

DAISETZ TEITARO SUZUKI

THIÊN LƯỢNG

Việt Dịch: Trúc Thiên

Phật Học Viện Quốc Tế Xuất Bản PL. 2533 - 1989

Nguồn

<http://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 5-8-2009

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

[Link Audio Tại Website http://www.phatphaponline.org](http://www.phatphaponline.org)

Mục Lục

QUYỀN THƯỢNG

Luận một - THIÊN: THUẬT TRỪNG TÂM VÀ KHAI PHÓNG NHÂN SINH

Luận hai - THIÊN: ĐẠO GIÁC NGỘ QUA KIẾN GIẢI TRUNG HOA

1. SINH LỰC VÀ TINH THẦN PHẬT GIÁO
2. VÀI VẤN ĐỀ HUYẾT MẠCH CỦA PHẬT GIÁO
3. THIÊN VÀ NGỘ
4. GIÁC NGỘ VÀ TỰ DO
5. THIÊN VÀ DHYANA
6. THIÊN VÀ KINH LĂNG GIÀ
7. GIÁO LÝ GIÁC NGỘ TRONG PHÁP MÔN THIÊN TRUNG HOA

Luận ba - GIÁC NGỘ VÀ VÔ MINH

- I. BỐN CHẤT CỦA TRI GIÁC BỒ ĐỀ
- II. BỐN CHẤT CỦA VÔ MINH
- III. Ý CHỈ TRONG CÔNG TÁC THẨM ĐỊNH LẠI GIÁ TRỊ SỐNG
- IV. CÁI NHƯ TƯỞNG VÀ CÁI NHƯ THỰC
- V. DHYANA VÀ CHIẾC BÈ PHÁP
- VI. TRỞ VỀ NHÀ CŨ
- VII. Ý CHỈ VÀ THỰC CHẤT NIẾT BÀN

Luận bốn - LỊCH SỬ THIÊN TÔNG TỪ ĐẠT MA ĐẾN HUỆ NẴNG (520 – 713)

- I. TRƯỚC BỒ ĐỀ ĐẠT MA
- II. SƠ TỔ ĐẠT MA (-528)
- III. NHỊ TỔ (486-593)
- TAM TỔ TĂNG XÁN (-606)
- TỨ TỔ ĐẠO TÍN (580-651)
- NGŨ TỔ HOẰNG NHÃN (601-674)
- IV. LỤC TỔ HUỆ NẴNG (638-713)
- NAM ĐÓN BẮC TIỆM
- THIÊN HUỆ NẴNG
- SAU HUỆ NẴNG

Luận năm - NGỘ HAY LÀ SỰ PHÁT TRIỂN MỘT CHÂN LÝ MỚI TRONG ĐẠO THIÊN

- I. KHÔNG NGỘ CHẴNG PHẢI THIÊN
- II. THẤY TÁNH và NGỒI THIÊN
- III. VẤN ĐÁP

- IV. CƠ DUYÊN VÀ ĐÓN NGỘ
- V. ĐÓN NGỘ VÀ ĐỘT BIẾN
- VI. KỆ NGỘ GIẢI
- VII. TÂM CƠ CHUYÊN HÓA
- VIII. ĐẠI NGHI VÀ BỪNG NỔ
- TỔNG KẾT

Luận sáu - THIỀN PHÁP THỰC TẬP

- I. TỔNG QUAN
- II. NÓI NGHỊCH
- III. NÓI VƯỢT QUA
- IV. NÓI CHỐI BỎ
- V. NÓI QUYẾT
- VI. NÓI NHẠI
- VII
- VIII. PHÉP CHỈ THẮNG
- IX. LINH TINH

Luận bảy - THIỀN ĐƯỜNG VÀ THANH QUY

- I. CẦN LAO VÀ TINH THẦN BÁCH TRUỌNG
- II. THANH ĐAM VÀ THANH BÀN
- III. TRAI ĐƯỜNG
- IV. CHẤP TÁC VÀ TU TẬP
- V. KHIÊM HẠ
- VI. TUẦN NHIẾP TÂM
- VII. THAM THIỀN
- VIII. NUÔI LỚN THÁNH THAI
- IX. MẬT HẠNH
- X. Ý THỨC VỀ THUỌNG ĐẾ
- XI. VÔ CHẤP
- XII. NGÔN NGỮ THIỀN
- XIII. NHỮNG BÀI NÓI PHÁP

Luận tám - MƯỜI BỨC TRANH CHẶN TRÂU

- A. TRANH ĐẠI THỪA
- B. TRANH THIỀN TÔNG

QUYỀN TRUNG

Luận một - TU TẬP CÔNG ÁN: PHƯƠNG TIỆN CHỨNG NGỘ

Phần I

- 1. MỘT KINH NGHIỆM SIÊU VIỆT TRI KIẾN
- 2. Ý NGHĨA CỦA CHỨNG NGỘ Ở THIỀN
- 3. NHỮNG ĐẶC ĐIỂM CHÍNH CỦA NGỘ
- 4. NHỮNG HÀNH TÍCH TÂM LÝ CỦA TIỀN CHỨNG NGỘ ĐỐI VỚI HỆ THỐNG CÔNG ÁN - MỘT VÀI THÍ DỤ THỰC TIỄN
- 5. NHỮNG YẾU TỐ QUYẾT ĐỊNH KINH NGHIỆM THIỀN
- 6. HÀNH TÍCH TÂM LÝ VÀ NỘI DUNG CỦA KINH NGHIỆM THIỀN
- 7. THỦ THUẬT CỦA PHÁP MÔN THIỀN HỌC TRONG THỜI SƠ KHỞI
- 8. SỰ PHÁT TRIỂN CỦA HỆ THỐNG CÔNG ÁN VÀ Ý NGHĨA CỦA NÓ
- 9. NHỮNG CHỈ THỊ THỰC TIỄN ĐỐI VỚI TU TẬP CÔNG ÁN

10. CÁC ĐẶC TÍNH TỔNG QUÁT TU TẬP CÔNG ÁN
11. TRUYỆN KÝ NHỮNG KINH NGHIỆM THIỀN
12. TÂM QUAN TRỌNG VÀ VAI TRÒ CỦA NGHI TÌNH

Phần II

1. TU TẬP CÔNG ÁN VÀ NIỆM PHẬT
2. NIỆM PHẬT (Nembutsu) VÀ XUNG DANH (Shòmyò)
3. GIÁ TRỊ CỦA XUNG DANH TRONG TỊNH ĐỘ TỔNG
4. TÂM LÝ XUNG DANH VÀ NHỮNG TƯƠNG QUAN CỦA NÓ ĐỐI VỚI TU TẬP CÔNG ÁN
5. CHỦ ĐÍCH CỦA THỰC HÀNH NIỆM PHẬT
6. SỰ HUYỀN DIỆU CỦA NIỆM PHẬT VÀ XUNG DANH
7. KINH NGHIỆM VÀ THUYẾT LÝ
8. QUAN ĐIỂM CỦA BẠCH ẨN VỀ CÔNG ÁN VÀ NIỆM PHẬT

Luận hai - MẬT TRUYỀN CỦA BỒ ĐỀ ĐẠT MA HAY NỘI DUNG CỦA KINH NGHIỆM THIỀN

Luận ba - HAI KHÓA BẢN THIỀN

I. BÍCH NHAM TẬP 碧巖集

II. VÔ MÔN QUAN 無門關

Luận bốn - TÍNH KHAM NHÃN TRONG ĐỜI SỐNG ĐẠO PHẬT

I. GIÁO LÝ VỀ NGHIỆP

II. SỰ PHÁT TRIỂN CỦA Ý NIỆM TỘI LỖI TRONG ĐẠO PHẬT

III. TÂM LÝ THỤ ĐỘNG

IV. THỤ ĐỘNG VÀ KHAM NHÃN HAY KHIÊM TỐN

V. CẦU NGUYỆN VÀ NIỆM PHẬT

QUYỀN HẠ

TỰA

Luận một - TỪ THIỀN ĐẾN HOA NGHIÊM

Luận hai - GANDAVYÙHA LÝ TƯỞNG BỒ TÁT VÀ PHẬT

Luận ba - TRỤ XỨ CỦA BỒ TÁT

Luận bốn - GANDAVYÙHA NÓI VỀ MONG CẦU GIÁC NGỘ

Luận năm - Ý NGHĨA CỦA TÂM KINH BÁT NHÃ TRONG PHẬT GIÁO THIỀN TÔNG

DỊCH BÁT NHÃ TÂM KINH [4]

CHÚ GIẢI KINH BÁT NHÃ

Luận sáu - TRIẾT HỌC VÀ TÔN GIÁO TRONG BÁT NHÃ BA LA MẬT ĐA ĐẠI CƯƠNG

I. TRIẾT HỌC TRONG BÁT NHÃ BA LA MẬT ĐA

II. TÔN GIÁO TRONG BÁT NHÃ BA LA MẬT ĐA

III. TOÁT YẾU

Luận bảy - VĂN HOÁ NHẬT BẢN VÀ NHỮNG CỐNG HIẾN CỦA PHẬT GIÁO ĐẶC BIỆT THIỀN TÔNG [1]

Phụ Lục - PHẬT GIÁO NHẬT BẢN [13]

PHẬT GIÁO NẠI LUƠNG (NARA)

BÓNG TỐI ĐI QUA

TRUYỀN GIÁO ĐẠI SƯ (DENGYÔ DAISHI)

HOÀNG PHÁP ĐẠI SƯ (KÔBÔ DAISHI)
PHẬT GIÁO QUÝ TỘC
PHẢN ĐỐI TINH THẦN PHẬT GIÁO
PHẬT GIÁO SÁNG TẠO
PHẬT GIÁO THIỀN TÔNG HỨNG KHỞI TRONG THỜI ĐẠI KIỂM THƯƠNG
(KAMAKURA)
SAU THỜI KIỂM THƯƠNG
KẾT LUẬN

Luận tám - SINH HOẠT THIỀN TRONG CÁC HỌA PHẨM
BỔ TÚC VÀ ĐỈNH CHÍNH CỦA NGƯỜI DỊCH

I. QUÁN VÔ TÂM LUẬN

II. XẢ THÂN PHÁP

III. QUÁN TỰ THÂN

---o0o---

QUYỀN THƯỢNG

Luận một - THIỀN: THUẬT TRỪNG TÂM VÀ KHAI PHÓNG NHÂN SINH

(Tổng luận)

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

Thật vậy, thân thể ta có thể ví như một cục “pin” điện, trong ấy tiềm phục một năng lực huyền bí. Khi nguồn nội lực ấy không được vận dụng đúng cách thì, hoặc bị mốc meo mà mai một, hoặc nghịch biến mà phát loạn. Nên, đó là chủ đích của Thiền, nhằm cứu ta hoặc khỏi khùng điên, hoặc khỏi tàn phế. Tôi muốn nói tự do là vậy, mở thông tất cả nguồn kích động đầy sáng tạo và từ hòa áp ủ trong con tim chúng ta. Ta thường quáng mắt không biết mình đang làm chủ cả một kho tàng vô tận gồm đủ năng khiếu cần để sống vui, và thương yêu lẫn nhau. Mọi cuộc tranh đấu diễn ra quanh ta toàn bắt nguồn từ sự vô minh ấy, nên Thiền muốn ta mở bừng con mắt thứ ba - huệ nhãn – theo thuật ngữ Phật giáo, trên cảnh giới ấy ta chưa bao giờ mơ tưởng đến, bị khuất lấp bởi vô minh. Hễ vệt mây vô minh thì càn khôn toàn hiển,

và đó là lúc nhãn quang ta, lần đầu tiên, phóng chiếu tận thể tánh của chúng ta. Bây giờ, ta nhận ra ý nghĩa cuộc sống, ta biết rằng đó không phải là một nỗ lực mù quáng, mà cũng không phải là trường thao diễn những bạo lực vô tri; nhưng dầu không thấu triệt được ý nghĩa tối hậu của kiếp người, vẫn có cái gì trong đó khiến ta vui không cùng để mà sống, và qua mọi cuộc thăng trầm ta vẫn thanh thoi mà an thân lập mệnh, không thắc mắc, không hoài nghi, không bi quan yếm thế.

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

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

Một câu nói cao kiến làm sao của bậc chí thánh Trung Hoa! Các nhà tâm lý học đều tán đồng kiến giải ấy, vì thường thường vào lối mười lăm tuổi, người con trai mới bắt đầu trịnh trọng quan sát quanh mình, và tra hỏi về ý nghĩa của cuộc sống. Tất cả nguồn năng lực siêu hình, bấy lâu vùi kín trong tiềm thức, bỗng dung như cùng một lúc trào vọt ra. Nếu chúng bùng ra dồn dập và bạo quá, tâm trí có thể mất thăng bằng một thời gian, lâu hoặc mau; trên thực tế, nhiều trường hợp kiệt quệ thần kinh như vậy đã được ghi nhận trong tuổi trẻ, mà nguyên do chánh không ngoài sự đổ vỡ thể quân bình nội tại. Thường thì hậu quả không vết tích gì sâu đậm; nhưng ở đôi căn tạng thì khác hẳn; hoặc vì những khuynh hướng nội tại, hoặc vì sức tác động mạnh của những luồng ảnh hưởng xung quanh vào bản chất dễ cảm kích, cơn thức tỉnh tâm linh ấy chấn động họ đến tận cùng cá thể. Đó là lúc phải dứt khoát chọn giữa cái “vĩnh viễn có” và “vĩnh viễn không”. Chính sự chọn lựa ấy mà Không Tử gọi là “học”. Học đây không phải là học kinh sách, mà chính là lặn sâu vào những bí mật của cuộc sống.

Thường thường, lối thoát của cuộc tranh đấu là cái “vĩnh viễn có” hoặc “vâng ý Cha”(1) vì rốt cuộc rồi bao giờ sống cũng là "có", là khẳng định, mặc cho những người bi quan quan niệm nó dưới vô số hình thức phủ nhận. Tuy nhiên, ta không thể chối cãi trong đời có nhiều sự việc kéo lệch trí óc để

cảm của ta sang một hướng khác, để ta phụ họa theo lời than vãn của nhà văn Andreyew(2) trong tác phẩm "Nhân sinh" của ông:

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

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

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

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

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

những cấu xé của cơn đau. Nỗi khổ xoáy vào thần kinh ta, ăn sâu mãi, không nhỏ được. Dầu khéo biện luận cho mấy thì đời vẫn vậy thôi, một trường tranh đấu đầy khổ lụy, đau thương.

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

Khi trời muốn giao phó một trọng trách cho người nào thì trước hết làm cho khổ cái tâm chí, nhọc cái gân cốt, đói cái thể xác, cùng tủng cái thân người ấy, động làm gì cũng nghịch ý muốn; có vậy mới kích động cái tâm, kiên nhẫn cái tánh, thêm ích cho những điều chưa hay làm được(3).

Tôi thấy nhà văn Oscar Wilde(4) dường như hay thích nói nghịch, cốt được bật nổi; có lẽ ông là một văn hào, nhưng ở ông có cái gì khiến tôi phải ngài ngài ngoảnh mặt đi. Dầu vậy, Lời Kinh Siêu Độ của ông vẫn đầy niềm cảm thán thâm diệu:

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

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

Chúng ta quá qui hướng vào chính ta. Ta sống trong vỏ ốc của tự ngã, ngày càng lớn theo ta, cơ hồ không lột bỏ được. Dường như ta mang nó theo suốt đời, từ tấm bé đến ngày nhắm mắt. Tuy nhiên, thiên nhiên vẫn hiển cho ta nhiều cơ hội đập vỏ bước ra, và cơ hội đầu tiên, thuận tiện nhất, là khi ta bước vào thời hoa niên. Đó là lần đầu tiên cái tôi của ta thoát biết có “người khác”. Tôi muốn nói đến sự thức tỉnh của dục tình. Một cái tôi, tưởng là toàn nguyên, là bất khả phân, giờ đây như tự chế đôi ra. Tình yêu bấy lâu ngủ say trong đáy tim vươn mình lên, và gây bạo động. Vì đây là lúc vừa dấy lên,

tình yêu đòi hỏi ngay, cùng một lúc, vừa xác định cái tôi, vừa trừ bỏ cái tôi. Tình yêu khiến cái tôi tự mất đi trong đối tượng nó yêu, nhưng đồng thời cũng đòi quyền chiếm hữu đối tượng ấy. Thật là mâu thuẫn; và chính mâu thuẫn ấy là một đại bi kịch của nhân sinh. Cảm giác căn bản ấy có lẽ là nguyên động lực thúc giục loài người hướng thượng. Thượng Đế ban khổ cho con người để hoàn toàn tất con người. Tiết mục quan trọng nhất trong văn chương khắp thế giới này không ngoài sự hòa điệu, trên mọi cung bậc, ca khúc ấy của yêu đương, chừng như không bao giờ biết chán. Nhưng đó không phải là vấn đề của chúng ta. Điều tôi muốn nhấn mạnh trong câu chuyện liên hệ đến chúng ta ở đây là: bằng sự thức tỉnh của tình yêu, ta thoáng nhận ra cái vô cực, và cái hé mắt ấy giục tuổi trẻ đi vào cuộc sống lãng mạn hoặc thuần lý, tùy tánh ý, hoàn cảnh hoặc giáo dục.

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

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

Trước hết, giải đáp Thiên được đưa ra là trực tiếp kêu gọi đến ánh sáng của chứng nghiệm bản thân, thay vì kiến thức của sách vở. Là trường khắc chế giữa hai thái cực, hữu và vô, thể tánh của con người chúng ta phải được tóm lấy bằng một năng khiếu khác hơn là tri thức(5). Vì Thiên cho rằng chính tri thức ấy tạo ra cho ta đủ thứ vấn đề để không bao giờ tự giải quyết được, nên cần dẹp nó qua một bên, nhường chỗ cho một cái khác, siêu đẳng hơn, minh triết hơn. Vì đặc chất của tri thức là tán loạn, ưu tư. Dầu rằng nó dựng đứng lên đủ thứ vấn đề khả dĩ quấy động sự thanh tịnh của tâm, rất ít khi nó đưa ra nổi một giải đáp thỏa đáng. Nó lật đổ thế yên ổn đầy thú vị của vô minh mà không phục hồi được trạng thái ban sơ của muôn vật bằng một thứ gì khác.

Nghĩ rằng nó phát giác ra vô minh, đôi khi người ta coi nó như có khả năng chiếu phá, nhưng sự thực nó toàn gây rối, nhất định không rọi được một tia sáng nào trong những động dụng lăng xăng. Nó không rớt ráo, cứ chờ ở cái gì khác, siêu việt hơn, giải quyết cho nó tất cả vấn đề nó quen tạt đặt ra, bất chấp hậu quả. Nếu nó có khả năng đem lại một trật tự mới trong thế hỗn loạn, dứt khoát một lần, thì hẳn loài người không cần đến triết học nữa một khi đã có hệ thống triết học đầu tiên dựng lên từ khối óc lớn của một Aristotele hoặc một Hegel. Nhưng lịch sử triết học chứng minh rằng một lâu đài tư tưởng nào của một trí óc siêu tuyệt nào dựng lên nhất định sớm muộn gì cũng bị người sau đánh đổ. Cái trò đập xuống dựng lên liên miên ấy hẳn là thường tình đối với triết học, vì lẽ chân tướng của tri thức buộc nó phải vậy, không sao chắm dứt được những thắc mắc tìm tòi, cũng như ta không ngưng thở được. Nhưng đã gọi rằng sống, ta không thể ngồi chờ câu giải đáp dứt khoát của tri thức, dầu nó làm được. Ta không thể ngưng sanh hoạt, dầu trong chốc lát, chờ triết học vén lên màn bí mật. Bí mật mặc bí mật, nhưng ta phải sống. Người đói không thể chờ khoa học phân tách xong thức ăn, qui định xong phân lượng mỗi yếu tố dinh dưỡng. Với người chết, kiến thức khoa học về thực phẩm không nhằm vào đâu hết. Do đó Thiên không cậy vào tri thức để giải quyết những đại sự của Thiên.

Nói chứng nghiệm bản thân có nghĩa là nắm lấy cơ sự khi vừa phát khởi, không qua bất cứ trung gian nào. Lời ví thông thường của Thiên là: dùng ngón tay chỉ mặt trăng, thấy trăng rồi phải quên ngón tay(6); dùng nôm bắt cá, được cá phải quên nôm. Cơ sự là vậy, cần nắm ngay giữa đôi tay trần kéo nó vượt mắt - đó là thuật tiếp xử Thiên đề ra cho chúng ta. Cũng như thiên nhiên, ghê tởm cái trống rỗng, Thiên ghê tởm bất cứ gì xen giữa cái thực và chúng ta. Theo Thiên, không có gì khác nhau hết, trên thực tế, giữa hữu cực và vô cực, giữa xác thịt và linh hồn. Đó toàn là sự phân biệt vu vơ, là vọng tưởng, do tri thức dụng ý đặc bày. Ai quá chú tâm đến chúng, hoặc nhìn đâu cũng thấy chúng trong thực tế sanh hoạt, ắt cháp ngón tay làm mặt trăng. Đói thì ăn, buồn ngủ thì đi ngủ, có gì là vô cực hữu cực trong đó sao? Chúng ta há chẳng tự đủ ở chúng ta, và ở mỗi người sao? Cuộc đời như hiện giờ chưa đủ sao? Chỉ vì có tri thức len vào, gây lo âu, toan sát hại, nên ta hết sống, và tưởng rằng mình thiếu một cái gì. Hãy để yên cho tri thức động dụng trong thế giới riêng của nó, dầu sao cũng có ích, nhưng đừng để nó cản trở dòng đời. Nếu rốt cùng ông vẫn thèm khát nghiên cứu cuộc đời thì cứ nghiên cứu nó trong dòng trôi chảy. Dòng trôi chảy ấy không nên, trong bất cứ trường hợp nào, ngăn chặn lại, hoặc can thiệp vào: vì hễ ông vừa nhúng tay vào là sức sáng rõ, chiếu diệu của nó bị chao động, hết soi được hình ảnh của ông, khuôn mặt ông có từ vô thi, và tiếp tục có mãi đến vô chung.(7)

Hơi tương tự với “Bốn Quy Tắc” của Nhật Liên Tông(8), Thiền có bốn truyền ngữ như sau:

Giáo ngoại biệt truyền

教外別傳

Bất lập văn tự

不立文字

Trực chỉ nhân tâm

直指人心

Kiến tánh thành Phật,

見性成佛

dịch:

Truyền riêng ngoài giáo

Chẳng lập văn tự

Chỉ thẳng tâm người

Thấy tánh thành Phật(9)

Câu nói tóm lược tất cả yếu chỉ của pháp Thiền. Dĩ nhiên, ta không nên quên rằng phải có một bối cảnh lịch sử thế nào mới có phản ứng lại bằng chủ trương bạo như trên. Số là khi Thiền mới du nhập Trung Quốc, đa số các nhà học Phật ở đây đều sa đà trong những cuộc tranh luận siêu hình về giáo pháp vô thượng, hoặc chỉ phụng trì giới hạnh, hay suốt ngày ngày ngật đăm say trong phép quán vô thường. Hiểu theo danh số, hành theo sự tướng(10) các ngài nắm hụt mất đại sự của nhân sinh, dòng luân lưu ấy hoàn toàn diễn ra ngoài tất cả trò luyện trí suông, hoặc mơ tưởng hão. Bồ Đề Đạt Ma và môn đệ của ông nhận thấy thế đạo bi đát ấy, nên tuyên xưng bốn danh ngôn Thiền vừa kể. Mặt khác, đó còn ngụ ý Thiền có xảo thủ riêng chỉ thẳng vào thể tánh, và hề thấy tánh là thành Phật, nghĩa là chứng nhập trong trạng thái siêu tuyệt, thuần nhất, hoàn toàn dung thông tất cả mâu thuẫn và tán loạn do tri thức gây ra.

Do đó, Thiền nhằm chỉ thẳng, không bao giờ giải thích, không viện đến lối trình bày quanh co, mà cũng không qui nạp. Luôn luôn, Thiền tiếp xử với những cơ sự thực tế, cụ thể, rờ mó được. Xét về mặt luận lý, có lẽ Thiền chứa đầy mâu thuẫn và trùng ngôn. Nhưng, siêu việt trên tất cả, Thiền cứ thẳng đường mà đi, thanh thản, nhẹ nhàng, đúng như một Thiền sư nói:

“Gậy mình mình vát, đường mình mình đi, giữa đồi núi trập trùng”. Đó không có gì là biện luận cả, mà toàn dẫm trên những sự kiện cụ thể, phó tất cả cho duyên phận. Chỉ khi nào tinh thần lý luận xao lãng nhiệm vụ riêng mà sấn bước vào con đường Thiền, lúc ấy, Thiền mới lớn tiếng tuyên cáo ý chỉ, và trực xuất bằng võ lực tên xâm lăng. Dầu vậy, Thiền không phải là cừ địch của bất cứ gì; thật vậy, không có lý do nào Thiền đối nghịch với tri thức, dầu sao thỉnh thoảng vẫn có công dụng cho chánh nghĩa Thiền. Vài câu truyện chọn lựa sau đây đủ biểu thị con đường hiện thực của Thiền trong việc ứng cơ tiếp vật:

Ngày kia, tổ Lâm Tế nói: “Trên đồng thịt đỏ lòm có một vô vị chân nhân thường ra vô theo lối cửa mở trên mặt các người. Thầy nào sơ tâm chưa chứng cứ được thì nhìn đây”. Có một thầy bước ra hỏi: “Vô vị chân nhân ấy là cái gì?”. Lâm Tế vụt bước xuống thiền sàng, nắm cứng thầy ta hét lớn: “Nói đi! nói đi!”. Thầy ta đang lĩnh quýnh thì Tổ buông ra, trề môi nói: “Vô vị chân nhân, ô chỉ là một cái cọc phân khô”. Rồi đi thẳng vào phương trượng (11).

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

Không một giải thích bằng chữ nghĩa nào đưa ta vào được thể tánh của chính ta. Ông càng giải thích, nó càng chạy mất khỏi ông. Đó chẳng khác nào ông

cô đuổi bắt bóng ông. Ông chạy theo nó, và nó chạy với ông, theo đúng một tốc lực như nhau. Khi ông thấu đạt được lẽ ấy là đọc ngay vào thâm tâm của Lâm Tế và Huỳnh Bá, và thâm cảm mỗi từ tâm vô lượng của các Ngài.

Tổ Vân Môn, (12) tự Văn Yên, là một cao tăng khác thời văn Đường. Sư phải thí mất một chân mới chứng được lẽ đạo nhiệm màu của vũ trụ và nhân sinh, luôn cả lẽ sống đạm bạc của Sư. Sư kiên nhẫn ba lần gõ vào nhà tổ Mục Châu, (một cao đệ của Lâm Tế, Tế là pháp tử (13) của Tổ Huỳnh Bá) mới được vào tham vấn. Mục Châu hỏi:

-Người là ai?

-Văn Yên

Sư vừa xô cửa bước vào thì Mục Châu chụp lấy vai Sư, ra lệnh: “Nói đi! nói đi!”. Sư chưa biết nói gì thì Mục Châu mắng: “Đồ vô tích sự”, rồi đẩy ra khỏi cửa. Cánh cửa đóng sập lại, tàn nhẫn, một bàn chân của Vân Môn kẹt gãy trong đó. Trong cơn đau ngất, nhà sư khốn nạn kia hoát nhiên đại ngộ, nghĩa là chứng nhập trong chân lý của nhân sinh. Ông không còn là chú tiểu đi ăn mày chân lý nữa; cái ông vừa chứng được bù lại gấp bội cái ông vừa thiệt mất; một bàn chân. Tuy nhiên, trường hợp của Sư không phải là một biệt lệ, vì có nhiều người xả thân cầu đạo như vậy trong Thiên sử. Đúng như lời Khổng Tử nói: “Sớm nghe được đạo, chiều chết cũng cam”. Quả có nhiều người coi trọng chân lý hơn thân mạng của kiếp sống như cây cỏ thú cầm. Nhưng, than ôi, trong đời có biết bao cây thịt đành lặn hụp trong bùn hôi của ngu mê và dục lạc!

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

tế, của thể tánh ta phải được đặt đối diện nhau, tuyệt đối không gián cách. Có vậy, ta mới nắm được dòng đời từ nơi nhịp sống đang luân lưu.

Khôn nổi lâu nay hai chữ tự do chỉ là một danh từ rỗng. Nên điều khẩn yếu nhất cho ta là thoát vòng nô lệ mà tất cả sanh linh hữu hạn đều cảm mắc phải, nhưng nếu ta không thẳng tay chặt tan tành chuỗi xích vô minh trói cứng tay chân ta thì còn tìm giải thoát ở đâu nữa? Và, chuỗi xích vô minh ấy chẳng phải đúc bằng chất liệu nào khác hơn là chất mê hoặc của trí thức và giác quan bám chặt vào mỗi tư tưởng, mỗi cảm giác của ta. Thật khó cởi bỏ chúng như khó cởi bỏ bộ quần áo ướt, như lời khéo ví của các Thiền sư.

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

*Lô sơn yên tỏa Chiết giang triều
Vị đao sanh bình hận bất tiêu
Đáo đắc hoàn lai vô biệt sự
Lô sơn yên tỏa Chiết giang triều
Khói ngút non Lô sóng Chiết giang
Khi chưa đến đó luôn mơ màng
Đến rồi hóa vẫn không gì khác
Khói ngút non Lô sóng Chiết giang*

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

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

見山是山, 見水是水;

“Sau nhân theo bậc thiện tri thức chỉ cho chỗ vào,

及至後來親見知識有箇入處

thấy núi chẳng phải núi, thấy nước chẳng phải nước;

見山不是山, 水不是水

“Rồi nay thể nhập chón yên vui tịch tĩnh, y nhiên,

而今得箇體歇處, 依然,

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

見山祇是山, 見水祇是水

(Truyền đăng lục, quyển 22)

Ngày kia, có ông đạo hỏi Thiền sư Mục Châu, một cao tăng ở hậu bán thế kỷ IX:

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

Thiền luôn luôn tiếp xử với những cái cụ thể như vậy, không thích suy luận mơ hồ. Tôi không muốn vẽ rắn thêm chân, nhưng nếu phải lạm bàn về thái độ triết học của Mục Châu, tôi có thể nói thế này: Chúng ta đều là hữu hạn hết, ta không thể sống ngoài không gian; bởi lẽ chúng ta sanh ra từ trái đất nên không thể đạt tới cái vô hạn. Làm sao thoát ngoài những giới hạn của cuộc sống? Có lẽ đó là ý nghĩ của ông đạo trong câu hỏi đầu; đối lại, Mục Châu đáp: “Giải thoát phải tìm ngay trong cái hữu hạn; không đâu có cái vô hạn ngoài những sự vật hữu hạn của thế gian; ông đi tìm cái vô hạn nào khác tức ông cắt đứt với thế gian tương đối này, như thế khác nào ông tự hủy ông. Ông không muốn có được sự giải thoát trả giá bằng cuộc sống thường tục này. Vậy, thà là cứ bình thường mà ăn và uống, và tìm giải thoát ngay trong cảnh bình thường ấy”. Lời giải thích ắt lạ tai quá với ông đạo, nên thầy ta thú nhận không hiểu chủ ý của Thiền sư. Nên sư giải thêm: “Dầu hiểu hay không hiểu, ông vẫn sống như thường trong cái hữu hạn, với các hữu hạn, vì ông sẽ chết nếu ông ngưng ăn ngưng mặc để hướng đến cái vô hạn”.

Dầu có tranh đấu mấy đi nữa, Niết Bàn vẫn phải tìm trong bánh xe sanh tử luân hồi. Từ một thiền sư chứng đạo đến một gã thất phu ngốc nhất đời, không ai thoát ngoài được cái gọi là luật thiên nhiên. Hễ bao tử lép thì ai

cũng đối như nhau; hễ trời băng tuyết thì ai cũng lo choàng thêm áo ấm. Tuy nhiên tôi không có ý nói rằng cả hai cuộc sống đều rút lại chỉ còn là vật chất như nhau, nhưng họ vậy vì họ vậy, bất chấp trình độ minh triết nào. Như kinh điển Phật giáo nói, cái tối của hang động chuyển thành ánh giác khi bừng lên ngọn đuốc chiếu diệu của tâm linh. Không phải là trước hết phải dẹp bỏ cái gọi là hắc ám, rồi đem thế vào đó một cái khác gọi là linh quang, vì mê với giác bỗng lại vẫn là một, chẳng phải hai, chẳng phải khác. Cái này chuyển thành cái kia là nội chuyển, trong tự thể. Nên hữu hạn tức vô hạn, vô hạn tức hữu hạn, Cả hai không sai khác nhau, dầu rằng trên mặt tri thức ta buộc phải phân đôi. Ngụ ý của ngài Mục Châu có lẽ là vậy trong lời đáp sau, giảng rộng bằng luận lý. Cái lầm của ta là thấy có chẻ đôi ở chỗ thật sự vốn là tuyệt đối một. Cuộc sống ta đang sống đây há chẳng là một, là toàn nhất sao, cuộc sống mà ta nhẩn tâm thọc vào mũi dao tai hại của trí thức suy luận giải phẫu thành manh mún?

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

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

Có lẽ rốt cuộc không có gì là bí mật trong Thiên cả. Tất cả đều trải banh trước mắt ông. Nếu ông ăn cơm, ông mặc áo sạch sẽ, và cày cuốc để vun trồng lúa thóc và rau cỏ, tức ông đã làm tất cả những gì phải làm trên trái đất này, và như vậy là ông thành tựu cái vô cực ở ông. Thành tựu bằng cách nào? Thừa, có người hỏi thiền sư Mục Châu “Pháp Phật là gì”, ngài đọc một câu chữ Phạn trong kinh Đại Bát nhã Ba la mật đa (14). Người kia thú thật không hiểu, ngài bèn bình giải:

“Áo thầy rách đã bao năm,

Gió tung từng mảnh bay vòng lên mây”.

Rốt cùng, vô cực chỉ là một tên ăn xin rách nát như vậy sao?

Dầu là gì, trong sự thế này, có một cái ta không bao giờ có thể lơ đễnh được, đó là sự yên tịnh của tâm thần, hoặc nghèo (vì yên tịnh chỉ có được trong cảnh nghèo)- sự yên tịnh đối lấy bằng cả một cuộc đấu chiến đồng mãnh, với tất cả khí lực bình sanh. Hải lòng vì biếng nhác hoặc vì không muốn bận tâm, buông xuôi đến đâu hay đó, là thái độ sống ghê tởm nhất. Không có gì là Thiên trong đó hết mà toàn là bại hoại, là vô tri giác. Sự đấu chiến phải được đẩy lên với tất cả đại hùng đại lực, bằng không, ông hưởng được thứ

yên vui nào cũng là thứ giả, liêu phiêu không gốc, vừa gặp trận bão đầu đã sụp đổ tan tành. Thiền rất quyết đoán ở điểm đó. Thật vậy, đảm lược tinh thần ấy ta thấy trong Thiền, ngoài phần hứng khởi thần bí, vốn được trui luyện từ lò đấu chiến trong đời, nhận lấy với tất cả chí khí bình sanh và tinh thần vô úy.

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

Như thế nào?

Chân lý Thiền, thật vậy, muốn thâm ngộ phải trải qua một cuộc đại chiến, đôi khi rất dằng dai, và đòi hỏi một sức tinh tiến trường kỳ, và thiết yếu. Thuần thực trong kỹ luật Thiền không phải là việc dễ. Có một Thiền sư nhận xét rằng muốn làm sư phải có một tinh thần đấu chiến cao tuyệt, cả đến một ông thượng thư đầu triều chưa chắc làm được một ông sư tốt. (Ở đây tôi xin nói thêm tại Trung Quốc được làm thượng thư là thành được một chí nguyện cao nhất mà không mấy ai dám mong được trong thế gian này). Nói thế không phải vì cuộc sống xuất gia đòi hỏi người tu phải nghiêm trì khổ hạnh, mà chính ngụ ý rằng phải vận chuyển nguồn nội lực tâm linh vút đến tuyệt đỉnh. Tất cả câu nói, tất cả việc làm của các bậc Thiền đức đều ứng ra từ tuyệt đỉnh ấy. Đó không có gì là cố ý làm ra tối nghĩa, hoặc gieo hoang mang vào đầu óc ta, mà chỉ nước tràn bờ, chúng trào ra từ một trái tim đầy thâm chứng. Bởi vậy, trừ phi ta chứng đến chỗ cao bằng chư sư, bằng không ta không thể có được như các ngài một cái nhìn quán xuyên vào cuộc sống. Ruskin(15) nói: "Chắc chắn rằng nếu tác giả có đòi giá trị nào vẫn khó cho độc giả trong chốc lát nhận ra tất cả ý nghĩa, mà ít ra phải một thời gian sau mới thấu đáo hết được. Không phải là tác giả không nói những điều mình nghĩ, và nói cho tách bạch, nhưng thực sự không thể nói được, lạ hơn

nữa là tác giả cũng không muốn nói, nên đành nói úp mở, bằng ẩn dụ, để thử coi ông có chắc muốn nghe không". Tôi không thể hiểu tất cả lý do của thái độ ấy, mà cũng không thể phân tách sự dè dặt ấy trong tâm các bậc hiền triết khiến các ngài luôn luôn dẫu sâu tư tưởng. Các ngài cho ông không phải để giúp ông, mà để thưởng ông, và họ phải chắc ý ông xứng đáng mới thuận đưa ông đến chỗ. Chiếc chìa khóa mở vào vương quốc trí huệ ấy chỉ trao cho ông sau một cuộc đấu chiến tinh thần đầy kiên trì và gian khổ.

Luôn luôn tâm ta đầy áp đủ thứ điên đảo về lý và hư dối về tình. Dầu vậy, chúng vẫn có công dụng riêng, không thể chối cãi, trong cuộc sống thường ngày. Tuy nhiên, phần lớn vì khối chất chứa ấy khiến ta khôn đốn và ám ức dưới cảm giác trời buộc. Mỗi khi ta muốn cử động, nó chặn lại, nó dần xuống, nó rũ một bức màn dày bịt trên chân trời tâm linh của ta. Ta có cảm giác luôn luôn sống dưới ách áp chế. Ta thèm được tự nhiên và tự do, và cảm thấy không sao đạt được. Các Thiền sư hiểu lắm sự thế ấy, vì chính các ngài có lúc đã trải qua. Các ngài muốn cởi bỏ cho ta gánh ưu phiền ấy, vì thật sự không có gì phải mang theo cả để sống một cuộc sống thực và giác. Nên các ngài chỉ thốt ra đôi lời kèm theo vài cử chỉ, và nếu lãnh hội thẳng được, đủ giải thoát ta khỏi vòng áp chế khắc nghiệt của những khối kiến thức kinh niên ấy. Nhưng rất khó cho ta lãnh hội được. Vì đã quen lâu với áp chế, ta không dễ gì xóa bỏ được nếp tê liệt tinh thần. Trên thực tế, nó đã ăn sâu, đã mọc rễ, trong con người chúng ta, nên cần lật nhào toàn thể cơ cấu của cá thể ta. Cơ tái tạo đầy máu và nước mắt! Nhưng không có con đường nào khác đưa tới đỉnh cao diệu ấy của các bậc cao tăng. Chân lý Thiền không bao giờ ta lãnh hội được trừ khi ta đập vào đó với tất cả khí lực bình sanh. Đường đi đầy đầy gai góc, và dốc đứng. Đó không thể là một trò tiêu khiển, mà đúng là một việc làm nghiêm trọng nhất trong đời, không một gã lười nhác nào dám bén mảng. Đó là một cái đe tinh thần, trên đe ấy, và dưới những lát búa đập liên hồi, tánh khí ta được trui đi nhồi lại mãi đến chỗ tinh luyện. Do đó, với câu hỏi "Thiền là gì?", có sư đáp "nấu dầu trên lửa hực". Phải qua cuộc thử lửa ấy trước khi nhận được cái mỉm cười của Thiền với lời mừng: "Đây là nhà của ông".

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

Bàng Uẩn, (trước theo nghiệp nho gia) ngày kia đến tham vấn Mã Tổ, và hỏi: "Ai là người chẳng cùng muôn pháp làm bạn?". Mã Tổ đáp: "Đợi khi nào ông hớp một bụng hết nước Tây Giang ta sẽ nói cho nghe". Bàng hoát nhiên đại ngộ(16)

Thật không có lời đáp nào lạc đề hơn đối với câu hỏi nghiêm trọng nhất ấy, từng nêu lên trong lịch sử tư tưởng của loài người! Dư âm của lời đáp vang lên gần như một lời thóa mạ, bất kính, đối với biết bao tâm hồn đang quần nạy dưới câu hỏi ấy. Tuy nhiên, nhiệt tâm của Mã Tổ thật không có mảy bóng ngờ, như tất cả những người học Thiền đều biết rõ. Thật vậy, công trình hưng long của đạo Thiền sau khi Lục Tổ Huệ Năng(17) viên tịch là nhờ đạo nghiệp huy hoàng của Mã Tổ, từ đại sư rồi xuống hơn tám chục vị cao tăng, trong ấy có Bàng Uẩn, một cư sĩ trác việt nhất trong đạo Thiền, rất xứng đáng được tôn xưng là Duy Ma Cật(18) của tòa nhà Phật Giáo Trung Hoa. Cuộc đàm thoại giữa hai vị Thiền sư thượng đẳng ấy không thể là một trò chơi rẽ tiền. Dầu bề ngoài có vẻ dễ dàng, và nhàn nhã là khác, vẫn ẩn bên trong một viên ngọc quý nhất đời của văn học Thiền. Chúng ta không quên rằng vô số người học Thiền đã toát mồ hôi lạnh, và thét ra nước mắt trước câu nói ấy của Mã Tổ, bí mật không tiết lộ được.

Sau đây là một câu chuyện khác:

Tú thượng tọa hỏi hòa thượng Trường Sa Cảnh Sầm: “Nam Tuyên đi đâu sau khi hóa đạo?” Sa đáp: “Khi Thạch Đầu còn là chú tiểu có tham kiến Lục Tổ”. Tú nói: “Tôi không hỏi việc Thạch Đầu tham kiến Lục Tổ, tôi chỉ hỏi việc Nam Tuyên đi đâu sau khi hóa đạo”. Sa đáp: “Nghĩ kỹ xem thử nào!”.(19) 教伊尋思去

Linh hồn bắt tử hay không bắt tử, đó là một vấn đề lớn. Ta có thể nói lịch sử tôn giáo toàn xây dựng trên một câu hỏi ấy. Ai ai cũng muốn biết về cái sống sau khi chết. Ta đi đâu sau khi bỏ trái đất này? Thật có một đời sống khác không? Hay hết đời này là hết tất cả? Trong khi phần đông có lẽ không hề bút rút về ý nghĩa tối hậu của người cô liêu, “người không bạn”, nhưng chắc không ai khỏi tự hỏi, ít nhất một lần trong đời mình, về số phận của mình sau khi chết. Dầu Thạch Đầu, khi còn là chú tiểu, có gặp hay không gặp Huệ Năng, điều ấy không liên quan gì đến việc ra đi của Nam Tuyên. Nam Tuyên là thầy của Trường Sa, nên cố nhiên vị thượng tọa mới hỏi ngài rốt cuộc thầy đi về đâu. Lời đáp của Trường Sa không đáp lại gì hết, theo phép luận lý thường của chúng ta. Do đó, có câu hỏi thứ nhì của trò, và có lời đáp liền môi của thầy, một thứ vớ vẩn như nhau. Thật vậy, đáp rằng “nghĩ kỹ xem thử nào” thì có nghĩa gì đâu? Vậy, rõ ràng Thiền là một việc, còn lý luận là một việc, khác nhau. Nếu ta coi thường sự phân biệt ấy, và mong Thiền đem đến cho ta cái ánh sáng chiếu diệu hợp tình, hợp lý, ắt ta hoàn toàn ngộ nhận ý chỉ của Thiền. Ngay từ đầu, tôi há chẳng nói rằng Thiền đối xử với những cái cụ thể, chớ không phải với những suy diễn trừu

tượng? Và chính đó là điểm chủ yếu của Thiền, nhằm chỉ thẳng vào căn bản của cá tánh ta. Tri thức thường không đưa ta đến đó được, vì chúng ta không sống trong tri thức, mà sống trong ý chí. Đúng như lời huynh Lawrence luận về chân lý: “Ta phải phân biệt kỹ hành động của tri thức và hành động của ý chí: loại đầu tương đối có một giá trị mỏng manh, thứ sau mới là tất cả” (Quán xét về sự thấy Chúa).

Văn học Thiền đầy đầy những câu nói như trên, dường như thốt ra một cách tình cờ, rất vô tâm, nhưng những ai thực thấu đáo Thiền đều xác nhận rằng những câu nói hồn nhiên thoát ra từ miệng chư sư ấy giống như những liều thuốc độc giết người, hễ uống phải là khô não kịch liệt đến như quận đau chính khúc ruột, theo lối nói của người Trung Hoa. Nhưng phải có vậy, sau cơn đau khổ và xáo trộn, mới gột sạch tất cả những uế trệ của nội tâm, và con người mới hồi sinh lại, với một nhỡn quang hoàn toàn mới lạ phóng vào cuộc sống. Có điều lạ là Thiền trở nên sáng tỏ như ban ngày một khi tinh thần trải qua những cuộc đấu chiến ấy; nhưng chắc chắn Thiền là chứng nghiệm, ở hiện tại và ở bản thân, chứ không phải là kiến thức rút ra từ so sách hoặc phân tách.

“Gặp tay kiếm khách âu bàn kiếm

Chẳng phải thi nhân chớ tặng thi”(20)

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

Nhiều người coi Thiền như một sức tự kỷ ám thị. Nhưng nói thế thật không giải thích gì hết. Ví có ai đọc lên hai tiếng Yamato damashi(21) thì kích động ngay ở hầu hết dân tộc này một lòng yêu nước nồng nàn. Các trẻ ở đây được dạy dỗ tôn kính màu cờ mặt trời mọc, và khi chiến sĩ diễn hành trước quân kỳ, tự nhiên họ tự động nghiêm chào. Khi một đứa trẻ bị khiển trách không hành động đúng với tinh thần một tiểu hiệp tướng quân, và làm nhơ danh các bậc tiền bối, nó liền tập trung hết đảm lực, và đương đầu với những căm dỗ đê hèn. Với người Nhật, tất cả ý tưởng ấy là nguồn động lực, và khi

phát động ra, theo nhiều nhà tâm lý học, là tự kỷ ám thị. Những qui ước xã hội, và bản năng bắt chước, cũng có thể coi là tự kỷ ám thị. Kỷ luật tinh thần cũng vậy nốt. Người ta nêu lên cho học sinh một tấm gương để noi theo, và bắt chước. Ý niệm ấy lần hồi bắt rễ trong chúng bằng sức tự ám, và cuối cùng chúng hành động theo ý niệm ấy, tưởng như chính là của chúng. Tự ám là một lý thuyết khô cần không giải thích gì hết. Nói rằng Thiền là tự ám, ta có minh định gì được về Thiền không? Người ta tưởng rằng, theo tinh thần khoa học, cứ gán cho mỗi hiện tượng một danh từ mới, hợp với thời thượng, là dứt khoát xong việc, hài lòng, coi như đã đặt sự vật đúng vào con đường cao kiến. Sự học Thiền cần đặt vào tay các nhà tâm lý học thâm thúy hơn.

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

Bằng cách nào?

Bằng cách tham quán những lời nói và việc làm ấy trào thẳng ra từ chỗ sâu kín không bị tri thức và tưởng tượng che mờ, và có thần lực quét sạch tất cả cuộn phong vũ quấy lên từ vô minh và điên đảo.(22)

Tôi thiết tưởng cần giới thiệu hầu bạn đọc vài phương thức các Thiền sư thường dùng để khai ngộ cho môn đệ. Cố nhiên các ngài hay dùng những biểu tượng tôn giáo, những đạo tích mang theo khi đến Đạt Ma Đường. Thường là cái phát tử, cây hèo, cây gậy như ý, hoặc cây trụ trượng.(23) Vật sau dường như được thông dụng nhất trong việc chứng minh thiền lý. Tôi xin cử vài thí dụ:

Theo Thiền sư Huệ Lãng Trường Khánh “Hễ hiểu cây trụ trượng là gì tức không còn gì phải học Thiền nữa”. Câu nói khiến ta liên tưởng đến hoa

Tennyson trong kể tường. Vì khi ông lãnh hội được cây gậy là gì ắt ông hiểu “Chúa là gì, loài người là gì” nghĩa là ông kiến chiếu ngay vào thể tánh của ông, và sức kiến chiếu ấy dứt khoát chấm hết tất cả ngờ vực, tất cả thềm khát xáo trộn sự thanh tịnh của tâm ông. Ý nghĩa của cây Thiền trượng có thể hiểu như vậy.

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

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

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

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

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

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

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

Một ông đạo tham vấn Thiền sư Mục Châu:

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

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

Sư thượng đường giơ cao cây trượng nói:

Phàm phu gọi đó là có,
Nhị thừa bẻ lại là không,

Viên giác gọi là có giả,
Bồ tát nói là “đương thể tức không”.

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

Đi cứ đi, ngồi cứ ngồi, không được trừ trừ(24).

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

Cây trượng hóa rồng rồi, nuốt hết càn không; đại địa núi sông ở đâu chú?

Ở một dịp khác, sư Vân Môn dẫn tích một cổ đức trước kia có lần vung gậy đánh vào hư không và nói có tiếng động, rồi đập vào trụ cây nói không nghe gì hết.(25)

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

Sư than: “Ôi, đồ ngốc!”.

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

Để giải đáp, tôi xin dẫn hai đoạn văn, một của hòa thượng Tử Minh, một của hòa thượng Viên Ngộ.(26) Trong một thời Pháp, Tử Minh nói:

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

Cùng một ý ấy, trong Bích Nham Lục, hòa thượng Viên Ngộ có lời nhận xét như sau nhân bình giảng câu chuyện “Một ngón tay Thiền của Câu Chi”:(27)

Một mảy bụi dấy lên là đại địa trọn trâu. Một đóa hoa nở là thế giới bùng dậy. Thế nhưng khi bụi chưa lên, hoa chưa nở, thì mắt dính vào đâu? Bởi vậy nên nói: như chém một cuộn tơ, chém một mối là chém hết; như nhuộm một cuộn tơ, nhuộm một chéo là nhuộm trọn. Vậy nay chỉ nên cắt đứt hết mối nhân duyên lằng nhằng, khai quật lấy kho báu của nhà người, thì cao thấp ứng nhau khắp, sau trước chẳng khác sai, mỗi mỗi đều hiện thành(28).

Ở những trang vừa phác họa, tôi mong đem đến cho bạn đọc một ý niệm, dầu rất mơ hồ, về đạo Thiên theo như tinh thần đã được thừa truyền tại Viễn Đông trên ngàn năm nay. Tiếp theo tôi sẽ cố gắng đi tới nguyên nguyên của đạo Thiên trong tinh thần giác ngộ của chính đức Phật; vì Thiên thường bị công kích là đã đi lạc quá xa so với sự hiểu biết thông thường về lời dạy của đức Phật đã được chép giữ lại, nhất là trong các bộ kinh A Hàm hoặc Nikayas. Thiên, trên thực tế, đã là sản phẩm của tâm địa Trung Hoa, con đường khai triển của đạo Thiên cần được đổi ngược đến chỗ của thân chứng của vị Tỳ Tổ Ấn Độ. Trừ phi Thiên được nhận định trong thể tương quan với đặc tính tâm lý của dân tộc Trung Hoa, bằng không, không sao hiểu nổi được sự hưng long của Thiên giữa hàng Phật tử Trung Hoa. Dầu sao, Thiên vẫn là một ngành của Phật giáo Đại Thừa tước bớt lớp áo Ấn Độ.

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

được trình bày thành năm mươi loại, nhưng xếp hạng như vậy, tôi không dám nói là gồm thâu được tất cả.

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

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

(1) Vâng ý Cha: let thy will be done, fiat voluntas tua, que ta volonté soit faite, gần như chữ tùy thuận, hoặc nhẫn nhục của Phật giáo (D.G.)

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

(3) Mạnh Tử, thiên Cáo Tử, hạ (D.G.)

(4) Oscar Wilde (1856-1900), văn sĩ Anh, tác giả tập “De Profundis”, chuyên làm thơ và viết hài kịch (DG)

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

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

(7) Tác giả ám chỉ ở đây cái mà Huệ Năng gọi là “bỏ lai diện mục” và thường gọi là “bỏ tánh” hoặc “chân như”. Bỏ lai là trước sao sau vậy, bất biến vì lẽ bất sanh; diện mục là mặt mày, là khuôn mặt. Cái “khuôn mặt

ngàn đời” ấy là nguyên lý bất diệt và đại đồng chi phối toàn thể vũ trụ và nhân sinh. (D.G.)

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

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

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

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

- Vô vị chân nhân: một tên gọi khác của “bổn lai diện mục”, hoặc chân tánh.

- Cọc phân khô: nguyên tác là càn thi quyết.

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

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

(14) Đại trí huệ đáo bỉ ngạn: trí huệ lớn đưa qua bờ giác. (D.G.).

(15) Ruskin: nhà văn, nhà xã hội học và phê bình gia Anh quốc ở thế kỷ 19, thuộc nhóm prerafaelisme (1819-1900) D.C.

(16) - Bàn Uẩn, thường gọi là Bàn cư sĩ, được coi là Bồ Tát cư sĩ.

- Mã Tổ Đạo Nhất (778), thường gọi là Tây Giang pháp chủ, nổi danh trong giới Thiền về những việc làm và nói năng cổ quái. Sách xưa tả ông

"chân vạm vỡ như trâu, mắt sắc như cọp, lưỡi dài đến mũi, dưới chân có hai dấu bánh xe (luân văn). D.C.

(17) Huệ Năng (638-713): Tất cả ngành Thiền đều phát nguyên từ vị tổ này (D.G)

(18) Duy Ma Cát (Vimalakirti): vị cư sĩ Bồ Tát chủ tràng trong Bộ Kinh Duy Ma Cát. (D.G.)

(19) Trường Sa Cảnh Sầm (thế kỷ thứ 9) đệ tử của Nam Tuyền

- Nam Tuyền Phổ Nguyên (749-835) học trò của Mã Tổ

- Giữa Thạch Đầu (700-790) và Lục Tổ Huệ Năng (638-713) cách nhau gần 80 năm (D.G.)

(20) Lộ phùng kiếm khách tu trình kiếm, Bất nhị thi nhân mặc hiển thi (Mục Châu Trần Tôn Túc).

(21) Đại Hòa Hôn, tức hôn thiêng của dân tộc Nhật Bản (D.G.)

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

(23) Phất tử (phất trần): cái chổi đuôi muỗi làm bằng một cán tre có gắn lông đuôi ngựa, các ông tiên thường dùng.

- Hèo: gậy tre ngắn, tiếng chữ là trúc bèo

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

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

(24) Thượng đường: lên đàn nói pháp

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

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

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

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

(26) Nguyên văn lời bình của Viên Ngộ, coi phần phụ trương.

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

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

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

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

- Câu Chi có nói: “Ta được Thiên Long truyền cho một ngón tay Thiền, bình sanh dùng mãi không hết”. (Bích Nham Lục, tấc 19)

(28) Đây là một đoạn văn rất hàm súc, chứa đựng tất cả yếu lý Thiền. Khi nói “bụi chưa đầy lên” là chỉ cái tánh lý nguyên thủy, khi bốn thể chưa phát ra hiện tượng; đó là “bỏ lai diện mục”. Khi nói “chém một mối là chém hết” là nói về đốn giáo, nói hoát nhiên chứng ngộ chớ không phải ngộ lần hồi. Nguyên văn như sau: “Nhất trần cửa đại địa thâm, nhất hoa khai thể giới khởi. Chỉ như trần vị cử, hoa vị khai thời, như bà trước nhãn? Sở dĩ đạo: như trả nhất khê ti, nhất trảm nhất thiết trảm; như nhiễm nhất khê ti, nhất nhiễm nhất thiết nhiễm. Chỉ như kim tiện tương cát đăng tiệt đoạn, vận xuất tự kỷ gia trần, cao đê phổ ứng, tiền hậu vô sai, các các hiện thành”. (D.G.)

---o0o---

Luận hai - THIÊN: ĐẠO GIÁC NGỘ QUA KIẾN GIẢI TRUNG HOA

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

Thật vậy, ngoài mặt, Thiền có cái gì quái đản và vô lý là khác, có thể làm hoảng sợ lắm người mộ đạo chấp theo kinh sách của thứ Phật giáo nhận là nguyên thủy, khiến họ tuyên bố “Thiền Tông phi là Phật giáo”, đó chỉ là một

biến trạng bất thường của Phật giáo. Chẳng hạn, họ còn biết nghĩ làm sao về những câu nói thế này đọc được trong bộ Nam Tuyền Lục:

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

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

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

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

---o0o---

1. SINH LỰC VÀ TINH THẦN PHẬT GIÁO

Muốn biện giải điểm ấy, và chứng minh vì sao Thiền tự nhận là trao truyền cốt tuỷ của Phật giáo, tâm ấn, thay vì những tín vật, hình tượng, như đã được chép giữ lại bằng văn tự, cần tước bỏ những cái rườm rà đắp thêm vào và bọc kín chân tinh thần Phật giáo làm cho cái sanh lực nguyên thủy của nó bị che mất, và khiến ta dễ nhận lầm cái phụ thuộc làm cái chánh yếu. Ta biết rằng trái xoài hoàn toàn khác với cây xoài, nhưng hễ còn sanh hóa thì hột xoài tức là cây xoài, sự đồng nhất giữa hột và cây vẫn là một kết luận hợp lý.

Kiến chiếu vào bản thể của hột xoài tức vạch con đường khai triển liên tục của hột xoài xuyên qua mọi giai đoạn lịch sử khác nhau. Khi hột giữ nguyên là hột, và không có nghĩa gì khác hơn là hột, thì không có sinh mệnh nào phải nói; đó chỉ là một sự việc đã kết thúc; và ngoài tánh cách một cỗ vật lạ mắt, không có chút giá trị tôn giáo nào để tâm chứng. Cũng vậy, muốn xác định bản chất của Phật giáo, ta phải đi ngược qua tất cả quá trình khai triển để nhận ra đâu là hột giống lành mạnh nhất, đầy nhựa sống nhất, đưa đến trạng thái trưởng thành sau này. Có phần tỉnh như vậy ta mới thấy tại sao Thiên Tông được thừa nhận là một giai đoạn trong toàn thể diễn trình của Phật giáo, và trên thực tế, còn là một thành phần cốt yếu nữa.

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

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

Hẳn nhiên, thái độ bảo thủ cố định ấy luôn luôn đụng phải sức chống đối của những phân tử cấp tiến xét tôn giáo trên quan điểm động. Hai đối lực ấy, mà ta thấy từng gieo xung đột trong mọi phạm vi hoạt động tinh thần của loài người, đã dệt nên lịch sử của tôn giáo, cũng như của những hệ thống kỷ luật khác. Trên thực tế, lịch sử toàn ghi chép những cuộc đấu tranh ấy, diễn ra khắp. Và có tranh chấp như vậy trong tôn giáo tức chứng tỏ có một chiều hướng vươn lên, và tôn giáo là một sức sống vậy. Nhân đó, những gì bị che lấp bấy lâu trong lòng tin nguyên thủy lần hồi được khơi ra ánh sáng, và

phong phú thêm gấp bội ngoài tất cả điều mong ước ban đầu. Điều ấy không phải chỉ diễn ra đối với cá thể của vị giáo chủ, mà cả đối với phần giáo lý nữa, và hậu quả là sự thế trở nên phức tạp một cách kinh khủng, và tán loạn nữa là khác, đến nỗi lắm khi che khuất mất nội thể sinh động của hệ thống tôn giáo.

Khi vị giáo chủ còn sanh hoạt chung với môn đồ thì đối với học trò không có gì phải phân biệt giữa thầy và lời thầy dạy; vì giáo lý hiện thực trong con người của vị giáo chủ, và giáo chủ là lời giải đáp sống của giáo lý (2). Theo giáo lý tức theo chân thầy, nghĩa là tin ở thầy vậy. Sự có mặt của thầy đủ phấn khích và thuyết phục môn đồ trọn tin vào chân lý của lời thầy dạy. Môn đồ có thể không hoàn toàn đạt hết giáo lý, nhưng uy tín những lời miệng thầy thốt ra đủ đánh bật hết trong tim họ mọi bóng ngờ về chân lý, và giá trị bất diệt. Hễ thầy còn tại thế, còn giảng dạy, thì giáo lý, và con người của giáo chủ, dưới mắt môn đồ, là một khối đồng nhất. Cả đến khi các đệ tử tách rời ra một nơi thanh vắng để trầm tư về lẽ đạo, tức để thực tu thực chứng, thì hình ảnh của thầy vẫn hiển hiện luôn trước mặt họ.

Nhưng sự thế biến đổi hẳn khi phẩm cách trang nghiêm và kích động của vị giáo chủ không còn trước mắt nữa. Lời dạy vẫn còn đó, sờ sờ, học trò có thể đọc thuộc lòng, nhưng mối liên hệ riêng với tác giả không còn nữa, những sợi giây sống nối liền con người và giáo lý đã đoạn tuyệt hẳn rồi. Mỗi khi môn đệ cố suy nghiệm về lẽ đạo thì tự nhiên không thể không nghĩ đến thầy hiện ra như một linh hồn thâm diệu và cao quý gấp bội hơn họ. Mọi điểm tương đồng trước kia họ nhận thấy, hoặc mơ hồ hoặc rõ rệt, giữa thầy và trò, nay bỗng mờ nhạt dần, và phần này chìm xuống thì phần kia, phần dị biệt, bồng lên để tự xác định với tất cả uy lực không gì cản nổi. Hậu quả là phát sanh trong lòng họ niềm tin quyết rằng nhất định thầy phải đến với họ từ một nguồn thiêng độc nhất. Ấy thế là sự thần thánh hóa cứ tiếp tục tác động cho đến vài trăm năm sau thì thầy trở thành hóa thân Đấng Chí Tôn, là Đấng Tối Cao mang tất cả thánh thể trong xác thịt phàm, là Con của Chúa, là Phật, là Đấng Cứu Thế. Từ đó, người ta xét riêng giáo chủ biệt lập ngoài giáo lý; giáo chủ trở thành trung tâm điểm dưới mắt môn đệ. Đành rằng giáo lý vẫn trọng yếu như thường, nhưng trọng yếu là vì phát ra từ miệng một đấng siêu nhiên chớ không thể tất vì nó chứa đựng những chân lý về niềm thương hoặc ánh giác. Thật vậy, giáo lý phải được luận giải trong ánh linh quang của thánh thể vị giáo chủ. Từ đây, giáo chủ lấn áp toàn bộ giáo lý, giáo chủ là trung tâm từ đó phóng ra tất cả ánh giác; và sự cứu rỗi chỉ có được bằng vào đức tin ở đấng giáo chủ coi như vị cứu thế (3).

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

Một trong số đạo tâm tối thượng của Nhật Bản có lần thú nhận: “Tôi không cần biết sau này tôi xuống địa ngục hay nơi nào khác, nhưng vì sư phụ tôi dạy tôi niệm hồng danh Phật thì tôi cứ theo đó mà phụng hành” (4). Đó không phải là nhắm mắt chấp nhận lời thầy, nhưng chính ở thầy có cái gì thâm diệu thu hút lòng người, và người đệ tử ôm choàng lấy bằng tất cả nhiệt thành của thân tâm. Lý luận suông không bao giờ kích động ta được, phải có cái gì khác hơn, siêu việt hơn là tri thức. Khi thánh Phao Lô nói: “Nếu Chúa Ki Tô không thức dậy trong ông thì lòng tin của ông hoá ra hư giả; ông vẫn đắm trong tội lỗi”, đó không phải Thánh kêu gọi đến tri thức suy luận, mà chính ngài đập thẳng vào đạo tâm của chúng ta. Dầu đạo pháp có hay không có như một thực kiện lịch sử vẫn không quan hệ gì, điều thiết yếu nhất cho ta là hiện thực những ngưỡng vọng sâu kín ấy; cả đến những sự kiện gọi là khách quan vẫn phải chiêm chước cách nào hầu đáp ứng tối đa cho những đòi hỏi của sinh hoạt tâm lý ấy. Phẩm cách đấng giáo chủ các mối đạo lớn tồn tại đến nay qua bao thế kỷ bành trướng hẳn phải có tất cả đức tánh khả dĩ thỏa mãn đầy đủ những đòi hỏi nội tại ấy. Sau khi các ngài qua đời, con người tách rời khỏi giáo lý trong ý thức tôn giáo của các tín đồ; nhưng nếu phẩm cách ấy đủ trác việt ắt sẽ thu hút hết vào trong tất cả trầm tư về đạo lý của họ, và tất cả giáo lý sẽ được vận dụng đủ cách nhằm biện minh điều ấy.

Để giải thích một cách cụ thể hơn, thử hỏi, như ở Thiên Chúa giáo chẳng hạn, dưới hình thức hiện đại, đâu là phần giáo lý thuần túy của Chúa Ki Tô? và đâu là phần đóng góp của các thánh Phao Lô, Giăng, Phê Rô, Âu Cu Tinh, và cả Aristot nữa? Cơ cấu nguy nga của những tín điều Thiên Chúa là sự nghiệp dựng lên từ lòng tin Chúa từng được lần lượt chứng nghiệm qua các

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

Thiên Chúa giáo không phải chỉ gồm bằng những lời dạy của Jesus, ngoài ra còn những luận giải, những suy nghiệm về phẩm cách và giáo lý của Ngài thâm nhập lại sau khi vị giáo chủ qua đời. Nói một cách khác, Ki Tô không dựng lên một đạo nay mang tên Ngài, mà chính môn đồ Ngài tự ý truy tôn Ngài là giáo chủ. Thăng hoặc Ngài còn sống với môn đồ, chắc chắn Ngài rất khó chuẩn nhận những lý thuyết tín ngưỡng và nghi lễ ghép cho những người nay nhận là giáo đồ Thiên Chúa. Vì hỏi Ngài những giáo điều thông thái kia có đúng là lời Ngài dạy không, có lẽ Ngài không biết trả lời sao hết. Rất có thể Ngài không biết gì hết về môn thần học tế nhị của Thiên Chúa giáo ngày nay. Nhưng theo quan điểm Thiên Chúa giáo hiện đại, các nhà thần học ấy đoán quyết rằng tôn giáo của họ vẫn quy hướng “về một nguyên đồng nhất, về một bản chất nguyên thi”- là coi Jesus là đấng Christ, Thiên Chúa; và đầu hình thể của đạo ấy có trải qua vô số giải thích và chuyển hóa, nhưng lòng tin ở Chúa vẫn không biến chất. Họ vẫn là người Thiên Chúa y hệt như tiền nhân của họ trong các giáo đoàn nguyên thi; vì qua dòng lịch sử vẫn một lòng tin ấy xuyên liền tất cả quá trình trưởng thành và bành trướng ứng với cơ cấu nội tại. Thật vậy, coi một hình thái văn hóa của một thời đại nhất định nào đó như một bảo vật thiêng liêng, và cứ thế nhận sao trao lại vậy, tức xóa bỏ tất cả niềm tâm ngưỡng của ta hướng đến lẽ chí chân vĩnh cửu. Tôi tin rằng đó là lập trường của hàng tín đồ Thiên Chúa giáo cấp tiến hiện đại.

Còn quan điểm của hàng Phật tử cấp tiến ngày nay đối với đức tin, yếu tố của Phật giáo, thì sao? Họ quan niệm thế nào về Phật? Bản thể và giá trị của

tánh chất Phật là gì? Nếu Phật giáo chỉ gọn lỏn nằm trong những lời Phật dạy, làm sao giải thích được những dòng sinh mạng của Phật giáo xuyên qua từng giai đoạn của lịch sử? Dòng sinh mạng ấy là gì, nếu chẳng phải là dòng phô diễn của cuộc sống nội tâm của chính đức Phật, hơn là những lời trần thuật của Ngài, được chép giữ lại trong văn học Phật giáo dưới danh từ Pháp? Trong lời dạy miệng của đức Phật, phải chăng có cái gì nung hơi sống cho Phật giáo, và tồn tại như một thực thể hoạt dụng dưới tất cả những cuộc tranh luận và biện giải đánh dấu bước đi của lịch sử Phật giáo khắp cõi Á Đông này. Chính dòng sinh hoạt ấy mà hàng Phật tử cấp tiến nguyện nắm lấy trong tay.

Vậy, coi Phật giáo là một hệ thống toàn kết bằng giáo lý, và giáo luật do chính Phật dựng lên là hoàn toàn không phù hợp với đời sống và lời dạy của Phật; vì lời dạy ấy phải đâu chỉ có vậy, mà ngoài ra còn bao gồm luôn phần chứng nghiệm và trầm tư của hàng môn đệ của Phật, nhất là những suy nghiệm về phẩm cách của thầy, về mối liên hệ mật thiết giữa thầy và lời thầy dạy. Phật giáo phải đâu ra khỏi trái tim Phật là hoàn bị ngay như Minerva thoát sanh từ khỏi óc Jupiter (5).

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

Theo các nhà học Phật Pali và văn học A Hàm, tất cả những gì Phật đã nói, những gì chánh thống do Phật dạy, đều tóm lược trong Bốn Diệu Đế, Mười Hai Nhân Duyên, Con Đường Bát Chánh, giáo lý Vô Ngã và Niết Bàn. Nếu chỉ có vậy thì cái ta gọi là Phật giáo nguyên thủy e quá đơn giản, ít ra trên mặt giáo thuyết. Giáo thuyết ấy không có gì hứa hẹn có thể kiến tạo nên ngôi nhà nguy nga nay gọi là Phật giáo, gồm cả Tiểu Thừa và Đại Thừa. Muốn thấu triệt Phật giáo, cần lặn xuống tận đáy sâu, nơi tàng ẩn tinh thần sống của Phật giáo. Bằng cứ thỏa mãn với những quan điểm phù phiếm ở khía cạnh giáo điều ắt đánh mất tinh thần là phần tinh yếu đủ minh giải đời sống nơi tại của Phật giáo. Ở một số đệ tử trực tiếp của Phật, điều thâm diệu ấy trong giáo lý có thể khỏi cần viện đến, hoặc giả họ không cần biết nguồn tâm lực

nào vận chuyển trong họ đi đến với Thầy. Nhưng với chúng ta, ta phải phóng mắt xuống tận cùng nếu ta muốn tiếp xúc với đà sống lớn mạnh mãi, không ngừng của Phật Giáo. Thật vậy, Phật, dầu tối thắng, vẫn không thể biến chó rừng thành sư tử, mà chó rừng cũng không thể hiểu Phật cao hơn cái lột chó được. Như lời các vị cổ đức sau này, chỉ có Phật mới hiểu được Phật; và hễ ta chưa tâm chứng bằng Phật thì những gì tạo nên đời sống nội tâm của Phật đều thoát khỏi ta; ta không thể sống trong thế giới nào khác hơn là thế giới của chính ta (6). Bởi vậy, nếu hàng Phật tử nguyên thủ đọc vào đời sống của đức Phật nhiều như vậy, xuyên qua kinh điển, và toàn kinh điển, điều ấy không chứng tỏ rằng những gì thuộc về Phật đều được khai thác hết rồi. Chắc chắn có những Phật tử khác đi sâu hơn vào cuộc sống, vì nội tâm họ sang giàu hơn. Lịch sử tôn giáo trở thành lịch sử tâm chứng cá nhân vậy. Thế nghĩa là đạo Phật không thể quan niệm trên bình diện cơ giới, mà phải quan sát bằng cái nhìn sinh vật học. Có được thái độ ấy, ắt cả đến Bốn Diệu Đế kia còn nhiều ẩn nghĩa thâm huyền hơn.

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

Phật vốn thực tiễn, không chuộng chuyện siêu hình, điều ấy dễ thấy rõ qua những lời công kích của các đối phương phóng vào Ngài. Họ nói: “Thầy Cồ Đàm cứ ngồi tịnh một mình trong phòng trống, thầy mất hết trí huệ rồi...Cả đến ông học trò ưu tú và minh triết nhất của thầy cũng hết như con nít, đàn độn làm sao, không chút hoạt bát” (7). Tuy nhiên, hột giống Phật giáo là ở đó, ươm mầm cho vận hội hưng khởi sau này. Nếu Phật chỉ nhắm vào lập luận ắt giáo lý của Ngài không bao giờ mong lớn mạnh được. Suy luận có thể tinh và thâm, nhưng thiếu sinh hoạt nội tâm thì tiềm năng sớm cạn. Pháp luôn luôn hướng đến kiện toàn, vì nó là sức sáng tạo nhiệm mầu.

Hiển nhiên, Phật có một quan niệm hoàn toàn thực dụng về trí thức. Ngài gác lại nhiều vấn đề triết học, không giải quyết, coi như không thiết yếu cho sự ngộ lý nhân sinh. Điều ấy quá tự nhiên đối với Ngài. Hễ Ngài còn tại thế, chung đụng với môn đồ, thì Ngài là hiện thân sống của những gì liên quan đến giáo lý của Ngài. Pháp hiển lộ ở Ngài trong tất cả thần sắc sinh động, và có gì phải loanh quanh suy luận vô lối về những bí quyết như Pháp, Niết Bàn, Tự Ngã, Nghiệp Báo, Bồ Đề (giác ngộ), v.v... Nhân cách của Phật là chiếc chìa khóa mở banh tất cả thứ ấy. Hàng môn đệ hoàn toàn không để ý đến điều ấy. Khi họ nghĩ rằng họ hiểu Pháp thật ra họ chỉ nương Phật. Sự có mặt của Phật như có tác dụng trấn an và thỏa mãn bất cứ niềm lực nào họ mang canh cánh trong lòng; họ cảm như được ấm cúng và an ủi nằm êm trong lòng một từ mẫu; với họ, Phật đúng là vậy (8). Nên họ không thấy cần khẩn cầu Phật soi sáng cho họ về nhiều vấn đề triết học hẳn có lúc dấy lên trong tâm trí họ. Họ buông xuôi nhận lấy sự từ chối của Phật không đưa họ vào trung tâm của huyền học. Nhưng đồng thời đó cũng là cánh cửa mở sẵn cho hàng Phật tử sau này hoằng khai giáo thuyết của họ, không những chỉ trên căn bản lời Phật dạy, mà nhất là trong thể tương quan giữa giáo lý và nhân cách của Phật.

Phật vào Niết Bàn, đối với hàng đệ tử ấy, có nghĩa là Ánh Sáng của Thế Gian vụt tắt mất (9), cái ánh sáng giúp họ có một cái nhìn chiếu diệu vào sự vật. Pháp vẫn còn đây, và trong Pháp họ cố gắng quán Phật như mọi khi Phật từng dạy họ, nhưng còn đâu sức phấn chấn của ngày nào: phẩm hạnh, đúc kết vào một số giới điều, vẫn được Tăng đoàn nghiêm trì như thường lệ, nhưng uy tín của những giới hạnh ấy hòng mất phần nào. Họ khép mình vào tịch mịch và trầm tư về lời Thầy dạy, nhưng giờ đây sự tịnh quán không còn sức sinh động và hiệu năng vì bao nỗi ngờ vực không ngớt chụp tới: và hậu quả dĩ nhiên là tâm thức họ nhô lên hoạt động lại. Giờ đây, tất cả cần được giải thích đến chỗ cùng tột của khả năng biện luận. Thế là con người siêu hình học bắt đầu tự xác định thế đứng trước con người tâm chí thành, trí chất phác. Những gì trước kia họ chấp nhận như một mạng lệnh đầy uy tín từ miệng Phật giờ đem ra xét lại như một luận đề triết học. Hai phái sẵn sàng chia rẽ nhau: phái cấp tiến chống lại phái bảo thủ; và từ giữa hai cực đoạn ấy phân hóa ra vô số bộ phái đủ khuynh hướng khác nhau. Thượng Tọa Bộ đối lập với Đại Chúng Bộ, cùng với hai mươi bộ phái khác, hoặc nhiều hơn, biểu hiện đủ sắc thái dị đồng (10).

Dẫu sao, ta không tước bỏ được ngoài cơ thể Phật giáo tất cả những kiến giải dị biệt về Phật và giáo lý của Phật, coi như ngoại thuộc, không can dự vào thành phần cấu tạo Phật giáo. Vì chính những kiến giải ấy thực sự đã chống

đỡ cái khung Phật giáo, thiếu nó thì khung chỉ là một hư danh, không thực chất. Cái làm của hầu hết các nhà bình giải những cổ đại tôn giáo là quan niệm tôn giáo như một hệ thống hoàn tất phải chấp nhận nguyên vẹn trong khi thực tế không hề có một sự vật thể chất, và tinh thần nào (và đó là quan điểm của chúng tôi về đạo giáo) là một cố thể hình học có thể vẽ được trên giấy bằng thước và compa. Tôn giáo từ khước tất cả định nghĩa khách quan, vì định nghĩa tức đặt giới hạn cho sức thăng hóa của tâm thần. Bởi vậy, hiểu Phật giáo tức đi vào sinh hoạt của Phật giáo, tức thấu triệt Phật giáo tự nội thể bằng vào những hình tướng khách quan phô diễn ra trên dòng lịch sử. Vậy, định nghĩa của Phật giáo phải là nguồn sinh lực ấy thúc đẩy tới trước một dòng động mạch tâm linh mang tên là Phật giáo. Tất cả những chủ thuyết, tranh biện, tạo tác, luận giải xuất hiện sau ngày Phật diệt độ xung quanh các đề tài đời sống, con người và giáo lý của Phật đều dự vào phần tinh yếu ấy của sinh hoạt Phật giáo Ấn Độ, bằng không, làm sao có dòng hoạt dụng tâm linh ấy mang tên là Phật giáo?

Nói tóm lại, chất liệu cấu tạo sinh lực và tinh thần của Phật giáo chẳng gì khác hơn là đời sống nội tại và tinh thần của chính đức Phật; Phật giáo là cơ cấu kiến tạo lên xung quanh “luong tri” thâm diệu của vị giáo chủ ấy. Đường nét và vật liệu của cơ cấu bên ngoài có thể thay đổi theo dòng vận chuyển của lịch sử, nhưng ý nghĩa bên trong của thể vị Phật chôn đở toàn thể ngôi nhà vẫn là một, và mãi mãi sinh động. Khi còn tại thế, Phật cố xoay trở bằng mọi cách phô diễn ý nghĩa bên trong ấy tùy trình độ của các môn đệ đầu tiên, nghĩa là tùy sức cố gắng tốt cùng của môn đệ nhằm thấu đạt thâm ý những bài nói pháp khác nhau của Thầy chỉ con đường cứu cánh giải thoát. Như kinh nói: “Phật dùng một thứ tiếng mà thuyết pháp, nhưng chúng sanh tùy căn cơ mà giải thích theo ý mình” (11). Đó là điều quá dĩ nhiên vậy, vì mỗi chúng ta đều có nội chứng riêng, diễn dịch bằng ngôn ngữ sáng tạo riêng, cố nhiên sâu rộng có khác nhau. Tuy nhiên, cái gọi là nội chứng của mỗi người thường không đủ sâu và mạnh để đúc thành một cú pháp đặc biệt tối tân, nên phải thỏa mãn với những giải thích mới trên những ngôn từ cũ lưu hành từ vị khai sáng đạo ban đầu. Các tôn giáo lớn trong lịch sử đều lớn mạnh như vậy ở nội dung, hoặc tư tưởng, ngày càng phong phú thêm mãi. Lắm khi, sự phong phú ấy có thể là sự tô đắp quá mức phần thượng tầng kiến trúc, mà hậu quả là chôn vùi mất chân tinh thần cố hữu, và đó là trường hợp ta cần phán xét thận trọng; tuy nhiên, ta không nên vì thế mà quên rằng dầu sao trong ấy vẫn hoạt dụng luôn nguồn sinh lực ban đầu. Trong trường hợp của Phật giáo, ta không thể khinh suất đọc ngay vào đời sống nội tâm của chính đức Phật, chính yếu tố ấy, trong lịch sử, quy định bản vị của cả một hệ thống đạo mang tên Ngài. Các vị Thiên đức tuyên xưng rằng các ngài

thừa truyền cốt tủy của đạo Phật vì các ngài tin tưởng Thiên nắm giữ tinh thần kích động ấy của Phật, tức bỏ tất cả lớp áo lịch sử và giáo thuyết ra ngoài.

---o0o---

2. VÀI VẤN ĐỀ HUYẾT MẠCH CỦA PHẬT GIÁO

Với hàng Phật tử đầu tiên, vấn đề không hiện ra trong ánh sáng ấy; nghĩa là họ không ngờ rằng tất cả những gì họ tranh luận về giáo lý chánh thống đều không ngoài chủ đích ước định đúng mức đời sống nội tâm của Phật đã tạo nên lòng tin tích cực của họ vào đức Phật và lời Phật dạy. Rồi không biết vì sao, ngay sau khi Phật tịch, tự nhiên họ cảm thấy một khát vọng mãnh liệt cần biện giải tánh chất con người của Phật. Họ không dẫn được tiếng gào thét thường xuyên và khẩn thiết của khát vọng ấy trào lên tự đáy lòng. Cái gì tạo nên thể tánh Phật? Tinh túy của Phật tánh là gì? Bao nhiêu nghi vấn đại khái như vậy lần lượt chụp lấy họ, trong ấy có những nghi vấn nổi bật hẳn lên vì đặc biệt liên quan đến cuộc sống. Đó là những câu hỏi về sự Giác Ngộ của Phật, về việc Phật vào Niết Bàn, về tiền thân của Phật khi còn là Bồ Tát (nghĩa là một chúng sanh có khả năng tiến lên ngôi Chánh Giác), và về giáo pháp bằng vào cách hiểu Phật của họ. Thế là giáo pháp không còn biệt lập ngoài giáo chủ, và chân lý đạo gắn liền mật thiết vào nhân cách của người mở đạo; Pháp sở dĩ đáng tin không phải vì hợp lý hợp tình, được kết hợp chặt chẽ như triết học, mà chính vì Pháp là hiện thân của thể tánh Phật. Phật là chìa khóa mở vào kho tàng của Pháp.

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

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

Rồi Niết Bàn, lý tưởng của sinh hoạt Phật giáo, thu hút trọn vẹn sự chăm chú của các nhà học Phật. Đó là trạng thái hủy diệt cuộc sống, hay hủy diệt dục vọng, tham cầu, hay hủy diệt vô minh, hay trạng thái vô ngã? Phật vào cảnh tận diệt được sao? bỏ mặc cho chúng sanh vùng vẫy với số kiếp? Lòng lân mẫn của Phật đối với các đệ tử tiêu tan được sao sau khi Ngài ra đi? Phật không trở về với họ sao, để dìu dắt họ, soi sáng họ, chiếu cố đến niềm tư lự siêu hình của họ? Giá trị của một nhân cách tối thượng như Phật lẽ nào trầm vong được theo nhục thể; chắc chắn Ngài phải thường trụ giữa chúng ta như một giá trị miên trường. Làm sao ý niệm ấy dung hòa được với thuyết Niết Bàn tịch diệt quá phổ thông giữa những đệ tử trực tiếp của Phật? Một khi lịch sử xung đột với giá trị quan của ta, sao ta không thể diễn dịch lại theo tâm hướng của ta? Thật vậy, uy quyền khách quan của một “sự kiện” là gì, nếu không được chống đỡ bởi một uy quyền khác thiết lập từ nội tâm? Do đó có vô số luận giải khác nhau của kinh điển Đại Thừa biện minh lý Niết Bàn, cùng nhiều khái niệm tương tự khác rải rác trong giáo lý “nguyên thủy” của đức Phật (12).

---o0o---

Giác Ngộ và Niết Bàn liên hệ nhau ra sao?

Làm sao chúng quả La Hán? Cái gì xác nhận sự chứng ấy? Thành La Hán có giống như thành Phật không? Giải đáp những câu hỏi ấy, và nhiều câu hỏi tương tự khác, là nhiệm vụ gán cho người của các bộ phái Phật giáo, Tiểu Thừa và Đại Thừa. Họ tranh biện nhau ráo riết, mà vẫn không bao giờ họ quên họ là Phật tử; và dầu họ luận giải bằng cách nào vẫn không ngoài kinh nghiệm tu chứng của họ. Họ nhiệt thành quy hướng đến vị giáo chủ, và chỉ mong ngộ nhập trong lòng tin và lời dạy y như Phật đã tuyên xưng ban đầu. Trong số ấy có những người nặng tinh thần bảo thủ chỉ muốn uốn mình theo lối hiểu pháp chính thống và truyền thống thông thường; tuy nhiên, như ở các khu vực sinh hoạt khác của loài người, vẫn có những người khác coi

nặng hơn phần thân chứng; và để điều giải với uy quyền truyền thống, họ viện đến huyền học thúc đẩy đến giới hạn cuối cùng. Dầu sao, đó vẫn là những nỗ lực liêm khiết và chân thành không chối cãi; và một khi họ định giải quyết những nỗi nan giải hoặc mâu thuẫn ấy là họ chí quyết vô cùng, ở tâm cũng như ở trí. Trên thực tế, họ không có lối nào khác thoát ra ngõ bí tâm linh họ bị đùn vào đó do sức lớn mạnh tự nhiên, không tránh được, của đời sống nội tại. Đó là con đường khai triển duy nhất mở ra cho Phật giáo, nếu Phật giáo còn là một sức sống cần lớn mạnh.

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

Như thường tình, hàng Phật tử vận dụng tư tưởng là cốt tìm ra một giải đáp triết học cho Giác Ngộ và Niết Bàn trong giáo lý Vô Ngã hoặc Không, và bằng tất cả năng lực cao độ của trí thức, và trong ánh sáng nội chứng của cá

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

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

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

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

tại sao Thiền là một trong những pháp môn chánh thống thừa truyền tâm ấn Phật.

---o0o---

3. THIỀN VÀ NGỘ

Khởi nguyên của đạo Thiền, cũng như các tông phái Phật giáo khác, phải tìm trong sự Giác Ngộ Tối Cao- anậu đala tam miệu tam bồ đề (13) - do Phật tự chứng ở cội bồ đề, gần thành Già Da. Nếu sự Ngộ ấy không có ý nghĩa và giá trị nào đối với sự khai triển sau này của Phật giáo thì hẳn Thiền không dính dáng gì đến Phật giáo, và đó chỉ là một thứ dị giáo do thiên tài của Bồ Đề Đạt Ma đặt ra khi ông sang Trung Hoa vào đầu thế kỷ thứ sáu. Nhưng nếu Ngộ là lý do tồn tại của Phật giáo, hay nói một cách khác, nếu Phật giáo là một tòa nhà toàn xây dựng trên căn bản của lý Giác Ngộ do Phật tự chứng, và đã hoàn tất con người của Phật, thì dĩ nhiên Thiền là cột trụ trung ương chống đỡ toàn thể cơ cấu; Thiền là trục hệ của truyền thống Phật giáo thừa tiếp giác tâm của Phật. Theo truyền thuyết, Thiền được Phật tâm truyền cho vị cao đệ tử là Ca Diếp khi Phật giơ lên một tràng hoa trước hội trường, một cử chỉ mà riêng chỉ có Ca Diếp nhận ra thâm ý, và đáp lại Thầy bằng một cái mỉm cười (14). Tính cách lịch sử của câu chuyện trên đành rằng có thể đáng ngờ, tuy nhiên, nếu nhận chân được giá trị của Giác Ngộ ắt ta không thể qui hết uy thế của Thiền vào một giai thoại như trên. Thật vậy, Thiền phải đầu Phật chỉ trao riêng cho Ca Diếp, mà cho tất cả chúng sanh nào phát tâm nối gót Phật, Đấng Toàn Giác.

Là một người Ấn thuần túy, Phật dụng tâm khổ hạnh tham thiền là nhằm thoát ly sinh tử luân hồi. Có nhiều con đường mở ra cho Ngài đạt đến cứu cánh ấy. Cứ theo các triết sư đương thời thì người ta có thể về tròn quả giải thoát bằng nhiều phương tiện như ôm ấp một lý đạo, hoặc tu khổ hạnh, hay giữ trinh bạch, hoặc học đạo, hoặc diệt dục. Mỗi phương tiện có chỗ sở trường riêng, và nếu khéo nghiêm trì từng cái hoặc toàn thể thì đạo giải thoát có thể thành được phần nào. Nhưng các triết sư ấy toàn luận về phương pháp mà không bao giờ có được một báo cáo nào đáng tin về những điều thực chứng của họ, trong khi tâm nguyện của Phật là thể nghiệm, là tự chứng, là tia đạo nhãn phóng vào thực tại, thay vì bàn suông về phương pháp hoặc đùa với khái niệm (15). Ngài ghét mọi trò triết lý ấy mà Ngài gọi là kiến chấp hoặc ngôn thuyết, vì chúng không đưa Ngài đến đâu hết, mà cũng không đem đến kết quả thực tiễn nào cho sinh hoạt tâm linh. Ngài không bao giờ thỏa mãn cho đến khi Ngài chứng quả Bồ Đề, nghĩa là ngộ nhập trong chân

lý hiển hiện tức thì trong ý thức siêu việt của Ngài, một chân lý mà bản chất tuyệt đối, thâm u và hiển nhiên quá đỗi đến Ngài không còn ngờ vực gì được giá trị đại đồng của nó.

Nội dung của sự Giác Ngộ ấy, Phật giảng là Pháp -Dharma - cần phải trực nhận (sanditthika), ngoài tất cả giới hạn của thời gian (akalika), tự mình thể nghiệm lấy (ehipassika), rất hiển nhiên (opanayika), và trí giả phải tự chứng tự ngộ lấy cho chính mình (paccattam veditabbo vinnuhi). Nói thế có nghĩa là Pháp phải nhận bằng trực giác, không thể đạt đến bằng biện luận. Phật thường không đáp những câu hỏi siêu hình của các đệ tử phần lớn vì lý do ấy. Phật cả quyết rằng chân lý tối thượng phải được hiện thực ở ta, và bằng tất cả khí lực bình sinh (16); vì tất cả những gì hiểu được bằng biện giải là hiểu mặt ngoài, không phải là tự thể của sự vật, nên lý trí suy luận không bao giờ thỏa mãn được những khát vọng đạo giáo của ta. Bồ Đề không thể cầu được bằng vào những kiến thức uyên bác kinh niên. Đó là chỗ lập cước của Thiền đối với cái gọi là Chân lý cứu cánh. Ở phương diện ấy, Thiền soi truyền đúng chánh pháp của Thầy vậy.

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

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

Lý tưởng La Hán hẳn nhiên là nhập Niết Bàn không lưu gì lại hết sau lưng (17). Dầu muốn hiểu thế nào, câu ấy vẫn bao hàm luôn cái nghĩa Giác Ngộ; không, nó không thể khác hơn thế được, kéo phải phương hại đến lý do tồn tại của nó. Vì tựu trung Niết Bàn chẳng gì khác hơn là Giác Ngộ; nội dung của Niết Bàn tức nội dung của Giác Ngộ. Giác Ngộ là Niết Bàn đạt đến ngay trong cát bụi, và không Giác Ngộ không bao giờ có chứng Niết Bàn. Giác Ngộ có thể có một sắc thái trí thức hơn Niết Bàn là một trạng thái tâm lý đạt đến bằng con đường Giác Ngộ. Trong cái gọi là Phật giáo nguyên thủy, người ta nói đến Bồ Đề bao nhiêu thì nói đến Niết Bàn bấy nhiêu. Hễ phiền não chưa chế ngự, tâm còn quán chặt trong vô minh, thì đừng hoài công cầu giải thoát, tức chứng Niết Bàn, vì phá vô minh, lìa phiền não, đó là công của Giác Ngộ. Thường, Niết Bàn được hiểu dưới khía cạnh tiêu cực là sự tận diệt, cả xác và hồn, nhưng trong thực tế, không một khái niệm tiêu cực nào như vậy có thể chấp nhận được. Và, Phật cũng không bao giờ ngụ ý Niết Bàn nên hiểu như vậy. Nếu Niết Bàn không có yếu tố khẳng định nào hết, ắt người Đại Thừa không bao giờ rút đầu ra được một lập trường thực tiễn sau này. Dầu rằng hàng đệ tử trực tiếp của Phật không để tâm đến điều ấy, nhưng tư tưởng Niết Bàn vẫn mãi mãi gắn liền vào tư tưởng Giác Ngộ. Phật thành đạo sau một tuần thiền định ở cội Bồ Đề, sự kiện ấy không thể không có tác động nào vào hàng đệ tử La Hán của Phật, dầu dưới khuynh hướng tiêu cực nào họ áp dụng nguyên lý ấy vào sự thành tựu cứu cánh của cuộc sống.

Ý nghĩa xác thực của Giác Ngộ được các người Đại Thừa triệt để xương minh, không những ở phần luận giải trí thức, mà còn hiện thực luôn ở thái độ đạo đức và tôn giáo nữa. Hậu quả là quan niệm Bồ Tát được dựng lên đương đầu với La Hán, lý tưởng của trường phái đối lập. Kể ra thì La Hán và Bồ Tát chỉ là một. Nhưng, thâm nhập trong ý chí Giác Ngộ coi như yếu tố quyết định cứu cánh tối thượng của Phật giáo đặt ở sự giải thoát tâm linh theo các kinh bộ, người Đại Thừa không những trên cầu giải thoát cho mình, mà dưới còn nguyện hóa độ chúng sanh, hữu tình cũng như vô tình, để tất cả được bình đẳng giải thoát như nhau. Đó không phải chỉ là những ngưỡng vọng chủ quan, mà còn có một căn bản khách quan làm chỗ y cứ để chứng minh và thành tựu. Đó là sự hiện hữu trong mỗi cá nhân một trí năng mà người Đại Thừa gọi là Bát Nhã (18). Đó là nguyên lý chủ động, nhờ đó mới hiện thực sự Giác Ngộ ở mỗi người chúng ta, cũng như ở đức Phật. Không Bát Nhã, không có Giác Ngộ, không có cái huyền lực tối cao ấy mà ta có quyền thụ hưởng. Lý trí, hoặc gọi theo các nhà học Phật là thức - vijñana - bởi bị hạn chế trong hoạt động, không thể đạt đến cái thực tối hậu ấy, tức là Giác. Nhưng chỉ nhờ cái thực tối hậu ấy ta mới vượt lên cảnh giới mâu thuẫn

của tâm và vật, của mê và ngộ, của giải thoát và triền phược. Giác, tức tự chứng vậy, chứng cái thực tại tối thượng và tuyệt đối, và hiện hữu như một khẳng định. Nên hiện chúng ta đều là Bồ Tát (19), đều là Bồ đề chúng sanh - Bodhi sattvas - nếu không ở hiện thực thì cũng ở tiềm năng. Bồ Đề chúng sanh cũng là Bát Nhã chúng sanh - Prajna Sattvas - vì chúng ta vốn sẵn đủ như nhau cái trí năng Bát Nhã ấy, nếu được khai thác sâu và thực sẽ hình thành ở ta cứu cánh. Giác Ngộ; và trên mặt trí thức, theo nghĩa tuyệt đối, sẽ nâng ta lên trên cảnh giới ảo tưởng để chứng vào trạng thái mà kinh bộ A Hàm gọi là panna vimutti hoặc sammad anna vimutti: huệ thiện hoặc định thiện giải thoát.

Nếu vì công lực của Giác Ngộ mà sa môn Cồ Đàm được chuyển hóa thành Phật, vậy, nếu tất cả chúng sanh đều sẵn đủ trí giác Bát Nhã, và đủ khả năng Giác Ngộ - nói một cách khác, nếu tất cả đều là Bồ Tát - vậy lý đương nhiên tất cả Bồ Tát đều là Phật, hoặc sẵn sàng để thành Phật khi gặp thời tiết. Do đó, Đại Thừa giáo xác định rằng tất cả chúng sanh, hữu tình hoặc vô tình, đều có Phật tánh, rằng tâm ta là Phật tâm, thân ta là Phật thân. Phật, trước khi thành đạo, là một phàm phu thường, và chúng ta, những phàm phu thường, sẽ là Phật, khi con mắt tâm linh mở ra trong ánh Giác (20). Đó, ta há chẳng thấy thật quá đương nhiên, quá hợp lý, tin tưởng ấy nhất định đưa đến những giáo lý chủ yếu của Thiên Tông như đã được xiên dương sau này ở Trung Hoa và Nhật Bản?

Khái niệm Giác Ngộ tác động mãnh liệt như thế nào trong dòng diễn tiến của Đại Thừa, cả chiều rộng và chiều sâu, điều ấy dễ nhận thấy trong nội dung của bộ Kinh Pháp Hoa, chánh thức được coi là một kháng thư thâm áo nhất của Đại Thừa giáo đối với quan niệm Giác Ngộ của Tiểu Thừa. Theo Tiểu Thừa, Phật thành đạo ở rừng Già Da trong khi Ngài ngồi kiết già nơi cội Bồ Đề, nhưng họ coi Phật như một chúng sanh như họ, bị gắn liền vào những điều kiện lịch sử và tâm lý. Nhưng người Đại Thừa không thể thỏa mãn được với những kiến giải quá thực thà và thông tục ấy về nhân cách của Phật; họ cảm thấy có cái gì vi diệu hơn thâm nhập trong tâm họ, và họ khao khát được ngộ nhập ngay trong cái ấy. Họ tìm, và rốt cùng họ gặp, và họ nhận ra rằng coi Phật như một sanh linh thường là lầm, rằng Như Lai đã chứng quả Chánh Đẳng Chánh Giác “từ vô lượng a tăng kì kiếp”, rằng những sử kiện của đời Ngài chép giữ trong văn học A Hàm hoặc Nikaya toàn là phương tiện khéo và lành (upaya kaushalya). Ngài tạm mượn để dắt dẫn chúng sanh hướng thượng trên con đường Phật (21). Nói một cách khác, Giác Ngộ là tuyệt lý của vũ trụ, là yếu lý của Phật tánh; vậy, Chứng Đạo tức

tự chứng ở trong ta cái thực tại tối thượng ấy của vũ trụ hằng thường bất diệt.

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

Trong vòng sống chết vô tận

Ta chạy mãi không nghỉ ngơi

Từ bào thai này sang bào thai khác

Đuổi theo người chủ ngôi nhà.

Chủ nhà, ta phát giác mi rồi!

Mi không cất nhà lại được!

Kèo cột gãy hết rồi,

Mái sườn sụp đổ hết

Tâm lìa hết tạo tác,

Tất cả diệt trừ xong.(22)

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

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

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

Thế nghĩa là gì? Chắc vậy, chứng La Hán không phải là vấn đề chuyên học, mà đó là một cái gì hốt nhiên xảy đến, trong chớp mắt, sau bao năm tinh chuyên tu tập. Thời gian chuẩn bị có thể kéo dài nhiều năm dài đằng, nhưng đến một lúc nào đó thì chớp nhoáng cơn khủng hoảng vỡ bùng và người ta thành La Hán, hoặc thành Bồ Tát, hoặc thành Phật luôn nữa. Có thể lắm, nội dung của Giác Ngộ giản dị vô cùng ở bốn thể, nhưng sức chấn động thì thực là kinh khủng. Tôi muốn nói, về trí giải, nó phải vượt qua tất cả thể kẹt thuộc phạm vi nhận thức và ngôn ngữ văn tự; về tâm giải, nói phải là sự tái thiết toàn thể phẩm cách con người. Một sự kiện cốt tử như vậy đương nhiên thoát ngoài mọi thể cách mô tả, mà chỉ có thể nắm lấy bằng một hành vi của trực giác, và xuyên qua một sự tự chứng cá nhân. Ấy, Pháp - Dharma - đích là thực vậy, trong ý nghĩa tuyệt luân nhất. Nếu nhân “một niệm dấy lên”, Vô Minh đi vào đời ta, thì sự thức tỉnh của một niệm (hoặc tư tưởng) khác phải chấm một dấu hết cho Vô Minh, và quyết định cơ Giác Ngộ (23). Và trong trạng thái ấy không còn một tư tưởng nào là đối tượng của bất cứ ý thức luận lý hoặc suy luận kinh nghiệm nào; vì trong Giác Ngộ, người nghĩ và sự nghĩ và ý nghĩ đều hòa tan trong một hành vi duy nhất là kiến chiếu trong thực thể của Chính Minh (24). Không còn một giải thích nào thêm về Pháp được, do đó phải viện đến thứ ngôn ngữ nghịch lý, thuần vô - via negativa. Và đó là thế giới tuyệt đích của triết lý KHÔNG của Long Thọ, xây dựng trên giáo lý Bát Nhã Ba La Mật của văn học Phật giáo.

Vậy, Ngô không phải là chỗ đến của một diễn trình trí thức, trong ấy một ý nghĩa theo liền một ý nghĩ trong một trật tự hợp lý để cuối cùng đưa đến một kết luận hay một quyết đoán. Không hề có diễn trình nào, mà cũng không có quyết đoán nào trong Giác Ngô. Đó là một cái gì tinh yếu hơn, có nó mới có quyết đoán, thiếu nó thì không hình thức quyết đoán nào có lý do tồn tại. Trong quyết đoán có người quyết và có sự tuyên quyết; trong Giác Ngô, người quyết tức là sự quyết; sự quyết tức là người quyết; cả hai hòa tan làm một, không phải như cái một còn có chuyện để nói năng, mà chính là cái một tại duyên cho quyết đoán. Ta không thể đi ra ngoài cái tuyệt đối một ấy; mọi động tác của trí thức đều ngừng tại đó; nếu chúng muốn đi xa hơn ắt chỉ vạch ra một vòng tròn lần quanh rồi giữa ấy cứ trở đi lộn lại mãi, vô cùng tận. Đó là bức tường cấm, tất cả triết học dừng hoài công húc đầu vào. Đối với trí thức, đó là một terra incognita (25) mà nguyên lý tối thắng là “Cre-do quia absurdum est” (26). Vùng bóng tối ấy, tuy vậy, sẽ trao cho ta tất cả bí mật một khi ta đập vào đó với tất cả ý chí và khí lực bình sanh. Giác Ngô, tức chiếu sáng vùng bóng tối ấy; và đó là lúc toàn thể sự vật được ôm chàng trong một nhỡn quang, mọi thắc mắc của trí thức có được một lời đáp thỏa đáng. Bấy lâu nay, người ta có thể tin quyết vào sự thực của một câu nói nào đó, nhưng cái thực ấy chưa đi vào cuộc sống, chưa có được một sự xác nhận tối hậu, nên họ không sao tránh được một cảm giác hoang mang, lo ngại. Rồi nay bỗng dung cái Ngô chụp lấy họ, một cách hoàn toàn bí mật, không ngờ trước, ấy thế là tất cả được giải quyết một lần; họ thành La Hán, hoặc Phật nữa. Được điểm nhãn rồi, rỗng nay không còn là rỗng vẽ trên giấy nữa, thiếu sinh khí; giờ đây gió và mưa châu về nó làm những tên hầu hạ trung thành.

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

với cái gì đem đến cho những động tác trí thức của ta một ý nghĩa; với cái gì, trên thực tế, chế ngự hẳn cuộc sống có ý thức của chúng ta.

Khi gặp A Thuyết Thị (27), Xá Lợi Phất thấy vị tỳ khưu này uy nghi đáng kính, cử chỉ điều hợp nhẹ nhàng, làn da trong sáng làm sao! Xá Lợi Phất dò hỏi thầy ông ta là ai, và ông ấy dạy gì. A Thuyết Thị đáp: Thầy tôi là Thích Ca Mâu Ni Phật, Thế Tôn, và lời dạy của Người đại khái như vậy:

Như Lai giải thích nguyên nhân của vạn hữu

Vạn hữu phát sanh từ một nguyên nhân

Ngài cũng giải thích sự diệt trừ chúng

Đó là lời dạy của vị Đại Sa Môn (28).

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

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

cái hiểu của Xá Lợi Phất chỉ thuần là tri thức và luận giải ắt cuộc đối thoại giữa ông và A Nan sau này không được như lời Tương Ưng Bộ Kinh (III 235 F) thuật lại như vậy:

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

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

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

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

Thế nên Kinh Lăng Già khẩn thiết bảo ta rằng ngôn ngữ là một phương tiện hoàn toàn thiếu thích đáng để diễn đạt và truyền đạt nội thể của Giác Ngộ. Đành rằng thiếu tiếng nói có thể lắm ta sẽ bị tẻ lậu hơn, ít ra trong cuộc sống hằng ngày; nhưng ta cũng nên triệt để đề phòng đừng quá tin vào ngôn ngữ

ngoài phần vụ chánh đáng của nó. Lý do, theo kinh, là vì ngôn ngữ là sản phẩm của nhân duyên, bản chất luôn biến đổi, không bền, bị chi phối lẫn nhau, và xây dựng trên một nhận định hư giả về thực chất của ý thức. Vì lý do ấy, ngôn ngữ không hiển thị được chân tướng của sự vật - đệ nhất nghĩa đế (29). Ở đây tưởng không gì thích hợp hơn là dùng lời ví “ngón tay và mặt trăng” để minh thị cái thể tương quan giữa ngôn ngữ và ý nghĩa, giữa biểu tượng và thực tại (30).

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

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

Kinh Pháp Hoa nói:

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

Phật (ngộ), đi vào cái tri kiến của Phật (nhập)...Ai hành theo pháp ấy của Phật đều chứng vào trí huệ tối thượng của Phật (nhất thiết chủng trí).

Phẩm 2: Phương tiện, dịch tặc

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

---o0o---

4. GIÁC NGỘ VÀ TỰ DO

Khi đạo Giác Ngộ kêu gọi đến sự nội dung của người Phật tử, cần trực nhập tức thì, không qua trung gian của bất cứ tư tưởng nào, đó là lúc người Phật tử phải tìm ngay trong chính họ uy quyền duy nhất cho công cuộc hành đạo; không một truyền thống hoặc tổ chức đạo giáo nào còn quyền lực trói buộc nữa. Từ đây, với người Phật tử, cái thực - nghĩa là cái thích ứng với cuộc sống - là cái khế hợp với đạo tâm; và mọi thi vi động tác đều không còn khuôn thước nào phê phán nữa, vì phạm là những cảm ứng trào ra từ nội tâm thì hành động nào cũng tốt, và thánh thiện là khác. Hậu quả trực tiếp của kiến giải Giác Ngộ ấy là khích lệ ở con người một ý chí tự do tuyệt đối ở khắp chiều hướng, sự tự do khai phóng vô lượng huyền năng của tâm ngoài tất cả giới hạn chật hẹp của thứ Phật giáo tu viện và kinh viện. Dầu vậy, theo quan điểm Đại Thừa, đó vẫn không hề nghịch với tinh thần của đức Phật. Cơ cấu của Giáo Đoàn, nhân đó, cần cải biến theo. Ở thời Phật giáo sơ khởi, đó là một đoàn thể tu sĩ không nhà khép mình theo một số giới luật nào đó đặt làm tiêu chuẩn sinh hoạt. Phật giáo lúc ấy là vật độc hữu của nhóm trí thức, còn đại chúng, hoặc hàng ngũ cư sĩ giữ hạnh Tam Qui, chỉ là những phần tử phụ thuộc cho Giáo Đoàn chánh qui hoặc chuyên nghiệp. Khi Phật giáo còn ở giai đoạn tiên khởi, cả đến hàng ti khuru ni (nữ tu sĩ) vẫn không được phép nhập đoàn, đức Phật miễn cưỡng nhận họ vào sau này, và báo trước rằng Chánh pháp sẽ vì đó bị giảm đi phân nửa tuổi thọ. Điều ấy cho ta thấy giáo pháp của Phật, và giáo lý Giác Ngộ, toàn danh riêng cho một số đệ tử có giới hạn. Đành rằng Phật nhìn tất cả phần tử trong Giáo Đoàn bằng cặp mắt hoàn toàn vô tư, không chút thành kiến hay thiên vị nào về giai cấp xã hội, chủng tộc, hoặc ưu thế nào khác, nhưng lợi lạc của lời Phật dạy không thể lan rộng

ngoài giới hạn của tu viện. Nếu không lợi lạc gì hết cho toàn thể đại chúng, hẳn nhiên thái độ độc hữu ấy cần xét lại. Bởi vì đạo lý Giác Ngộ là một sức sống không thể giam lỏng như vậy được, nó phải trào ra, tràn lan ngoài tất cả giới hạn. Nên khi giáo lý Đại Thừa được tung ra với tất cả khí thế xác định lý tưởng Bồ Tát, một giáo đoàn nặng chất tu viện và độc hữu nhất định mất đất đứng, và tôn giáo của nam xuất gia (ti khuru) và nữ xuất gia (ti khuru ni) nhất định chuyển thành tôn giáo của nam cư sĩ (ưu bà tắc) và nữ cư sĩ (ưu bà di); và kỷ luật khắc khổ nhằm chứng quả Vô Dư Niết Bàn (31) phải nhường chỗ cho một hệ thống giáo lý mở rộng cửa cho mọi người vào nhà Giác Ngộ, và xác lập Niết Bàn ngay trong cuộc sống thường tục (32). Trong tất cả kinh điển Đại Thừa, khuynh hướng đại chúng hóa Phật giáo ấy được xiển dương và xác định với tất cả hùng lực, điều ấy đủ chứng tỏ sự tranh chấp giữa hai phái bảo thủ và cấp tiến gắt gao đến độ nào.

Tinh thần tự do ấy là nguyên động lực thúc đẩy Phật giáo đập bể cái vỏ tu viện bước ra, và đồng mãnh lên đường phổ hiện lý Giác Ngộ trong đại chúng; và chính tinh thần ấy là nguồn động lực của vũ trụ, mà cũng là dòng hoạt dụng của tâm linh, bất cứ gì cản đường nó sẽ đón lấy bại vong. Bởi vậy, lịch sử của Phật giáo cũng là lịch sử của tự do cá nhân vậy, hiện thực trong sinh hoạt của tâm, trí, và đức của con người. Luân lý thượng lưu, kỷ luật hình thức của Phật giáo nguyên thủy không ràng buộc được tinh thần ta lâu hơn nữa. Hễ lý Giác Ngộ ngày càng được thâm chứng hơn, thì tâm càng vượt lên hình thức của giới luật. Bởi vậy, không nhất thiết phải bỏ gia đình theo gót đoàn khất sĩ mới cầu được Chánh Giác. Trong tâm thanh tịnh, chớ không phải ngoài đời tìn mộ, đó là điều cần cho cuộc sống đạo. Theo bộ kinh Duy Ma, được biện hộ với một tài hùng biện hiếm có. Vai chủ động trong đó là Duy Ma Cật, một triết gia cư sĩ sống ngoài khuôn nếp của Giáo Đoàn. Không một đệ tử nào của Phật so nổi với tư tưởng thâm diệu, quảng đại và tinh tế của ông; khi Phật dạy các ngài ấy đến thăm bệnh ông, ai ai cũng cáo lỗi, viện lẽ này hoặc lý nọ, trừ ra một mình ngài Văn Thù - hiện thân của trí Bát Nhã trong Đại Thừa Giáo.

Hành giả cư sĩ mà đạo phong uy nghiêm đến vậy, vượt trên cả La Hán, điều ấy còn nhận thấy ở những tài liệu khác ngoài kinh Duy Ma, nhất là trong các bộ kinh như Thắng Man, hoặc Sư Tử hồng nhất thừa (Srimala) Nhập Pháp Giới (Gandhavyuha) Kim Cương Định (Vajra samadhi) Kim Quang Minh (Candrotiara darika) v.v... Nét đặc thù ở đây là vai trò của phái nữ, được đề cao ở nhiều trường hợp khác nhau. Không những các bà có đủ biện tài trí huệ, mà còn đứng ngang hàng với phái nam. Trong số năm mươi ba vị triết gia hoặc đạo trưởng mà Thiện Tài đồng tử đến tham vấn trên đường hành

cước, có nhiều cô nhiều bà sống trong những điều kiện mưu sinh khác nhau, trong ấy có cả gái giang hồ nữa, người nào cũng biện luận đầy minh triết với vị đồng tử chí tâm cầu đạo. Thật khác hẳn không khí ngày nào phụ nữ chỉ được miễn cưỡng nhận vào hội Tăng Già! Phật giáo thời này có thể mất đi phần nào cái bề thế uy nghi, nghiêm cẩn, và tôn linh nữa, cần cho tôn giáo để khơi động trí tưởng tượng của ta, nhưng bù lại thắng lợi gấp bội ở tinh thần dân chủ, ở năng khiếu thẩm mỹ, và ở ý hướng nhân bản cao độ.

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

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

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

Kinh Pháp Hoa chủ trương Phật xuất hiện trên đất này, và đời sống của Phật trong lịch sử này, đều là phương tiện thiện xảo do Đấng Bản Lai Diệu Giác Tối Thượng giả lập lên để độ thế. Sự sáng tạo ấy, tuy nhiên, sẽ không còn là sáng tạo nữa, theo nghĩa tuyệt đối, nếu người sáng tạo còn ý thức về một mục đích, nghĩa là còn hữu tâm mà sáng tạo (33); vì như vậy là ý thức bị chẻ đôi, sự phân tâm ấy làm hỏng dòng ứng dụng thuần nhiên của tâm, và đánh mất sự tự do ngay từ đầu nguồn. Những phương tiện có ý thức về một mục đích như vậy không còn là phương tiện thiện xảo nữa, và theo người Phật tử, nó không còn là phản ảnh của trạng thái Toàn Giác.

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

trụ chiếu hiện trong ý thức như mặt trăng in hình trên biển cả; yếu tố ấy từ đây khuếch trương mạnh trong giáo lý Phương Tiện.

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

---o0o---

5. THIỀN VÀ DHYANA

Nói THIỀN (hoặc Zen theo người Nhật) là nói tắt, nói đủ chữ là THIỀN NA, phiên âm theo Ấn ngữ dhyana hoặc jhana; nguồn gốc ấy đủ chứng tỏ Thiền có nhiều liên quan đến phương pháp tu luyện cổ truyền ấy có từ thưở ban sơ của Phật giáo, hơn nữa, có lẽ từ thưở khởi nguyên của văn hóa Ấn Độ. Dhyana thường được dịch là tịnh lự, và đại khái có nghĩa là trầm tư về một chân lý, triết hoặc đạo, đến chỗ triệt ngộ và in sâu trong nội thức. Tu thiền cần tìm đến chỗ thanh vắng, xa cảnh náo nhiệt và loạn động của thế gian. Văn học Ấn Độ đầy đầy những đoạn văn ngụ ý ấy; và câu nói “tìm đến chỗ vắng, trụ tâm ngồi tịnh” là câu nói gặp khắp cùng trong các bộ kinh A Hàm.

Cuộc đàm thoại sau đây giữa Sandhana, đệ tử của Phật, và khát sĩ ngoại đạo Nigrodha trong bộ Udumbarika Sihanada Suttanta (34) sẽ rọi nhiều tia sáng vào nếp sống của Phật. Kinh chép:

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

Nghe thế, vị khát sĩ đáp: Ấy đó, cư sĩ, ông biết sa môn Cồ Đàm nói chuyện với ai không? Bàn luận với ai không? Giao tiếp với ai không để đạt đến cái sáng của trí huệ? Đạo nhân của thầy Cồ Đàm bị hỏng mất rồi bởi nếp sống cầm chế.

Thầy không đủ bản lĩnh điều khiển một giáo đoàn. Thầy không đủ đạo hạnh đảm đương một cuộc đàm thoại, nên thầy lánh xa mọi người tìm đến chỗ

vắng. Cũng như con bò chột, mắt chạy xa quần mả ngoài rìa, sa môn Cồ Đàm là vậy đó”.

Ta còn thấy Kinh Sa Môn Quả nói:

“Ấy đó, thầy ta khéo điều thân điều tâm là vậy, khéo thâu nhiếp sáu căn là vậy, khéo khắc phục tâm tướng và tự chủ là vậy, thầy tìm đến chỗ vắng để an trụ - trong rừng già, dưới gốc cây, bên sườn đồi, trong hang núi, trong động đá, trong nghĩa địa, hoặc trên ổ rom giữa đồng hoang. Sau thời trì bình khát thực, thầy trở về đó, ngồi kiết già, thân thẳng đứng, thần trí chăm chú, linh mẫn.”

Hơn nữa, trong đời đức Phật, các cuộc trở phép thần thông, tranh tài đấu khẩu, dường như được các hàng khất sĩ, du tăng, và các đạo sĩ Bà la môn đặc biệt chú tâm khổ luyện. Hãn Phật cũng thường được mời tham dự các cuộc tranh luận siêu hình ấy, và cũng từng thi thố phép thần thông nhằm đưa họ về với giáo pháp của Ngài. Lời Nigrodha phê bình Phật đủ minh chứng Phật quyết không tán thành việc biện luận suông, vì Ngài chỉ chú tâm đến cái thực, lợi ích thực, cũng như lúc nào Ngài cũng trụ trong đại định, xa thế gian. Khi Chiên Ku, con trai một vị trưởng giả ở Nalanda, thỉnh cầu Phật phong cho các đệ tử những uy quyền cần phải có để họ có đủ danh nghĩa hoạt động cho lợi lạc của thị dân, Phật dứt khoát từ khước rằng: “Đệ tử của ta được dạy phải tịnh cư, và thâm quán Đạo Pháp. Lập được công đức, họ nên dấu đi, phạm phải lỗi lầm, họ phải sám hối (35).”

Lý giải suông không bao giờ đủ để thâm ngộ chân lý, nhất là chân lý Đạo, mà cường bức bằng ngoại lực vẫn không đủ để chuyển hóa nội tâm ta. Hễ gặp cơ duyên, ta phải tự mình thâm chứng lấy những gì hàm dưỡng trong giáo lý, không phải chỉ để hiểu mà còn hành nữa. Lúc ấy thì không có gì kẹt nữa giữa kiến thức và sinh hoạt. Phật biết rõ điều ấy nên nỗ lực phát động kiến thức bằng sức trầm tư tịnh lự, nói đúng hơn, khai phóng trí huệ bằng sự thâm chứng của cá nhân. Nên con đường giải thoát của Phật giáo cốt ở ba kỷ luật: đạo, hạnh (giới), tịnh tâm (định), và sáng trí (huệ). Giới nhằm điều chế phong thái bên ngoài. Định nhằm điều chế tâm tư. Còn huệ nhằm hiểu biết chân xác. Sự hệ trọng của thiền định trong Phật giáo là vậy.

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

Giới là như vậy. Định là như vậy. Huệ là như vậy. Quả càng lớn theo công năng của trí giác gắn liền với định. Tâm gắn liền với trí hóa giải tất cả cảm nhiễm (asrava) của độc tham dục (karma), độc sinh thành (bhava: hữu uẩn), độc kiến chấp (drishti), độc vô minh (avidya).(36)

Định (samadhi) và thiền (dhyana) trong nhiều trường hợp đồng nghĩa nhau, và thường dùng lẫn lộn nhau; đúng nghĩa thì định là một trạng thái tâm lý chứng được bằng phép tu thiền. Thiền là một diễn trình, còn định là cứu cánh. Kinh điển Phật giáo nêu lên rất nhiều thứ định (37), và thêm rằng, trước khi nói pháp, Phật thường nhập định, nhưng không bao giờ nói Phật nhập thiền, nếu tôi không lầm, mà chỉ nói hành thiền, tu thiền. Nhưng ở Trung Hoa, thường người ta ghép đôi hai chữ lại thành Thiền Định, để chỉ một trạng thái yên tịnh thực hiện bằng phép định hoặc thiền. Ngoài ra còn nhiều từ ngữ tương tự khác thường gặp trong văn học Phật giáo cũng như trong các hệ thống tôn giáo khác của Ấn Độ. Đó là sampatti (tam ma bát đề = đẳng chí), samahita (đẳng dẫn), samatha (chỉ), cittaikagrata (tâm nhất cảnh tánh), drishta dharma sukha vihara (hiện pháp lạc trú = an trụ trong khoái cảm của đạo pháp hiện chứng), dharani hoặc dharana (đà la ni = tông trì, trừu tượng pháp), v.v... Tất cả danh từ ấy đều y chỉ vào thiền, tức nhằm lắng đứng hết vọng tưởng tán loạn, đưa đến cảnh giới tuyệt đối thuần nhất để tâm ngộ nhập vào chân lý, tức vào trạng thái tự giác. Dĩ nhiên, vì thói quen phân tách, các triết gia phân biệt có bốn thứ thiền hoặc tám thứ định như sau (38).

Thiền đầu - sơ thiền - là do công phu tập trung tư tưởng vào một vật duy nhất kỳ cho đến trong tâm mờ nhạt hết tham dục mà chỉ còn lại cảm giác hỉ lạc. Nhưng trí thức còn hoạt động, nên sự phán đoán và suy đoán còn tác động vào đối tượng của sự quán tưởng. Khi tất cả động tác ấy hoàn toàn lắng đứng và tâm an trụ ở một điểm, đó là chứng thiền thứ hai - nhị thiền - trong ấy vẫn còn cảm giác hỉ lạc. Ở thiền thứ ba - tam thiền - tâm càng thâm quán càng thanh tịnh, nhưng những hoạt động vi tế nhất của tâm vẫn chưa xả trừ hết, đồng thời niềm hỉ lạc vẫn còn nguyên. Khi thiền thứ tư, tứ thiền - chứng đến thì cả đến hỉ lạc cũng dứt tuyệt, và đó là trạng thái tuyệt đối thanh tịnh của tâm đi vào đại định. Tất cả yếu tố về cảm giác và thức giác khuấy động sự thanh tịnh của tâm đều lần lượt được điều chế, và tâm, tự tịnh tự định, hoàn toàn thu nhiếp trong tam muội. Đó là chứng đến cảnh giới tuyệt đối quân bình giữa chỉ (samatha) và quán (vipasayana), nghĩa là giữa thiền và định (39).

Mọi kỹ luật Phật giáo đều nhằm đến sự quân bình ấy. Nếu tâm nghiêng về một phía nào đó ắt sanh nặng nhẹ chẳng đều, nghĩa là hoạt động của tâm trở

thành hoặc sốc nổi (phủ động) hoặc mê chìm (hôn trầm). Tu tâm phải tinh tiến mà hướng lên, đừng nghiêng bên nào kéo bị chướng ngại - phải trụ ở trung đạo.

Vượt qua tứ thiên, còn bốn thiên giới khác gọi là tứ vô sắc giải thoát (arupavimoksha), tức tứ vô sắc định. Định đầu gọi là không vô biên xứ định, cốt quán toàn thể hư không bao la vô lượng (không gian) mà không bị phân tán bởi những hình thái thiên sai vạn biệt; định thứ nhì - thức vô biên xứ định - là cảnh giới của vô biên ý thức đối lại với vô biên hư không; định thứ ba - vô sở hữu xứ định - vượt qua sự phân biệt giữa hư không và tư tưởng; và định thứ tư - phi tưởng phi phi tưởng xứ định - xả trừ cả ý thức vô phân biệt trên để hoàn toàn thoát ly tất cả trí thức suy luận. Ngoài bốn thiên tám định ấy, thuật ngữ gọi là samapatti (tam ma bát đề hoặc chánh thọ), đôi khi Phật còn đề ra một trạng thái định khác - diệt tận định - được coi là đặc biệt Phật giáo; thứ định này có phần mâu thuẫn với những định trước, vì ở cả hai mặt lý và tình nó nhằm chấm dứt cả hoạt động của tư tưởng (samjna) và cảm thọ nữa (vedita), là hai yếu tố chánh cấu tạo ý thức. Đó gần như là trạng thái chết, hoàn toàn hủy diệt, có khác là hành giả thân vẫn nóng ấm, và giác quan vẫn toàn hảo. Nhưng thật rất khó phân biệt cảnh tịch diệt giải thoát này (nirodha vimoksha) và cảnh giới cuối cùng của cái định vô sắc trên, vì trong cả hai trạng thái đều chấm dứt hết hoạt động của ý thức, cả đến trong những hành vi đơn giản và thiết yếu nhất.

Dầu sao, điều hiển nhiên là Phật, cũng như các nhà lãnh đạo tư tưởng Ấn Độ khác, vẫn cố làm thế nào để các môn đệ có thể nhập trong nội dung của Giác Ngộ bằng phương tiện dhyana; họ được hướng dẫn lần hồi từ phép tu tập thường đến trạng thái định cao nhất, trong ấy mâu thuẫn giữa cái Một và cái Nhiều dứt bật hết đến không còn một động tác nào của trí thức nữa. Ngoài những phép tu tập ấy, Phật nhiều lần còn khuyên đệ tử quán tưởng đến những đề tài nhất định (40) để trấn định tâm tán loạn và vọng tưởng.

Vậy, thử hỏi bằng cách nào Thiên khai triển những phép luyện tâm ấy? Có nhiên, Thiên dung nạp tất cả hình thức dhyana ấy coi như phương pháp thực nghiệm hữu hiệu nhất để cầu đạo, nhưng về nội dung Thiên vẫn có kiến giải riêng về tinh thần của Phật. Phép dhyana ấy của hàng Phật tử cổ sơ không đáp ứng trọn vẹn mục đích của Phật giáo, là Giác Ngộ, và thể hiện cái Giác ấy trong cuộc sống thường ngày.

Diệt trừ ý thức đến không còn gì khuấy động sự thanh tịnh linh minh của tâm là một hình thái quá tiêu cực đối với ngưỡng vọng của những người

thiết tha khám phá nội dung tích cực của tâm thể Phật đà. Trấn an không phải là chủ đích của dhyana, và cả nhập định (samadhi) vẫn không phải là cứu cánh của đời sống đạo. Giác Ngộ phải tìm ngay ở thế gian trong những biểu hiện sung mãn hơn, tự do hơn của cuộc sống, chứ không phải xả trừ thế tục.

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

---o0o---

6. THIỀN VÀ KINH LĂNG GIÀ

Trong số những kinh điển được du nhập vào Trung Hoa từ đầu kỷ nguyên tây lịch, bộ kinh thù thắng nhất trực tiếp hiển thị yếu môn Thiền, ít ra trong thời đại của Bồ Đề Đạt Ma, là kinh Lăng Già. Thiền, theo tin tưởng của các bậc Thiền đức, không dựa vào uy tín của bất cứ giáo điển nào, mà chỉ trực tiếp gõ vào cái tâm giác ngộ của Phật. Thiền khước từ tất cả liên hệ với hình thức chủ nghĩa, dưới bất cứ sự tướng nào; cả đến kinh điển, hoặc tất cả trước tác khác, thường được coi là thánh giáo, do chính miệng Phật nói ra vẫn không được ưu đãi gì hơn, như ta đã thấy, vì coi như không can hệ gì đến sự Thiền chứng. Bởi vậy, Thiền chỉ quy vào cuộc đối thoại uyên áo giữa đức Thế Tôn và tôn giả Ca Diếp về câu chuyện “niệm hoa”. Nhưng Bồ Đề Đạt Ma, tỏ khai sáng Thiền Đông Độ, trao kinh Lăng Già cho người đệ tử Trung

Hoa đầu tiên là Huệ Khả, coi đó là bản văn duy nhất đương thời ở Trung Hoa dạy Pháp Thiền.

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

Hiện có ba bản Hán dịch Lăng Già. Còn có một bản dịch thứ tư, nhưng đã thất lạc. Bộ đầu, gồm có bốn quyển, do Cầu na Bạt đà la dịch vào khoảng năm 113, đời Lưu Tống; bản dịch thứ nhì gồm có mười quyển, do ngài bút của Bồ đề Lưu chi dịch, đời Nguyên Ngụy, vào khoảng năm 513; còn bản thứ ba, gồm bảy quyển, là của Thực xoa Nan đà dịch trong đời Đường, vào khoảng năm 700. Chính bản dịch chót tương đối dễ hiểu hơn, còn bản đầu rất phức tạp, và chính bản rất phức tạp, rất khó khăn ấy là bản Bồ Đề Đạt Ma đã trao cho Huệ Khả coi như tâm ấn Phật. Về hình thức cũng như về nội dung, bản dịch ấy phản ảnh nguyên tác cổ sơ của bộ kinh, và những luận giải sau này hiện còn lưu trữ ở Nhật đều căn cứ vào bản dịch ấy.

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

1. Chủ đề nêu lên không được khai triển theo bố cục thông thường như ở hầu hết các bộ kinh khác (41), toàn bộ là một loại ghi chú dài vẫn khác nhau;
2. Kinh không đưa ra một phép lạ nào, mà chỉ gồm toàn những tư tưởng triết và đạo uyên áo liên quan đến chủ đề của bộ kinh, rất khó lãnh hội, vì cách phô diễn quá sức tích, và đề tài quá bí ẩn;
3. Kinh trình bày theo lối đối thoại diễn ra giữa Phật và bồ tát Đại Huệ, khác với hầu hết các bộ kinh Đại Thừa khác thường có nhiều nhân vật chánh hơn, ngoài Phật ra không kể, là người chủ hội đứng lên lần lượt nói Pháp với từng vị;

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

Những đặc tính nêu trên là tôi dựa vào bản Hán dịch Lăng Già đầu tiên của Cầu na Bạt đà la. Hai bản dịch sau có thêm ba chương là tựa đặt vấn đề cho toàn bộ để khai triển ở phần chính văn, còn hai chương thêm sau ghép vào phần kết, một chương ngắn dành cho những thần chú, và một chương, dùng làm phần kết, thường gọi là phẩm kệ, viết bằng thơ, và tóm hết đại ý bộ kinh. Thế nghĩa là không có chương nào đúng nghĩa là “lưu thông” theo như thông lệ ở các bộ kinh khác, và thường chép rằng toàn thể pháp hội nhất tâm tán thán Phật và nguyện “tín thọ phụng hành”.

Chủ đề của Kinh Lăng Già là khai thác nội dung của Ngô, nghĩa là cảnh giới tự giác của đức Phật, và cũng là chân lý tối thượng của Đại Thừa giáo. La thật, hầu hết các học giả nghiên cứu kinh này đều không mấy quan tâm đến điểm chủ yếu ấy, thường chỉ nhấn mạnh về năm pháp, ba tự tánh của thực tại, tám thức và hai cái không của tự ngã (42).

Hẳn nhiên, Kinh phản ảnh trường phái tâm lý học Phật giáo của Vô Trước và Thế Thân, chẳng hạn như chủ trương A lại da thức là chỗ chứa tất cả hạt giống nghiệp; tuy nhiên, điều dẫn chứng ấy, cũng như những điểm khác, thật sự không phải là trung tâm tư tưởng của bộ Kinh, mà đó chỉ cốt mượn sự để hiển lý, nhằm minh giải cảnh giới thánh trí tự giác của chư Phật; pratyamarya jnana. Nên khi Bồ Tát Đại Huệ vừa dứt lời tán thán công đức của Phật trước toàn thể pháp hội, tại núi Lăng Già, Phật liền tỏ rõ tuyên thuyết chánh đề của bộ kinh. Nhưng trước hết ta nên dẫn bài tán của Bồ Tát Đại Huệ, vì đó là bài kệ đúc kết tất cả tinh hoa của Đại Thừa giáo, và đồng thời cũng làm chứng lời quyết đoán của tôi về sự dung thông giữa Giác Ngô (Trí) và Tình Thương (Bi). Bài tán như vậy:

Thế gian ly sanh diệt

Do như hư không hoa

Tri bất đắc hữu vô

Nhi hưng đại bi tâm.

Nhất thiết pháp như huyễn

Viễn ly ư tâm thức

Tri bất đắc hữu vô

Nhi hưng đại bi tâm.

Viễn li đoạn thường

Thế gian hằng như mộng

Tri bất đắc hữu vô

Nhi hưng đại bi tâm.

Tri nhân pháp vô ngã

Phiền não cập nhĩ diệt

Thường thanh tịnh vô tướng

Nhi hưng đại bi tâm.

Nhất thiết vô niết bàn

Vô hữu niết bàn Phật

Vô hữu Phật niết bàn

Viễn ly giác sở giác.

Nhược hữu nhược vô hữu

Thị nhất thiết câu ly

Mâu ni tịch tĩnh quan

Thị tác viễn ly sanh

Thị danh vi bất thủ

Kim thể hậu thể tịnh.

Nghĩa:

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

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

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

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

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

“Khi người quán tướng thể tánh vắng lặng của Mâu Ni, tự tại ngoài vòng sanh diệt, không chấp “có”, không chấp “không”, cả hai phạm trù luận lý đều trừ bỏ, ắt không nắm giữ gì nữa, và được thanh tịnh ngay ở đời nay và đời sau.

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

Hai bản dịch sau, như đã nói trước, có vài chương phụ, chương đầu có mười mục và chương sau mười tám mục, còn bản dịch cổ nhất của Cầu na Bạt đa la chỉ độc một chương, và mang một tên bao quát hết tác phẩm là “Nhất thiết Phật ngữ tâm”. Chương thêm đầu, không có trong bản của Bạt Đà La, đặc

biệt ghi lại cuộc đối thoại giữa Phật và vua quý Dạ Xoa, ở cù lao Lăng Già, đại khái bao gồm hết nội dung bộ kinh. Số là trên đường thuyết pháp ở cung vua Hải Long về, Phật thấy thành Lăng Già, mỉm cười và bảo rằng chính tại thành này chư Phật quá khứ từng tuyên thuyết về thánh trí tự giác của Như Lai, là pháp vượt ngoài luận lý phân tách, mà cũng không phải là chỗ tâm đắc của hàng ngoại đạo, thanh văn hoặc bích chi Phật. Rồi Phật thêm rằng vì lẽ đó Phật sẽ nói pháp ấy cho vua quý Dạ Xoa. Nghe nói, vua quý bèn đem toàn phẩm vật quý giá cúng dường Phật và tán thán hành quả và công đức của Thế Tôn: “Bạch Thế Tôn, xin Ngài dạy tôi cái học tâm tông, (43) dạy tôi giáo lý vô ngã, vô nhiễm, vô trước, giáo lý thành tựu tự tâm vi diệu của Ngài”.

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

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

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

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

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

ubhaya-abhavat, nghĩa là “chẳng phải là chính nó, chẳng phải là cái khác, mà cũng chẳng phải là cả hai”(44).

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

Vô bất(45) là nói vì lẽ muôn vật vốn duyên sanh nên quan niệm một thế giới nhị nguyên không phải là một quan niệm rốt ráo: bởi vậy, tìm Niết bàn ngoài sanh tử luân hồi, tìm sanh tử luân hồi ngoài Niết bàn là ngộ nhận, là vọng tưởng phân biệt (vikalpa).

Vô tự tánh là nói vì lý do liên hệ với nhau nên phủ nhận cá thể coi như là tự tánh tuyệt đối, không vật nào trong thế gian giữ nguyên bản vị bất biến ngoài vòng nhân duyên (điều kiện) tương thuộc tương sanh; trên thực tế, tự tại tức sinh thành, hằng tức chuyển vậy (46).

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

Siêu việt lên thân phận của trí thức tức thành tự thánh đế đệ nhất nghĩa - paramartha satya - nghĩa là thực tại tối thượng, và trên phương diện chủ quan cũng tức là thánh trí tự giác của Như Lai - pratyatma jnana; và đó cũng là lý tánh thường hằng phổ quát của vũ trụ - paurana sthiti dharmata. Thực tại tâm chứng ấy mang nhiều tên khác nhau, đạo đức, tâm linh, trí thức, thực tiễn, và tâm lý. Bồ đề - bodhi - là Giác, đó là danh từ thông dụng nhất trong văn học Đại Thừa cũng như tiểu thừa, và chỉ vào cái tâm xả trừ hết vô minh; còn danh từ Chân Như hoặc Như Như - tathata- còn danh từ Chân Tánh - bhutata - nặng sắc thái siêu hình hơn. Danh từ Niết Bàn chỉ một trạng thái của tâm bất hết khuấy động của phiền não. Như Lai tạng - tathagata garba - nặng về tâm lý hơn là bản thể. Chữ TÂM - cita - dùng như những chữ thuộc loại ý thức, mặt na thức và những thứ thức giác khác, không bao giờ đồng nghĩa với “bồ đề” hoặc “thánh trí tự giác”, trừ phi ghép trước nó một tĩnh từ chỉ sự trong sạch như chân tâm, giác tâm, v.v... KHÔNG - sunyata - có phần tiêu cực hơn, và đặc biệt có tánh cách nhận thức luận; nhiều trường phái

Phật giáo, nhất là tông phái Bát Nhã, rất chuộng danh từ này; và trong kinh Lăng Già như ta thấy, cũng rất thông dụng chữ “không” ấy. Song le, tôi thiên nghĩ khỏi cần lưu ý về giá trị những chữ đồng nghĩa ấy, chẳng qua chỉ là những tấm bản chỉ con đường tự chứng giác ngộ.

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

“Vag vikalpa ahita” hoặc “Vag akshara parativikalpanam vinibata” hoặc “sasvata uccheda sad asad drishti vivarjita”.

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

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

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

Tựu trung, những tĩnh từ và thành ngữ trên ngụ ý rằng không thể bàn nghĩ gì được về sự Chứng Ngộ hoặc Tự Giác, rằng sự tự giác ấy phải tự tâm chứng lấy ngoài tất cả lời dạy của kinh điển hoặc sự giúp đỡ của người khác. Vì tất cả những gì cần cho con người để đạt tới “cảnh giới thánh trí tự giác” đều sẵn đủ trong con người, song bị điên đảo vì những vọng tưởng chấp trước xông ướp (huân tập, tập khí) trong tâm từ đời vô thi(47).Nên cần có sự khai ngộ trực tiếp hoặc đơn truyền của chư Phật; tuy nhiên, cả đến chư Phật cũng không thể đánh thức ta đưa vào cảnh giới tự giác trừ phi ta tập trung hết khí lực bình sinh vào tâm nguyện tự mở trí. Nên Kinh đề cao phép tham thiền làm phương tiện chứng tâm.

Song, thiền Lăng Già khác hơn các thứ thiền thông dụng trong văn học Tiểu Thừa, tức là những thứ thiền được trình bày ở chương trước đây.(48) Kinh này phân biệt bốn thứ thiền là:

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

- QUAN SÁT NGHĨA THIỀN: - Thiền này chuyên vận dụng trí thức quan sát tinh nghĩa những câu nói của Phật giáo hay ngoại đạo, như “pháp không tự tánh, nhân không tự ngã, vật do ngoại nhân tạo, hoặc vật do nhân duyên sanh khởi”; sau khi quan sát những chủ đề ấy, hành giả quay ngược tư tưởng vào lý “pháp vô ngã” (49) và vào những cảnh giới khác nhau của hàng đẳng địa Bồ Tát (50); rồi cứ quan sát cái pháp vô ngã và cái tướng nghĩa ở chỗ ấy và tùy thuận mà quan sát mãi.

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

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

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

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

Thiền Tông Trung Hoa tạo ra những phương cách hiện thực riêng. Và đó là chỗ thể hiện tất cả năng lực sinh động và thích nghi kỳ diệu của Thiền vậy.

---o0o---

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

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

Phong thổ của mỗi miền phản chiếu rõ trong con người. Trí tưởng tượng nguy nga, chói bóng ở kia tương phản hẳn với tinh thần thực tế thường tục, nguội lạnh ở đây. Người Ấn thì tinh vi trong việc phân tách nội tâm, tung bồng trong thi hứng tuyệt vời, còn người Trung Hoa, mãi mãi, là những đứa trẻ con của bụi đời, vóc dáng nặng nề, không bao giờ dám bay bổng lên mây. Sinh hoạt thường ngày của họ là cày cuốc, là gom lá khô, là xách nước, là buôn bán, là hiếu thảo, là làm việc công ích, là qui định những lễ nghĩa rắc rối nhất đời. Thực tiễn đại khái có nghĩa là có ý thức về lịch sử, quan sát thời vụ, và ghi lại những dấu vết ấy làm chứng tích của thời gian. Người Trung Hoa có thể tự hào giỏi ghi chép nhất trong đời, trái hẳn với người Ấn đánh mất ý niệm thời gian. Chép giữ bằng giấy trắng mực đen chưa cho là đủ, người Trung Hoa còn khắc đá tạc bia, tạo ra một nghệ thuật chạm trổ tinh vi. Thói quen chép giữ việc đời ấy phát huy văn học của họ, họ chuộng văn chương, thuần túy, không ham chinh chiến. Họ thích sống cuộc sống yên vui dành cho văn nghệ. Cái sở đoản của họ là thiếu chân xác, không khoa học, họ sẵn sàng hi sinh thực tế đổi lấy một tuyệt kỹ văn chương. Cái thích tầm chương trích cú, luận tinh nói khéo lắm khi bóp nghẹt mất tinh thần thực dụng, song le đó lại là tất cả nghệ thuật vô giá của họ. Dầu khéo đào luyện đến vậy, cả ở địa hạt ấy họ vẫn không bao giờ đạt tới hình thức điên đảo thi phi của những đoạn văn lộng bút thường gặp trong hầu hết các văn kiện Đại Thừa.

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

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

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

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

Phật bèn nói với đại chúng Bồ Tát rằng:

“Các thiện nam tử, này ta nói rõ cho các ông nghe. Những thế giới ấy mà người kia đặt một hạt bụi, tất cả những hạt bụi ấy, mỗi hạt bụi ví như một kiếp, ta thành Phật từ ấy đến nay còn nhiều hơn số trăm ngàn vạn ức vô lượng vô biên kiếp ấy. Từ ấy đến nay, ta luôn luôn ở tại thế giới ta bà này nói pháp giáo hóa chúng sanh”

(Phẩm Thọ mạng Như Lai, theo bản chữ Hán).

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

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

Ta cần biết động cơ thúc đẩy các nhà Đại Thừa giáo nêu lên những trường hợp Phật hiện sức thần thông là cốt minh họa bằng hình ảnh những gì, vì bản chất, không thể giải thích được bằng những phương cách thông thường dành cho trí óc loài người. Khi trí thức bất lực không luận giải được thâm cơ của Phật tánh thì trí tưởng tượng dồi dào sẵn sàng đến giúp họ bằng vào một cái thấy chiếu diệu. Khi ta cố biện giải sự Ngộ đạo bằng luận lý, luôn luôn ta kẹt giữa những mâu thuẫn. Nhưng nếu ta kêu gọi đến sức tưởng tượng bằng hình ảnh, nhất là nếu ta sẵn có thiên chất phong phú ấy, ắt vấn đề sẽ dễ lãnh hội hơn nhiều. Theo tôi nghĩ, người Ấn ít ra cũng quan niệm sự siêu nhiên theo nghĩa ấy.

Xá Lợi Phật thấy trong nhà cư sĩ Duy Ma Cật chỉ có một giường ngồi cho cư sĩ, mới nghĩ bụng rằng các bồ tát và hàng đại đệ tử của Phật đến đây thăm bệnh cư sĩ sẽ ngồi nơi đâu. Trưởng giả Duy Ma Cật biết ý liền hỏi Xá Lợi Phật: “Sao, nhân giả vì pháp mà đến, hay vì giường mà đến?... Nếu ngày cầu pháp sẽ tìm thấy pháp ở chỗ không cầu gì hết”. Bấy giờ, trưởng giả Duy Ma Cật hỏi Ngài Văn Thù ở cõi Phật nào có những tòa sư tử tốt đẹp thượng diệu do công đức tạo thành, (và sau khi được phúc đáp), Trưởng giả hiện sức thần thông mượn của Phật Tu Di Đấng Vương 32000 tòa sư tử nghiêm sạch, cao đến 84000 do tuần. Các tòa này liền được đưa vào căn nhà ông Duy Ma Cật trước kia vừa đủ một giường ngồi, giờ đây trùm chứa cả 32000 tòa sư tử mà không chèn nhẹt, đã vậy cả thành Tì Da Li này cho đến bốn thiên hạ cõi Diêm Phù Đề cũng không thấy ép chật chút nào.

Xá Lợi Phật nói:

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

Duy Ma Cật đáp:

"Ngài Xá Lợi Phật, chư Phật và chư Bồ Tát có pháp giải thoát tên là “bất khả tư nghì”. Nếu Bồ Tát trụ trong pháp giải thoát ấy, lấy núi Tu Di to lớn nhét vào một hột cải vẫn không thêm bớt, hình núi Tu Di vẫn y nguyên, mà trời Tứ thiên vương và Đạo Lợi thiên vương không hay biết đã vào ấy... Lại lấy nước bốn biển lớn cho vào lỗ chân lông vẫn không chút khuấy động các loài thủy tộc mà các biển lớn kia vẫn y nguyên, và các loài rồng, quỷ thần, a tu la đều không hay biết mình đi vào đấy.

Bồ Tát trụ nơi pháp bất khả tư nghì giải thoát kéo dài bảy ngày làm một kiếp, thân gắn một kiếp làm bảy ngày; đem tất cả cõi Phật gồm về một nước....trong một lỗ chân lông. (Kinh Duy Ma Cật, phẩm bất tư nghì).

Tôi xin trích dẫn thêm một thí dụ khác ở chương đầu bộ Lăng Già không có trong bản dịch cổ nhất của Câu na Bạt đà la. Kinh nói Quỷ Vương Dạ Xoa Ravana nhờ Bồ Tát Đại Huệ thỉnh Phật khai thị “cảnh giới Như Lai thánh trí tự giác”, Phật bèn hóa sơn cung của nhà vua thành vô số ngọn núi bằng ngọc ngà châu báu, và trang nghiêm lộng lẫy nhất như cung điện vua trời, trên mỗi ngọn núi có Phật nói kinh, trước mỗi Phật nói kinh có Quỷ Vương cùng quyến thuộc nghe kinh, như thế, ở khắp nước trong mười phương thế giới, trong mỗi nước có Như Lai hiện ra, trước Như Lai lại có Quỷ Vương quyến thuộc, cung điện, vườn cảnh, tất cả đều được trang trí hệt như tại núi Lăng Già. Ngoài ra trong mỗi pháp hội còn có Bồ Tát Đại Huệ thỉnh Phật nói về

“Cảnh giới Như Lai tự giác”; rồi khi Phật nói xong thời pháp bằng trăm ngàn diệu âm thì đột nhiên toàn thể cảnh trước mắt tan mất, và Phật cùng chư Bồ Tát và đoàn tùy tùng cũng biến mất luôn, còn lại giữa cung điện cũ chỉ có quỷ ma vương Ravana trơ trọi một mình. Bấy giờ nhà vua đắm nghĩ như vậy: “Người hỏi là ai? Người nghe là ai? Cảnh hiện trước mắt ta là gì? Mộng chăng? Ảo chăng?”. Rồi nhà vua tự đáp: “Tất cả đều như vậy hết, toàn do tâm ta tạo ra. Vì tâm có phân biệt vọng tưởng nên có muôn vật hiện toàn chân”.

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

Không phải chỉ riêng văn học Đại Thừa ghi chép những phép lạ ấy vượt ngoài tất cả điều kiện tương đối về không gian thời gian, cũng như về nhân sự, cả vật chất và tinh thần. Văn liệu Tiểu Thừa cũng không thua gì, Kinh điển này không những chỉ nói đến ba cái biết của Phật, gọi là minh, biết quá khứ, vị lai và giải thoát hiện tại (51), mà còn nói Phật làm ba phép lạ là phép biến hóa, phép giáo hóa và phép thị hiện (52). Nhưng xét kỹ những phép lạ ấy mô tả trong các bộ Nikaya, ta thấy rõ mục đích không gì khác hơn là trang nghiêm hóa và thần tượng hóa nhân cách của Phật.

Ghi chép những phép thần thông ấy, chắc người ta nghĩ rằng có làm vậy thì dưới mắt các đối thủ bốn sư của họ mới kỳ vĩ hơn, trác việt hơn, vượt trên thế tục. Nhưng theo quan điểm hiện đại của chúng ta, không gì trẻ con hơn là tưởng tượng rằng hành động có vượt ngoài thông lệ, như ta đọc thấy trong bộ kinh Kiên Cố (Kevaddha Sutta), mới thâm hút được đại chúng đến với Phật giáo, bởi lẽ có vậy họ mới thấy Phật giáo là nhiệm mầu; nhưng ở thời đại xa xưa kia, quần chúng Ấn Độ, và cả hàng trí thức nữa, chuộng sự siêu nhiên, nên tự nhiên các Phật tử tận dụng lòng tin ấy. Nhưng một khi ta đến với kinh Đại Thừa, ta thấy liền những phép lạ đề ra ở đây, trên một cấp bậc cao hơn nhiều, hoàn toàn không liên quan gì với các phi thường, mà cũng không can dự gì đến những động cơ tầm kính, như tuyên truyền hoặc phòng đại bản ngã, trái lại chỉ nhằm mục đích thân thiết và chân thành hiển thị giáo lý đề ra trong bộ kinh. Chẳng hạn như kinh Bát Nhã Ba la mật đa nói mỗi phần của thân Phật phát ra vô số hào quang, cùng một lúc, và trong chớp nhoáng, chiếu diệu suốt tận cùng thế giới; Kinh Hoa Nghiêm nói thân Phật phát ra những tia sáng khác nhau tùy trường hợp; kinh Pháp Hoa nói một hào quang của Phật phóng ra từ điểm bạch hào giữa hai chân mày của Phật chiếu sáng ngoài mười tám trăm ngàn Phật sát (nước Phật) ở phương

đông, soi rõ từng chúng sanh một, cả đến những chúng sanh chìm sâu ở ngục A Tì. Hẳn nhiên là các nhà trước tác Đại Thừa hoài bão một cái gì khác hơn các nhà trước thuật Tiểu Thừa trong các bộ Nikaya kể lại những phép thần thông của Phật. Cái gì ấy, tôi tưởng đã trình bày sơ lược ở đây. Một cuộc khảo sát triết đề và chi lý hơn tinh thần siêu nhiên của Đại Thừa giáo chắc chắn sẽ đem đến nhiều thú vị.

Dầu sao, tôi thiết nghĩ những thí dụ trên đủ cho tôi lập luận rằng lý do người ta đem siêu nhiên vào văn học Đại Thừa giáo là nhằm chứng minh sự bất lực của trí thức để hiểu những sự kiện tâm linh; trong khi triết học vận dụng đến khả năng luận lý cuối cùng để giải thích những hiện tượng ấy, thì Duy Ma Cật (53) cũng vậy, mà Bhava, nhà huyền học Phệ Đà cũng vậy, đành im lặng, không nói; như thế vẫn chưa hài lòng, các nhà trước thuật Đại Thừa sau này vẫn còn viện đến cả một hệ thống biểu tượng siêu nhiên, nhưng dành cho hàng Thiền học Trung Hoa cái quyền tự do sáng tạo những phương pháp riêng, tùy nhu cầu và kiến giải, nhằm truyền đạt phần chứng nghiệm cao nhất và sâu nhất trong Phật giáo, gọi là Ngộ.

Người Trung Hoa không có chút biệt tài nào như người Ấn cút bắt nhau giữa những đám mây thần bí và siêu nhiên. Trang Tử và Liệt Tử là hai nhân vật gần nhất với tinh thần Ấn Độ ở nước Trung Hoa xưa, nhưng cái huyền của họ còn xa lắm mới bắt kịp cái huyền của người Đại Thừa Ấn Độ ở phần nguy nga, tinh tế, và ở trí tưởng tượng vút cao, bay bổng. Trang Tử giỏi lắm chỉ biết tiêu dao trên lưng chim bằng xoè cánh rộng ba ngàn dặm như cụm mây treo giữa hư không; còn Liệt Tử bắt quả chỉ cỡi gió mà đi là cùng. Sau này, các đạo sĩ nuôi mộng lên trời bằng cách khổ luyện và trường phục thuốc trường sinh chế bằng đủ thứ cỏ lạ. Nên ở Trung Hoa có nhiều ẩn sĩ tu ở núi rừng, xa chốn phồn hoa. Dầu vậy, sử xanh không ghi được một ông thánh ông hiền nào sánh được với Duy Ma Cật, hoặc Văn Thù, hoặc bất cứ vị La Hán nào. Người quân tử của Đạo Khổng không bao giờ hư đàm quái luận (54), lời phán quyết ấy thể hiện đúng tâm lý Trung Hoa. Người Trung Hoa thực tiễn lắm. Nên họ phải có cách giải thích riêng cho họ giáo lý Giác Ngộ ứng với cuộc sống thường ngày, và họ không thể không tạo ra đạo Thiền nhằm thể hiện điều nội chứng ấy.

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

Hoa có thể tạo ra một Trang Tử hoặc bảy Ông Hiền Trúc Lâm thời Lục Triều (55), nhưng không tạo nổi một Nagarjuna hoặc một Sankara (56).

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

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

Tham vấn về tâm, một ông tăng hỏi: “Rốt cùng thế nào là tâm?” Sư đáp: “Tâm” - “Bạch, con không hiểu”. Sư đáp lại liền: “Thầy cũng không hiểu”. Lần khác, có một ông tăng thắc mắc về lẽ sống chết, hỏi: “Làm sao thoát ly sinh tử luân hồi?”. Sư hỏi lại: “Thầy ở đâu?”. Thông thường, người học Thiên không được chần chờ dẫn chứng mà phải trả lời ngay. Lời đáp luôn luôn đột ngột, dứt khoát, tiếp liền theo câu hỏi, nhanh như tia chớp.

Có người hỏi: “Lời dạy căn bản của Phật là gì?” Sư đáp: “Gió phe phẩy trong cây quạt này mát làm sao!”. Trả lời gì kỳ cục vậy! Rõ ràng Bốn Diệu Đế căn bản của Phật pháp không có chỗ dùng nào hết trong phép dạy Thiên, cả đến điệp khúc bí hiểm “taccitam yaccittam acittam”(57) của kinh điển Bát Nhã Ba la mật đa vẫn không còn là điều đáng ngại.

Ngày kia, Vân Môn thượng đường nói: “Trong tông môn tôi không có ngôn ngữ, vậy, đại ý của Pháp Thiên là gì?”. Tự nêu lên một câu hỏi, Sư dang đôi tay, không nói một lời, rồi quày quã hạ đường. Đó, người Phật Giáo Trung Hoa giải thích giáo lý Giác Ngộ bằng cách ấy; bằng cách ấy họ trình bày “cảnh giới thánh trí tự giác” của kinh Lăng Già - pratyatma jnana gocara. Và

đó là con đường duy nhất mở ra cho các Phật tử Trung Hoa để chứng minh, nếu chứng minh được sự tự giác của chư Phật, không phải bằng phương pháp học giải hoặc biện luận, mà cũng không bằng những phương tiện siêu nhiên, mà chính là trực tiếp bằng vào cuộc sống thường ngày. Vì cuộc sống tự nó rất cụ thể, không liên quan gì đến khái niệm cũng như hình tượng. Muốn hiểu cuộc sống ấy phải thể nhập trong nó, phải tự chính mình thân tiếp với nó; còn tách nó ra từng phần, cắt vụn nó ra để quan sát nó là giết chết nó; khi ông tưởng rằng ông nắm được tinh hoa của nó thì không còn là nó nữa, nó đã chết mất rồi, chỉ còn lại cái xác khô trơ. Vì lý do đó, người Trung Hoa, ngay từ thời Bồ Đề Đạt Ma qua Tàu, vẫn cố gắng không ngừng trình bày giáo lý Giác Ngộ một cách thỏa đáng hơn trong lớp áo bổn xứ may cắt theo kích thước cảm và nghĩ của họ; và mãi sau này, với Lục Tổ Huệ Năng (637-713), vấn đề mới được giải quyết toàn vẹn, công quả khai tông cho một trường phái mới mới thật là viên mãn: đó là Thiền Đông Độ.

Thiền chính là cái mà tâm hồn Trung Hoa hằng khao khát muốn có sau khi họ thâm ngộ Phật Pháp; điều ấy dễ chứng minh bằng hai sự kiện sau đây không chôi cãi được: một là sau khi khai sáng, pháp môn Thiền hưng thịnh khắp Trung Hoa trong khi các giáo pháp khác, trừ Tịnh Độ ra, đều suy tàn mai một; hai là trước khi được diễn dịch thành Thiền Tông, Phật giáo không hề có chút thâm giao nào với nền tư tưởng cổ hữu của Trung Hoa, tôi muốn nói đến Khổng giáo vậy.

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

Lần hồi kinh và luận Đại Thừa được dịch ra Hán văn, trong một thời gian ngắn, do các học giả có tài, có học, có đạo tâm, người Hoa cũng như người Ấn, tâm thức Trung Hoa bắt đầu khám phá một thế giới mới lạ xưa nay chưa hề bén mảng đến. Trong những thư mục Phật giáo đầu, ta ghi nhận một số

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

Một mặt người ta xúc tiến việc vận dụng trí óc khảo sát Phật giáo, một mặt người ta tinh cần tu tập, thực hành. Có người theo đường giới luật, có người chuyên tâm trấn định bằng thiền. Nhưng đó không phải thiền của Thiên Tông; đó chỉ là phép tập trung tư tưởng để trầm tư về một ý niệm nào đó, như ý niệm vô thường, vô ngã, nhân duyên, hoặc những đức tướng của Phật. Thậm chí cả Bồ Đề Đạt Ma, tổ khai tông Thiên Trung Hoa, cũng bị các sử gia xếp vào hạng hành giả thường của thứ thiền dhyana ấy; và công đức của ngài dày công khai sơn phá thạch cho một tông phái Phật giáo hoàn toàn mới không được đánh giá đúng mức. Điều ấy là khó tránh, tinh thần Trung Hoa chưa sẵn sàng tiếp nhận hình thái tân kỳ ấy, vì họ chỉ quen nắm lấy một thứ giáo lý giác ngộ thiếu thích hợp với tất cả hậu quả lệch lạc.

Dầu vậy, tầm quan trọng của Giác Ngộ, dưới hình thức cụ thể, vẫn có người nhận ra được dưới khối giáo lý chằng chịt như mê đồ. Sư Trí Khải (531-597), một trong số giáo chủ phái Thiên Thai, và là một triết gia cự phách nhất của Phật giáo Trung Hoa, thấu rõ hơn ai hết giá trị của phép Thiền dùng làm phương tiện đạt Ngộ. Dầu vận dụng tất cả năng lực phân tách, sự biện giải của Sư vẫn dành phần xứng đáng cho sự hành Thiền, tu chỉ quán, rất tỏ rõ. Sư chủ trương phải điều khiển cả trí thức (chỉ) và tâm linh (quán) tuyệt đối hòa hợp nhau, đừng thiên về phía nào hết, hoặc định hoặc huệ. Rủi thay, môn đệ của Sư ngày càng nặng thiên kiến, rớt cuộc xao lãng mất phần thiền tập mà chỉ lo trau dồi phần trí thức suy luận. Do đó sau này có mâu thuẫn

với các bậc Thiền đức, sự mâu thuẫn mà đầu sao Thiền vẫn có trách nhiệm phần nào.

Chính nhờ Tổ Sư Bồ Đề Đạt Ma, tịch năm 528, mà Thiền được chuyển thành Phật giáo Trung Hoa. Chính Sư đã khai mạc trào lưu ấy, đầy triển vọng, giữa một dân tộc mộc mạc đơn sơ. Khi Sư trao lại cho đời thông điệp của Sư, thông điệp ấy còn nhuốm đầy sắc thái Ấn Độ, vì làm sao rũ sạch trong chốc lát lớp áo siêu hình của thứ Phật giáo truyền thống đương thời. Nên dạy Thiền, đương nhiên Sư liên tưởng đến Thiền của Kim Cương Định hoặc của Kinh Lăng Già, nhưng hột giống Thiền gieo ra vẫn là tự bàn tay Sư. Từ đó thuộc trách nhiệm các môn đệ Trung Hoa chăm nom cho hột giống ấy nảy mầm thuận theo phong thổ. Phải gần hai trăm năm sau hột giống Thiền mới kết trái, dồi dào, và căng đầy nhựa sống, thích ứng hoàn toàn với khí hậu, mà vẫn giữ nguyên vẹn những gì là tinh hoa cấu tạo nên Phật giáo.

Huệ Năng (637-713), Thiền sư thứ sáu sau Bồ Đề Đạt Ma, mới chính thức là Tổ Sư khai sáng Thiền Trung Hoa, vì chính Sư và môn đồ trực tiếp của Sư tước bỏ được lớp áo mượn ở Ấn, và bắt đầu khoác lên cho Thiền một lớp áo mới may cắt theo kích thước Trung Hoa. Đành rằng tinh thần Thiền Tông vẫn là một, du nhập vào Trung Hoa sau bao đời trao truyền từ đức Thế Tôn, không gián đoạn, nhưng hình thức phô diễn ở đây lại hoàn toàn Trung Hoa, vì đó là phần sáng chế riêng của thiên tài Trung Hoa. Sau đó sự khai triển của Thiền thật là quái dị. Nguồn năng lực ập ủ suốt thời gian nhập tịch nay bỗng dưng như bùng vỡ ra, và hoạt động tung bùng, thúc đẩy Thiền tiến lên như vũ bão lan tràn khắp nước. Trong đời nhà Đường (618-906), trong khi văn hóa Trung Hoa vút lên tuyệt đỉnh, các cao tăng Thiền nối tiếp nhau xây dựng không môn thiền viện, giáo hóa học tăng cũng như cư sĩ không những tinh thông kinh thư đạo Khổng mà cả về giáo lý Đại Thừa. Cả đến hàng vua chúa cũng hết lòng kính mộ các ngài, thường cung thỉnh các ngài vào trào nói pháp cho vương tôn quý tộc nghe. Khi Phật giáo vì liên lụy vào chính trị bị ách nạn ở Trung Hoa (58), chịu biết bao đổ nát, vô số tài liệu vô giá, và công trình nghệ thuật bị hủy hoại, khiến nhiều trường phái phải suy tàn; riêng Thiền, trước hết, sớm phục hồi nguyên lực, và phát động lại với một hùng lực và một phần chí gấp bội. Suốt thời Ngũ Đại, tiền bán thế kỷ thứ mười, trong khi Trung Hoa bị cấu xé lần nữa giữa các chư hầu, và tình hình chánh trị không thuận lợi chút nào cho sự hoằng hóa, Thiền Tông vẫn phần chấn như xưa, và chư Thiền đức vẫn giữ được nguyên vẹn các trung tâm tu viện ngoài vòng khói lửa.

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

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

Lý do là vậy, trong giáo sử Trung Hoa, ấy chính vì Thiên xả trừ tất cả hình tướng và khái niệm, và nếp cảm nghĩ từ Ấn Độ du nhập vào cùng với tư tưởng Phật giáo. Đào sâu ngay trong tâm thức mình, Thiên tạo ra một văn thể tân kỳ thích hợp nhất để diễn đạt lý chứng ngộ. Đó là một thứ văn học độc đáo nhất ở nhiều phương diện, hoàn toàn phù hợp với nếp cảm nghĩ của người Trung Hoa, nên tự nhiên truyền cảm mạnh và thẳng vào tận thâm tâm. Bồ Đề Đạt Ma dạy môn đệ phải nhìn thẳng vào trái tim của giáo lý Phật, gạt hết ra ngoài tất cả hình thức phô diễn của ngôn từ; Sư khuyên đừng chấp vào những kiến giải bằng khái niệm và phân tách về đạo giác ngộ. Những người “y kinh giải nghĩa” đứng lên phản kháng, và làm tất cả những gì có thể làm được để bóp nghẹt giáo pháp của Đạt Ma. Nhưng Thiên cứ thế mà vững tiến, bất chấp mọi cản trở.

Đồ chúng của Đạt Ma rất được tinh luyện trong nghệ thuật nắm lấy đầu mạch Phật giáo. Rồi, từ chỗ trụ chứng ấy, họ đứng lên biện giải theo những đường lối riêng, dùng thứ ngôn ngữ riêng, bất chấp mọi hình thức diễn đạt cổ truyền hoặc lai căn. Đành rằng họ không bỏ hẳn lối phô diễn cũ vì thỉnh thoảng họ vẫn nói đến Phật, Như Lai, Niết Bàn, Bồ Đề, Tam Thân, Nghiệp Báo Luân hồi, giải thoát, và nhiều khái niệm khác tạo thành cơ thể Phật giáo; nhưng họ không nhắc đến Mười Hai Nhân Duyên, Bốn Diệu Đế hoặc Tám Chánh Đạo. Cho nên, nếu không biết trước mối liên hệ giữa Thiên và

Phật giáo, có thể lắm ta đọc văn Thiền mà không ngờ là đang đọc Phật giáo, vì không nhận ra đâu là đặc chất của Phật giáo. Chẳng hạn như câu chuyện sau đây.

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

- Nam.

- Nước Hồ có tràn không?

- Bạch, không.

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

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

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

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

Kinh nghiệm sống phải diễn bằng chữ nghĩa sống, chứ không phải bằng những khuôn mòn của hình ảnh và khái niệm. Nên các Thiền sư không thể làm gì khác hơn là cứ tự tiện dùng thứ ngôn ngữ sống thường ngày. Điều ấy há chẳng chứng minh rằng qua ngưỡng cửa Thiền, Phật giáo Trung Hoa không còn là một sản phẩm ngoại lai, và đã được chế biến lại từ nội tâm của dân tộc này thành một sáng hóa kỳ đặc? Ấy chính vì Thiền chuyển được thành một sản phẩm của đất nước nên mới tồn tại được vượt qua các trường phái Phật giáo khác. Nói một cách khác, Thiền là hình thái duy nhất tạo cơ duyên cho tinh thần Trung Hoa thích nghi, tán thưởng và hòa đồng với giáo lý Giác Ngộ của Phật giáo.

Tôi mong rằng những lời trình bày trên đủ chứng rõ bằng cách nào Phật giáo- tức đạo Giác- chuyển thành Thiền ở Trung Hoa; và nhờ cơ chuyển hóa ấy Thiền tồn tại trên các trường phái khác. Bây giờ chúng ta thử đề cập đến điểm thứ nhì đã nêu lên trước, coi thử bằng cách nào Thiền kiến tạo nên Tổng học. Khi tôi nói rằng Phật giáo thật sự không gây ảnh hưởng nào đến tư tưởng Trung Hoa trước khi chưa chuyển thành Thiền, rằng qua con đường Thiền, thiên tài Trung Hoa bắt đầu sáng tạo nên triết học của họ liên tục trong một trào lưu tư tưởng thâm diệu hơn, trừu tượng hơn thời tiền Tần, hẳn nhiều người không đồng ý với tôi ở quan điểm ấy. Đành rằng Phật giáo đã có ảnh hưởng đến hàng trí giả Trung Hoa ngay từ đời Hậu Hán, như ta đã thấy, chẳng hạn như trong tác phẩm “Luận về chân giả” của Mou Tzu(59) vào khoảng 190-220 sau kỷ nguyên, sau đó còn nhiều ngọn bút nổi lên tranh luận về giáo lý Nghiệp, Nhân Quả, và Thường Hằng, những tư tưởng từ Ấn Độ theo chân Phật giáo truyền vào vậy.

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

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

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

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

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

Còn số phận dành cho triết giáo Bát Nhã Ba la mật đa thì sao? Đó là một pháp môn du nhập rất sớm vào Trung Hoa từ đầu kỷ nguyên, không lâu lắm sau ngày Phật giáo truyền vào xứ này, và sau này được pháp sư Cru Ma La Thập (60) và các cao đệ địa phương, Trúc Đạo Sanh (360-434), Tăng Triệu (384-414), nhiệt liệt xiển dương và quảng bá. Pháp môn này có nhiều duyên may hơn Duy Thức tông, vì đối xứng với nó trong tư tưởng Trung Hoa sẵn có đạo Lão và hàng đạo gia. Lão và Phật có thể coi như cộng đồng trong tư tưởng; dầu vậy, người Trung Hoa vẫn khó chấp nhận giáo lý “không”. Tại sao? Vì rất hiển nhiên, dầu hai hệ thống đại khái có thông cảm nhau trên căn bản tổng quát, tư tưởng Bát Nhã không tông lại siêu hình quá, hư huyền quá, đối với người Trung Hoa, phiêu diêu quá trên chín tầng mây, nên bần tánh thực tiễn Trung Hoa không dung dưỡng được. Cả đến đệ tử của Lão Tử và Trang Tử kia còn phải “thông tục hóa” phần nào, ứng với tinh thần thực tiễn ăn sâu vào nếp cảm nghĩ của dân tộc.

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

Đến đây, ta có thể kết luận rằng dầu bề ngoài có vẻ quái dị và ngược ngạo là vậy, Thiên vẫn nằm trong hệ thống chung của Phật giáo. Và khi nói Phật giáo, ta không ám chỉ riêng những lời Phật dạy được ghi chép trong các bộ kinh A Hàm xưa, mà còn bao gồm luôn những luận giải sau này, về triết cũng như về đạo, liên quan đến con người và đời sống của đức Phật. Uy đức vô thượng của Phật chiếu diệu đến đời lắm khi khiến các đệ tử đề ra những giáo thuyết tương phản phần nào với lời dạy của thầy. Điều ấy khó tránh. Thế giới ta đang sống đây với tất cả sự vật, về cá nhân cũng như ở toàn thể,

đều hiện thực theo kiến giải chủ quan của ta, không phải kiến giải theo vọng động nhất thời, mà chính do nhu cầu nội tại, do khát vọng tâm linh, vì duyên đạo vậy. Cả đến đức Phật kia, đặt làm đối tượng thực nghiệm tôn giáo cho chúng ta, vẫn không thoát ngoài công lệ ấy; nhân cách của Ngài có cái gì thâm diệu đánh thức dậy ở ta tất cả tư tưởng và cảm nghĩ nay đúc kết chung dưới danh từ Phật giáo. Những tư tưởng súc tích nhất, hữu hiệu nhất, do Ngài phát động lên, đều liên hệ đến sự nội chứng của Ngài về lý Giác Ngộ và Niết Bàn. Đó là hai sự kiện nổi bật nhất suốt cuộc đời bảy mươi chín năm của Ngài; và tất cả những lý thuyết và tin tưởng tự miệng Ngài thốt ra đều là những cố gắng truyền đạt những yếu chỉ ấy gắn liền vào sự nội chứng của chính chúng ta. Tinh thần của Phật giáo hàm dưỡng là vậy, đầy ý nghĩa sâu rộng hơn nhiều khác với sự hiểu biết của hàng học giả uyên bác nhất.

Phật ngộ đạo và Phật chứng Niết Bàn là hai khái niệm biệt lập nhau trong đời Ngài như từng đã diễn ra trong lịch sử hằng bao thế kỷ, nhưng dưới đạo nhân thì đó chỉ là một. Nói một cách khác, thấu đạt nội dung và tinh nghĩa của Ngộ cũng tức là thành tựu cứu cánh Niết Bàn. Trên quan điểm ấy, Đại Thừa giáo khai triển hai dòng tư tưởng: hoặc là vận dụng trí thức tối đa, hoặc là, theo gương thực tiễn đức Phật đã làm, như đã làm tất cả những người tìm chân lý ở Ấn, trực tiếp nói thêm rằng dầu làm công quả nào, nguồn kích động tiên khởi vẫn nằm trong ý thức tôn giáo nội tại của người Phật tử tín thành.

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

Có người hỏi Triệu Châu “Thiên là gì”, sư đáp: “Nay xấu trời, không đáp được”.

Cùng câu hỏi ấy, Vân Môn đáp: “Chính vậy!”. Lần khác, sư đáp, lừng khừng hơn: “Không nói gì được”.

Đó, với những lời đáp như vậy thì còn biết chư sự quan niệm thế nào sự liên hệ giữa Thiền và Đạo giáo của Kinh Điển? Các ngài quan niệm theo kinh Lăng Già hay kinh Bát Nhã? Không, Thiền có chủ định riêng. Tinh thần Trung Hoa không bao giờ chịu nhắm mắt khuôn theo kiểu cách Ấn Độ. Nếu ai còn muốn phân vấn nữa, xin đọc câu chuyện sau đây:

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

Gà lạnh lên cây

雞寒上樹

Vịt lạnh xuống nước

鴨寒下水

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

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

Vốc nước trong tay ánh trăng chiếu

Kết hoa dâng lên áo ướp hương.

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

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

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

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

Cái ấy chỉ hiểu được bởi người không hiểu,

Người hiểu cái ấy là người không hiểu,

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

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

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

(2) Đúng như lời Phật dạy: “Thấy pháp tức thấy ta, thấy ta tức thấy pháp”. D.G.

(3) Ngoài cái thân vật chất (sắc thân, rupakaya, thường gọi là hóa thân ninmanakaya) đương nhiên người ta không thể không quan niệm đến pháp thân Phật (thân của Pháp, Dharmakaya) như Kinh Tạp A Hàm, XLIV nói: “Thọ mạng Như Lai dài vô cùng vì lẽ khi sắc thân người vào Niết Bàn thì pháp thân người vẫn thường tại”. Tuy nhiên, pháp thân không thể tác động thẳng vào những tâm hồn đau khổ vì nó quá trừu tượng và siêu việt nên cần thêm một cái gì cụ thể hơn, xác thực hơn, dễ dễ cảm hơn. Do đó có thêm quan niệm một thân khác nữa, báo thân Phật (Sambhogakaya-Buddha, hoặc Vipakaja - Buddha) bổ khuyết vào tín điều Ba Thân Phật (Trikaya).

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

- Lòng tin tuyệt đối của Thân Loan đặt trọng vào thầy (Pháp Nhiên) trong câu chuyện này chứng tỏ rằng pháp môn Tịnh Độ là do Thân Loan tự tâm chứng lấy, chứ không phải là kết quả của một cuộc biện luận về triết giáo. Trước hết Sư tâm chứng, rồi để giải thích cho mình cũng như để truyền đạt cho người, Sư nhờ đến kinh điển để chứng minh lại. Nên Sư có chủ trương “giáo, hành, tin, chứng” để đặt một căn bản tri thức bằng chữ nghĩa cho lòng tin ở Tịnh Độ. Trong tôn giáo cũng như ở nhiều hoạt động khác trong đời,

lòng tin đi trước lý luận. Đó là điều hệ trọng ta không thể bỏ qua trong khi vạch lại dòng diễn tiến của tư tưởng.

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

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

(7) Coi Kinh Tăng Nhất A Hàm, bản chữ Hán, bộ XXXII - Trong Kinh Đại Bát Niết Bàn, phẩm Kiều Trần Như (hán dịch) cũng có đoạn văn ngoại đạo công kích Phật như sau: “Cồ Đàm bẩm tánh mềm yếu, sanh trưởng chôn thân cung không rõ thấu việc ngoài, chỉ được nói năng dịu dàng mà chẳng biết nghề nghiệp văn hóa luận nghị”. Và còn nhiều đoạn khác. Cồ Đàm (Gautama) là tộc danh của Phật.

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

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

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

(10) Về sự phân phái của Phật giáo chừng 200 năm sau khi Phật tịch diệt, xin xem Samayabhedo-paracana-cakra của Vasumitra. (Thế Hữu Dịch Bộ Tông Luân Luận, bản dịch chữ Hán của Huyền Trang).

(11) Cõi Sukkhavati-Vyuha (Trang Nghiêm Tịnh Độ) do Max Muller và B. Nanjio ấn hành, trang 7, có câu “Buddha svaro ananta ghoshah” nghĩa là âm của Phật có vô số âm (Phật âm, vô lượng âm). Cõi luân Saddharma pundarika (Pháp Hoa) trang 128 có câu “Savarena caikena vadami dharmam”, nghĩa là ta nói pháp chỉ bằng một thứ tiếng. Hàng Phật tử Đại thừa không lạ với thí dụ “nước bình đẳng chỉ có một vị” (ekarasam vari) tùy duyên mà phát sanh cỏ cây hoa lá đủ loại khác nhau.

(12) Thánh điển của bất cứ tôn giáo nào cũng đều được “mật giải” bằng cách ấy. Giáo lý Tương Ứng Swedenborgian, nhân đó, sáng rõ như ban ngày. Giáo lý Chân Ngôn Mật Tông cũng phản ánh phần nào sự tương ứng ấy, dầu khác hẳn, cố nhiên, căn bản triết lý. Mọi luận giải đều có thể có bất cứ đâu, không phải chỉ vì luận giải nào cũng có một yếu tố chủ quan đáng kể, mà vì sự tương ứng trùng trùng vô tận giữa những quan hệ chủ quan ấy.

(13) Anuttara Samyak sambodhi, người Tàu dịch là Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác hoặc Vô thượng bồ đề (D.G.)

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

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

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

(17) Anupadhishesha (vô dư Niết Bàn)

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

(19) Bồ Tát thường được định nghĩa là người cầu đạo bồ đề, người cầu nhất thiết trí, hoặc Phật trí. Tuy nhiên, theo từ nguyên thì không có vấn đề “cầu” mà là đã chứng đắc, hoặc sẵn đủ (cụ túc), vì danh từ Bodhi sattva gồm có

sattva là chúng sanh, người, và bodhi là bồ đề, trí huệ, giác ngộ; vậy Bồ Tát là chúng sanh của Trí Huệ (D.G.)

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

(21) Cõi kinh Pháp Hoa, phẩm 15: “Như Lai thọ mạng”. A Tăng kì là nhiều vô số kể. Phẩm ấy nói: “Ta thành Phật, đến nay lâu không thể kể được, tuổi thọ của ta dài đến vô lượng vô biên vô số kiếp. Ta vốn thường còn chẳng mất”. Vậy, sự thành Phật của Thích Ca chỉ là một phương tiện, cũng như sự Giáng sanh của Ngài chỉ vì một đại sự nhân duyên, và nhân duyên ấy, theo Pháp Hoa, là mở cái thấy biết Như Lai (D.G.).

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

Sanh tử hữu vô lượng- vãng lai vô đoan tự

Cầu ủ ốc xá giả - sắc sắc thọ bào thai

Dĩ quan thử ốc - cánh bất tạo xá

Lương sạn dĩ hoại - đài các tội chiết

Tâm dĩ ly hành - trung gian dĩ diệt

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

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

(24) Thấy, tánh.

(25) Vùng đất bí mật, cấm địa

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

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

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

Các Pháp nhân duyên sanh

Cũng theo nhân duyên diệt

Nhân duyên sanh diệt này

Như Lai từng tuyên thuyết (D.G.)

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

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

(31) Vô dư Niết Bàn: Anupadhishesha Nirvana (D.G.)

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

(33) Ở đây, tôi thấy cần nói vài lời về cái trong Phật giáo gọi là “hành động không cố gắng, không mục đích” (an abhoga carya; vô công dụng hạnh). Nếu tôi không lầm, đó cũng chính là cái người Công giáo nói đừng để tay mặt biết việc làm của tay trái. Khi tâm đạt đến thực tại của giác ngộ thì tự nhiên gạn lọc hết trần cấu, cả lý và tình, và linh minh chí thiện đến độ làm gì cũng trong sạch, cũng vô tư, cũng ban lợi lộc cho thế gian. Nhưng hễ ta còn có ý thức (hữu tâm) về những nỗ lực cần phải vận dụng nhằm chiến thắng vọng tâm và phiền não thì còn bị ô nhiễm, vì còn có ép buộc, còn giả tạo, do đó gây trở ngại cho sự ứng dụng tự do và hồn nhiên của tâm tánh; và tình thương, nguyên lai là một đức tướng tự nhiên của giác trí, không phát huy gì

được, mà chỉ dụng ý luyện tập nhằm duy trì bản ngã. “Bổn Nguyên” (pranidhana) vẫn lập lên từ tình thương, nhưng chỉ bắt đầu có tác dụng, nghĩa là có vô công dụng, vô mục đích (an abhoga) khi Giác là một năng lực thuần sáng tạo. Đó là chỗ khác nhau giữa tôn giáo và luân lý; đó là chỗ học thuyết duyên khởi (pratitya samutpada) không tạo được sinh hoạt Phật giáo, và đó là chỗ lập cước của Thiền Tông đối với “hữu luận” của Tiểu Thừa và “không luận” của trường phái Bát Nhã (Bát Nhã Không Tông).

(34) Kinh Thoại Ứng

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

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

(37) Bộ Đại Thừa Trang nghiêm luận (Mahavyutpatti) kể đến 108 thứ định, nhiều bộ khác nói có “vô số định”. Người Ấn rất tinh luyện phép định này, nhiều kết quả kỳ diệu thường được tường thuật.

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

(39) Đó là bốn thiên của sắc giới (D.G.)

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

(41) Bộ cục thông thường trong các bộ kinh gồm có ba phần là phần tựa (chứng tin: văn thời chủ, sứ, chúng) phần chính văn và phần lưu thông (kết). (D.G.)

(42) - NGŨ PHÁP: danh, tướng, vọng tưởng, chánh trí, như như.

- TAM TỰ TÁNH: vọng tưởng, duyên khởi và thành tự tánh (svabhava).

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

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

(43) Tâm tông: lấy tâm là tông chỉ (D.G.)

(44) phi nhất phi nhị, phi dị.

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

(46) tự tại, hằng =being; sinh thành, chuyển = becoming (D.G.)

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

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

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

(49) Dharma nairatmya

(50) Địa (bhumi) là cấp bậc tu chứng. Bồ Tát tu lần lượt từ sơ địa lên thập địa là thành Phật (D.G.)

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

(52) Tam thân thông: biến hóa thân thông; tha tâm thân thông, và giáo hóa thân thông (DG)

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

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

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

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

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

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

(58) Phật giáo bị ách vận ở Trung Hoa trong đời các vua Thái Võ nhà Hậu Ngụy (446) Võ Đế đời Bắc Châu (574) Thế Tôn Đời Hậu Châu và Võ Tôn đời Đường (845). Riêng ở đời Võ Tôn, 44.600 chùa bị triệt hạ, 265.000 tăng ni bị bắt hoàn tục (D.G.)

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

(60) Pháp sư Ấn Độ, dịch giả nhiều bộ kinh bất hủ, tịch năm 413 đời Đông Tấn (D.G.)

---o0o---

Luận ba - GIÁC NGỘ VÀ VÔ MINH

I. BỔN CHẤT CỦA TRI GIÁC BỒ ĐỀ

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

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

Trong Trường bộ kinh, phẩm Đại bản (2), có đoạn Phật thuyết về sáu vị Phật quá khứ ra đời trước Ngài. Đại khái tiêu sử các vị Bồ Tát và Phật ấy đều hao hao giống như tiêu sử của Phật, trừ vài chi tiết phụ thuộc, vì người ta lập

luận rằng chư Phật đều giống nhau hết ở bốn hạnh. Nên khi Thích Ca, Phật của Kiếp hiện tại, thuyết về chư Phật kiếp quá khứ, thuật lại sự tự giác của các cổ Phật, Thích Ca thật ra chỉ tổng kết lại cuộc giảng sanh của ngài ở cõi trần, và mọi chi tiết Ngài thuật lại về chư cổ Phật đều có thể coi là của chính Ngài, ngoại trừ vài điểm về huyết hệ, giai cấp xã hội, chỗ sanh, thọ mạng, v.v... Nhất là sự tâm chứng của Ngài, gọi là Ngộ (3) càng đặc biệt giống hệt.

Khi chưa đắc đạo, và còn là Bồ Tát, Phật yên lặng nhập định, tư tưởng sau đây đến với Phật:

“Thế giới này thật là điên đảo: người ta sanh ra, rồi lớn lên, rồi già chết, rồi bỏ xác thân này trở lại một xác thân khác.

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

Nghĩ vậy, Bồ Tát luận rằng vì có lão nên có tử, vì có tử nên có sanh, vì có sanh nên có hữu, vì có hữu nên có thủ, vì có thủ nên có ái, cứ thế, theo dòng nhân duyên, Ngài đi đến danh sắc (namarupa) và thức (vinnana) (4). Rồi Bồ Tát tiếp tục hết đời ngược đến lộ xuôi suốt dòng nhân duyên của khổ, từ hiện hữu đến dứt hiện hữu, thì Bồ Tát bỗng dung mở con mắt huệ, thấy rõ những việc từ trước chưa bao giờ thấy, đắc tri kiến, đắc giác ngộ.

Thế rồi Ngài reo to: “Ta đã thấu được pháp thâm diệu, khó nhận, khó hiểu, vắng lặng, tuyệt vời, không biện giải gì được, tinh tế, chỉ có thánh nhân mới hiểu được. Nhưng người đời thích bám níu vào chỗ ưa thích; mà đã bám níu, đã ưa thích, thì bị trói buộc trong ưa thích, làm sao rõ lẽ cái này sanh ra từ cái kia, và tất cả điều diễn ra trong vòng nhân quả. Và cũng rất khó nhận định tại sao phải chấm dứt hết tạo tác trong đời, phải đừng gây nghiệp tái sinh, phải xả trừ hết bám níu, phải diệt hết mê luyến, phải tịnh tâm, phải chứng Niết Bàn”.

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

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

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

Người đời vốn mê đắm trong tham sân

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

Đối với nếp cảm nghĩ của thế gian,

Pháp này thâm diệu, thù thắng, nhiệm màu,

Làm sao truyền được cho loài người bị si mê trói buộc đắm chìm trong đêm tối của vô minh.(5)

Đó, theo các nhà trước thuật Nikaya thuật lại, và cũng được nhiều văn liệu khác xác nhận, ta thấy rõ sự Giác Ngộ bừng lên tự tâm Phật phải là một sự chứng nghiệm hoàn toàn đặc thù, không thể phát sanh từ một tâm thức tầm thường, cả đến tâm thức của các bậc minh triết, thông thái, học nhiều nghĩ nhiều. Nên tự nhiên Phật muốn im lặng thâm thân vào Niết Bàn, không mở Pháp; nhưng sau đó Phật đối ý nhân có lời thỉnh cầu của đức Đại Phạm Thiên trong bài kệ như sau:

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

Cũng vậy đó, bạch Ngài, đáng Toàn Giác, đáng Toàn Trí, Người chứng Pháp vô thượng,

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

Xin đứng lên, đáng Trượng Phu! Đáng Toàn Thắng! đáng Pháp Vương rũ sạch hết lậu nghiệp!

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

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

Đến đây nảy ra câu hỏi đầy ý nghĩa nhất trong lịch sử Phật Giáo. Thật vậy, thử hỏi cái gì trong sự tâm chứng ấy khiến Phật chiến thắng vô minh, gội sạch hết cảm nhiễm? Cái kiến chiếu ấy là gì phóng vào sự vật khiến Phật

thấy những cái từ trước chưa bao giờ thấy? Phải chăng đó là giáo lý “khổ đế” do “ái” và “thù” mà có? Phải chăng đó là giáo lý “nhân quả” mà Phật đã phăng môi đến tận “vô minh”, coi như nguồn gốc của khổ đau phiền não?

Chắc chắn không phải vì vận dụng trí óc nhiều mà Phật ngộ đạo. “Không thể dùng trí suy luận thường mà hiểu được” là câu nói thường gặp luôn trong văn học Phật giáo, Pali và Phạn ngữ. Sự hoan lạc Phật trải qua lúc ấy thật sâu đậm quá, thâm thía quá, và hậu quả vô biên quá, không thể thuộc phạm vi suy luận. Trí suy luận chỉ đủ sức đưa đến một sự thỏa mãn thường khi thắc mắc được đánh tan, nhưng không đủ cương yếu để đi vào chiều sâu của đời sống nội tâm. Không phải tất cả nhà thông thái đều là thánh, mà không phải thánh nào cũng là thông thái. Sự quán tưởng bằng lý trí luật nhân quả của Phật, dầu toàn hảo và tuyệt luân đến mấy, vẫn không chắc gì quyết định được sự chiến thắng vô minh, đau khổ, sanh tử và ô nhiễm. Dõi theo chúng đến tận đầu nguồn, hoặc xâu chúng thành chuỗi xích nhân duyên, là một việc, còn hàng phục chúng, chế ngự chúng trong thực tế của sinh hoạt là một việc hoàn toàn khác. Ở trường hợp đầu, chỉ có trí thức là hoạt động, còn ở trường hợp sau còn có tác động của ý chí - và ý chí tức con người. Không phải Phật chỉ tìm ra Mười Hai Nhân Duyên, mà chính tự tay Ngài nắm lấy chuỗi xích, bóp nát tan tành, để nó không còn trói buộc Ngài nữa được.

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

Kinh nghiệm của Phật về nỗi khổ trong đời là một kinh nghiệm thực tế, sâu và mạnh khác thường, nên đã chấn động toàn thể con người của Phật; và hậu quả là sức thâm cảm phản ứng lại trong giờ hành đạo của Phật sau này đáp ứng đúng với cao độ của cảm giác ấy. Thật không gì hiển nhiên hơn Phật không thể tự mãn với một cái nhìn phiến diện, hoặc quán tưởng suông bằng trí thức, những cơ sự của cuộc sống. Để trấn định tuyệt đối những đợt sóng lao xao nổi dậy trong tim, Ngài cần viện đến một cái gì thâm diệu hơn, của

chính tự thể của Ngài. Vì xét cùng ra, trí thức chỉ là một ông khách bàng quan, nên muốn nó làm gì thì nó cũng so đo hơn thiệt đòi trả công. Một mình nó, nó không tạo được trạng thái tâm chúng gọi là ngộ. Cảm giác tự do tuyệt đối, cảm giác “aham hi araha loke, aham satta anuttaro” (6) không thể là cái biết thuần trí thức của một khối óc cao. Ở Phật phải có một ý thức khác, tinh yếu hơn, mới có thể đưa đến cảnh giới tự giác thâm diệu tối cao ấy.

Để diễn lại cảnh giới tự giác ấy, các nhà văn học Phật tận dụng cả một khi từ ngữ đủ bản sắc, về luận lý cũng như về đủ phương diện khác. Những từ ngữ thường dùng là những chữ này: trí, huệ (bát nhã), chúng, ngộ, thành, giác, kiến. (7) Trên thực tế, hễ ta còn thu hẹp ta trong vòng trí thức, dầu uyên bác quang minh thế mấy, thì bản thể của sự vật vẫn thoát khỏi ta. Vì lý do đó, cả đến những người gọi là Phật tử nguyên thủy, được coi là thực nghiệm, duy lý, và bất khả tri, vẫn phải vận dụng một năng khiếu khác thường hơn, không can hệ gì đến cái tôi thuộc kinh nghiệm, để nhắm đến những gì thâm diệu hơn là sự hiểu biết của thế gian trong vòng tương đối.

Kinh Phổ Diệu, phẩm “vô thượng bồ đề” của Đại Thừa Giáo còn tỏ ra dứt khoát hơn về bản chất của sự dụng tâm hoặc trí huệ ấy đã chuyển Bồ Tát thành Phật. Theo kinh thì “bồ đề trong một niệm, bằng trí Bát Nhã, Phật chứng Vô Thượng Bồ Đề.” (8) Vậy, trí Bát Nhã ấy là gì? Đó là một sự hiểu biết đạt đến ở một tầng cao hơn kiến thức tương đối thường. Đó là một năng khiếu bao gồm cả trí và tâm, và một khi nó phát động thì tất cả xiềng xích của trí thức đều gãy đổ hết. Trí thức luôn luôn kẹt ở hai đầu, có người biết (năng tri) và vật được biết (sở tri), còn Bát Nhã là sự kiến chiếu, trong một niệm, không phân biệt chủ thể khách thể, cả hai đều gồm thâu trong một sát na (ikshana), trong một tâm (ekacitta), và giác là kết quả của cái ấy. Bằng vào những đặc tánh ấy của Bát Nhã, các nhà Đại Thừa Giáo rọi được nhiều tia sáng vào bản chất của tri giác bồ đề (sambodhi); khi tâm chuyển ngược lại nếp vận động thường, thay vì phân tán ra ngoài thì thu nhiếp vào trong đến chỗ nhất như, đó là bắt đầu thành tựu trạng thái “soi thấy trong một niệm” (nhất tâm kiến chiếu), vô minh hết tạo tác, và những cảm nhiễm (lậu) hết hoành hành.

Giác là vậy, một trạng thái tuyệt đối của tâm dứt hết phân biệt: vọng tưởng hoặc biến kế chấp. (9) Để thể nghiệm trạng thái kiến chiếu muôn vật “trong một niệm” ấy phải có một khí lực đồng mãnh. Thật vậy, tinh thần luận lý và thực tế của ta quá chuộng phân tách và luận giải; nói một cách khác, ta hay cắt thực tại thành nhiều phần manh mún để tìm hiểu riêng từng phần; nhưng

khi ta ráp tất cả để làm lại cái toàn thể ban đầu thì phần nào cũng nổi bật riêng nhau quá, tỏ rõ nên ta không thể thâm nhập cái toàn thể “trong một niệm” (10). Và vì lẽ có “nhất niệm” mới có giác nên cần nỗ lực vượt qua cái thể đối đãi ấy của ý thức kinh nghiệm chấp dính vào cái nhiều thay vì cái một của sự vật. Nên việc làm thiết yếu nhất nổi bật trên bối cảnh ngộ đạo là Phật đã vận dụng tất cả khí lực bình sinh để giải quyết vấn đề vô minh, tất cả hùng lực của ý chí để thoát ra cuộc chiến.

Ta đọc thấy trong bộ Katha Upanishad:

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

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

Ông Eckhart, nhà huyền học tên tuổi ở Đức, không hẹn mà nên, đã kỳ ngộ một cách khoái trá quan niệm “kiến chiếu muôn vật trong một niệm” của Phật giáo khi Ngài tuyên bố: “Tôi thấy Chúa bằng con mắt nào thì cũng bằng con mắt ấy Chúa thấy tôi. Mắt tôi, và mắt Chúa, chỉ là một con mắt, một khuôn mặt, một hiểu biết, một tình thương” (11). Khái niệm “chuyển ngược” còn được Jacob Boehme cực tả trong hình ảnh “Umgewandtes Auge” là con mắt “chuyển ngược”, có khả năng nhận ra Chúa.

Vậy, Giác Ngộ phải gồm cả ý chí lẫn tri thức. Đó là một hành vi trực giác phát sanh từ ý chí. Ý chí muốn tự biết nó là gì, ý như thực - yatha bhutam dassana (12)- ngoài tất cả điều kiện chi phối sự hiểu biết. Phật đã chứng đến đó khi Ngài bừng lên một kiến chiếu mới sau bao lần loanh quanh trong vòng luận lý từ lão, tử đến vô minh, rồi từ vô minh đến lão, tử, dãi suốt mười hai mắc xích của lý duyên khởi. Phật cứ dẫm tới dẫm lui nát miếng đất ấy, vì Ngài bị kẹt vào một ngõ cụt trí thức, lui tới hết đường; lặp đi lặp lại mãi diễn trình ấy, phải đâu Phật dụng ý xây dựng lên cho Ngài một hệ thống triết học riêng, như ban đầu người ta đã tưởng vậy.

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

Ta là Bạc Tội Thắng, ta là Bạc Toàn Trí,

Xả trừ hết ô nhiễm và trần cấu,

Lìa bỏ tất cả, lửa tham dục đã tắt,

Ta không học với ai thì còn biết gọi ai là Thầy?

Những gì ta biết, ta không học với một ai,

Không ai bằng ta trên thế gian này

Dầu sanh ra ở cõi phàm hoặc cung trời,

Không một ai bằng ta hết.

Ta đã thực sự chiến đoạt quả giải thoát,

Toàn thế gian, ta là bậc Vô Thượng Đạo Sư,

Độc nhất trong đời, hoàn toàn Giác Ngộ,

Ta ngự trong yên vui vô lượng (13)

Khi nói đến Chứng Đạo hoặc Giác Ngộ, tự nhiên ta dễ liên tưởng đến khía cạnh nhận thức và quên mất động lực phi thường của ý chí tác động ở bên sau, mà cũng chính là động lực cấu tạo nên cốt cách của một cá nhân. Đặc biệt trong Phật giáo, trí thức chiếm nhiều ưu thế quá, có lẽ hơi quá đáng

phần nào, trong việc thành tựu lý tưởng sống đạo, nên hàng học giả thường quên mất ý nghĩa của ý chí, là yếu tố quyết định sự giải quyết đại sự của cuộc sống. Do đó, tâm trí họ hướng hết vào giáo lý duyên khởi hoặc diệu đế, được coi như lời dạy tối cao của Phật. Thật không gì làm hơn, cũng như họ từng chấp lầm Phật giáo là một thứ học thuật thuần đạo đức, cho rằng đó chẳng qua chỉ là một hệ thống luân lý học (giới), không thần, không Chúa, và như vậy không hứa hẹn một hình thức bất tử nào. Nhưng ý nghĩa thâm yếu của Phật giáo về vô minh. Nhân Duyên và Giới Hạnh còn có một căn bản sâu vững khác thường hơn trong đời sống tâm linh của con người. Thật vậy, vô minh không có nghĩa là thiếu cái sáng về kiến thức, mà chính là sự tối tăm trong tri giác nội tại. Nếu vô minh chỉ nằm trong phạm vi kiến thức thì khi kiến thức sáng lên rồi sao vẫn không có, và không thể có, kết quả là Giác Ngộ, là thoát ly tất cả ràng buộc, và ô nhiễm, và ung độc như ta thấy ở các học giả Pali? Tri giác của Phật chiếu sâu vào thể tánh cũng như vào ý chí của Ngài, và Phật biết nó là như thế ấy, yatha bhutam là như vậy đó tatha bhava và chính từ sự hiểu biết như thực, như thị (14) ấy Ngài vươn lên trên chính mình để hiện thực là Phật, vô thượng và tối thắng. Thành ngữ “vô thượng chánh đẳng chánh giác” (15) là chỉ vào cái biết thấy siêu việt ấy do Phật tự chứng tự ngộ lấy.

Vô minh, phản nghĩa của Giác Ngộ, ở đây có một ý nghĩa thâm diệu hơn nghĩa thông thường từ trước ta gán cho nó. Vô minh không có nghĩa suông là thiếu kiến thức, hoặc không am tường một lý thuyết, một học thuật, hoặc một luật lệ nào đó. Vô minh chính là không nắm được những sự kiện thiết cốt của cuộc đời biểu hiện ra từ ý chí. Trong vô minh, cái biết tách rời sự biết, và người tách rời cái được biết; trong vô minh, ngoại giới biệt lập với nội tâm, nghĩa là luôn luôn có những cặp mâu thuẫn đối lập nhau. Đó là cốt cách tự nhiên của trí thức vậy, nên hề có biết là có Vô minh gắn liền theo hành vi biết. Khi ta tưởng biết một việc gì thì vẫn có một việc gì khác mà ta không biết. Cái không biết luôn luôn nằm sau cái biết, và không bao giờ ta nắm được người “chủ” vô danh của cái biết, mặc dầu ông ta luôn luôn là người bạn đồng hành, không tránh đâu được, có mặt trong mỗi hành vi biết. Dầu vậy, ta vẫn muốn biết ông chủ vô danh ấy, ta không thể để ông đi qua mà không biết gì hết về ông không nắm lấy ông, không thấy chân tướng của ông. Nói một cách khác, là phải chiếu kiến vào vô minh, và đó quả là một đại mâu thuẫn, ít ra trên mặt nhận thức. Nhưng hễ không qua khỏi ngưỡng cửa ấy thì tâm ta không yên, và đời sống trở thành một cục hình không chịu đựng nổi.

Trên đường tìm kiếm người chủ căn nhà ốc xá giả (16) Phật luôn luôn húc đầu vào vô minh, tức người chủ vô danh của sự biết ở bên sau cái biết. Đã bao lâu rồi, Phật không rờ tay được vào ông ta dưới lớp mặt nạ đen cho đến khi Ngài vượt qua, ấy không phải là một hành vi trí thức mà chính là một sự tự ngộ, một sự tâm chứng hiện thực ngoài tất cả khuôn phép luận lý, nên vô minh không tháp tùng theo được. Cái biết mà ta có được về chính mình, trong chính mình, như thực là chính mình, cái biết ấy không thể đạt tới bằng bất cứ phương tiện trí thức nào, vì trí thức nào cũng không được phép vượt ngoài thân phận hữu hạn của nó. Vô minh chỉ có thể hàng phục được bằng cách vượt ngoài qui tắc của nó. Đó là một hành vi của ý chí. Vô minh, tự nó, không có tội, mà cũng không phải là nguồn gốc của tội lỗi; nhưng nếu ta không thấu suốt được vô minh là gì, và ý nghĩa của vô minh là gì trong cuộc sống, thì mọi tội lỗi sẽ nối tiếp nhau, chằng chịt, không cùng tận. Và tham ái - tansha - đầu mối của tội lỗi, chỉ có thể chế ngự được khi lý vô minh được quán chiếu đến chỗ tuyệt cùng.

---o0o---

II. BỐN CHẤT CỦA VÔ MINH

Bởi vậy, các nhà học Phật không gì làm hơn là đùn vô minh vào quá khứ để lý giải Mười Hai Nhân Duyên (17) trên quan điểm thời gian. Họ chia hai khoen đầu của chuỗi xích thuộc quá khứ, tám khoen giữa thuộc hiện tại, và hai khoen chót thuộc vị lai. Vô minh, đầu mối của loạt nhân duyên, không có giới hạn nào hết về thời gian, vì nó không thuộc về thời gian mà thuộc về ý chí, cũng như giác ngộ. Đưa quan niệm thời gian vào đó ắt giác ngộ, tức là sự tiêu cực xả trừ vô minh, mất hết tính cách cứu cánh, để rồi ta lại lần lần đi tìm một cái gì khác ở ngoài nó; thế là sợi dây ràng buộc càng siết thêm quanh ta và những cảm nhiễm (asava = lậu hoặc) hóa thành thân phận ngàn đời của chúng ta. Không một vị trời nào không ca tụng Giác Ngộ như “một hoa sen bùng trên biển trí, không chút bọt phiền não, như vùng nhật đánh bạt hết bóng vọng tưởng, như vùng trăng dập tắt lửa tội lỗi nung đốt người đời.” (Thế Thân Phật sở hành tán).

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

thường Phật tác động vào người đương thời cũng như đến với hậu thế phải đâu do thuật biện tài xảo diệu và danh thép của Phật; đành rằng không ai chối cãi diệu thuật ấy ở Phật, nhưng cốt yếu nhất uy lực ấy có được là do tâm thể quảng đại và phong cách thâm diệu của Phật phát ra từ một đại hùng lực của ý chí phóng sâu vào tận đầu nguồn khai sáng. Phật thắng vô minh là do Phật thi triển hùng lực ấy, một ý chí vạn năng vậy, mà Ma Vương và đoàn ma quân đành thất bại tan tành trong mưu toan hoặc khuất lấp hoặc mê hoặc Phật. Không nắm được tinh nghĩa ấy của vô minh trong hệ thống duyên khởi hoặc Thánh Đế chắc chắn sẽ ngộ nhận thực chất của Giác Ngộ, và do đó ngộ nhận luôn Phật Giáo.

Thoạt tiên - nhưng thực sự không đâu là thoát tiên hết trong lẽ đạo, ngoại trừ trong cuộc sống hữu hạn của ta, ý chí nảy ra một cái muốn, muốn tự biết nó; ấy thế là mống lên một ý thức, là động niệm, và hễ động niệm thì ý chí bị phân hai (18). Ý chí, bỗng lại là một, là viên mãn một, giờ đây bỗng phân hóa làm hai, thành chủ và khách. Xung đột, do đó, không tránh được. Chủ thì muốn thoát ly tất cả những gì ràng buộc nó trong ước vọng hiểu biết. Kể ra tự nó có khả năng biết được, nhưng đồng thời, với tính cách là khách, vẫn có cái gì nó không thể biết được. Trên đường cầu hiểu biết, Vô Minh theo liền kiến thức, khắc nghiệt như một định mạng, như bóng theo hình, không sao tách rời được hai ông bạn đồng hành ấy. Nhưng ý chí với tính cách là chủ, buộc phải trở về uyên nguyên, như khi chưa phân hóa thành mâu thuẫn, tức là chôn thanh tịnh an nhiên. Nhưng “tình quê” ấy không thể thỏa mãn được nếu không trải qua những thử thách đắng dai, đầy kham khổ. Bởi lẽ một khi cái một bị tách làm hai rồi thì chiến đấu là cần, rất dũng mãnh, mới phục hồi được nguyên trạng. Nhưng phục hồi không phải chỉ là phản bản hoàn nguyên, vì cái “bồn” ban đầu nhân phân hóa, chiến đấu và hoàn phục còn được sang giàu thêm gấp bội.

Khi sự phân hóa mới phát hiện đầu tiên ở ý chí, ý thức mảng say mê nó mới nó lạ, nó có tài giải quyết những vấn đề thực dụng nên quên mất sứ mạng của nó, là chiếu sáng ý chí. Thay vì chuyển ngược cái sáng vào trong chính nó nghĩa là vào ý chí, tự đó nó bắt nguồn hiện hữu, nó lại đeo dính thế giới khách trần, hiện tượng và khái niệm; thăng hoặc nó phản tỉnh lại mà nhìn vào trong thì thấy ngay ở đó một thế giới thuần nhất tuyệt đối, và những gì là đối tượng bấy lâu nó khao khát tìm hiểu lại vẫn là chủ thể, tức chính nó vậy. Gương không tự chặt được gương. Ý thức không quét sách được Vô Minh vì vô minh là thể chất cố hữu của ý thức. Chỉ còn có cách là ý chí vận hết khí lực bình sanh để tự mình tự độ, mà vẫn không phá đổ ý thức cố hữu, hoặc nói đúng hơn, là để thấu đạt đến căn nguyên xung yếu nhất của ý thức.

Đó là điều đã thành tựu ở Phật, khiến Ngài không còn là Cồ Đàm, mà trở thành bậc Chánh Trí, bậc Thế Tôn, bậc Toàn Giác. Trong ý chí thật ra còn có cái gì khác hơn là ý chí, còn có cái biết và cái thấy. Thấy là tự thấy, nhân đó ý chí được tự do tự chủ. Đó mới thật là “biết” theo nghĩa cốt yếu nhất, và chính từ trong cái biết ấy Cồ Đàm chết đi sống lại để thành Phật.

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

Học Phật mà chỉ thấy có lý vô ngã, không màng thâm cứu lý Giác Ngộ, ắt không nhận chân được tất cả ý nghĩa của thông điệp Phật trao cho thế gian. Kể ra, trên phương diện tâm lý, Phật phủ nhận cái tôi sau khi nghiền nhỏ nó thành từng phần, chỉ một việc ấy, trên phương diện khoa học, Phật đáng gọi là vĩ đại rồi, vì khả năng phân tách của Phật thật đã vượt hẳn người đương thời; tuy nhiên, nếu chỉ có vậy thì ảnh hưởng của Phật, với tư cách là bậc lãnh đạo tinh thần, không thể phổ quát và lâu dài đến thế. Giáo lý vô ngã của Phật không phải chỉ thiết lập lên bằng một cuộc khảo sát khoa học như hiện nay, mà cốt yếu hơn đó là kết quả của một sự tu chứng. Nếu Vô Minh được thấu triệt đến cùng lý thì Vô Minh diệt, và đương nhiên cái tôi cũng bị phủ nhận luôn, không còn là một thực thể căn bản cho mọi hoạt động trong đời. Giác Ngộ là một quan niệm thực tế, rất khó nhận chân được cho người thường. Chỉ khi nào ta nhận ra ý nghĩa của nó trong toàn bộ Phật giáo, và dồn hết nỗ lực nhằm hiện thực nó, thì đương nhiên mọi việc khác sẽ tự giải quyết lấy, như khái niệm về Ngã, Ngã chấp, Vô Minh, Triền phược, Lậu hoặc, v.v.. Giới hạnh, quán tưởng, cầu lý, tất cả phương tiện ấy chỉ nhằm đưa đến cứu cánh duy nhất đặt ra cho Phật giáo, là Giác Ngộ. Phật thường nhắc đi nhắc lại cho môn đệ giáo lý nhân quả, thường dạy vì sao khi nhân có thì quả có, và bằng cách nào nhân dứt thì quả dứt theo, đó không phải Phật

cốt gấn vào họ một thứ luận lý hình thức, mà chính mở quả trực tiếp thế nào với hạnh phúc, tự do và yên vui tinh thần của con người.

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

“Bằng cái biết như vậy, bằng cái thấy như vậy, (19) tâm người thoát khỏi dục lậu, thoát khỏi hữu lậu, thoát khỏi vô minh lậu. Giải thoát, người biết được giải thoát. Người biết cuộc tái sanh này đã giải trừ xong, phạm hạnh đã thành, việc cần làm đã làm, sau đời hiện tại không còn thọ thân nào khác”.

(Kinh Tu Bà, Subha sutta)

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

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

Điều ấy Như Lai đã biết, mà còn biết nhiều hơn thế nữa, nhưng Như Lai không chấp vào những sở tri ấy. Vì không chấp nên tâm được tịch tĩnh. Như Lai biết “như thực”, tướng sanh diệt của cảm giác (thọ), hương vị và độc vị của chúng, nên Như Lai được giải thoát hoàn toàn, sạch hết tập khí cảm nhiễm. Có nhiều pháp khác cao thâm, khó hiểu, tịch tĩnh, uyên áo, không thấu đạt được bằng tinh thức, cơ trí, chỉ có hàng thánh mới lãnh hội được; những pháp ấy, Như Lai đã tự chứng, tự giác, và nói lên: và chính đó là những cái cần được tuyên xưng trước hết những ai muốn tán thán Như Lai đúng theo chánh Pháp. (Kinh Phạm Võng, đoạn 30, 31)

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

Ngài vận dụng đến mức cùng tuyệt nhằm phát huy tất cả đức tướng ấy toàn thuộc thể tánh Như Lai. Và cố nhiên là Phật không cần đương đầu với những câu hỏi siêu hình ấy từng ray rức các triết gia đương thời, mà chính các câu hỏi ấy đương nhiên được giải quyết trong Ngài khi Ngài chứng tâm thanh tịnh giải thoát, mà là giải quyết toàn bộ, tổng hợp, chớ không phải manh mún, tạm bợ, ví như trường hợp những câu hỏi trên được đặt lên cho trí thức suy luận của Phật thành những vấn đề triết học. Đó chính là ánh sáng cần phải có để lãnh hội bộ kinh Mahale (20). Nhiều học giả bằng khoán tự hỏi tại sao hai khái niệm hoàn toàn khác biệt nhau lại đem diễn chung trong một bộ kinh; sự thắc mắc ấy chứng tỏ nặng tinh thần kinh viện, họ không biết gì hết về tâm đạo, vì họ không thiết tha với yếu tố Giác Ngộ nằm trong hệ thống tín ngưỡng Phật giáo. Muốn hiểu, cần một trực giác giàu tưởng tượng phóng thẳng vào trung tâm cuộc sống, thay vì ỷ vào tài văn học, ngữ học để khám phá những đạo nhiệm mầu.

Mahalê là một bản kinh Pali trong Trường Bộ Kinh. Kinh chép Ngài Mahalê hỏi Phật về mục đích tu tập của các đệ tử, và sau đây là đại khái lời Phật dạy: “Người Phật tử không tu thiền tập định nhằm chứng phép thần thông như thiên nhân thiên nhĩ! (21) Có những pháp còn cao diệu hơn, thù thắng hơn, như đoạn dứt ba kiết sử (giây ràng buộc: kiến kiết, nghi kiết, giới thủ kiết), thành bậc dự lưu, không đọa ác thú... thành bậc nhất lai, còn phải trở về lại trong đời này... thành vị hóa sanh, nhập Niết Bàn lại đây, không còn trở lại thế gian này nữa. Những câu hỏi như trên của ông về “hồn (mạng căn) và xác (thân thể) là một hay là khác” là một vọng tưởng; vì một khi đạo nhãn của ông mở ra, và ông thấy “như thực”, biết “như thực” nghĩa là hết bị triền phược, ô nhiễm, và sanh diệt triền chuyển, thì những vấn đề hiện dầy vò ông trở thành vô nghĩa, không còn đặt ra nữa. Nên tôi không cần giải đáp cho ông”.

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

---o0o---

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

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

là một bài giảng huyền học. Cố nhiên Phật vẫn có riêng một nhận thức luận nào đó, nhưng đó là điều phụ thuộc, bởi lẽ chủ đích của Phật Giáo là đạt ngộ ngộ hầu tâm chứng tự do. Ngộ tức phá mê, sự mê vọng trụ ở đầu nguồn sanh tử, và gây đủ thứ ma chướng cho con người, về lý cũng như về tình. Tuy nhiên, sự mê vọng ấy không thể tận trừ được bằng phương tiện nào khác hơn là hùng lực của ý chí; kỳ dư mọi công phu khác, nhất là những phương tiện thuần trí thức, đều là phí công uổng sức. Thế nên Phật mới cả quyết: “Những vấn đề ấy (22) không lợi lạc gì hết, không liên hệ gì đến giáo pháp, không giúp thêm gì cho sự chánh mạng, mà cũng không dứt được lòng tham dục, không đem lại sự yên tĩnh cho thân tâm, sự suốt thông chân lý, trí huệ cao siêu và Niết Bàn. Vì cơ ấy ta chẳng nói ra”. Mặt khác, cái mà Phật giảng dạy là “Đây là sự khổ, đây là nguồn gốc sự khổ, đây là sự diệt khổ, đây là con đường diệt khổ”. Vì đó toàn là những vấn đề thực tiễn, không những cần hiểu suốt hành sâu, mà còn phải chủ động điều khiển chúng nếu muốn thành tâm cầu đại ngộ giải thoát.

Phật mạnh dạn chống lại kiến thức hư tướng, Phật luôn luôn nhắc nhở phải trực kiến, phải thân chứng giáo pháp, cụ thể trước mắt, đó là điều hiển nhiên thấy khắp trong các bộ Nykayas cũng như trong các bản văn Đại Thừa. Đích thực đó là điểm tâm yếu nhất trong giáo lý nhà Phật. Kinh Tam Minh nói có một triết gia Bà La Môn tự phụ tinh thông ba bộ kinh Phệ Đà và hướng dẫn đến sự cộng trú với Phạm Thiên, Phật mĩa mai ông ta trong đoạn văn đánh thép như sau (nhân Phật đáp lời cho một thanh niên đến tham vấn Phật về vấn đề cộng trú ấy): “Nhu vậy anh nói các thầy Bà La Môn không thấy không biết con đường đưa đến cộng trú với Phạm Thiên; rồi anh lại nói rằng không một thầy Bà La Môn nào trong các thầy tinh thông ba bộ Phệ Đà đã thấy được Phạm Thiên, không một đệ tử nào, không một tôn sư nào cho đến bảy đời cao tổ, đã thấy được Phạm Thiên. Rồi anh còn nói rằng cả đến các bậc đại tôn sư thời cổ mà các thầy Bà La Môn trọng vọng từng việc làm câu nói cũng không hề tự phụ hoặc biết hoặc thấy Phạm Thiên ở đâu, từ đâu đến, và đi về đâu. Ấy vậy mà các thầy Bà La Môn tinh thông ba bộ kinh Phệ Đà kia không biết không thấy Phạm Thiên lại nói các thầy có thể hướng dẫn con đường đưa đến cộng trú với Phạm Thiên. Quả đó là một đàn người mù đeo dính lưng nhau, người đầu không thấy, người giữa không thấy, mà người cuối cùng không thấy nốt. Như vậy lời nói những thầy Bà La Môn tinh thông ba bộ kinh Phệ Đà kia chỉ là lời nói của người mù, không thấy gì hết: người đầu không thấy, người giữa không thấy, mà người cuối cùng không thấy nốt”.

Vậy Giác Ngộ, hoặc là sự phá vọng để hiểu chân, mà cũng tức là lý tưởng của sinh hoạt Phật giáo, sự Giác Ngộ ấy thật quả tỏ rõ không thể là một hành vi của trí thức, mà chính là sự chuyển hóa hoặc đúc kết lại toàn thể con người bằng phép tinh luyện một thứ trí năng căn bản nhất sẵn đủ trong mỗi người chúng ta. Trí thức thuần túy có cái gì hời hợt, bàng quan, hầu như không thâm nhập được trong cuộc sống. Nếu Giác Ngộ, như kinh điển dạy, có sức tác động ly kỳ như vậy trong thế giới nội tại của ta thì quyết đó không thể là thành quả thâu lượm được bằng một kiến giải suông về lý Nhân Quả. Ngộ là ngộ bằng trí huệ, và trí huệ phát ra từ ý chí - ý chí muốn tự trị tự giác, và tự hiện thực trong chính nó. Do đó mà Phật luôn luôn nêu cao lý do khẩn thiết phải tự chứng, luôn luôn nhấn mạnh đến sự trầm lặng tham thiền nhằm tạo cơ duyên chứng ngộ. Bằng tham thiền, ý chí nỗ lực giữa cơn dấy động của ý thức (23) vượt qua những giới hạn tự nó buộc vào, sự tham thiền ấy nhất định không thể chỉ là một nhận thức thường bằng trí thức về Lý Nhân Quả hoặc Duyên Khởi hoạt động trong vòng luân quần, khởi đầu ở Vô Minh và kết thúc ở Vô Minh. Đó mới thực là điều thiết yếu nhất trong Phật Giáo, kỳ dư mọi vấn đề siêu hình khác toàn lồi cuốn ta vào thế kẹt nan giải, chằng chịt như khối tơ vò.

Vậy Vô Minh không thể chiến thắng được bằng bất cứ phương tiện siêu hình nào, mà chỉ bằng nỗ lực của ý chí. Được vậy, ta còn giải trừ luôn bịnh ngã chấp, tức cái tôi, do Vô Minh tạo ra, hoặc nói đúng hơn, là căn bản của Vô Minh, trên miếng đất ấy nó tùy thuộc và phát triển. Cái tôi là một xó tối không một tia trí thức nào lọt vào được, là sào huyệt cuối cùng dành cho Vô Minh làm chỗ núp an toàn trốn ánh sáng. Hễ sào huyệt bị phá vỡ, bị xáo trộn, thì Vô Minh tan như giá băng gặp mặt trời. Trên thực tế, cả hai, Vô Minh và Ngã chấp, chỉ là một, chẳng phải hai, chẳng sai khác. Ta quen nghĩ rằng khi Vô Minh bị đánh bật, khi cái tôi hết siết chặt vào ta, thì ta mất hết chỗ dựa, và sẽ buông trôi theo số kiếp, vật vờ như lá rụng phó mặc cho chiều gió. Nhưng sự thật không phải vậy; vì Giác Ngộ phải đâu là một khái niệm tiêu cực chỉ vồn vện có nghĩa là bật hết Vô Minh. Thật vậy, Vô Minh là phủ nhận Giác Ngộ, nhưng ngược lại, Giác Ngộ không phủ nhận gì hết. Giác Ngộ là khẳng định, theo nghĩa chân xác nhất của danh từ, nên Phật dạy rằng: “Thấy Pháp tức thấy Phật, thấy Phật tức thấy Pháp” và Phật còn nói “nếu mượn sắc tướng âm thanh mà cầu Phật ắt không thể thấy được Như Lai (24)”. Khi Vô Minh còn chế ngự thì cái tôi được coi là một khái niệm tích cực, và phủ nhận nó ắt rơi vào không tưởng hư vô; nên rất tự nhiên Vô Minh yểm trợ cái tôi trong mọi cử động, vì ở cái tôi nó vọng cầu được an trụ trong miếng đất “bồn lai”. Nhưng khi ngộ rồi thì sự thế đổi hẳn lại, và trật tự do cái tôi thiết lập lên hoàn toàn bị xáo trộn hết từ dưới lên trên: cái tiêu cực giờ

đây trở thành tích cực, và cái tích cực thành tiêu cực. Tôi thiết tưởng những người học Phật không thể không biết đến sự tái thẩm định những giá trị tinh thần ấy diễn ra song song với sự chứng đạo. Nên khi Phật giáo xác định rằng Giác Ngộ là cứu cánh tối hậu của sinh hoạt Phật giáo, đó không có gì là tiêu cực, là bi quan hết.

---o0o---

IV. CÁI NHƯ TƯỞNG VÀ CÁI NHƯ THỰC

Thường, triết học hay công kênh đề cao quá đáng giá trị của tư duy trừu tượng và những luận giải thuần lý mà quên mất thế giới thực tế của kinh nghiệm cần tiếp xúc luôn luôn, còn Phật, như tôi từng nhắc lại, dứt khoát không nhận hi sinh kỉ luật tu chứng thực tiễn cho những lý thuyết không tưởng. Giác Ngộ là kết quả của công phu tu chứng ấy, vì không phương tiện nào khác đã phá được Vô Minh. Nếu cho rằng Phật có một hệ thống tư tưởng nào đó chỉ đạo toàn thể đường lối giáo hóa của Ngài, hệ thống ấy có thể gọi là triết đề duy nghiệm luận. Đó là tôi muốn nói rằng cuộc sống và thế gian thế nào thì Phật thấy y thế ấy, không dụng tâm diễn dịch chúng theo ý riêng. Các lý thuyết gia có thể cho đó là vô lý, viện lẽ rằng ta không thể không ghép liền cái chủ quan của ta vào mỗi hành vi nhận thức, và cái ta gọi là thế giới khách quan chẳng qua chỉ là một sự tái tạo hư giả của tâm tưởng cố hữu của ta. Quả đúng vậy trên mặt nhận thức luận, nhưng về đạo giáo thì tự do tuyệt đối chỉ đạt được khi mọi tư tưởng chấp ngã hết xen vào cuộc sống, và thế gian được nhận thức đúng như thực cũng như tấm gương thấy sao chiếu vậy, “hoa qua chiếu hoa, nguyệt qua chiếu nguyệt”. Nên khi tôi nói Phật giáo là một triết đề duy nghiệm luận là nói về tâm, đừng hiểu theo nghĩa nhận thức luận. Và đó đúng là nghĩa của thành ngữ “yatha-bhutam” hoặc “yathatatham” thấy biết như thực rất thông dụng trong kinh điển Phật Giáo, và đó là một phiên khúc căn bản của tư tưởng Phật giáo.

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

Với cái tâm an định, trong sạch, linh mẫn, điều chế, xả hết nghiệp ác, nhu thuận, tùy ứng, kiên cố, không nao núng, thầy ti khuru phát tâm diệt trừ phiền não. Thầy biết đúng như thực: “Đây là cái khổ”. Thầy biết đúng như thực: “Đây là nguyên nhân cái khổ”. Thầy biết đúng như thực: “Đây là con đường diệt trừ cái khổ”. Thầy biết đúng như thực: “Đây là phiền não”. Thầy biết đúng như thực: “Đây là nguyên nhân của phiền não”. Thầy biết đúng như

thực: “Đây là sự diệt trừ phiền não”. Thầy biết đúng như thực: “Đây là con đường diệt trừ phiền não”. Biết như vậy, thấy như vậy, tâm thầy được giải thoát các phiền não lậu hoặc của dục ái (kama) của hữu ái (bhava) của vô minh (avijja) và được trí huệ giải thoát. Thầy tì khuru biết: “Nghiệp tái sanh đã xả trừ, phạm hạnh đã vẽ tròn, việc gì phải làm nay đã làm xong, sau kiếp này không còn thọ thân nào khác”.

Ta hiểu thế nào? Khác nào như trường hợp Mười Hai Nhân Duyên, chắc chắn Bốn Thánh Đế không trao hết huyền nghĩa nếu ta đi đến với nó bằng trí thức, vì thật ra đó chẳng qua chỉ là giáo điều nhân quả trùng tuyên lại; và đâu khác hình thức, một nguyên lý như nhau được chứng thực cả trong thuyết Duyên Khởi và trong Thánh Đế. Thánh Đế chỉ con đường thực tập thoát ly nghiệp chướng trong khi thuyết Duyên Khởi vạch ra những mưu lược hoành hành của nghiệp chướng. Trên mặt khái niệm, cả hai công thức vẫn không gì hơn là công thức, nghĩa là không đủ hiệu năng và động lực đẩy lên một cuộc cách mạng nội tâm. Phật tuyên Bốn Thánh Đế là cốt để được thực hành nhằm chứng đến một lý tưởng. Kỷ luật tu chứng trình bày tỉ mỉ trong phần trước của bộ kinh Sa Môn Quả chỉ chuẩn bị cơ duyên cho biến cố cuối cùng ấy. Hễ tâm không được bình thản, thanh tịnh và kiên quyết, chắc chắn không bao giờ ta nắm được chân lý đúng như thực. Một trí óc mẫn nhuệ, tinh thâm có thể biết giỏi luận hay về chân lý, nhưng muốn hiện thực chân lý trong đời thì điều tâm là việc thiết yếu.

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

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

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

Cái ở trước mặt, người gạt qua bên

Đừng giữ gì ở sau lưng hết

Mà cũng chớ níu chặt cái ở giữa

Hãy tinh tiến trong cô tịch (25)

Tuy nhiên, về tâm đạo, sự thực là có loại trừ hết phiền não lậu hoặc, có buông bỏ hết hình thức chấp trước, thì nội thể mới được gạn lọc, và mới tự biết được “như thực” nghĩa là không thấy có một cái ngã tự xác định như đối lập với cái phi ngã, nhưng thấy cái đồng nhất siêu việt lên tất cả đối thể, mà tự thân vẫn dung thông tất cả đối thể (26). Cái bị hủy diệt là cái thể mâu thuẫn của sự vật, chớ không phải tự thể của sự vật. Và giải thoát có nghĩa là trở về chỗ ban sơ. Như vậy cái thấy của đạo nhân là thấy cái một trong cái nhiều, là thấu rõ rằng hai tư tưởng nghịch đảo nhau không có nghĩa là tương sanh tương thuộc nhau, mà chính cả hai đều bình đẳng như nhau ứng hóa từ một nguyên lý duy nhất; và chính đó là xứ sở của tự do tuyệt đối.(27) Tâm có điều luyện đến mức đó mới thấy cả khẳng định (atta) và phủ định (niratta) đều không áp dụng được cho thực tại, vì cái thực là cái thấy biết sự vật đúng “như thực”, hoặc nói đúng hơn, đúng như cái thể duyên khởi của chúng. Một tinh thần hoàn toàn thành khẩn và tinh khiết là điều kiện tiên quyết để thấy biết thực tại trong bản thể “như thế là như thế”. Và kết quả chứng đến là ti yathabhutam pajanati, cái mà các nhà Đại Thừa giáo diễn lại sau này trong giáo lý “chân như” bhuta tathata. Tinh luyện qua bốn phép thiền dạy trong bộ Nikayas, tâm chuyển thành tấm gương của trí năng (adarsa jnanam) theo

các nhà Đại Thừa giáo, và tương đương với chân trí (bhuta nana) của Tăng Nhất Bộ Kinh. Lời thí dụ cuối cùng sau đây Phật giảng về hành quả xuất gia tóm lược sự tâm chứng của người Phật tử nhân đó trở thành sáng tỏ như ban ngày. Phật thí dụ:

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

Ở đây, tánh cách triệt để duy nghiệm của giáo lý như thực - yathabhutam được Phật mô tả bằng hình ảnh khiến ta liên tưởng đến hình ảnh của Phật trong bộ Itivuttaka (Tập bộ Kinh V. 109) dưới hình thức một khán giả đứng trên bờ cakkhuma puriso tire thilo. Dùng trí óc hiểu thí dụ ấy là hoàn toàn phi lý. Người viết mô tả tâm trạng của họ từ một bình diện tư tưởng cao hơn thói thường chứng đến sau bao năm tinh luyện. Tam bồ đề (sambodhi) hoặc Giác Ngộ là thuật ngữ Phật giáo dành cho sự chứng ấy. Diệt trừ bốn phiền não lậu hoặc là giai đoạn tiêu cực của chứng nghiệm, và đó tức là cái thấy bên trong mà tâm thanh tịnh và linh minh của Phật y hướng đến. Nếu chỉ xét riêng về hành động đả phá, thì Giác Ngộ quả có chối bỏ và hủy bỏ tất cả, nhưng một khi cái thấy ấy khai hiển cái như thực của chân lý thì Giác Ngộ là khẳng định một cách quyết liệt nhất. Nên đó mới gọi là “thắng địa không sờ đấc không sờ chí, tức là Niết Bàn, tức là sự hủy diệt cái già và cái chết” (28). Ta nên ghi nhận cái bị hủy diệt ở đây là cái già và cái chết, chứ không phải cái sống; vì chính xuyên qua Giác Ngộ cái sống ấy, lần đầu tiên, khắc phục lại tinh thần tự do và tinh lực sáng tạo nguyên thủy.

Song le, lời Phật ví với tám gương (adarsa) có thể gọi lên thái độ của Phật đối với thế gian là hoàn toàn thụ động, thiếu hứng khởi. Tuy nhiên, lời công kích ấy tỏ rõ người ta không biết gì hết về cuộc sống của đức Phật đã quên mình hiến trọn suốt bốn mươi chín năm yên tịnh cho công cuộc khởi động niềm an vui tinh thần chung cho đồng bào; chẳng những thế, lời công kích còn quên mất công trình hoằng pháp phi thường của các môn đồ của Phật, cũng như những hoạt động tinh thần họ đã nỗ lực khai triển trường phái Phật giáo Đại Thừa. Hơn nữa, cả khi xét riêng Phật giáo tách ngoài tất cả sự kiện lịch sử tạo nên nó, lời tố cáo tiêu cực gán cho weltanschauung Phật giáo vẫn sai lầm. Cái tiêu cực ta ghi nhận trong Giác Ngộ chỉ là cái mừng tượng bề ngoài. Phạm lệ, một vật tuyệt đối tiêu cực là cái không thể quan niệm được, trừ phi đó là một trạng thái không có gì hết, không chứa gì hết ở bên trong.

Hề Giác Ngộ còn là chỗ chứng đến của tất cả nỗ lực tinh thần cao độ nhất thì đó là một trạng thái tích cực nhất của tâm linh trong đó chứa cả một kho tàng tiềm năng vô tận. Đó là cái một bao hàm vô lượng vô biên cái nhiều. “Suối con chảy mạnh, biển cả lắng im”.(29) Trong biển Đại Giác là sự im lặng của cái một ấy. Các pháp sư Hoa Nghiêm còn ví đó như một thể chuyển dầy trùng trùng của một biển cả vắng lặng và trong suốt phản chiếu tất cả thiên thể sáng ngời, mà đồng thời vẫn không một đợt sóng gào thét và phá phách nào là không y nhiên nằm im trong lòng biển cả.

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

Khi Thầy thì khuru biết như vậy, thấy như vậy, thầy có thể nào còn đặt câu hỏi: “Hồn có phải là một với xác, hay hồn là hồn, xác là xác, khác biệt nhau?”. Đó, thật quá rõ ràng lời Phật dạy luôn luôn thực tiễn qui hướng vào sự thành tựu lý Giác Ngộ, được coi là cái thấy biết cụ thể đã phá tất cả phiền não lậu hoặc và xả trừ tất cả hình thức chấp thủ (upadana).(30) Ngài tránh những cuộc tranh biện siêu hình, vì nó không đưa đến cứu cánh tối hậu của đời sống đạo, tức là thanh lọc tâm tưởng chớ không phải phô diễn những tuyệt kỹ tinh luyện về thuật nhận thức. Vô Minh cần được bạt trừ bằng tâm, trong nội chứng, chớ không phải bằng trí trong sự hiểu biết nguyên tắc nhân quả giảng dạy trong giáo lý Duyên Khởi hoặc Thánh Đế.

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

Kiến chiếu vào toàn thể thế gian

Và toàn thể thế gian hiện ra như thực

Người thoát ly toàn thể thế gian

Và không gì sánh được. Người trong toàn thể thế gian

Vượt lên tất cả trong muôn vật, kiên cố,

Cởi mở tất cả buộc ràng

Nơi an nghỉ cao nhất thuộc về Người

Chúng vào Niết Bàn, tự tại không sợ hãi
Bậc Đại Giác ấy, phiền não xả trừ
Không gì lay chuyển, không chút bợn ngờ
Thoát ly ngoài vòng nghiệp chướng
Và giải thoát tận căn Vô Minh diệt.

---o0o---

V. DHYANA VÀ CHIẾC BÈ PHÁP

Cái thấy sự vật đúng như thực đại khái có thể nói là một khía cạnh trí thức hoặc tâm linh của Giác Ngộ, song chớ hiểu theo tinh thần tự biện. Còn một khía cạnh khác giờ đây ta thử xét qua: tôi muốn nói mối liên hệ giữa Giác và định (samadhi) hoặc thiền (dhyana). Cái sau, như tôi đã trình bày trước, là trạng thái dự bị cho sự tự ngộ, tuy nhiên, tự ngộ phải đâu chỉ đơn giản là kiến chiếu vào thực tại. Thật vậy, nếu Giác Ngộ chỉ vồn vện là cái thấy ấy, hoặc cái chiếu diệu ấy, ắt không soi sáng được nội tâm đến độ khử diệt được tất cả dục vọng và chứng đến tự do tự tại. Vì trực giác không sao đi sâu được vào đầu mạch sống, không trấn an được ngờ vực, không đoạn tuyệt được tất cả triền phược chấp trước, trừ phi ý thức được chuẩn bị chu đáo để nhận lấy cái Tất cả trong hình tướng toàn diện cũng như trong thể tánh “như thị”. Giác quan và ý thức thường tục của ta qua dễ bị khuấy động và lệch xa con đường hiện thực chân lý. Nên kỷ luật tu tập trở thành cần thiết.

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

Vô Thiên bất trí

Vô Trí bất thiên

Đạo tòng thiên trí

Đắc chí nê hoàn

(đoạn 372)

Không thiên chẳng có trí

Không trí chẳng có thiên

Đạo do thiên và trí

Chứng đến cảnh Niết Bàn.

Sự hỗ tương liên hệ giữa thiên và trí là điểm đặc trưng của Phật giáo khác với các giáo phái Ấn Độ đương thời. Thiên phải đưa đến trí, phải mở cái thấy biết như thực, vì không có Phật giáo trong sự trầm tư mặc tưởng suông. Và đó là lý do Phật bất mãn giáo lý của các vị đạo sư ban đầu của Ngài, cái học ấy, theo lời Phật nói, “không đưa đến thắng trí, giác ngộ và Niết Bàn”.(31) Trụ êm trong hư vô kể cũng thích, nhưng thế là vùi say trong giấc ngủ, mà Phật thì không khứng hoang phí cuộc đời trên thế gian này cho mộng tưởng. Ngài phải quán chiếu vào cuộc sống, và vào chân tướng của vạn vật. Theo Ngài, Prajna - trí bát nhã - là phần chủ yếu của đạo lý, trí ấy phải phát ra từ dhyana thiên; thiên không kết thành trí quyết chẳng phải là của Phật pháp. Đẳng rằng Bát nhã phải là “chiếc thuyền không”, nhưng ngồi im trong “không thất” (sunnagaram) không làm gì hết, là bị "không chướng", là mai một; một con mắt phải mở ra, và kiến chiếu vào thực tại, cái thực tại có tên là paramam ariyasaccam (32) giải trừ tất cả triền phược và chướng ngại cho cuộc sống (Trung Bộ Kinh, 140). Nên kinh Pháp Cú ca tụng thầy tì khuru “đi vào nhà trống, tâm ý thanh tịnh, hưởng một niềm vui khác thường hơn khi thầy một lòng tinh tiến quán xét chân lý”:

Đương học nhập không

Tịnh cư chỉ ý

Lạc độc bình xứ

Nhất tâm quán pháp (bài kệ 373)

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

Hễ còn chấp trước, dầu một mây may, dầu ở đâu, trong hoặc ngoài, thì cái tôi còn nguyên gốc, và chắc chắn còn tạo nghiệp lực mới, và lôi cuốn chúng ta vào vòng sanh tử luân hồi không biết đâu là cùng. Chấp là một hình thức ám ảnh hoặc ảo ảnh hoặc tưởng tượng. Bộ Nikayas ghi lại chín thứ trong số những ảo ảnh về ngã chấp, toàn do vọng tưởng tạo ra, và tự nhiên đưa đến chấp trước bằng mọi cách. Đó là những tưởng niệm này: “tôi có, tôi là cái ấy, tôi sẽ hiện hữu, tôi sẽ không hiện hữu, tôi sẽ hữu sắc, tôi sẽ vô sắc, tôi sẽ hữu tướng, tôi sẽ vô tướng, tôi sẽ không hữu tướng không vô tướng.” Ta phải vứt bỏ tất cả vọng tưởng ấy, những khái niệm ngã chấp ngã mạn ấy, để chứng đến cứu cánh tối hậu của đời sống đạo. Hễ xả trừ được thì ta hết chuốt sàu đeo hận, hết bạc đãi người và vướng phải lo sợ, tức được an tâm, chứng Niết Bàn, và chứng vào thực tế và thực tại của muôn vật. Một khi “huệ” phát lên thì “giới” cũng bỏ luôn, “định” cũng rời mất, chỉ còn lại một trạng thái tinh táo của tâm thức trong ấy chỉ có tùy cảm mà ứng dụng.

Không gì hiểu mình cụ thể hơn giáo lý xả chấp của Phật bằng thí dụ thông thường về “chiếc bè”, có lẽ hơi khó hiểu đối với đôi học giả quen sống trong không khí trí thức đối nghịch khác. Cũng như một chiếc bè, tất cả “pháp” còn phải xả, huống nữa là “phi pháp” (33), đó là phiên khúc căn bản chạy dài suốt bộ sử điển tiền của giáo lý Phật giáo. Triết giáo Bát Nhã, mà đôi người coi như hoàn toàn thiếu chân truyền đối với tinh thần Phật giáo

nguyên thì, cũng không nhượng trường phái nào trong công cuộc xả chấp, như trong kinh Kim Cương chẳng hạn. Thật vậy, cái “không” của các bộ kinh Bát Nhã chẳng gì khác hơn là bài triết luận về giáo lý xả chấp.(34) Kinh Kim Cương nói như vậy: “Như lai thường dạy rằng các thầy tỳ khuru nên biết pháp ta nói ra ví như chiếc bè đưa qua sông: pháp còn nên bỏ huống nữa chẳng phải là pháp.”

Thí dụ ấy, Trung Bộ Kinh giảng rộng như sau: “Này các thầy tỳ khuru, lời ta dạy ví như chiếc bè, để đưa qua, không phải để mang giữ. Hãy nghe nhớ kỹ lời ta đây. Ví như có người suốt ngày đi đường nhọc mệt gặp phải một con sông rộng nước sâu; bờ sông bên này đây lo sợ và hiểm nghèo, còn bờ bên kia thì yên ổn, không sợ sệt, nhưng không có ghe thuyền đưa qua sông, mà cũng không có cầu bắt nối hai bờ. Ví như người ấy nghĩ bụng như vậy: Quả thật sông thì rộng nước thì sâu, bờ bên này đây lo sợ và hiểm nghèo, còn bờ bên kia thì yên ổn không sợ sệt; nhưng không có thuyền mà cũng không có cầu đưa ta qua bờ bên kia. Sao ta không thử lượm lặt những lau sậy, những que cành chà lá kết lại làm bè coi sao? Rồi ngồi trên bè, ta dùng tay dùng chân làm chèo, chèo êm qua bờ bên kia. Theo đó, này các tỳ khuru, ví như người ấy lượm lặt những lau sậy, những que cành chà lá, kết lại làm bè, rồi dùng tay dùng chân làm chèo, chèo êm qua bờ bên kia. Bây giờ, sông qua rồi, bờ đến rồi, ví như người ấy nói vậy: Quả thật chiếc bè ấy đã giúp tôi nên việc lớn. Nhờ nó chở tôi, và tôi dùng làm tay dùng chân làm chèo, tôi mới qua êm được đến bờ bên kia; bây giờ phỏng như tôi đội chiếc bè trên đầu hoặc mang nó trên vai, và cứ thế mà lên đường đi đâu tùy thích? Các thầy tỳ khuru nghĩ sao? Người ấy dùng bè như vậy có khôn ngoan không?

Bạch Ngài, nhất định là không.

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

Cũng như vậy đó, các thầy tỳ khuru, giáo pháp tôi dạy các thầy ví như chiếc bè, cốt để đưa qua không phải để mang giữ. Thấu rõ ví dụ ấy, thì đối với pháp, các thầy còn phải xả thay huống nữa là cái phi pháp.(35)

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

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

“Cái này không phải là của tôi,

Tôi không phải là cái này,

Cái này không phải là tự ngã của tôi.”

Bốn uẩn (khanda) còn lại là thọ (vedana: cảm giác) tưởng (sanna: khái niệm) hành (sankhara: căn bản tạo tác) và thức (vinnanam: ý thức) cũng như vậy đó. Người nào quán thấy thế gian như vậy thì lìa thế gian, và như thế là thoát ly tất cả dục vọng tai hại, chứng đến tự do. Đó là người chường ngại gặt bỏ xong, hào lũy lấp cạn hết, là người đã bạt trừ, đã tự do, đã hoàn tất cuộc chiến, đã trút bỏ gánh nặng, đã giải thoát.(36)

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

---o0o---

VI. TRỞ VỀ NHÀ CŨ

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

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

Câu chuyện đứ con hoang (37) là một đề tài quen thuộc của người Phật giáo cũng như Công giáo. Ta há chẳng thấy bộc lộ ở đó một cái gì đời đời chân thực, dầu bí mật và u huyền, một cái gì nằm sâu trong đáy tim mỗi người chúng ta? Dầu sao rốt cùng ý chí cũng thành tựu trong việc tự tri tự giác, và trở về ngôi nhà cũ. Niềm yên vui trong Giác Ngộ đích thực là niềm yên vui của một đứ con hoang yên ổn trở về nhà. Thế ra, trên lý luận, cuộc phiêu lưu ấy tuyệt không ích lợi gì hết sao? Phải, cần gì phải tự đánh mất đi để rồi tự tìm lại? Cần gì phải khởi hành từ số một để đến mười để rồi rút cuộc từ mười trở về một? Về mặt toán học, quả không có gì phi lý hơn. Tuy nhiên, chính đó là chỗ huyền bí của đạo giáo, vì trở về không phải giản dị chỉ có nghĩa là đếm ngược lại vẫn bấy nhiêu con số ấy. Đó là chỗ muôn trùng khác biệt giữa vật lý và tâm lý. Một khi về rồi, con người không như trước nữa. Ý chí trở về sau bao thuở phiêu bạt qua tâm thức thời gian, ý chí ấy chính là Chúa vậy.

Trong kinh Kim Cương Định, bồ tát Bất Trụ hỏi Phật tại sao người cha đản tâm đếm vậy để đến năm mươi năm mới gọi đứ con đi hoang trở về, Phật đáp: “Đừng hiểu năm mươi năm ấy như một khoảng thời gian; đó chỉ có nghĩa là sự mông dậy của một tư tưởng (38)” Theo thiên ý, ta có thể hiểu đó là sự mông dậy của tâm thức, một sự phân tâm vậy diễn ra trong ý chí phân hóa làm hai, có người làm và người biết. Nhưng người biết ngày càng nô lên thành khán giả đứng lên phê phán, và toan làm chủ nữa. Bi kịch của thế

gian phát sanh từ đó, tấn bi kịch “khổ” mà Phật đặt làm cơ sở cho Bốn Diệu Đế. Cái khổ ấy chính là cuộc sống của hầu hết chúng ta trong thế gian này; thực tế là cái khổ ấy vậy, phô trần tất cả, không quanh co. Tất cả đều do Vô Minh mà ra, do tâm thức ta không tự sáng tỏ được bản thể, sứ mạng và công dụng của nó đối với ý chí. Tâm thức trước hết phải trở về với ý chí, và chỉ lúc ấy tâm thức mới thành tựu những “bổn nguyện” theo ý muốn của đấng chân sư. “Nhất niệm khởi” đánh dấu khởi điểm của Vô Minh, và là điều kiện phát khởi của Vô Minh. Hễ chế phục được thì nhất niệm trở về ý chí, và đó tức là Giác Ngộ. Nên Ngộ tức trở về vậy.

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

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

“Cũng như người bộ hành sau bao thuở lang thang trong cánh đồng hoang vắng rớt cuộc thấy một con đường cổ, con đường bao người trước đã đi qua, ta bèn noi theo đó mà đi, và gặp làng mạc, cung điện, vườn tược, núi rừng, hồ sen, thành quách, và nhiều cảnh trí khác từng làm nơi an thân lập mệnh của bao người trước” (39). Xét bề ngoài, cảm tưởng trở về ngôi nhà cũ như mâu thuẫn với điều nhận xét trước về sự kiến chiếu vào những sự vật chưa bao giờ hiện đến trong tâm; nhưng mâu thuẫn là ở luận lý, chẳng phải ở tâm linh. Hễ Phật còn dụng trí đối ngược chuỗi nhân duyên, nghĩa là còn toan chuyển ngược về ý chí bổn lai bằng con đường của ý thức kinh nghiệm, thì

Phật còn hồng địch. Chỉ sau khi Phật xô ngã bức tường Vô Minh bằng khí lực của ý chí thì Phật mới dẫm lên được con đường cũ. Con đường ấy tuyệt không thể nhận ra bằng con mắt của trí thông minh, dầu Phật vốn thông minh quán thế; cả đến Phật vẫn không thể đứng ngoài định luật chi phối sử dụng trí ấy; chuỗi xích ấy không thể đập nát được bằng cách ngồi đếm suông những mắc xích nhân quả, hết đếm ngược lại đếm xuôi. Chính kiến thức nghĩa là Vô Minh đuổi A Đam từ vườn Địa Đàng đoạ xuống thế giới của đau thương và khổ nhục, nhưng đứng ra hòa giải với Chúa Cha, đó là ý chí, chớ không phải kiến thức, ý chí đánh bật Vô Minh và tạo thành Giác Ngộ.

Cảm giác trở về nhận lại những cựu sự xa xưa chứng nghiệm trong giây phút thành đạo là việc rất thường gặp ở những người tu Thiền. Như trường hợp của sư Trí Khải (531-597) giáo chủ pháp môn Thiên Thai ở Trung Hoa, được đời tôn xưng là Tứ Minh Tôn Giả Pháp Trí Đại Sư. Sư học tham thiền với Tổ Nam Nhạc Huệ Tư (513-577), và dầu không chánh thức thuộc pháp hệ Thiền, sư vẫn được coi như một thiền sư chánh thống. Ở với Thầy, sư luyện một phép thiền gọi là “Pháp Hoa Tam Muội”. Ngày kia sư tụng kinh Pháp Hoa đến Phẩm Dược Vương Bồ Tát, câu “thị chân tinh tiến, thị danh chân cúng dường Như Lai” thì thoát nhiên nhập định. Trong định, sư thấy Phật nói kinh Pháp Hoa tại hội Linh Sơn chưa tan. Sư thoát hiểu lời Tổ nói với sư: “Xưa ông cùng ta đồng dự hội Linh Sơn nghe kinh Pháp Hoa, duyên xưa theo đuổi, nay lại gặp đây”. Sư xuất định thuật lại chỗ sở đắc cho Tổ nghe. Tổ khen: “Duy ông chứng được, chỉ ta mới biết (40)”. Các thiền sư thường bảo rằng thánh chúng hội nghe kinh ở ngọn Linh Sơn nay vẫn chưa tan. Nhưng ta đừng lầm đó chỉ là sự hồi tưởng quá khứ thuộc về phép thần thông của các bậc thánh tăng. Giác Ngộ không liên quan gì đến sự hồi tưởng như vậy, vì Giác Ngộ vốn hàm dưỡng gấp bội hơn bất cứ những gì diễn ra trong liên hệ thời gian. Cả đến khi kinh Bát Nhã nêu rõ một nhân danh thưở trước hiện diện trong khi Phật nói kinh ấy, đó vẫn chẳng phải chỉ là nhớ lại suông; khác hơn thứ hiểu biết thường thuộc hiện tượng tâm lý, trí bát nhã đi sâu hơn nhiều trong nội thể con người. Với người thâm ngộ, “phản bản hoàn nguyên” có nghĩa là sau bao thưở lưu lãng phong trần, một lần nữa ý chí trở về ngôi nhà cũ an thân lập mệnh với một kho tàng chứng nghiệm vô biên, và một huệ giác chiếu diệu khả dĩ sẽ soi từng bước đi trong cõi đời vô tận.

VII. Ý CHÍ VÀ THỰC CHẤT NIẾT BÀN

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

Ý chí tự nó là một hành vi thuần túy, không nhiễm chút bợn vị ngã; nó chỉ trở dậy khi, vì lẽ tự mê, ý thức ngộ nhận công năng của ý chí, và chấp làm ý chí làm tự ngã. Vậy, Phật muốn một ý chí linh minh kiến chiếu, không phải phủ nhận ý chí. Khi ý chí được kiến chiếu, khi ý thức nhận đó được hướng dẫn thỏa đáng trong chiều hướng bồn lai, là ta thoát ly tất cả ràng buộc do vọng tưởng tròng vào ta, và thanh lọc tất cả phiền não lậu hoặc “rĩ tiết” ra từ một ý chí chưa được nhận định đúng mức. Giác Ngộ và giải thoát là hai khái niệm chủ yếu của Phật giáo.

Ở phương diện này, lời Mã Minh đặt vào miệng Phật phản vấn ông tiên A ra la Ca lan, một triết gia cự phách của phái số luận,(41) là những chứng cứ cực kỳ tỏ rõ. Sau khi nghe tiên ông dạy phải xả thân (xác) cầu tâm (hồn) như chim sỏ lông, như cọng lau bóc hết vỏ, và kết quả là dứt bỏ lòng ngã ái, Phật nhận định như vậy: “Hễ hồn còn tồn tại thì không có việc dứt bỏ ngã ái. Hồn không tự do được đối với các thuộc tánh (vật chất) một khi nó chưa thoát li khỏi “số” (căn bản muôn vật) và những cái khác; bởi vậy, không tự do đối với thuộc tánh thì không thể có giải thoát cho linh hồn. Và lại, thuộc tánh không thể tách rời chủ tánh; vì ngoài hình dáng và tánh nóng không thể có ý niệm lửa. Cũng như trước khi có thân không có gì là hình thể, cũng vậy trước khi có thuộc tánh không có gì là chủ tánh; vậy nếu bồn lai là tự do, sao hồn lại có thể bị trói buộc được? Cái thể năng biết (hồn) vốn không hình thể ắt phải hoặc biết, hoặc không biết; nếu biết thì phải có một đối tượng để biết, mà nếu có đối tượng thì chưa phải là giải thoát! nếu không biết thì hà tất

tượng tượng ra linh hồn làm gì? Mà khi không có linh hồn thì hẳn nhiên là không có kiến thức, chẳng hạn như trong khúc gỗ, bức tường. Và vì lẽ mỗi sự dứt bỏ lần hồi vẫn còn đèo theo thuộc tánh, tôi chủ trương rằng cứu cánh chỉ đạt đến bằng phép “nhất thiết phóng xả hết”. (Phật sở hành tán)

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

Trung Bộ Kinh thuật lại cuộc hỏi đạo của Phật ở các nhà tư tưởng Số luận có phần hơi khác hơn lời thuật của nhà thơ Đại Thừa,(42) nhưng theo một chiều hướng chống đỡ mạnh hơn luận giải của tác giả về lý Giác Ngộ. Lý do Phật không thỏa mãn đạo lý của hai ông tiên A ra la và Uất đà la (43) được diễn như vậy: “Giáo lý ấy không đưa đến phản tỉnh, đến xả trừ, đến yên tịnh, đến thâm ngộ, đến diệu giác, đến Niết Bàn, mà chỉ đạt đến cảnh giới hư vô”. Vậy Phật hiểu Niết Bàn là thế nào, vì trên mặt chữ nghĩa, Niết Bàn là hủy diệt, hoặc dập tắt (tịch diệt), nhưng ở đây Phật ghép chung với những thành ngữ như diệu giác, thâm ngộ, phản tỉnh (tức tái thẩm định) và tương phản với hư vô? Cứ xét theo những danh phẩm ấy, thật không có gì phải ngờ vực Niết Bàn là một quan niệm rất thực tiễn chỉ vào một chứng nghiệm nào đó có thể xác định được. Khi Phật trở lại bờ sông Ni Liên, rải cỏ làm tòa, ngồi kiết già nơi bóng cây mát và yên lặng, Ngài thề không chứng đạo quyết không rời nơi này. Theo Kinh Phổ Diệu, Phật phát thệ như vậy:

Dầu thân này có khô héo nơi đây

Dầu da xương thịt này có tan nát

Hễ chưa chứng được Vô Thượng Bồ Đề

khó chứng trong nhiều kiếp

Ta quyết không rời khỏi chỗ ngồi này.

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

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

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

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

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

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

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

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

(Trung A Hàm, XXVI)

Niết Bàn mà gọi là không sanh tử, không ô nhiễm, không ưu phiền, thoát ngoài bệnh tật, ngoài “thành, trụ, hoại, không”, thì dường như khá tiêu cực

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

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

(1) Lịch sử thành đạo của Phật được kể lại trong Trường Bộ Kinh XIV, và trong bài tựa bộ Bản Sanh đàm (Jataka Tales), trong Luận sự (Mahavastu), và trong Trung Bộ Kinh, XXVI và XXVII, và cả trong Tương Ứng Bộ Kinh XII nữa. Chi tiết tuy có sai khác nhau, nhưng chỉ về hình thức thôi. Bản Hán dịch “Phật thuyết quá khứ hiện tại nhân quả kinh” dường như ra đời sau bộ Mahapadana pali (Đại Phẩm luận văn Pali), có nhiều điểm sai khác hơn, nhưng tinh thần vẫn là một. “Phật sở hành tán” (Buddhacarita) của Mã Minh vi vút trên thơ mộng. Bộ Phổ Diệu (Lalita vistara) thuộc hệ thống Đại Thừa. Trong thiên cáo luận này, tôi tùy tiện mượn tài liệu ở các bản dịch The dialogues of the Buddha (Thái Tử Thoại Ứng kinh) của Rhy Davids; The Kindred Sayings (Tập sự?) của bà Davids, Majjhima Nikaya (Trung Bộ Kinh) bản của Silacara và bản của Neumann, các Bộ A Hàm Trung Hoa, và đôi tài liệu khác.

(2) Mahapadana Suttanta

(3) Quan niệm có nhiều vị Phật khác trong quá khứ dường như xuất hiện rất sớm trong lịch sử Phật giáo như ta có thể nhận thấy ở đây, rồi theo đà tiến triển mãi sau này kết hợp với quan niệm bốn sanh (jataka: tiền thân) và cuối cùng qui thúc vào quan niệm Bồ Tát thành một đặc trưng của Đại Thừa giáo. Sau vị Phật quá khứ sau này tăng lên hăm ba hoặc hăm bốn vị trong Phật sử của Phật đà vương sa (Buddha vamsa) và Bát nhã Ba la mật đà, rồi còn tăng lên bốn mươi hai vị trong Phổ Diệu (Lalita vistara). Quan niệm cổ Phật hoặc

tiền bối ấy dường như khá phổ biến ở nhiều dân tộc. Ở Trung Hoa, Khổng Tử nhận mình thừa truyền cái học của Nghiêu Thuấn, còn Lão Tử tổ thuật theo Hoàng Đế. Ở Ấn Độ, giáo lý Kỳ Na (Janaism) và cả đến cá thể của vị tổ khai sáng là Đại Hùng (Mahavira) có nhiều điểm tương đồng với Phật giáo, cũng lập lên hai mươi ba vị tiền bối có ít nhiều liên hệ với các vị cổ Phật của Phật giáo.

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

(5) Có một bài kệ khác được coi như do Phật nói ra khi vừa thành Chánh Giác. Đó là bài “khúc hùng ca tối thắng” đã thuật ở bài luận trước, coi trang 100. Trong kinh điển Đại Thừa không có bài kệ ấy. Riêng kinh Phổ Diệu (Lalita vistara) chỉ có hai câu này: Chinna vartm opasanta rajah suskha asrava, na panah sravanti; chinne vartmani vartata dukhasyaisho anta ueyate

(6) Ta là vị la hán trong thế gian này, ta là vị thầy vô thượng (DG)

(7) Bộ Ma ha chỉ quán, 142, kể ra 13 danh từ chỉ sự hiểu biết dưới nhiều khía cạnh khác nhau: buddhi, mati, gati, matam, drishtam, abhisamitavi, samyagavabodha, supratividdha, abhilakshita, gatimgata, avabodha, pratyabhijna va menire.

(8) Ekacitt ekshana samyukta prajna. Một niệm là một tư tưởng (tâm niệm) mà cũng là một thời gian ngắn nhất (satna).

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

(10) Thứ trí thức luận này Khổng giáo gọi là “cách vật trí tri” và đó cũng là phương pháp luận của Descartes. Thành ngữ “nhất niệm”, “nhất tâm” và

“nhất satna gian” (thời gian của một chớp nhoáng) dùng chung nhau một nghĩa (DG)

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

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

(13) Theo bản dịch chữ Anh của Tì Khur Silacara. Bản dịch văn Pali trong Digha Nikaya, 26.

(14) Như thực: yatha bhutam (the reality as it is). Như thị, chân như, như như, như: tatha (thatness, or suchness or ainsite).

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

(16) Ốc xá giả (屋舍者)= gahakara, coi trang 100, hoặc kinh Pháp Cú, 153-154 (DG)

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

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

(19) Thấy như vậy, biết như vậy (evamjanato evam passato) là câu thường gặp luôn trong văn học Phật giáo, Tiểu thừa cũng như Đại thừa. Các nhà trước thuật Phật giáo đều có phân biệt hay không phân biệt giữa cái thấy và cái biết theo trí thức luận hiện đại, thì sự kết hợp hai danh từ ấy vẫn có nhiều

ý nghĩa hệ trọng. Các ngài hẳn thừa hiểu “cái biết” không đủ khả năng diễn đạt được cái gì Phật “thấy” trong giờ ngộ đạo. “Thấy” hoặc “đốn kiến” chỉ vào tánh cách tức thì, sắc bén nhất, đáng tin nhất của cái biết ấy. Như chúng tôi đã lưu ý ở nhiều chỗ khác, Phật giáo rất giàu từ ngữ thuộc loại thấy biết như trên.

(20) Mahali sutta trong Trường Bộ Kinh (D.G)

(21) Phép thần thông đạt được bằng phương pháp định tĩnh dường như rất thanh hành ở Ấn Độ, cả đến ngay từ thời sơ khởi của nền văn minh Ấn, và Phật thường được chư đệ tử thỉnh cầu thi thố phép lạ ấy. Những tiểu sử của Ngài sau này đã thật sự biến Ngài thành một bậc chuyên hóa phép thần thông quảng đại, hoặc ít ra theo sự xét đoán thông thường bằng luận lý và khoa học của ta hiện nay. Nhưng theo giáo lý Bát Nhã thì “Như Lai nói sở đắc vì thật chẳng phải là sở đắc nên gọi là sở đắc” (yaisha bhayavan lakshanasampad tathagatena bhashita alakshanasampad esha tathagatena bhashita; tenocyste lakshanasampad iti) nên phép thần thông Phật phổ diễn có một huyền nghĩa hoàn toàn khác hơn. Theo kinh Kiên Cố (Kevaddha sutta) Phật có ba phép lạ này: biến hóa thần thông, tha tâm thần thông, và giáo hóa thần thông. Người có phép biến hóa thần thông có thể làm những việc ngoài lý luận và công lệ sau đây: Một thân hiện ra nhiều thân, nhiều thân trở thành một thân, thân hình đi ngang qua vách qua tường qua núi như đi giữa hư không, độn thổ, độn thủy, phi hành trên nước như đi trên đất liền, ngồi xếp bằng đi trên hư không như chim bay, hai tay có thể chạm rờ mặt trời mặt trăng, những thiên thể đầy oai lực và thần lực, có thể tự mình bay đến cõi trời Phạm Thiên. Ta nên hiểu thế nào? Ý theo chữ nghĩa hay bằng trí giải? Ta không thể giải thích theo duy tâm luận của Bát Nhã học sao? Tại sao? “Tâm gọi là tâm vì chẳng phải là tâm”. Kim cương: chư tâm giai vi phi tâm thị danh vi tâm).

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

(23) động tâm mộng niệm (D.G.)

(24) Kinh Kim Cương, phẩm thân phi tướng.

(25) Cõi Kinh Pháp Cú, bài 385; Kẻ nào không thấy có bên kia, bên này, cả hai bên đều là không, kẻ ấy xả lìa hết ham đắm, ta gọi đó là Phạm Chí (thích bỉ vô bỉ, bỉ bỉ dĩ không, xả li tham đắm, thị vi Phạm Chí).

(26) Câu nói “chỉ đạo vị tăng chân tục” là điển này (D.G.)

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

Tánh thực của Vô Minh tức Phật Tánh

Thân không của Ảo Hóa tức Pháp Thân

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

(28) Sutta Nipata. V. 1004

(29) Sutta Nipata, V. 720, Sananta yanti kussobbha, tunhyati mahodadhi.

(30) Asavem Khata nana.

(31) Na abhinnaya na sambhodaya na nibbanaya amvattati.

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

(33) Trung Bộ Kinh 22

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

(35) Pháp: dharma; phi pháp: adharma (chẳng phải là pháp). Tôi đề nguyên chữ pháp của người Trung Hoa vì không thể dịch được; có người dịch là chánh lý, hoặc đạo lý, hoặc đức tánh, nhưng quả thật rất khó dịch cho ổn thỏa. Các học giả Trung Hoa dịch dharma bằng một chữ chung là “pháp”, không cần phân biệt nghĩa riêng trong từng đoạn văn. Trong trường hợp trên, pháp có thể hiểu là sự xử trí tốt đẹp, hoặc khuôn phép luân lý, hoặc rộng hơn mọi giáo lý có hiệu quả tốt. Trong Kinh Lăng Già, phẩm 1, cũng có đề cập đến sự siêu việt cả phi pháp và pháp, (dharma eva prahatavyah pragevadharmah), và giải thích rằng chỉ vì vọng tưởng phân biệt nên thấy có mâu thuẫn giữa cái phải và cái trái trong khi thật sự cái này chỉ là phản ảnh của cái kia. Cũng ví như anh nhìn trong gương thấy ảnh mình, anh chấp ảnh ấy là thật trong khi ảnh ấy chỉ là ảnh, chẳng phải gì khác. Ai quán thế gian y như vậy tức có chánh kiến. Thật vậy, hễ sự quán tưởng được nhất như thì tâm chứng vào cảnh giới thánh trí tự giác, và mở cái gọi là Như Lai Tạng.

Trong lời giải thích trên, pháp và phi pháp đồng nghĩa với có (sat) và không (asat) hoặc khẳng nhận (asti) và phủ nhận (nasti). Vậy, phá bỏ cả pháp và phi pháp có nghĩa là thoát ly cái chấp nhị nguyên cùng với tất cả rồi ren và vương mắc. Về mặt triết lý, sự phá bỏ ấy là nhằm hòa đồng với cái Tuyệt Đối, còn về mặt luân lý, đó là vượt qua cả thiện và ác, thị và phi. Cõi luân Sutta Nipata, v. 886, tin tưởng nhị nguyên ở đây được coi như kết quả của cuộc triết luận sai lầm.

(36) Tóm lược Trung bộ kinh, 22 trang 136. Cõi luân Tương Ứng Bộ Kinh, 70, XII, p 125.

(37) Cõi kinh Pháp Hoa, chuyện cùng tử, phẩm IV, và Kim Cương Định, Phẩm IV.

(38) Thuật ngữ gọi là “nhất niệm khởi”. Khi niệm dấy lên là có trạng thái phân tâm, từ một cái tâm toàn nhất chẻ làm hai, có tâm và có niệm (tu tưởng). Thành ngữ “tâm thượng sanh tâm” trên tâm nảy thêm một cái tâm chỉ về hiện tượng tâm lý này, Tổ Vân Môn còn nói cụ thể hơn: Đầu thượng trước đầu, Tuyệt thượng gia sương, nghĩa là trên cái đầu ghép thêm một cái đầu, trên tuyết đổ thêm sương (D.G.)

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

Rồi từ nơi tự ngã

Như có cái gì ấn sâu vào tâm thức

Khiến tâm thức bỗng dựng nhớ lại

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

Thầy Bà La Môn Sonadanda khi nghe Phật nói về hạnh Phạm Chí tán thán như vậy: Lành thay, thầy Cồ Đàm! cũng hết như người lượm lại cái gì đã

đánh rơi, hoặc vạch trần cái bị che khuất, hoặc chỉ con đường đúng cho khách lạc đường, hoặc đem ánh sáng vào bóng tối để mọi người có mặt đều nhận thấy được, cũng hết như vậy, thầy Cồ Đàm chỉ cho tôi thấy sự thật bằng vô số hình ảnh.

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

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

(42) Mã Minh

(43) Alara Kalama và Uddka.

---o0o---

Luận bốn - LỊCH SỬ THIỀN TÔNG TỪ ĐẠT MA ĐẾN HUỆ NẴNG (520 – 713)

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

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

giống con trời, vì ta đừng quên Thiên là đạo giác Ngộ hình thành qua kiến giải Trung Hoa.

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

So sánh Thiên ở hình thái hoàn tựu với giáo lý Giác Ngộ khi mới manh nha trong Phật giáo nguyên thủy, ta gặp phải một hố sâu cơ hồ không qua được. Đó là điều rất dĩ nhiên vậy. Thử xem: ban đầu, Phật do dự phần nào trong việc tiết lộ lẽ nhiệm màu của thể tánh Phật, nghĩ rằng các đệ tử hoàn toàn không đủ khả năng nối gót theo Ngài. Cảm tưởng đầu tiên sau khi ngộ đạo ấy chi phối Ngài suốt thời gian hoằng hóa giữa thế gian. Đó là cảm tưởng Đạo Chánh Đẳng Chánh Giác do Ngài tự chứng nhiệm màu quá, khó cho chúng sanh hữu tình cố gắng đạt tới được; mà ví dầu có vén cho họ thấy cơ huyền họ vẫn khó hiểu thấu, e lại vì căn cơ hạ liệt mà đâm ra phỉ báng nữa. Ngài há chẳng có ý định và ngay Niết Bàn sau khi thành đạo sao? Mặc dầu có lời thỉnh cầu của Phạm Thiên, suốt đời Ngài như bị chi phối bởi cảm tưởng ấy: do dự trao cho thế gian tất cả những gì Ngài chứng được, cái mà thuật ngữ Lăng Già gọi là tự giác thánh trí. Có thể lắm, trên thực tế, Ngài đã truyền hết cho đệ tử, không dè dặt, tất cả điều sở chứng của Ngài, nhưng ấn tượng đến với ta từ các bộ A hàm hoặc Nikaya là Phật quả có phần do dự nào đó trong việc trao truyền. Hoặc giả ít ra đó là bản ý các nhà trước thuật kinh điển đầu tiên cố hình dung đức Bổn sư, dầu bất cứ vì duyên cơ nào. Trong tình thế ấy, khái niệm Giác Ngộ không được diễn lên đầy đủ và nổi

bật trong văn học Tiểu thừa khiến ta phải chú ý ngay. Nhưng ta đã lưu ý khái niệm ấy chỉ bị vùi sứt giữa những khái niệm khác, ít quan hệ hơn, và dễ làm hiển lộ ra nếu bằng luận lý và tâm lý ta khéo dõ theo trong kinh điển dòng diễn tiến đưa đến sự thành đạo của Phật.

Các nhà trước thuật đầu tiên quan niệm Bốn Diệu Đế, hoặc Mười Hai Nhân Duyên, hoặc Tám Chánh Đạo là giáo lý trung tâm của đạo Phật, trong đó, về mặt tâm lý, bao gồm luôn thuyết vô ngã. Nhưng, cả ở mặt triết học và, trên quan điểm Thiên, nếu suy nghiệm kỹ về đời sống của Phật và về diệu lý của Phật tánh, ta không thể không đặt nặng lý Giác Ngộ coi như phần có ý nghĩa nhất, cốt yếu nhất, và lợi lạc nhất của Phật giáo. Bởi vậy, đầu hàng Tiểu Thừa luận và hiểu cách nào về cái gọi là Phật giáo nguyên thi, điều mà Phật thực tâm muốn trao truyền cho các đệ tử phải nói là giáo lý Giác Ngộ. Tuy nhiên, Phật giáo thịnh đạt ở Ấn Độ bao lâu thì khái niệm chủ yếu ấy vẫn y nguyên, nghĩa là không ngoài phần khai triển của hầu hết kinh điển Đại Thừa. Chỉ sau khi Bồ Đề Đạt Ma qua Trung Hoa, khái niệm ấy mới mọc rễ và lớn mạnh lên ở đây thành cái mà nay ta gọi riêng là Phật Giáo Thiên tông. Vậy, nói đúng ra, hoặc trong phạm vi hẹp hơn, ta có thể coi Thiên Tông như mở đầu trang sử ở Trung Hoa. Mầu đất Ấn Độ siêu hình quá, giàu tinh thần tưởng tượng ngoan lộng quá để cho cây Thiên có thể đơm bông kết trái được trong hình thức thuần túy như hiện có.

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

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

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

---o0o---

I. TRƯỚC BỒ ĐỀ ĐẠT MA

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

Các nhà tu Thiền chánh thống thường nhắm mắt nắm lấy câu chuyện ấy làm điểm khai thông câu chuyện, theo họ, hàm ẩn cái diệu tâm của Phật cũng như huyền chỉ của Thiền. Vì lẽ Thiền tự coi là cốt tủy của Phật giáo, và trực tiếp được Phật truyền tâm ấn cho vị đại đệ tử là Ca Diếp nên tự nhiên đồ chúng của phái này đặc biệt hướng đến giây phút truyền thừa giữa sư và đệ. Đại khái ta biết Ca Diếp thừa tiếp Phật làm thượng thủ thống lãnh tăng chúng về phương diện tín ngưỡng, như về câu chuyện truyền tâm ấn Thiền, ta không có một sử liệu nào trong khối văn khố Phật giáo Ấn Độ hiện còn lưu trữ. Theo chỗ tôi biết, câu chuyện trên được đặc biệt nêu lên lần đầu tiên trong một bộ Thiền sử Trung Hoa gọi là Quảng đăng lục[2] vào năm 1029, và cả trong bộ Truyền pháp chánh tông ký của Khế Tung soạn năm 1064, trong bộ này, soạn giả duyệt lại sử kiện trên coi như hoàn toàn không xác

thực. Trong bộ Truyền Đăng lục, soạn năm 1004, là bộ Thiền sử cổ nhất hiện còn, tác giả không đá động gì đến sự đặc truyền tâm ấn Thiền ấy trong đời Phật. Vì lẽ tất cả các bộ sử cổ hơn về Thiền nay đều thất lạc, ta không tiện quyết đoán truyền thống Thiền khởi đầu trên đất Trung Hoa vào thời nào. Chắc rằng giữa hàng tu Thiền người ta mới bàn đến sau này, khi đạo Thiền đã lập tông khai giáo vững chắc trên đất Trung Hoa vào cuối thế kỷ thứ VIII.

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

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

Ngộ Ấn Độ, thì khởi lập nên một pháp hệ truyền thừa Ấn Độ, trừ phi ta muốn lập lên một cách đại khái và hợp lý phần nào mà thôi, như tôi đã làm ở những bài luận trước.

Hai mươi tám dòng tổ Thiên Thiên Trúc được coi như thuộc hệ thống truyền pháp chánh tông là các vị tổ này:[3]

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

19. Cưu Ma La Đa : Kumarata
20. Xà Dạ Đa : Jayata
21. Bà Tu Bàn Đầu : Vasubandhu
22. Ma Noa La : Manura
23. Hạc Lặc Na : Haklenayasas
24. Sư Tử Tỷ Khuru : Bhikshu Simha
25. Bà Xá Tư Đa : Vasasita
26. Bất Như Mật Đa : Punyamitra
27. Bát Nhã Đa La : Prajnatara
28. Bồ Đề Đạt Ma : Bodhidharma.

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

Theo tác giả bộ Truyền pháp chánh tông ký thì người dịch những bài kệ của chư tổ ấy là Chi Cương Lương Lô ở đời Tiền Ngụy, và Na Liên Da Xá ở đời Đông Ngụy, người đầu gốc ở Trung bộ Ấn Độ và người sau ở Kaboul. Tác phẩm của hai Ngài là bộ Tục pháp ký đã bị thất lạc sau những vụ pháp nạn liên miên trong các triều đại đương thời, nhưng sự tích chư tổ còn dẫn lại ít ra trong hai bộ, Bửu Lâm Truyện và Thánh Trụ Chí, cả hai ra đời trước bộ Truyền Đăng Lục có dẫn chiếu lại, và cả hai lại cũng thất lạc nốt một thời

gian sau Khế Tung, ở đời nhà Tống. Nền hiện nay, Truyền Đăng lục là bộ Thiền sử cổ nhất có ghi chép rành rẽ hăm tám vị tổ sư Thiên Trúc cùng những bài kệ phó pháp.

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

Từ trong vô tướng người thọ sanh

人從無相中受生

Tự hơi huyễn sanh ra hình tượng

猶如幻由諸形像

Người huyễn, tâm thức bản lai không

幻人心,識本來無

Tội phước đều không chẳng chỗ trụ

罪福皆空無所柱

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

Tánh của chúng sanh thân thanh tịnh

一切眾生性清淨

Xưa đã không sanh nay chẳng diệt

從來無生無可滅

Chỉ thân tâm này mới huyễn sanh

即此身心是幻生

Trong huyền hóa vẫn không tội phước

幻化之中無罪福

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

Pháp vốn là pháp chẳng pháp

法本法無法

Chẳng pháp pháp cũng là pháp

無法法亦法

Nay ta trao cái chẳng pháp

今付無法時

Pháp có bao giờ là pháp ?

法法何曾法

Tổ thứ sáu là Đề Ca Đa phó kệ rằng :

Thông đạt bản thể tâm

通達本法心

Không pháp không chẳng pháp

無法無為法

Ngộ rồi như chưa ngộ

悟了同未悟

Không tâm cũng không pháp

無心亦無法

Tổ thứ hăm hai là Ma Noa La phát biểu :

Tâm theo muôn cảnh chuyển

心隨萬境轉

Chuyển đâu cũng chẳng mờ

轉處實能幽

Theo dòng nhận được tánh

隨流認得性

Không mừng cũng chẳng lo

無喜亦無憂

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

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

Ta vốn qua Trung thổ

吾本來茲土

Trao pháp cứu mê tình

付法救迷情

Một hoa năm cánh trở

一花開五葉

Trái kết tự nhiên thành

結果自然成

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

Ở đây tôi tưởng nhằm lúc đề lên bằng đôi thí dụ cụ thể phương pháp dạy đạo của Ấn Độ khác như thế nào với phương pháp “đặc biệt Tàu” của thiền Tông trong việc chứng minh chân lý Thiền. Như tôi từng lưu ý, Phật giáo, đầu nguyên thủy hay cấp tiến, là đạo tự do và giải thoát, và mục đích tối hậu hướng đến là cởi mở tâm trí tất cả buộc ràng để nó có thể động dụng dục

ngang theo thể tánh tự nhiên. Đó gọi là tâm vô trụ[4]. Khái niệm ấy quả có tiêu cực phần nào, vì chỉ nhằm mở trí cho trí và tình, nhưng cảm giác bao hàm trong đó lại tích cực, và mục đích cuối cùng chỉ đạt tới khi tâm trí được phục hoàn trong thể hoạt dụng bản lai. Tâm trí ta, tự nó, nó biết phải làm như thế nào, nên những gì ta phải làm chỉ là xóa bỏ tất cả chướng ngại mà vì vô minh ta đem chồng chất trên nó. « Buông xuống đi », đó là điệp khúc muôn đời rền vang trong giáo lý Phật giáo.

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

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

Khác với lối nói rõ, quá khúc chiết của Phật, câu chuyện sau đây của Triệu Châu[5], thẳng và gọn, giải quyết vấn đề một cách dứt khoát nhất:

Có ông tăng đến hỏi Triệu Châu lão nhân: « Không mang gì hết đến đây thì thế nào? »

Châu đáp : « Buông xuống đi ».

Ông tăng bạch lại: « Một vật chẳng mang theo thì buông xuống cái gì ? »

Châu nói : « Buông chẳng xuống thì đỡ lên đi».

放不下挑起來

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

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

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

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

« Thế nào là bản thân của Lô Xá Na Phật ?».

Sư bảo : « Ông đưa giùm cái bình nước kia cho tôi».

Ông tăng liền mang cái tịnh bình dâng lên. Sư bảo:

« Ông đem lại để yên chỗ cũ». Ông tăng mang trả chỗ cũ xong, đặt lại câu hỏi như trước. Sư đáp :

“Cô Phật ấy đi mất lâu rồi mà!”

古佛也過去久矣！

Hại thí dụ trên đủ nêu rõ chỗ sai khác giữa tâm Thiên Trung Hoa và tinh thần Ấn Độ

---o0o---

II. SƠ TỎ ĐẠT MA (-528)

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

Chẳng lập văn tự

不立文字

Truyền riêng ngoài giáo

教外別傳

Trở thẳng tâm người

直指人心

Thấy tánh thành Phật[6]

見性成佛

Nêu lên cơ bản lập giáo của đạo Thiền khác hẳn với các môn phái Phật giáo khác đương thời có ở Trung Hoa, bốn câu ấy không phải của Đạt Ma mà do đời sau đề ra. Thiếu tài liệu xác đáng, ta không thể quyết đoán tác giả là ai. Theo sử gia Tông Giám (?) tác giả bộ « Pháp chánh truyền của Phật Thích Ca », soạn năm 1257, và soạn theo quan điểm Thiên Thai Tông, đó là sáng kiến của Nam Tuyên Phổ nguyện; chắc rằng công thức ấy ra đời khi Thiền đang hồi cực thịnh ở Giang Tây và Hồ Nam với các đại sư Mã Tổ, Bách Trượng, Huỳnh Bá, Thạch Đầu và Dược Sơn; và từ đó thông điệp ấy được coi là đặc trưng Thiền, mà chính Đạt Ma là người chủ xướng đả phá tinh thần ấy cho Phật tử Trung Hoa. Nhưng những người này thường chỉ một mặt học kinh, một mặt hành Thiền. Họ không am tường phép « trực chỉ » của Thiền là phương pháp nhắm thẳng vào trung tâm Giác Ngộ, và chứng đến Phật tánh không qua quá nhiều cấp bậc chuẩn bị như các tông phái khác.

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

Dĩ nhiên là hai bộ sử ấy chép sai khác hẳn nhau ở nhiều điểm về tiểu sử Bồ Đề Đạt Ma. Bộ đầu (truyện) được soạn ra khi Thiền chưa định xong cơ bản

lập tông, còn bộ sau (lục) là của một Thiền sư. Trong bộ “truyện”, Đạt Ma, tổ khai sáng thiền, chỉ được trình bày như những tu sĩ Phật giáo khác lối lạc ở nhiều mặt, như phiên dịch, luận sư, luật sư, du già sư, có nhiều phép thần thông, .v.v.. và như vậy là Đạt Ma không thể chiếm được trong lịch sử một địa vị bạt tụy nào khác hơn hàng “cao tăng” khác. Ông chỉ được mô tả như một pháp sư chuyên thiền định, mà thiền định ở đây chẳng qua chỉ là phép hành thiền cổ truyền của môn đồ Tiểu thừa giáo[7]

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

Theo Đạo Tuyên, Bồ Đề Đạt Ma có lưu lại nhiều bút tích hoặc danh ngôn chắc còn lưu hành trong thời đại của tác giả Cao Tăng truyện, nhưng bản văn đáng tin nhất của vị tổ sư Thiền hiện còn lưu giữ là một văn kiện rất ngắn được chép lại cả ở Cao Tăng truyện cũng như Truyền Đăng lục. Có nhiều bài luận khác được gán cho Đạt Ma[8] nhưng mặc dầu thẩm nhuận Thiền vị, hầu hết là giả tạo, ngoại trừ một bài tôi nghĩ rằng có thể là chánh hiệu: đó là bài “luận về phép an tâm”. Cùng với văn kiện nói trên, thường gọi là “bốn quán hạnh”, chúng ta chỉ có hai bản văn coi như do Đạt Ma truyền lại vậy. Nhưng tôi không tin rằng “bốn quán hạnh” là ngón tuyệt kỹ của Thiền Đạt Ma có quyền lực đưa thẳng ta vào trung tâm Thiền pháp; dầu vậy tôi xin đưa ra đây một bản dịch, vì đó là một bài luận đáng tin nhất của Đạt Ma, sơ tổ Thiền Trung Hoa.

Như đã nói trước, có hai dị bản “bốn quán hạnh”[9] một bản trong Truyện của Đạo Tuyên và một bản trong lục của Đạo Nguyên không hợp nhau ở đôi điểm. Cái cốt thì vẫn vậy nhưng chi tiết chẳng đồng. Vậy thử hỏi: bản nào là

thứ thiệt? Tính theo tuổi tác thì Truyện ra đời trước Lục, nhưng Lục vẫn phải “sao lục” những tài liệu nào có trước nó. Ta không có cách nào quyết định mức độ đáng tin của những tài liệu tham cứu, nên tín lực của Truyện chưa hẳn là tuyệt đối. Vậy, để xét giá trị tương đối của hai dị bản trên, ta chỉ có cách đặc sách nhất là thử so sánh phần văn chương của hai bản ấy để mỗi bản có thể phô rõ chân tướng trong ánh sáng. Kết quả tôi đạt đến là tác giả Cao Tăng Truyện đã dùng tài liệu y như trong Truyền Đăng Lục, nhưng tài liệu trong Lục gần với nguyên tác hơn, trừ phi có bản nào khác hơn mà tôi không biết. Sở dĩ tôi quyết định vậy vì bản văn của Đạt Ma dường như đã được tự ý “nhuận sắc” nhiều lắm trong ấn bản của Đạo Tuyên, lời văn đẹp hơn, cô đọng hơn, sắc bén hơn, và chải chuốt hơn. Nên tôi đưa ra bản dịch sau đây theo tài liệu của Đạo Nguyên trong Truyền Đăng Lục, nghĩ rằng tác giả có nhiều lý do sao đúng theo bản chánh :

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

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

Đây là phép an tâm

Đây là phép phát hạnh

Đây là phép thuận vật

Đây là phương tiện.

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

An tâm đó, đó là BÍCH QUÁN[10]

Phát hạnh đó, đó là tứ hạnh

Thuận vật đó, đó là phòng ngừa sự chê gièm

Phương tiện đó, đó là khiến mình đừng chấp trước.

Đó là sở do lược thuật lại như vậy.[11]

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

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

Tịch nhiên vô vi gọi là lý nhập,

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

- một là báo oán hạnh

- hai là tùy duyên hạnh

- ba là vô sở cầu hạnh

- bốn là xứng pháp hạnh.

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

Kinh nói: gặp khổ không buồn.

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

2. Hai là **TÙY DUYÊN HẠNH**.

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

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

3. Ba là **VÔ SỞ CẦU HẠNH**.

Người đời mãi đắm mê, việc gì cũng tham trước, thế gọi là cầu Bạc trí ngộ lẽ chân, chuyển ngược thế tục, nên an tâm trụ ở vô vi, thân hình tùy nghi mà vận chuyển. Muôn vật đều là không có gì vui mà cầu được.

Hết có công đức thì liền có hắc ám đuổi theo. Ở lâu trong ba cõi khác nào như trong nhà lửa. Có thân có khổ, được gì mà vui? Thông suốt được vậy ắt buông hết sự vật, dứt tướng, chẳng cầu.

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

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

4. Bốn là **XỨNG PHÁP HẠNH**.

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

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

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

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

Bốn thể của pháp vốn không tham lận cho nên dầu đem thân mạng và của cải ra mà bố thí vẫn không hối tiếc. Thấu rõ ba cái không thì không còn ý lại và chấp trước. Chỉ cần gạn trần cấu, tùy nghi mà giáo hóa chúng sanh, nhưng không mắc phải hình tướng, thế tức là tự hành, đã lợi người lại thêm

trang nghiêm đạo bồ đề. Bồ thí đã vậy thì năm độ (Bát Nhã) khác cũng thế. Vì dứt trừ vọng tưởng mà hành pháp tu sáu độ, nhưng thật không gì gọi là hành cả, nên nói là hạnh tùy xứng theo pháp.

(Truyền đăng lục, quyển 30)

Giáo lý nhị nhập nói trên chắc đã phỏng theo kinh Kim Cương Định[12], còn tứ quán hạnh là phần diễn rộng đoạn “hạnh nhập” của bộ kinh. So sánh lời kinh sau đây ta sẽ thấy rõ.

“Phật bảo: Hai đường vào đạo là lý nhập và hạnh nhập

“Lý nhập là tin sâu rằng tất cả chúng sanh đều đồng nhau một chân tánh, chẳng phải một chẳng phải tất cả, khác nhau chỉ ở chỗ bị che lấp bởi ngoại trần. Chân tánh xưa nay vốn chẳng lại chẳng qua. Hành giả trong một niệm ngưng tụ TÍNH QUÁN sẽ kiến chiếu vào tánh Phật chẳng phải có chẳng phải không, chẳng phải ta chẳng phải người, chung đồng với vật vô giác cũng như giống hàm linh, cùng một thể. Bảy giờ hành giả sẽ kiên trì nơi tâm địa kim cương, rốt chẳng xa lìa, được tịch nhiên vô vi, hết tâm tướng phân biệt. Đó là lý nhập.

“Hạnh nhập là đừng để tâm bồn chồn, u trệ, đừng đắm theo bóng dáng trôi lăn như đợt sóng. Bất cứ đâu cũng giữ tinh thần người trong lặng, đừng đuổi theo gì hết. Hãy như đại địa dầu bão tố vẫn bất động. Hãy gột sạch hết tư tưởng vị ngã trong tâm, cứu độ tất cả chúng sanh đưa qua bờ giác. Không sanh tử, không hình tướng, không thủ, không xả, không gì đến gì đi trong tâm bồ tát. Khi tâm không có gì đến gì đi là tâm nhập trong cái bồn lai không có nhập. Bồ tát nhập pháp là như vậy đó. Pháp chẳng phải là không, và cái pháp “chẳng không” không thể gạt bỏ coi như không thực. Tại sao? Cái pháp không chẳng thực có tất cả công năng. Đó chẳng phải tâm, chẳng phải bóng dáng, đó thuần túy là “như”

So sánh hai bản văn, bạn đọc không tránh khỏi ấn tượng mạnh trước sự thay đổi quan trọng nhất, nổi bật nhất, trong bản văn của Đạt Ma: đổi hai chữ tính quán bằng bích quán.

Bích có nghĩa là tường vách như trong thành ngữ bích lũy nan xuyên là tường thành khó qua, hoặc theo nghĩa bóng hình dung thái độ đứng thẳng lên: acala vidyaraaja. Vì lý do nào Đạt Ma đổi chữ “tinh” là thức dậy, hoặc giác ngộ, ra chữ bích là tường, xét ra không có chút liên hệ nào với chữ quán

là xem xét ? Lối ghép chữ mới này thật vô cùng quan hệ vì nó biến đổi toàn thể tinh thần bản văn.

Luật sư Đạo Tuyên, tác giả Cao Tăng Truyện, trong lối bình giải về Thiền, nêu pháp Đại thừa Bích quán làm sự nghiệp tuyệt diệu của sư Đạt Ma ở Tàu. Vì thế nên Sư thường được gọi là Bích quán Bà la môn, nghĩa là ông sư nhìn vách; và ở Nhật, môn đồ của Thiền Tào Động dường như cũng noi gương vị tị tổ ấy trong khi họ ngồi Thiền mặt xoay vào vách Tuy nhiên, chắc chắn đó là một lối giải thích quá phiến diện hai chữ bích quán, vì nếu cứ ngồi nhìn vách suông như thế làm sao phát động được một phong trào cách mạng sâu rộng như vậy giữa đại chúng Phật tử như Đạo Tuyên đã ghi nhận trong sự tích Đạt Ma?[13]Làm sao một lối hành đạo vô tội vạ như vậy lại dựng lên được một cuộc chống đối khốc liệt giữa các nhà học Phật đương thời ? Theo thiền ý, bích quán có một ý nghĩa thâm diệu hơn nhiều, và phải hiểu theo tinh thần đoạn văn sau đây do bộ Truyền đăng lục trích dẫn lại theo một tác phẩm gọi là Biệt ký, tên gọi chung một số tài liệu riêng có từ trước.

“Sư (Đạt Ma) ban đầu ở chùa Thiếu Lâm chín năm, vì nhị tổ (Huệ Khả) nói pháp chỉ dạy rằng:

Ngoài dứt chư duyên

外息 諸緣

Trong không toan tính

内心 無端

Tâm như tường vách .

心如 牆壁

Mới là nhập đạo

可以 入道

“Huệ Khả trình bày đủ cách hiểu của ông về tánh lý (bản thể) của tâm, nhưng lần nào Sư cũng một mực bảo “chẳng phải” , mà cũng không bảo nói gì về tâm thể vô niệm.

Ngày kia Huệ Khả nói: “Ta đã dứt hết chur duyên rồi” .

Sư hỏi: “Người không biến thành đoạn diệt (hư vô) chứ?”.

Khả đáp: “Chẳng thành đoạn diệt” .

Sư hỏi lại: “Lấy gì làm tin chẳng phải là đoạn diệt?”

Khả đáp: “ Do cái biết tự nhiên vậy, còn nói thì chẳng được”

Sư đáp: “Đó là chỗ bí quyết tâm truyền của chur Phật, người chớ ngờ gì hết”

Đoạn văn thực đã đúc kết thông điệp đặc biệt hàm ẩn trong giáo lý Đạt Ma, nhờ đó ta có thể tìm ra một lời đáp thỏa đáng phần nào về tinh nghĩa hai chữ bích quán: 壁觀 . Tự nhiên đó phải là một chữ mới tung ra đương thời, và tất cả cái thần toàn nằm ở chữ BÍCH - một chữ cụ thể làm sao như vẽ lên trước mắt tuyệt không có gì là trừu tượng, là khái niệm hết. Do đó mà Đạo Tuyên cực tả giáo lý Đạt Ma bằng bốn chữ Đại Thừa Bích Quán 大乘壁觀 nghĩa là phép nhìn vách của Đại Thừa giáo. Xét cho cùng chẳng có gì đặc biệt là Thiền trong giáo lý nhị nhập và tứ quán hạnh của Đạt Ma, mà chính bài học bích quán mới đưa Đạt Ma lên ngôi Tổ Sư Thiền Đông Độ.

Tác giả bộ “Pháp chánh truyền của Phật Thích Ca” thích nghĩa bích quán là cảnh giới tuyệt đối của tâm, tuyệt không mảy bụi bợn nhơ. Có lẽ đúng vậy, nhưng không biết tác giả dựa vào uy tín nào để giải thích như vậy, hoặc giả tác giả đã nằm lòng nhận xét trên của Đạt Ma đối với Huệ Khả trong đoạn văn Biệt ký? Dầu hiểu bằng cách nào, tinh nghĩa của bích quán vẫn phải tìm trong thái độ chủ quan của Thiền sư, một thái độ đại định thâm hậu, quyết liệt loại trừ tất cả tướng niệm và hình tướng của giác quan. Thật không gì vô nghĩa hơn chỉ hiểu bích quán trên mặt chữ nghĩa là ngó vách. Nếu phải tìm hiểu thông điệp kỳ đặc của Tổ sư Thiền tông độ Đạt Ma qua những di bút hiện còn của Tổ, tôi thiết tưởng phải tìm trong bốn chữ Đại Thừa Bích Quán 大乘壁觀 ấy

Ngoài di bút ấy, là tài liệu duy nhất của Đạt Ma còn lại, ta còn có các bộ kinh Lăng Già, Kim Cương, Kim Cương Định đại khái có thể giúp ta có một ý niệm về chỗ tâm yếu của pháp thiền Đạt Ma. Khác với các tông phái khác, Thiền không riêng có bộ kinh nào được coi là căn bản dựa vào đó ta thể

dựng tông mở giáo. Nhưng tổ Đạt Ma trao bốn quyển Lăng Già cho người đệ tử đầu tiên là Huệ Khả coi như ký thác tâm ấn Phật khế hợp với đạo Thiên; và sau ngày Tổ viên tịch, kinh trên được chư Thiên sư đặc biệt tham cứu[14] Còn kinh Kim Cương Định, quan trọng như thế nào đối với triết giáo Thiên, ta dễ thấy rõ qua chính lời Đạt Ma dẫn chiếu lại trong một bản văn của Tổ đã được đề cập trước.

Riêng về bộ Kim Cương, thường người ta nghĩ rằng từ Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn trở về trước kinh ấy không liên quan gì đến Thiên, và chính Nhẫn là người đầu tiên đưa bộ kinh ấy vào Thiên giới trong khi Đạt Ma không hề ám chỉ đến, dầu rằng đó là một trong số những bản văn Phật giáo phổ thông nhất ở Trung Hoa. Nhưng theo lời tựa của Huệ Năng viết cho bộ Kim Cương, hiện còn giữ, “Đạt Ma từ lúc qua Tàu luôn luôn phát tâm xiển dương yêu chỉ Kim Cương để người học có thể đạt lý và ngộ tánh.” Nếu quả vậy thì ít ra Đạt Ma phải biết đến bộ kinh ấy từ lúc mới mở đường hoàng pháp ở Trung Hoa, và ở phương diện ấy, mối duyên liên hệ giữa Thiên và kinh Kim Cương chắc còn mật thiết hơn là kinh Lăng Già với Thiên Tông. Vậy ta cần xét lại quan niệm thanh hành từ trước cho rằng kinh Kim Cương mới được khởi dùng từ đời tổ Hoàng Nhẫn và Huệ Năng. Dầu sao, kinh Lăng Già cũng khó tiêu hóa quá cho đại chúng, nên tự nhiên lần hồi Lăng Già nhường bước cho Kim Cương theo nhịp phát huy của đạo Thiên ngày càng thêm uy thế và ảnh hưởng. Là một bộ kinh thuộc hệ thống Bát Nhã trong văn học Phật giáo giáo lý Kim Cương kể ra tương đối dễ mà còn có phần tương ứng với tư tưởng Lão Tử về lẽ “không” và “vô vi”. Người Trung Hoa trung bình không cảm thấy khó khăn lắm tham học triết lý không vì triết lý ấy rất hợp với đôi khía cạnh của tư tưởng Trung Hoa[15]

Tuy nhiên, theo các bậc Thiên đức, văn học chẳng qua chỉ là ngón tay chỉ mặt trăng, không chứa đựng gì thiết thực khả dĩ đưa con người đến chỗ kiến chiếu vào tự thể vì kiến chiếu tức tự chứng, thực hiện bằng tự lực, ngoài tất cả lời giải của văn tự. Tất cả bộ kinh, kể cả Lăng Già, Kim Cương Định và Kim Cương không giúp được gì nhiều cho người nhiệt thành cầu đạo chí quyết tự mình nắm lấy cái thực trần trụi bằng đôi tay trần, không bao tay. Điều ấy chỉ thành tựu được khi tâm trí mở rộng ra, tự bên trong, bằng tất cả khí lực bình sanh. Còn văn chương chỉ là tấm bản chỉ chân lý, nhưng tấm bản không phải là chân lý.

Phần đầu tiểu sử của Bồ Đề Đạt Ma khi còn ở Thiên Trúc, theo như Truyền Đăng Lục thuật lại, có vẻ quá hoang đường, khó tin trọn, nhưng về phần sau, sau ngày Đông Độ, có thể tin được. Ở điểm này, Truyền Đăng Lục có thể bổ

khuyết cho Cao Tăng truyền một bộ “truyện” giá trị của Đạo Tuyên, một sử gia tốt, soạn ra trong khi tác giả không biết gì hết về sự phát triển sau này của đạo Thiền. Vậy, theo Truyền Đăng Lục, bậc quý nhân đầu tiên Đạt Ma tiếp xúc khi ông vừa đến Trung Hoa là vua Lương Võ Đế, bậc lãnh đạo tối cao của Phật giáo đương thời. Cuộc tiếp kiến diễn ra như sau:

Lương Võ Đế hỏi: Từ ngày tức vị đến nay trăm cất chùa chép kinh độ tăng không biết bao nhiêu mà kể, có công đức gì không?

Sư đáp: Đều không công đức.

Đế nói: Sao không có công đức?

Sư nói: Đó chỉ là nhân hữu lậu chỉ đem đến quả nhỏ trong cõi trời cõi người, như bóng theo hình, tuy có nhưng không thực

Đế hỏi: Vậy công đức chân thực là gì?

Sư nói: Trí phải thanh tịnh, thể phải lắng không, đó là chân công đức, công đức ấy không thể lấy việc thế gian mà cầu được.

Lương Võ Đế lại hỏi: Chân lý cùng tốt của đạo thánh là gì?

如何是聖諦第一義？

Sư đáp: Trống rỗng hồn nhiên không gì là thánh.

廓然無聖

Đế hỏi: Trước mặt trăm là ai?

Sư đáp: Không biết.

Lời đáp kể cũng khá dễ, và cũng khá rõ nữa, nhưng vị hoàng đế mộ đạo và thông thái không khế hợp được với tinh thần phát lộ ở từng cử chỉ của Đạt Ma.

Thấy không thể độ gì được cho nhà vua, Đạt Ma bỏ ra đi vào đất Ngụy, ẩn ở chùa Thiếu Lâm, chín năm yên lặng diện bích[16], nghĩa là ngồi xoay mặt vào vách, nên sau đó người ta gọi ông là thầy tu ngó vách: bích quán bà la môn.

Ngày kia, có ông tăng tên là Thần Quang đến viếng Sư, nhiệt thành cầu được khai ngộ pháp Thiên, nhưng Đạt Ma lạnh lùng không nhìn tới. Thần Quang không vì thế mà ngã lòng, nghĩ rằng những bậc chi thánh đại hiền ngày xưa phải trải qua đủ thứ thiên ma bách chiết mới thành được bốn nguyện. Đêm kia, ông đứng dầm mình trong tuyết chờ Đạt Ma để ý đến cho đến khi tuyết rơi dầm đìa chôn vùi ông đến đầu gối.

“Bấy giờ sư mới quay đầu lại hỏi: Ông muốn cầu gì?”

Quang bi khóc bạch: Ngưỡng mong Hòa Thượng từ bi mở cửa cam lộ, rộng độ chúng sanh.

Sư nói: Diệu đạo vô thượng của chư Phật phải nhiều kiếp tinh cần, khó làm được, khó nhìn nhận được, hàng đức nhỏ trí cùn, lòng đầy khinh mạn, há có thể chịu nổi nhọc nhằn lao khổ cầu pháp chân thừa sao?

Quang nghe quở bèn rút dao bén[17] đoạn lìa cánh tay trái đưa lên trước mặt Sư. Sư biết gặp được pháp khí, bèn nói:

Chư Phật lúc phát tâm cầu đạo vì pháp bỏ thân, nay ông chặt tay trước mặt tôi, vậy muốn cầu gì?

Nói xong, Sư bèn đổi tên Thần Quang ra Huệ Khả.

Khả bạch: Pháp ấn của chư Phật, có thể nghe chăng?

Sư nói: Pháp ấn của chư Phật không thể nhờ vào người khác.

Khả bạch: Nhưng tâm con không an, thỉnh Sư làm cho tâm con an.

Sư nói: Đưa tâm ngươi đây ta an cho.

Khả bạch: Con kiếm mãi mà chẳng thấy tâm ở đâu cả.

Sư nói: Thế là ta đã an cái tâm ngươi rồi đó[18]

Thấm thoát chín năm qua, Sư muốn trở về Thiên Trúc, bèn gọi môn nhân đến bảo :

- Ngày ta lên đường sắp đến, các người thử trình xem chỗ sở đắc của mỗi người về đạo Thiên.

“Bấy giờ ông Đạo Phó bạch: - Theo chỗ thấy của tôi, chẳng chấp văn tự, chẳng lia văn tự, đó là chỗ sử dụng của Đạo.

Tổ nói: Ông được phần da của tôi.

“Ni Tổng Trì bạch : - Chỗ thấy của tôi nay như Khánh Hỷ (A Nan) nhìn vào nước Phật A Súc (Bất Động), thấy một lần không thấy lại được.

Tổ nói: Bà được phần thịt của tôi.

“Đạo Dục bạch: - Bốn đại vốn không, năm âm chẳng thật, chỗ thấy của tôi là không có gì sở đắc hết.

Tổ nói: Ông được phần xương của tôi.

“Rót hết đến Huệ Khả. Khả đánh lễ Sư, rồi cứ thế mà đứng thẳng, không nói gì. Tổ nói: Ông được phần tủy của tôi[19]”

Những ngày cuối cùng của Đạt Ma ở Trung Hoa bao trùm trong bí mật; ta không biết bằng cách nào, lúc nào, tại đâu Sư lia cõi thế tục này. Có người nói Sư bị đối phương đầu độc, người nói Sư băng sa mạc về Ấn, mà cũng có người nói Sư qua Nhật. Nhưng mọi người đều đồng ý ở chỗ Sư sống rất lâu, hợp với lời Đạo Tuyên, thọ trên một trăm năm mươi tuổi

---o0o---

III. NHỊ TỔ (486-593)

Sau Bồ đề Đạt Ma, Huệ Khả là pháp tử[20] chánh thống của Đạo Thiên. Trước khi đến thọ Pháp với sơ tổ, Sư là một học giả uyên bác, không những tinh thông Phật giáo mà cả Khổng Lão giáo nữa, nhưng không cái học nào thỏa mãn được Sư; dường như Sư có chứng được gì riêng, và mong được tổ Đạt Ma trắc nghiệm lại. Sau ngày từ giã Tổ cất bước du phương, Sư không hoảng hóa ngay, tạm lánh ẩn giữa lớp hạ lưu cùng khổ, không để lộ chân tướng một cao tăng trang nghiêm trí huệ[21]. Dầu vậy, Sư vẫn tùy duyên hoảng hóa. Sư luôn giữ vẻ điềm đạm khiêm cung, không phô trương ra ngoài. Ngày kia, trong khi Sư đang nói pháp ngoài cửa tam quan chùa Khuông Cứu thì trong chùa vị trụ trì học cao danh vọng là pháp sư Biện Hòa giảng kinh Niết Bàn. Bốn đạo ùn ùn bỏ vị pháp sư đứng giảng một mình ra bu quanh ông thầy giảng giữa trời, chắc là lúc ấy quần áo của Sư bê bối lắm, tuyệt không có gì tỏ ra thuộc hàng giáo phẩm. Pháp sư thấy vậy nổi giận,

đến đầu cáo với quan trên rằng ông đạo ăn mày kia truyền tà giáo, do đó Huệ Khả bị bắt, và bị xử giáo. Khả không hề kêu oan, một mực bình thản thuận theo, cho rằng đúng với luật nhân quả Sư có một món nợ cũ phải trả. Nội vụ xảy ra trong năm 593, Sư thọ một trăm linh bảy tuổi.

Theo Đạo Tuyên, biệt tài của Huệ Khả do tự tâm phát ra, tuyệt không dấu vết tầm chương trích cú. Ngày kia Sư giảng về pháp Thiền ở một đô thị lớn, có một số người nặng chấp vấn tự cho là Sư nói pháp tà ma ngoại đạo. Nhất là trong số ấy có ông Đạo Hoằng (?), một tăng sĩ chuyên về tinh tọa cầm đầu đồ chúng ngàn người, liền có thái độ chống báng với Huệ Khả. Ông sai một chú tiểu đến với Huệ Khả, có lẽ dụng ý dò coi chân tướng của đôi phương, nhưng chú này vừa nghe Sư giảng cái gọi là tà đạo thì bỗng chốc chấn động tinh thần và cải hỏi xin học Thiền. Đạo Hoằng lại sai một chú tiểu khác đi gọi chú trước về, như chú sau lại cũng theo gót luôn chú trước. Nhiều chú tiểu khác được sai đi, nhưng kết quả vẫn là không. Sau này Đạo Hoằng tình cờ gặp lại chú tiểu đầu tiên, quở: “Sao chú để ta kêu gọi nhiều lần vậy? Ta chẳng tốn bao công khó để mở mắt cho chú sao?” Chú tiểu đáp một cách bí hiểm: “Mắt tôi từ bao giờ vẫn thẳng, vì ông nên nó đâm ra lè”. Câu nói xúc phạm mạnh khiến Đạo Hoằng căm giận vô cùng, và theo Đạo Tuyên, vì những thủ đoạn của vị Sư này mà Huệ Khả bị quan trên xử giáo.

Sự tích trên thuật lại theo Đạo Tuyên trong Cao Tăng truyện khác với Sự tích của Đạo Nguyên chép lại trong Truyền Đăng lục, nhưng cả hai đều đồng ý cho Huệ Khả là một thánh tử đạo chết trong tay địch thủ. Chắc chắn trong lời dạy Thiền của Đạt Ma cũng như của người đệ tử Trung Hoa đầu tiên là Huệ Khả có cái gì khó hiểu đối với hầu hết Phật tử đương thời mải lo hoặc đàm huyền luận diệu, hoặc tu tập thiền quán, hoặc thuần tu giới hạnh. Nên những người xiển dương đạo thiền phải nhấn mạnh vào chân lý đánh thức dậy tự thâm tâm, dầu phải vì thế mà gây xáo trộn cho tinh thần thánh giáo của kinh và luận mà nhiều bản dịch đã được lưu hành. Điều ấy ắt gây công phần cho hàng thủ cựu và “trước văn”.

Cũng như Đạt Ma, Huệ Khả không lưu lại bút tích nào mặc dầu trong tiểu sử có ghi rằng những bài pháp của hai ngài đều được sưu tập lại, và riêng của Huệ Khả còn được xếp loại nữa. Dầu vậy, đoạn trích văn sau đây còn giữ lại có thể rọi vài tia sáng vào Thiền pháp của Nhị Tổ Huệ Khả.

Có người tên là Hướng cư sĩ nghe tin Huệ Khả thành hóa bèn viết thơ gửi đến, lời lẽ như sau:

“Bóng do hình mà dậy,

Vang theo tiếng mà lên.

“Nhọc hình đùa với bóng, nào hay gốc bóng là hình,

Cao tiếng lấp âm vang, chẳng biết nguồn vang là tiếng.

“Đoạn phiền não hướng đến Niết Bàn, nào khác bỏ hình kiếm bóng,

Lìa chúng sanh mong cầu Phật quả, chẳng qua dứt tiếng tìm vang.

Mới biết: mê ngộ một đường, trí ngu chẳng khác.

“Không tên đặt thành tên, bởi có tên nên phải trái lăm đường.

Chẳng lý bày ra lý, vì có lý nên cãi bàn đủ vẻ.

“Huyễn hóa chẳng chân, sao rằng phải trái,

Hư vọng không thực, lấy gì có không

“Thế nên: được không chỗ được, mất không chỗ mất.

“Y môn trình lên, ngưỡng mong Hòa Thượng chỉ giáo”.

Nhị Tổ phúc thư rằng :

Xem qua ý ấy đều như thực

Cái lý chân u chẳng biệt thù

Mê nói ma ni là ngói gạch

Hốt nhiên tỉnh dậy rõ là châu

Vô minh trí huệ nguyên không khác

Muôn pháp đều “như” lọ phải cầu

Thương kẻ chấp thường và chấp đoạn

Mấy lời gói ghém thảo tờ thư
Quán thân cùng Phật nào sai biệt
Hà tất Niết Bàn kiếm mãi ru![22]

---o0o---

TAM TỔ TẶNG XÁN (-606)

Tiếp theo Huệ Khả là Tăng Xán thừa tiếp ngôi Tổ vị thứ ba. Cuộc đối thoại giữa sư và đệ diễn ra như sau, theo Truyền Đăng Lục :

Một cư sĩ tuổi ngoài bốn mươi đến đánh lễ Huệ Khả bạch:

“Đệ tử mắc chứng phong dạng[23] ,thỉnh Hòa Thượng từ bi sám hối tội giùm!”

Sư nói: “Đưa cái tội ra đây ta sám cho.”

Cư sĩ hỏi lâu bạch: “Đệ tử kiếm tội mãi mà chẳng thấy đâu cả.”

Sư nói: “Thế là ta đã sám xong tội của ngươi rồi đó. Từ nay, ngươi khá y nơi Phật Pháp Tăng mà an trụ.”

Cư sĩ bạch: “Nay tôi thấy Hòa Thượng thì biết đó là Tăng, nhưng chưa rõ thế nào là Phật và Pháp.”

Sư nói : “Là tâm là phật, là tâm là Pháp, pháp và Phật chẳng hai, Tăng bửu cũng y nhiên là vậy.”

Cư sĩ bạch: “Nay tôi mới biết tội tánh chẳng ở trong, chẳng ở ngoài, chẳng ở giữa[24] cũng như tâm, Phật là vậy, pháp là vậy, chẳng phải hai vậy”.

Cư sĩ được Huệ Khả thể phát, sau đó biệt dạng mất trong đời ít ai rõ được hành tung. Một phần là do nạn ngược đãi Phật giáo ở đời Bắc Châu, do vua Võ Đế chủ xướng. Đến năm thứ mười hai đời Khai Hoàng, nhà Tùy, Tăng Xán tìm được bậc pháp khí để truyền lại ngôi Tổ vị, đó là Đạo Tín.

Đạo Tín bạch: Cúi xin Hòa Thượng từ bi chỉ cho đệ tử con đường giải thoát.

Sư (Tăng Xán) hỏi: Ai trói ngươi?

Tín bạch: Không ai trói hết?

Sư nói: Vậy sao còn cầu giải thoát?

Tín phát đại ngộ ngay “dưới lời nói” , bỏ công chín năm khổ cầu.

Tăng Xán biết cơ duyên đã đến bèn trao cho Đạo Tín làm tín vật cái áo pháp truyền lại từ sơ tổ: Đạt Ma, rồi thu thân tịch diệt vào năm 606[25] .

Tổ Tăng Xán hầu như sống ẩn dật suốt đời, nhưng ta có thể nhận ra tư tưởng của Tổ qua một thi phẩm luận về lòng tin có tên là Tín Tâm Minh, là một trong những bút tích của các Thiền sư góp phần xứng đáng nhất vào sự luận giải tông chỉ Thiền. Sau đây là nguyên văn và bản dịch:

Chí đạo vô nan Đạo

duy hiềm giản trách

đản mạc tăng ái

đồng nhiên minh bạch

Hào li hữu sai

thiên địa huyền cách

dục đắc hiện tiền

mạc tổn thuận nghịch

Vi thuận tương tranh

thị vi tâm bịnh

bất thức huyền chỉ

đồ lao niệm tịnh

Viên đồng thái hư

vô khiếm vô dư

lượng do hủ xa

sở dĩ bất như

Mạc trực hữu duyên

vật trụ không nhân

nhứt chủng bình hoài

đẫn nhiên tự tận

Chí động qui chỉ

chỉ cánh di động

duy trệ lưỡng biên

ninh tri nhứt chủng

Nhứt chủng bất thông

Lưỡng xứ thất công

khiển hữu một hữu

tòng không bối không

Đa ngôn đa lự

chuyển bất tương ưng

tuyệt ngôn tuyệt lự

vô xứ bất thông

Quy căn đặc chỉ

tùy chiếu thất tông
tu du phản chiếu
thắng khước tiền không
Tiền không chuyển biến
giai do vọng kiến
bất dụng cầu chơn
duy tu tức kiến
Nhị kiến bất trụ
thận vật truy tâm
tả hữu thị phi
phần nhiên thất tâm
Nhị do nhứt hữu
nhứt diệt mạc thủ
nhứt tâm bất sanh
vạn pháp vô cữu
Vô cữu vô pháp
bất sanh bất tâm
năng tùy cảnh diệt
cảnh trực năng trầm
Cảnh do năng cảnh
năng do cảnh năng

dục tri lưỡng đoạn
nguyên thị nhứt không
Nhứt không đồng lưỡng
tề hàm vạn tượng
bất kiến tinh thô
ninh hữu thiên đấng
Đại đạo thể khoan
vô dị vô nan
tiểu kiến hồ nghi
chuyển cấp chuyển tri

Chấp chi thất độ
tâm nhập tà lộ
phóng chi tự nhiên
thể vô khứ trụ
Nhiệm tánh hiệp đạo
tiêu dao tuyệt nã
hệ niệm quai nhơn
trầm hôn bất hảo

Bất hảo lao thân
hà dụng sơ thân

dục thú nhứt thặng

vật ố lục trần

Lục trần bất ác

hoàn đồng chánh giác

trí giả vô vi

ngu nhơn tự phược

Pháp vô dị pháp

vọng tự ái trước

tương tâm dụng tâm

khởi phi đại thác

Mê sanh tịch loạn

ngộ vô hảo ác

nhứt thiết nhị biên

vọng tự chiêm chước

Mộng huyễn không hoa

hà lao bá tróc

đắc thất thị phi

nhứt thời phóng khước

Nhãn nhược bất thụ

chư mộng tự trừ

tâm nhược bất dị

vạn pháp nhưt như
Nhút như thể huyền
ngột nhĩ vong duyên
vạn pháp tề quán
quy phục tự nhiên
Dẫn kì sở dĩ
bất khả phương tỉ
chỉ động vô động
động chỉ vô chỉ
lượng ký bất thành
nhút hà hữu nhĩ
Cứu cánh cùng cực
Bất tổn quỹ tắc
khế tâm bình đẳng
sở tác câu tức
Hồ nghi tận tịnh
chánh tín điều trực
nhút thiết bất lưu
vô khả ký ức
hư minh tự nhiên
bất lao tâm lực

Phi tư lượng xứ
thức tình nan trắc
chơn như pháp giới
vô tha vô tự
Yếu cấp tương ưng
duy ngôn bất nhị
bất nhị giai đồng
vô bất bao dong
thập phương trí giả
giai nhập thủ tông
Tông phi xúc diên
nhứt niệm vạn niên
vô tại bất tại
thập phương mục tiền
Cực tiểu đồng đại
vong tuyết cảnh giới
Cực đại đồng tiểu
bất kiến biên biểu
Hữu tức thị vô
Vô tức thị hữu

Nhược bất như thị

Tất bất tu thủ

Nhứt tức nhứt thiết

Nhứt thiết tức nhứt

Đản năng như thị

Hà lự bất tất

Tín Tâm bất nhị

Bất nhị Tín Tâm

Ngôn ngữ đạo đoạn

Phi cổ lai câm

Đạo lớn chẳng gì khó

cốt đừng chọn lựa thôi

quý hồ không thương ghét

thì tự nhiên sáng ngời

Sai lạc nửa đường tơ

đắt trời liền phân cách

chớ nghĩ chuyện ngược xuôi

thì hiện liền trước mắt

Đem thuận nghịch chỏi nhau

đó chính là tâm bịnh

chẳng nắm được mối huyền

hoài công lo niệm tịnh
Tròn đầy tợ thái hư
không thiếu cũng không dư
bới mảng lo giữ bỏ
nên chẳng được như như
Ngoài chớ đuổi duyên trần
trong đùng ghi không nhẫn
cứ một mực bình tâm
thì tự nhiên dứt tận
Ngăn động mà cầu tịnh
hết ngăn lại động thêm
càng trệ ở hai bên
thà rõ đâu là mối
Đầu mối chẳng rõ thông
hai đầu luống uổng công
đuổi có liền mất có
theo không lại phụ không
Nói nhiều thêm lo quản
loanh quanh mãi chẳng xong
dứt lời dứt cho quản
đâu đâu chẳng suốt thông

Trở về nguồn nắm mối
dõi theo ngọn mắt tông
phút giây soi ngược lại
trước mắt vượt cảnh không
Cảnh không trò thiên diễn
thầy đều do vọng kiến
cứ gì phải cầu chơn
chỉ cần dứt sở kiến
Hai bên đừng ghé mắt
cẩn thận chớ đuôi tầm
phải trái vừa vương mắc
là nghiền đốt mất tâm
Hai do một mà có
một rồi cũng buông bỏ
một tâm ví chẳng sanh
muôn pháp tội gì đó
Không tội thì không pháp
chẳng sanh thì chẳng tâm
tâm theo cảnh mà bật
cảnh theo tâm mà chìm

Tâm là tâm của cảnh
cảnh là cảnh của tâm
ví biết hai đằng dứt
rốt cùng chỉ một không
Một không, hai mà một
bao gồm hết muôn sai
chẳng thấy trong thấy đục
lấy gì mà lệch sai
Đạo lớn thể khoan dung
không dễ mà chẳng khó
kẻ tiểu kiến lòng khùng
gấp theo và chậm bỏ
Chấp giữ là nghiêng lệch
dấn tâm vào nẻo tà
cứ tự nhiên buông hết
bỏn thể chẳng lại qua
Thuận tánh là hiệp đạo
tiêu dao dứt phiền não
càng nghĩ càng trói thêm
lẽ đạo chìm mê ảo
Mê ảo nhọc tinh thần

tính gì việc sơ thân
muốn thẳng đường nhứt thẳng
đừng chán ghét sáu trần
Sáu trần có xấu chi
vẫn chung về giác đấng
bậc trí giữ vô vi
người ngu tự buộc lấy
pháp pháp chẳng khác pháp
do ái trước sanh lầm
há chẳng là quấy lắm
sai tâm đi bắt tâm
Mê sanh động sanh yên
ngộ hết xấu hết tốt
nhứt thiết việc hai bên
đều do vọng tâm chước
Mơ mộng bảo không hoa
khéo nhọc lòng đuổi bắt
chuyện thua được thi phi
một lần buông bỏ quách
Mắt ví không mê ngủ
mộng mộng đều tự trừ

tâm tâm ví chẳng khác
thì muôn pháp nhứt như
Nhứt như vốn thể huyền
bần bật không mảy duyên
cần quán chung như vậy
muôn pháp về tự nhiên
Đừng hỏi vì sao cả
thì hết chuyện sai ngoa
ngăn động chưa là tịnh
động ngăn khác tịnh xa
cái hai đà chẳng được
cái một lấy chi mà...
Rốt ráo đến cùng cực
chẳng còn mảy quĩ tắc
bình đẳng hiệp đạo tâm
im bật niềm tạo tác
Niềm nghi hoặc lắng dứt
lòng tin hòa lẽ trực
mảy bụi cũng chẳng lưu
lấy gì mà ký ức
bồn thể vốn hư minh

tự nhiên nào nhọc sức
Trí nào suy lượng được
thức nào cân nhắc ra
cảnh chân như pháp giới
không người cũng không ta
Cần nhất hãy tương ưng
cùng lẽ đạo bất nhị
bất nhị thì hòa đồng
không gì chẳng bao dong
mười phương hàng trí giả
đều chung nhập một tông
Tông này vốn tự tại
khoảng khắc là vạn niên
đều có không không có
mười phương trước mắt liền
Cực nhỏ là cực lớn
đồng nhau, bất cảnh duyên
Cực lớn là cực nhỏ
đồng nhau, chẳng giới biên
Cái đó là cái không
Cái không là cái có

Ví chưa được vậy chằng
Quyết đừng nên nản ná
Một tức là tất cả
Tất cả tức là một
Quý hồ được vậy thôi
Lo gì chằng xong tất
Tín Tâm chằng phải hai
Chằng phải hai Tín Tâm
Lời nói làm đạo dứt
Chằng kim cở vị lai

---o0o---

TỨ TỔ ĐẠO TÍN (580-651)

Dưới trào tứ tổ Đạo Tín, Thiên chia ra hai ngành. Ngành đầu gọi là Ngru Đầu Thiên, sớm mai một sau ngày viên tịch của vị tổ khai sáng là Pháp Dung, ở núi Ngru Đầu, và không được coi như Thiên chánh tông. Ngành sau do Hoằng Nhẫn thống quản; đó là ngành Thiên còn tồn tại đến nay, và Hoằng Nhẫn đại sư được các sử gia coi là Thiên Tổ thứ năm.

Tương truyền ngày kia Tổ Đạo Tín qua huyện Huỳnh Mai giữa đường gặp một đứa trẻ con cốt tướng kỳ tú, thần thái khác thường.

Tổ hỏi: Danh tánh là chi?

Đứa bé đáp: Có tánh, nhưng chằng phải tánh thường.

Tổ: Là tánh gì?

Đáp: Tánh Phật.

Tổ: Con không có tánh sao?

Đáp: Nhưng tánh vốn là không.

Tổ thăm nhận biết đó là pháp khí.

Đó là thuật chơi chữ, vì nói về “tộc họ” (danh tánh) và “bổn thể” (tự tánh) người Trung Hoa đều đọc chung là tánh. Đạo Tín hỏi là hỏi về danh tánh, còn cậu bé đáp là đáp về tự tánh, mượn chữ đồng âm ấy cốt đưa ra một kiến giải vậy.

Cuộc đối thoại giữa Đạo Tín và Pháp Dung (593-657), “nhất thế Ngưu Đầu Thiên”, diễn ra sau đây đầy ý nghĩa, đi từ kiến giải khác nhau giữa hai người đến diệu thủ của Đạo Tín chuyển hóa Pháp Dung đưa vào con đường Thiên chánh thống.

Pháp Dung mười chín tuổi lâu thông kinh sử, học qua đại bộ Bát Nhã đạt lý chân không. Ngày kia bỗng dung ông than rằng: “Cái học Nho thuộc về thế điển, không phải là pháp cứu cánh, chỉ có pháp chánh quán Bát Nhã mới là chiếc thuyền xuất thế” Đoạn ông vào núi Ngưu Đầu, chùa U Thê, ẩn ở một am đá bên sườn núi phía Bắc. Bấy giờ có điềm lạ là cả trăm thứ chim tha bông đến dâng cúng ông.

“Bấy giờ nhằm đời Trinh Quán nhà Đường, tứ tổ Đạo Tín xa xem khí tượng biết núi ấy có dị nhân bèn hỏi thăm tìm đến. Có người cho biết cách chùng mười dặm, trong núi có một ông đạo thấy người chẳng đứng dậy, mà cũng chẳng chấp tay chào ai bao giờ. Tổ bèn tìm đến thấy sư Pháp Dung đang ngồi cứng đờ chùng như chưa bao giờ ngoái cổ lại. Tổ hỏi :

“Ông làm gì ở đây?”

Sư đáp: Quán tâm.

Tổ: Quán là người nào ? Tâm là vật gì ?

Sư không đáp, đứng dậy đánh lễ, hỏi :

“Chẳng hay tôn xá của Đại Đức ở đâu ?”

Tổ: Bàn đạo chẳng định trụ ở đâu, Đông cũng vậy mà Tây cũng vậy.

Sư: Đại đức có biết Thiên sư Đạo Tín không ?

Tổ: Hỏi ông ta làm gì ?

Sư: Vì ngưỡng mộ cao đức đã lâu, những mong được chiêm bái.

Tổ: Đạo Tín là bản đạo đây.

Sư: Nhân sao lên đây ?

Tổ: Cốt thăm ông. Có chỗ nào an nghỉ không ?

Sư chỉ về phía sau, nói: “Có cái cốc riêng”

Bèn dẫn Tổ đến am ấy. Nhìn quanh am thấy lẫn quất loài hổ lang. Tổ dang đôi tay ra về sợ hãi. Sư hỏi: “Còn có cái đó sao?”

Tổ: Có thấy gì nữa không ?

Sư không đáp.

Chập sau, Tổ bèn viết trên tảng đá sư Pháp Dung hằng ngày ngồi tịnh một chữ “Phật”. Sư nhìn thấy lộ vẻ khó chịu.

Tổ hỏi: “Còn có cái đó sao?”[26]

Sư chưa hiểu thâm ý của Tổ, bèn đánh lễ xin nghe lời tâm yếu. Tổ dạy: Trăm ngàn pháp môn về trong gang tấc, hà sa công đức toàn ở nguồn tâm; tất cả giới môn, định môn, huệ môn, tất cả thần thông biến hóa đều tự sẵn đủ chẳng ngoài tâm người. Tất cả phiền não nghiệp chướng bản lai vẫn là không tịch. Tất cả nhân quả đều như mộng mị. Không có ba cõi nào phải thoát ra, mà cũng chẳng có bờ đê nào khá cầu được. Người với chẳng phải người, tánh tướng đều bình đẳng. Đạo lớn vốn hư huyền khoáng đạt, tuyệt không có nghĩ không có lo. Cái pháp như vậy, nay ông đã được, rốt chẳng khiếm khuyết, đồng với chư Phật, ngoài ra chẳng Phật nào khác. Ông cứ tự tại mà nhiệm tâm, đừng theo quán hạnh, cũng chớ trừng tâm, chớ nội tham sân, chớ mang sầu lự, cứ thản nhiên vô ngại, dọc ngang nhiệm ý, chẳng làm lành chẳng làm dữ, đi đứng nằm ngồi cứ tùy duyên mà cảm nghĩ, đó toàn là chỗ diệu dụng khoái lạc vô ưu của Phật, có thể mới gọi là Phật.

“Pháp Dung hỏi: Tâm đã như vậy, cái nào là Phật? cái nào là tâm?”

Tổ nói: Nếu chẳng phải tâm thì không hỏi Phật, mà đã hỏi Phật thì chẳng phải là không tâm.

Pháp Dung hỏi: Đã bảo chẳng tu quán hạnh thì khi cảnh khởi lên, tâm làm sao đối trị?

Tổ đáp : Cảnh duyên không tốt xấu, tốt xấu tại nơi tâm.

Tâm ví chẳng đặt ra, vọng tình theo đâu dậy? Vọng tình đã chẳng dậy thì chân tâm cứ nhiệm vận mà tỏ tường. Ông chỉ nên tự tại mà tùy tâm, chẳng cần phải đối trị. Đó tức là thường trụ pháp thân, chẳng gì sai khác[27]

(Truyền đăng lục, quyển 4)

Sau thời pháp ấy, Pháp Dung trở thành tị tổ pháp Ngưu Đầu Thiên.

---o0o---

NGŨ TỔ HOÀNG NHÃN (601-674)

Đạo Tín tịch năm 651, thọ bảy mươi hai tuổi. Kế vị là Ngũ Tổ Hoàng Nhãn (601-674), quê ở Kỳ Châu, đồng hương với Đạo Tín, nay là quận Fu Pei (?). Đạo trường của Tổ ở Hoàng Mai Sơn, tại đây Tổ nói pháp và dạy Thiền cho đồ chúng năm trăm người. Nhiều người cho rằng Tổ là vị Thiền Sư đầu tiên có ý định giải thoát thông điệp Thiền theo giáo lý Kim Cương. Nhưng tôi không đồng ý hẳn với quan điểm ấy vì những lý do đã trình bày trước. Ta có thể coi Ngũ Tổ như khởi đầu của một khúc quanh quyết định trong Thiền sử để cho vị tổ thứ sáu sau này là Huệ Năng mở thông hết Thiền môn. Từ trước đến nay, các Thiền sư toàn hoàng hóa trong im lặng, ít khiến đại chúng chú ý; các Ngài lánh ẩn trên núi cao, xa cảnh gió bụi của thế gian, nên không ai biết việc làm của các ngài phải trái thế nào mà định luận. Nhưng cơ duyên đã đến để công khai cổ võ đạo Thiền, và Hoàng Nhãn là người đầu tiên xuất hiện giữa đại chúng, dọn đường cho người kế vị là Huệ Năng vậy.

LINH TINH

Ngoài dòng Tổ chánh truyền ấy còn có ở thế kỷ thứ VI và VII một số Thiền đức biệt lập, một ít người được ghi tên, nhưng nhiều người khác bị bỏ quên hoặc ít được ai biết. Hai vị được biết nhiều nhất là Bửu Chí (tịch năm 514) và Phó đại sĩ (tịch năm 569); sự tích của ngài được chép trong Truyền Đăng lục dưới một mục riêng gọi là “những người đạt ngộ ở cửa Thiền tuy chẳng

xuất thế nhưng có danh tiếng đương thời.” Thật là một câu nói kỳ cục, khó hiểu tác giả nói “không xuất thế” là nghĩa gì. Thường câu nói ấy ám chỉ những người không có một địa vị được thừa nhận trong một ngôi chùa chính thức được “sắc tứ”. Theo nghĩa ấy thì ít nhất trong mục ấy cũng có một người lọt sổ là Trí Khải, vì Trí Khải là một cao tăng có một chức vị đạo đầy uy tín tại triều đình nhà Tùy. Dầu sao, những người có tên trong mục ấy không thuộc dòng Thiên chánh thống.

Môn đồ phái Thiên Thai phản đối tên hai vị giáo chủ của bốn phái, Huệ Tư và Trí Khải, được gán làm Thiên sư trong Truyền Đăng lục dưới danh mục “Thiên môn đạt giả tuy bất xuất thế, hữu danh ư thời giả”. Họ cho rằng hai ngài là hàng long tượng của tông Thiên Thai không thể xếp một cách nhẹ thể như vậy trong bộ lục của các sư Thiên. Nhưng Thiên quan niệm đó là hợp lý, vì lẽ nếu từ bỏ phần đàm luận huyền diệu thì tông Thiên Thai là một dòng khác của đạo Thiên, một dòng phát triển độc lập với Thiên Đạt Ma, nhưng nếu khéo phát huy một cách thực tiễn hơn chắc chắn sẽ quy thúc ở Thiên như dưới hình thức hiện có. Rất tiếc khía cạnh huyền học ấy được khai thác quá đáng lẫn qua phần thực tiễn nên các đạo sĩ Thiên Thai luôn luôn gây chiến với Thiên, nhất là với cánh Thiên cực tả thường cương quyết tố cáo cố tật của các ngài thích biện lý, luận từ chương, khảo kinh điển. Theo thiên ý, Thiên Thai là một biến thể của Thiên, và như tổ khai tông ấy có thể xứng đáng xếp vào hàng Thiên sư, mặc dầu các ngài không cùng pháp hệ với Thạch Đầu, Dược Sơn, Mã Tổ, Lâm Tế, v.v... .

Trong khi vài ngành Thiên khác[28] chớm dậy ở thế kỷ thứ VI và VII, ngành Thiên phát xuất từ Bồ Đề Đạt Ma cứ tiếp tục tiến triển không gián đoạn với các sư Huệ Khả, Tăng Xán, Đạo Tín và Hoàng Nhẫn, điều ấy minh chứng đó là dòng Thiên thích hợp nhất để phát huy với tất cả kết quả bảo đảm nhất. Sự phân hóa dưới đời Ngũ Tổ thành hai tông phái của Huệ Năng và Thần Tú giúp cơ duyên cho Thiên phát triển thuần túy hơn bằng cách tước bỏ những yếu tố không cần thiết, hoặc nói đúng hơn, những yếu tố không tiêu hóa được. Rốt cùng phái Huệ Năng tồn tại vượt qua phái Thần Tú chứng tỏ Thiên Đốn ứng hợp với cách tuyệt hảo nhất với nếp tâm lý và cảm nghĩ của người Trung Hoa.

Tất cả những yếu tố Ấn Độ còn vương mắc trong Thiên Đạt Ma và chư tổ kế tiếp cho đến Huệ Năng đều là những thứ cưỡng ghép vào, không phải bảm sanh từ thiên tài Trung Hoa. Nên khi Huệ Năng và môn đệ của Ngài cổ võ lập địa hành Thiên thì không còn một chương ngại nào trên đường hồng dương chánh pháp cho đến khi Thiên trở thành một uy thế hầu như độc nhất

trong thế giới Phật giáo Trung Hoa. Ta cần xét kỹ Huệ Năng thừa kế Hoàng Nhân bằng cách nào, và do đâu có bất đồng với đối phương là Thần Tú.

---o0o---

IV. LỤC TỔ HUỆ NĂNG (638-713)

Huệ Năng là người ở Tân Châu xứ Lĩnh Nam, mồ côi cha từ thuở nhỏ, Năng bán củi nuôi mẹ. Ngay kia sau khi gánh củi bán tại một tiệm khách, ông ra về thì nghe có người tụng kinh Phật. Lời kinh chấn động mạnh tinh thần ông. Ông bèn hỏi khách tụng kinh gì và thỉnh ở đâu, và sau khi biết rõ đem lòng khát khao muốn học kinh ấy với vị thầy ấy. Kinh ấy là kinh Kim Cương, và thầy ấy là Ngũ Tổ Hoàng Nhân ở núi Hoàng Mai trại Kỳ Châu. Huệ Năng bèn lo liệu tiền bạc để lại cho mẹ già, và lên đường cầu pháp.

Phải gần một tháng ông mới đến núi Hoàng Mai xen lẫn với đồ chúng năm trăm người, (có nơi nói bảy trăm hoặc cả ngàn) và làm lễ Ngũ Tổ.

Ngũ Tổ hỏi: Ông từ đâu đến?

Huệ Năng đáp: Lĩnh Nam.

Tổ hỏi: Ông muốn cầu gì?

Đáp: Chỉ cầu làm Phật.

Tổ nói: Người Lĩnh Nam không có tánh Phật sao làm Phật được?

Dù vậy, đã quyết tâm cầu đạo nên không ngã lòng, Huệ Năng bèn đáp ngay:

“Người đàn ông có Nam Bắc, tánh Phật há vậy sao?”.

Lời đáp đẹp lòng Tổ lắm lắm. Thế rồi Huệ Năng được giao cho công việc giã gạo cho nhà chùa. Truyện chép đã tám tháng ngoài Năng chỉ biết có công việc hạ gạo ấy cho đến khi Ngũ Tổ định chọn người kế ngôi Tổ giữa đám môn nhân. Ngày kia, Tổ bố cáo vị nào có thể tỏ ra đạt lý đạo, Tổ sẽ truyền áo pháp cho mà làm Tổ thứ sáu. Thần Tú (tịch năm 706) là người học cao nhất trong bọn, và nhuần nhã nhất về việc đạo, và cố nhiên được đồ chúng coi như xứng đáng nhất hưởng vinh dự ấy bèn làm một bài kệ trình chỗ hiểu biết, và biên nơi vách bên chái nhà chùa. Kệ rằng:[29]

Thân là bồ đề cội

身是菩提樹

Tâm như gương sáng đài

心如明鏡臺

Giờ giờ siêng phủi quét

時時勤拂拭

Chớ để nhuộm trần ai

勿使惹塵埃

Ai đọc qua cũng khoái trá, và thâm nghĩ thế nào tác giả cũng lãnh được phần thưởng xứng đáng. Nhưng sáng hôm sau vừa thức giấc, đồ chúng rất đỗi ngạc nhiên thấy một bài kệ khác viết bên cạnh, như sau:

Bồ đề vốn không cội

菩提本無樹

Gương sáng cũng không đài

明鏡亦非臺

Nguyên chẳng có một vật

本來無一物

Sao gọi phủi trần ai

何處惹塵埃

Tác giả mười sáu chữ trên là một cư sĩ quèn lo tạp dịch dưới bếp, suốt ngày chỉ biết bửa củi, giã gạo cho chùa. Diện mạo ông ta quá tầm thường đến

không mấy ai để ý nên bấy giờ toàn thể đồ chúng rất đỗi sững sốt chứng kiến cuộc thách đố ấy nhắm vào một uy quyền đã được thừa nhận. Nhưng Ngũ Tổ thấy ở ông tăng[30] không tham vọng ấy một pháp khí có thể thống lãnh tăng chúng sau này, và nhất định truyền áo pháp cho ông. Nhưng Tổ có ý lo, vì hầu hết môn đồ của Tổ đều chưa đủ huệ nhãn để nhận ra ánh trực giác thâm diệu trong những hàng chữ trên của người bửa củi già gạo là Huệ Năng, nên nếu công bố vinh dự đặc pháp ấy lên e nguy hại đến tánh mạng người thọ pháp. Do đó Tổ ngầm bảo Huệ Năng đứng canh ba khi đồ chúng ngủ yên, vào tịnh thất dạy việc.

Thế rồi Tổ trao lại áo pháp cho Huệ Năng làm tín vật chứng tỏ cái bằng có đặc pháp vô thượng, và báo trước hậu vận của đạo Thiền sẽ rực rỡ hơn bao giờ hết. Tổ còn dặn Huệ Năng chớ vội nói pháp hãy tạm mai danh ẩn tích nơi rừng núi chờ đến thời sẽ công khai xuất hiện và hoằng dương; Tổ còn nói cái áo pháp truyền lại từ tổ Đạt Ma làm tín vật sau này đừng truyền xuống nữa, vì từ đó Thiền sẽ được thế gian công nhận, không cần phải dùng áo tiêu biểu cho tín tâm. Ngay trong đêm ấy Huệ Năng từ già Tổ.

Sự tích trên, do môn đệ của Lục Tổ chép lại[31], e có thiên vị phần nào. Nếu ta có được những tài liệu khác của Thần Tú và môn đệ của ông, chắc chắn câu chuyện phải khác hơn nhiều. Đáng tiếc hiện ta chỉ có một tài liệu duy nhất liên quan đến Thần Tú và Hoằng Nhẫn. Đó là một văn bia của Chang Shuo (?), một cư sĩ đệ tử của Thần Tú. Bia chép Thần Tú là người được phó pháp tự tay Hoằng Nhẫn. Xét theo đó thì ngôi Tổ của Huệ Năng đương thời cũng bị tranh giành dữ lắm, hoặc ngôi thứ chánh thống cũng dang dai khó định lắm cho đến khi Thiền Huệ Năng được xác định hẳn với tất cả uy thế vượt qua bất cứ phái Thiền nào có thể có đương thời. Rất tiếc bài văn bia trên không cho biết thêm gì về sự liên hệ giữa Huệ Năng và Thần Tú, nhưng trong sự tích vừa kể cũng đủ cho ta thu thập vài yếu tố soi sáng được lịch sử đạo Thiền.

Trước hết thử hỏi: vì nhu cầu nào tổ Huệ Năng được trình bày như một anh nhà quê thất học chỏi lại cái học uyên bác gán cho Thần Tú ? Tổ Huệ năng có thật dốt không, dốt đến đổi chữ nhất là một cũng không biết ? Nhưng bộ Pháp Bửu Đàn Kinh chép lại những bài pháp của Tổ có những đoạn dẫn kinh, như kinh Niết Bàn, Kim Cương, Lăng Già, Pháp Hoa, Duy Ma, Di Đà và Bồ Tát Giới. Điều ấy há chẳng đủ chứng rằng tác giả những bài pháp ấy phải đâu hoàn toàn không biết gì đến văn học Đại Thừa? Đành rằng Tổ không biết gì đến văn học Đại Thừa? Đành rằng Tổ không phải là một học giả uyên bác so với Thần Tú, nhưng trong sự tích của Tổ ta thấy người viết

cố làm cho Tổ dốt hơn sự thực. Thử hỏi người viết có dụng ý gì? Theo thiên ý, nhấn mạnh đến sự chối ngược giữa hai cao đệ ưu tú nhất của Ngũ Tổ tức đồng thời nhấn mạnh đến thực chất của Thiền, độc lập ngoài học hỏi và kiến thức. Nếu Thiền, như chủ trương của các bậc Thiền đức, là “giáo ngoại biệt truyền, bất lập văn tự” thì sự hiểu Thiền chẳng dành riêng cho ai, dầu là người dốt và người không học đạo giáo. Cái cao của Huệ Năng, nhân đó, càng cao thêm trên ngôi vị Thiền Tổ. Chắc chắn vì lý do ấy người ta đã làm Lục Tổ Huệ Năng thành một người dốt, mà đôi khi còn dốt một cách bí tráng nữa.

Thứ nhì, tại sao Huệ Năng áo pháp không nên truyền nữa? Nếu Hoàng Nhãn dạy Năng giữ lấy cái áo ấy, lời khuyên ấy thật sự ngụ ý gì? Nói rằng mạng sống của người được áo sẽ bị hãm dọa, điều ấy chứng tỏ giữa môn nhân của Hoàng Nhãn có nạn tranh giành. Họ coi áo là tiêu biểu cho tổ vị chăng? Nhưng được áo thì được gì, về đời và về đạo? Giáo lý Đạt Ma nay đã được coi là chánh pháp thừa truyền từ Phật chăng? Và nếu thế thì áo không còn ý nghĩ tương đối nào hết đối với đạo lý Thiền sao? Nếu vậy thì khi lần đầu tiên Bồ Đề Đạt Ma tuyên bố sứ mạng đặc biệt của ông là Thiền Sư truyền tâm ấn Phật, ông có bị coi như ngoại đạo, và bị ngược đãi không? Truyền thuyết ông bị các đối phương người Ấn đầu độc hầu như cốt làm cho ông cao lớn thêm. Dầu sau, vấn đề áo vẫn liên quan mật thiết với quy chế truyền thừa Thiền pháp của các trường phái Phật giáo đương thời cũng như với uy tín của Thiền đạo vững chắc hơn lúc nào hết trong tinh thần đại chúng.

Thứ ba là sự mật truyền y pháp trong đêm giữa Hoàng Nhãn và Huệ Năng khiến ta phải đặc biệt chú ý. Nâng một chú nhà quê chuyên bửa củi giã gạo trong chùa, một chú nhà quê chưa quy y thọ giới nữa, lên ngôi vị tổ, dầu chỉ mới là tên gọi thôi, để kế vị một đại sư thống lãnh năm bảy trăm đồ chúng, hẳn phải gây mầm ganh tị, và thù oán là khác. Nhưng thực sự nếu đó là người đủ thực ngộ để đảm nhận trọng trách tổng lãnh tăng đoàn thì sự phối hợp chung của thầy và trò há không thắng qua mọi sự chống đối sao? Có lẽ dầu ngộ đạo vẫn không thắng nổi dục vọng của thế gian, phi lý quá, trẻ con quá. Dầu vậy, tôi vẫn không thể không nghĩ rằng nhà chép sử Huệ Năng có ý bị kịch hóa tấn kịch. Có lẽ tôi nghĩ lầm thật đấy, vì có lẽ tự trung còn nhiều tình tiết éo le khác mà nay ta không biết vì thiếu tài liệu lịch sử.

Ba ngày sau khi Huệ Năng đi khỏi Hoàng Mai Sơn thì tin mật truyền y bát tràn lan khắp chốn già lam, một số tăng phần uất do Huệ Minh cầm đầu đuổi theo Huệ Năng. Qua một hẻm núi cách chùa khá xa, thấy nhiều người đuổi theo kịp, Năng bèn ném cái áo pháp trên tảng đá gần đó, và nói với Huệ

Minh: “Áo này là vật làm tin của chư tổ, há dùng sức mà tranh được sao? Muốn lấy thật cứ lấy đi!” Huệ Minh nắm áo cố dờ lên, nhưng áo nặng như núi. Ông ngừng tay, bối rối, rồi run sợ.

Tổ hỏi: Ông đến đây cầu gì? Cầu áo hay cầu Pháp? Huệ Minh thưa: Chẳng đến vì áo, chính vì Pháp đó.

Tổ nói: Vậy nên tạm dứt tương niệm, lành dữ thủy ùng nghĩ tới.

Huệ Minh vâng nhận.

Giây lâu, Tổ nói : ĐỪNG NGHĨ LÀNH, ĐỪNG NGHĨ DỮ, ngay trong lúc ấy đưa tôi xem cái bản lai diện mục của ông trước khi cha mẹ chưa sanh ra ông. 不思善, 不思惡, 正當與麼時還我明上座父母來生時面目來

Thoạt nghe, Huệ Minh bỗng sáng rõ ngay các pháp(chân lý) căn bản bấy lâu tìm kiếm khắp bên ngoài ở muôn vật. Cái hiểu của ông bây giờ là cái hiểu của người uống nước nóng lạnh tự biết. Ông cảm động quá đỗi đến toát mồ hôi, trào nước mắt, rồi cung kính đến gần Tổ chấp tay làm lễ bạch:

Ngoài lời mật ý mật như trên còn có ý mật nào nữa không?

Huệ Năng nói: Điều tôi nói với ông tức chẳng phải là mật. Nếu ông tự soi trở lại sẽ thấy cái mật là ở nơi ông.

Dầu những hoàn cảnh lịch sử bao quanh Huệ Năng trong những ngày xa xôi ấy diễn ra thế nào, điều chắc chắn là câu: “thấy cái bản lai diện mục trước khi cha mẹ sanh ra”[32] đúng là một thông điệp mới, mới được công bố lần đầu, để khai diễn ra dòng sử Thiền vô tận, và nâng Huệ Năng lên hàng Tổ xứng với cái áo pháp. Đó là một chân trời mới Huệ Năng mở ra cho Thiền cổ truyền Ấn Độ. Ở cách nơi ấy, ta không thấy có gì là Phật giáo hết, thế nghĩa là Huệ Năng tự vạch ra một con đường riêng để diễn đạt chân lý Thiền theo kinh nghiệm riêng, độc đáo, và đầy tinh thần sáng tạo. Trước Huệ Năng, để biểu thị kinh nghiệm ấy, người ta vay mượn đó đây mượn chữ cũng như mượn phương pháp. Nói rằng “Ông là Phật” hoặc “Ông và Phật vốn là một” hoặc “Phật ở trong ông” thật quá sáo, quá chìm, vì quá trừu tượng, quá khái niệm. Những câu ấy đành là có chứa đựng một chân lý thâm diệu nào đó, nhưng thiếu cụ thể, không đủ sanh khí lay hồn ta dậy trong giấc ngủ ngày ngật và vô tri - những câu nói bác học chìm lìm giữa trừu tượng là từ chương vạy. Huệ Năng, chất phát ở tâm, mộc mạc ở trí, không nhiễm phải

cái học của đời và đạo, Huệ Năng có thể nắm lấy chân lý nóng hổi trong tay. Và đó là chỗ tươi mát khác thường của tâm trí trong khi tiếp xúc với đời. Chúng ta có thể trở lại điểm ấy sau này.

---o0o---

NAM ĐÓN BẮC TIỆM

Hoàng Nhẫn tịch năm 675, bốn năm sau[33]sau đêm mật phó ấn pháp cho Huệ Năng, Sư thọ bảy mươi bốn tuổi. Nhưng Tổ Huệ Năng, theo lời thầy dạy, chưa mở ngay pháp đàn, mà ẩn nhẫn lánh mình trong núi. Ngày kia, Tổ nhập thế, nghĩ rằng đã đến thời kết duyên hóa độ. Thuở ấy Tổ được ba mươi chín tuổi, nhằm năm đầu niên hiệu Nghi Phụng đời Đường (676). Tổ tìm đến thành Quảng Châu, chùa Pháp Tánh, tại đây một pháp sư uyên bác là Ấn Tông đang giảng kinh Niết Bàn.

Nhân lúc ấy có hai ông tăng tranh luận về câu chuyện gió phướn, một ông nói “gió động”, một ông nói “phướn động”, cãi mãi không thôi. Huệ Năng bước tới mà rằng:

Chẳng phải gió động, chẳng phải phướn động, chính tâm ông động[34]

Câu nói chấm dứt tức thì cuộc cãi vã. Nhà sư thông thái Ấn Tông kinh ngạc quá đỗi trước câu nói bất thần như vậy của Huệ Năng, dứt khoát, đầy uy lực. Vừa gạn biết tông tích của Huệ Năng, Ấn Tông bèn thỉnh Tổ cho nghe giáo pháp Huỳnh Mai. Sau đây là lời đáp của Huệ Năng:[35]

Trong lời phó chúc, Huỳnh Mai không truyền gì riêng, Ngài chỉ luận về pháp thấy tánh, thiết yếu nhất của đạo Thiền, không luận về thiền định và giải thoát. Tại sao vậy? Vì thiền định giải thoát, bởi lẽ “có hai” (dualistic), chẳng phải là pháp Phật. Pháp Phật là pháp “bất nhị” (non-duality) Chẳng hạn như kinh Niết Bàn luận về Pháp tánh: Pháp tánh là pháp bất nhị, chẳng vì thiện căn hay ác căn mà Phật tánh có thể thường còn hay dứt mất. Và lại, thiện căn cũng có hai, hoặc thường hoặc vô thường, còn Phật tánh thì chẳng thường chẳng vô thường vậy nên chẳng dứt, ấy gọi là bất nhị. Phạm cái gì “có hai” chẳng phải là Thiền; hai là thiện hoặc bất thiện, còn Phật tánh thì chẳng phải thiện chẳng phải bất thiện, thế gọi là bất nhị. Mọi vật trong đời người mê đều thấy có hai, chỉ bậc trí mới thông đạt cái thực tại tuyệt đối ấy của muôn vật, tức là cái tánh vô nhị, mà đó cũng tức là Phật tánh.

(Đàn kinh, phẩm tựa)

Đó là bước mở đầu đạo nghiệp hoàng pháp của Huệ Năng. Ảnh hưởng của Tổ dường như cấp thời, tràn lan sâu và mạnh. Người ta đổ dồn đến học pháp hằng ngàn. Nhưng Tổ không hành cước xa trong xứ mạng hoàng dương và khuyển giáo. Hoạt động của Tổ toàn thu hẹp ở bốn tỉnh miền Nam, và chùa Bửu Lâm ở Tào Khê là đạo trường của Tổ. Vua Trung Tông hay tin Huệ Năng thừa tiếp Hoàng Nhẫn thọ tâm ấn pháp Đạt Ma, sai một sứ giả mang sắc chỉ đến nghinh thỉnh, song Tổ không nhận về kinh, chỉ thích ở chốn lâm tuyền.

Nhân sứ giả muốn biết chỗ tâm yếu Thiên đề về kinh tâu lại vua, Huệ Năng nêu ý chỉ đại khái như sau :

Đạo do tâm ngộ, há ở việc ngồi (thiền) sao? Kinh nói: Kẻ nào chỉ thấy Như Lai ở hình tướng hoặc ngồi hoặc nằm ắt hành tà đạo. Vì sao vậy? Vì Như Lai không từ đâu đến cũng chẳng đi về đâu, không sanh không diệt. Nhận ra cái thể không đến không đi đó là Như Lai thanh tịnh Thiên. Nhận ra cái lẽ muôn vật đều không tịch đó là Như Lai thanh tịnh tọa.

Đạo không có sáng tối. Nói sáng tối là nêu cao cái nghĩa đáp đối lại qua. Sáng sáng không cùng rồi cũng phải cùng.

(Cũng vậy, đạo không có phiền não với Bồ đề đối đãi nhau. Vì sao?) Vì phiền não tức Bồ đề, chẳng phải hai chẳng phải khác. Nếu lấy trí Huệ chiếu phá phiền não, đó là kiến giải của hàng Thanh văn, Duyên giác cõi xe nai dê; hàng trí cao căn lớn quyết không như vậy.

Sáng với không sáng, kẻ phàm thấy “có hai”, bậc trí thấu rõ tánh nó “vô nhị”. Cái tánh vô nhị ấy là chân như thực tánh. Tánh ấy bình đẳng muôn vật, ở phàm ngu chẳng bớt, hiền thánh chẳng thêm, ở phiền não chẳng loạn, ở thiền định chẳng tịch; cái thấy có nhị tuyệt đối ấy, thấy chẳng đoạn cương thường, chẳng đến chẳng đi, chẳng ở giữa chẳng trong ngoài, chẳng sanh chẳng diệt, tánh tướng như như, thường trụ chẳng dời, đó gọi là Đạo.

Nếu ông muốn biết chỗ tâm yếu của Thiên thì lành dữ tất tất chớ nghĩ đến thì tự nhiên ngộ nhập trong thể tánh thanh tịnh của tâm, tuy vắng lặng linh minh mà diệu dụng thì vô tận đáp ứng với thể sự vô cùng.

(Đàn kinh, phẩm hộ pháp).

Trong khi Huệ Năng hành Thiền ở phương Nam thì Thần Tú, cầm đầu một trường phái khác, hoạt động ở phương Bắc.

Trước khi đến với Phật giáo, Thần Tú đã là người thâm Nho, cái cốt ban đầu ấy hầu như đúc sẵn cho ông sau này một khuôn mặt khác hẳn với Huệ Năng, người bạn đồng môn thất học. Vua Võ nhà Đường là đệ tử của Ngài, và dĩ nhiên nhiều quan cận thân, đại phu nữa quy y với Ngài. Khi vua Trung Tôn tức vị, năm 685, Thần Tú còn được trọng vọng hơn nhiều, và chính một vị quan đại phu thời ấy là Chang Shuo viết tiểu sử và tụng văn khắc làm mộ bia cho Ngài, trong ấy có bài pháp kệ này :

Lời dạy của chư Phật

Trong tâm bốn lai đủ.

Cầu tâm mà bỏ tánh

Khác nào lạc mất cha.

Thần Tú tịch năm 706, trước Huệ Năng bảy năm. Trường phái của sư gọi là Bắc Tông, đối với Nam Tông của Huệ Năng, rất hưng thịnh ở phương Bắc hơn Huệ Năng ở phương Nam nhiều lắm. Nhưng từ khi Mã Tổ (? - 788) và Thạch Đầu (700-790) tích cực phát huy đạo Thiền ở phương Nam, và đặt xong tại đó cơ sở Thiền pháp thì Bắc Tông không tìm ra người thừa tiếp đành mai một hẳn đến nỗi những gì nay ta biết được về Thần Tú đều do tài liệu của phái đối lập và Nam Tông. Thế là chính Huệ Năng, chứ không phải Thần Tú, được hậu thế thừa nhận là Tổ thứ sáu của đạo Phật Thiền Trung Hoa.

Sự bất đồng giữa Nam Tông và Bắc Tông là sự bất đồng cố hữu nằm trong lòng người; nếu ta gọi Tông này là trí thức thì tông kia phải coi là chủ nghiệm. Nam Tông xứng là đốn, đối với Bắc Tông gọi là tiệm, là do Nam Tông chủ trương ngộ là ngộ tức thì, không tuần tự, vì không có một quá trình tiến bộ nào hết; còn Bắc Tông, trái lại, nêu cao phương thức cần phải theo để đạt ngộ, nghĩa là ngộ lần hồi, đòi hỏi nhiều thời gian, nhiều công phu tịnh quán vậy. Huệ Năng là một cao thủ cực đoan của duy tâm luận, còn Thần Tú là một người biết thực không dám không biết đến thế giới hiện tượng, ở đó thời gian ngự trị trên mỗi hành động của chúng ta. Người duy tâm không phải không cần biết đến khía cạnh khách quan của thực tại, nhưng mắt họ luôn luôn đặt ở một điểm tự lập tự tại ngoài tất cả, và nhỡn quang họ phóng ra từ tuyệt đối điểm ấy. Đốn giáo là nhỡn quang ấy phóng vào cái nhiều của muôn vật trong trạng thái một tuyệt đối. Tất cả các nhà huyền học đều thuộc Đốn giáo. Bay lướt từ cái thuần nhất đến cái thuần nhất không phải, mà cũng không thể là một diễn trình tuần tự. Pháp môn Thần Tú

cần được chú ý nhiều như một lời khuyên thiết thực cho những người tinh nghiêm hành Thiền, trì giới, thực tu, nhưng bất lực để mô tả thực chất của cái thân chứng gọi là thấy tánh lòng trong thông điệp đặc thù của Huệ Năng biệt lập với mọi trường phái Phật giáo khác. Thiền Bắc Tông không tồn tại được là việc khá dĩ nhiên, vì Thiền không thể khác hơn là một hành vi trực giác tức thì, đột ngột. Chớp nhoáng mở ra cả một thế giới chưa bao giờ ai dám mơ đến, Thiền là một bước nhảy bất thần và thần bí vậy, nhảy từ một bình diện này sang một bình diện khác của tư tưởng. Nêu lên những đoạn đường nhằm đạt cứu cánh, Thần Tú đánh mất mục tiêu tối hậu của Thiền. Tuy nhiên, về mặt thiết thực, Sư vẫn là một cố vấn xứng đáng, có nhiều ưu điểm.

Khái niệm đốn ngộ và tiệm ngộ trong Thiền học phát xuất từ bộ kinh Lăng Già, sự phân biệt được đề ra ở đoạn kinh luận về phép tịnh tâm, gạt lọc hết dòng tưởng niệm và hình tướng. Theo kinh, sự gạt lọc ấy tùy chỗ mà gọi tên, khi thì tiệm, khi thì đốn. Nếu ví đó như sự chín mùi của trái cây, hoặc công việc nắn đồ gốm, hoặc sức nảy nở của cỏ cây, hoặc sự điều luyện một nghệ thuật thì phải tuần tự tiến dần trong thời gian; đó là một hành vi thuộc diễn trình tiệm tiến vậy; nhưng nếu ví đó như một tấm gương phản chiếu ngoại vật, hoặc như thức A lại gia truyền lại tất cả tâm ảnh thì sự tinh lọc ấy diễn ra tức khắc. Vậy là kinh ấy nhận có hai loại căn trí: có thứ tâm phải tinh lọc lần hồi mới đạt ngộ sau nhiều năm tu tập thiền định, và có lẽ nhiều kiếp nữa; có những tâm khác chứng ngay đến đó, bất thành linh, hầu như không cần có trước một cố gắng có ý thức nào hết.

Ngoài phần kinh trên, sự phân chia hai tông Thiền, về phía đốn giáo, còn dựa vào những sự kiện tâm lý chung quyết hơn. Điểm tranh luận không phải là vấn đề thời gian đầu ngộ chớp nhoáng hay không chớp nhoáng, điều ấy không làm bận tâm các Thiền sư, vì các ngài cho rằng sở dĩ có bất đồng là bất đồng giữa một thái độ triết lý chung và một nhỡn quang phóng thẳng vào sự kiện giác ngộ. Như vậy là vấn đề thời gian vật lý giờ đây chuyển thành vấn đề tâm lý với tất cả ý nghĩa thâm diệu hơn vậy.

Phàm nêu lên con đường đi (phương tiện) ắt đánh mất chỗ đến (cứu cánh), rốt rồi phương tiện được đồng hóa với cứu cánh. Như câu chuyện sau đây :

Khi thầy Chí Thành, học trò của Tông chủ Thần Tú, đến tham vấn Huệ Năng, Năng hỏi thầy ông dạy tăng chúng thế nào, Thành đáp: “Thầy tôi dạy phải chận đứng tất cả tư tưởng trong tâm (trụ tâm) và ngồi im quán tưởng (quán tịnh), ngồi hoài không nằm”. Huệ Năng nói:

Trụ tâm quán tịnh là bịnh, chẳng phải Thiền.

Ngồi hoài thì thân thể bị gò bó chớ có ích gì. Nghe kệ ta đây:

Sanh ra ngồi chẳng nằm

生來坐不臥

Chết đi nằm chẳng ngồi

死去臥不坐

Một bộ xương thúi nát

一真臭骨頭

Có gì đâu công phu.

何為立功課

Đó, tỏ rõ, là thái độ của Huệ Năng đối với phép hành thiền của Thần Tú nặng về hình tướng. Hai bài kệ trước biên trên vách chùa ở Hoàng Mai Sơn khi cả hai vị tông chủ còn ở với Hoàng Nhẫn kể cũng đủ hùng biện nói lên được tất cả sự bất đồng căn bản giữa hai tông phái.[36]

Sau đó Huệ Năng còn hỏi ông tăng Chí Thành, thuộc Bắc Tông, phép dạy Giới Định Huệ của Thần Tú, Thành thưa:

Đại sư Thần Tú dạy chúng tôi:

Các điều dữ chớ phạm, đó gọi là giới.

Các điều lành vâng làm, đó gọi là huệ.

Giữ ý mình trong sạch, đó là định.

Huệ Năng nói: Ý kiến của ta về giới định huệ lại khác.

Giới định huệ của thầy ông dùng để tiếp độ người Đại Thừa; giới định huệ của tôi tiếp độ hàng Tối Thượng Thừa. Mọi pháp tôi nói ra đều từ tự tánh, không bao giờ lìa tự tánh.

Lìa bản thể mà nói có pháp này pháp nọ ngoài tự tánh là nói mê, chưa tỏ được tánh. Muôn vật, cả giới định huệ, đều do tự tánh ứng dụng ra, có hiểu thể mới thực là hiểu pháp giới định huệ. Nghe kệ ta đây :

Tự tâm vốn không bao giờ quấy, đó là tự tánh giới,

心地無非自性戒

Tự tâm vốn không bao giờ si, đó là tự tánh huệ,

心地無癡自性慧

Tự tâm vốn không bao giờ loạn, đó là tự tánh định.

心地無亂自性定

Nếu ông tỏ sáng tự tánh thì không thấy có gì là đối đãi hai bên nên chẳng cần lập bờ đề niết bàn đối lập với phiền não, hoặc giải thoát tri kiến (giới định huệ) đối lập với triền phược. Không có gì là sở đắc hết trong tự tánh, tự nó vốn hư linh, tuy hư linh nhưng từ đó ứng dụng lên tất cả. Cho nên người thấy tánh thì lui tới tự do, không đường không mắc, tùy thể mà làm, tùy cơ mà nói, hiện khắp hóa thân mà chẳng lìa tự tánh, tức được tự tại thân thông, du hí tam muội vậy.

“Tự tánh vốn không quấy, không si, không loạn, lúc nào trí huệ cũng chiếu soi, tự do tự tại, dọc ngang đều ứng đối đặng cả. Tự tánh tự ánh tự tỏ (tự ngộ) thoáng tu thoáng ngộ, không thứ lớp gì hết. Muôn vật đều “không tịch” thì có gì là thứ lớp?

(Đàn kinh, phẩm đốn tiệm)

---o0o---

THIÊN HUỆ NĂNG

Một số bài pháp của Lục Tổ được chép giữ trong một bộ sách gọi là Pháp Bửu Đàn Kinh. Chữ “kinh” thường dùng cho những bút liệu được coi là của Phật, hoặc của những người có liên hệ mật thiết với Phật; ở đây một bộ sách gồm lại những bài pháp của Huệ Năng lại được tôn xưng là kinh, điều ấy đủ chứng tỏ địa vị ưu đẳng của tác phẩm ấy trong lịch sử Phật giáo Trung Hoa. Còn “đàn”, giới đàn, là ám chỉ cái đàn tràng dùng làm lễ thể phát quy y cho Huệ Năng, cái đàn tên tuổi này do Cầu na Bạt đà la, người đầu tiên dịch bộ kinh Lăng Già, dựng lên từ triều Lưu Tống (420-479). Từ ngày dựng đàn cho đến suốt đời nhà Lương, và sau nữa, luôn luôn truyền tụng lời sấm của pháp sư Trí Dục (có người nói là của Chân Đế) báo trước sẽ có một vị Bồ Tát trong xác phàm thọ giới ở đây, và khai thị tâm ấn Phật. Vậy “Đàn Kinh” có nghĩa là pháp Thiên chánh tông nói lên ở giới đàn ấy vậy.

Những bài pháp còn ghi giữ chỉ là những đoạn văn còn rơi rớt lại của Huệ Năng suốt ba mươi bảy năm tích cực hoằng hóa. Cả ở những đoạn còn lại ấy, phần nào đủ uy tín, đáng tin, trong hiện tình ta không thể trả lời dứt khoát, vì bộ sách dường như đã trải qua nhiều số kiếp thăng trầm, điều ấy đủ chứng tỏ thông điệp Thiên của Huệ Năng quả phi thường quá ở nhiều phương diện đến nỗi gây nên nhiều mâu thuẫn và ngộ nhận giữa hàng Phật tử. Sau này, khi khí thế mâu thuẫn lên đến cao độ, tương truyền bộ Đàn Kinh bị hỏa thiêu, coi như nghịch với Phật giáo chánh truyền. Tuy nhiên, trừ vài câu, vài đoạn đáng ngờ, đại khái bộ kinh có thể tin như thể hiện đúng tinh thần và Thiên pháp của Lục Tổ Huệ Năng.

Tư tưởng căn bản của Huệ Năng xứng đáng nâng Sư lên hàng Sư tổ khai sáng đạo Thiên Trung Hoa có thể tóm tắt như sau :

1. Ta có thể nói rằng do Huệ Năng Thiên được nhập diệu. Trước, khi Đạt Ma đem cây Thiên Ấn Độ trồng sang Trung Quốc, đầu thành công, đương thời Đạt Ma chưa viên thành được thông điệp Thiên trong tất cả ý nghĩa kỳ đặc. Phải chờ trên hai năm sau Thiên mới nhập tâm ở Trung Hoa, và nói lên được tiếng nói của tâm hồn Trung Hoa, cách phô diễn Ấn Độ từ ban sơ cho đến Đạt Ma và như Tổ kế tiếp lần lần mất thế và chuyên sang lối nói hoàn toàn Trung Hoa. Cuộc lột xác ấy vừa hoàn tất giữa đôi tay Huệ Năng là môn đệ Ngài tức tức giải quyết ngay tất cả nhưng điều nan giải. Kết quả là ta có cái nay gọi là Thiên Tông. Vậy Huệ Năng hiểu Thiên như thế nào

Theo Huệ Năng, Thiền là thấy tánh. Đó là hai chữ tinh yếu nhất chưa bao giờ được đúc kết đầy thân lực hơn trong dòng khai diễn của đạo Thiền. Quanh hai chữ ấy, Thiền kết tinh lại từ đó, và nhờ đó ta biết những cố gắng của ta phải hướng đến đâu, và bằng cách nào ta có thể hình dung nó trong tâm thức. Sau đó, Thiền tiến lên như vũ bão. Thật ra hai chữ ấy có trong đời tổ Đạt Ma, nhưng Truyền Đăng lục lồng khuôn nó trong một đoạn đời của Tổ có nhiều nghi vấn. Dầu rằng chính Đạt Ma có dùng hai chữ ấy, nhưng không thể tất Ngài coi đó là yếu lý Thiền biệt lập với các pháp môn khác. Phải đến Huệ Năng mới nắm trọn tinh nghĩa, và in mạnh diệu lý ấy vào tâm thức người nghe một cách dứt khoát nhất không sao nhầm lẫn được. Lần đầu tiên khi Ngài tuyên xưng yếu chỉ Thiền cho pháp sư Ân Tông, câu nói của Ngài đích thực không chỗ nào ngộ nhận được: “chỉ luận thấy tánh, chẳng luận thiền định hoặc giải thoát”. Đó là điểm chủ yếu của Thiền Huệ Năng, những bài nói pháp sau này chỉ nhằm khai triển khái niệm ấy thôi.

“Tánh”, theo Huệ Năng, là Phật tánh, hoặc nói riêng về mặt trí, đó là bát nhã. Sư dạy rằng bát nhã ấy vốn sẵn đủ ở bất cứ người nào, chỉ vì ta mê loạn trong tư tưởng nên không hiện thực được ánh sáng ấy ở trong ta. Vậy ta cần có sự hướng dẫn và khai ngộ của một bậc Thiền đức cho đến khi con mắt huệ mở ra trong ta, và tự ta có thể kiến chiếu vào tự tánh. Tánh ấy chẳng phải là cái nhiều, mà chính là cái một tuyệt đối, thuần nhất và bình đẳng như nhau ở người trí cũng như kẻ ngu. Cái nhiều là cái phân hóa ra từ điên đảo và vô minh của tâm thức ta. Nhiều người mãi nói đến bát nhã, nghĩ về bát nhã, nhưng hoàn toàn không thực hiện nổi ánh bát nhã ở tự tâm, thật chẳng khác nào ngày ngày nói đến đủ thứ đồ ăn, không thiếu một món, mà rốt cuộc vẫn đói. Ông có thể giảng về triết lý “không” ngàn vạn năm, nhưng hễ chưa thấy tánh thì chỉ uổng công phí sức vô lối. Có nhiều người khác coi Thiền là tĩnh tọa, giữ tâm lắng im tất cả cảm nghĩ, như thế thật không biết bát nhã là gì, và tâm là gì. Tự tánh bao hàm toàn thể vũ trụ, không bao giờ ngưng ứ đọng trong thế gian Nó vốn tự do tự tại, đầy sinh lực sáng tạo, mà đồng thời cùng tự tri tự giác. Nó biết “tất cả tức một, một tức tất cả”. Diệu dụng ấy của trí bát nhã là do tánh ứng ra. Ông chớ tùy thuộc theo chữ nghĩa, hãy để yên cho huệ giác quán chiếu trong ông.

2. Kết quả không tránh được là tự nhiên Đốn giáo được nêu lên trong Nam Tông. Cái thấy ấy là thấy tức thì, con mắt huệ nắm lấy toàn thể sự thực qua một cái nhìn – cái thực siêu việt tất cả kiến giải nhị nguyên, dưới tất cả hình thức. Đốn là vậy, không tuần tự, không diễn ra lần hồi và liên tục. Ta hãy đọc đoạn văn sau đây trong Đàn Kinh đúc kết tất cả giáo lý đốn ngộ :

“Nếu ngộ được phép đốn giáo ắt người khỏi chấp theo ngoại cảnh để sửa mình, chỉ cần nơi tự tâm khởi lên cái thấy chân thực là không phiền não trần lao nào nhiễm được vào người. Đó là thấy tánh.

“Thiện tri thức! Đừng trụ[37]bất cứ đâu, ở trong ở ngoài, thì lui tới được tự do. Đừng để tâm chấp trước thì suốt không hết, không gì vương mắc... Kẻ ngu nếu bỗng chốc trí sáng, tâm mở thì với người trí chẳng sai khác gì.

“Thiện tri thức, khi chưa ngộ Phật là chúng sanh như ta; phút chốc ngộ rồi thì ta, chúng sanh, tức là Phật. Thế mới biết tất cả đều ở nơi tâm. Vậy sao ta không biết ở nơi tâm thoát thấy (đốn kiến) ngay cái bản tánh của Chân như? Kinh Bồ Tát giới nói: “Từ ban sơ, cái tánh của chúng ta vốn là thanh tịnh, nên nếu ta biết tự tâm thấy tánh là thành Phật đạo”. Kinh Tịnh Danh nói: “Tức thì mở thông là được lại bản tâm”

“Thiện tri thức, khi ta còn ở với hòa thượng Hoằng Nhẫn, ta vừa nghe là ngộ ngay “dưới lời nói”, thoát thấy liền (đốn kiến) bản tánh của Chân Như. Nên nay ta cho lưu hành giáo pháp ấy khiến kẻ học đạo sớm đốn ngộ bồ đề. Các người tự mình quán tâm mình thì sẽ tự mình thấy bản tánh mình.

“Nếu tự mình mình ngộ được thì khỏi cầu ngoài. Bằng cứ một mực chấp trước, nhờ vào người khác để được giải thoát, điều ấy không đâu có được. Tại sao? Trong tự tâm có ông thầy lành nên có thể tự ngộ. Bằng cứ mê muội rồi ren, niệm tướng làm lạc thì không một ông thầy lành nào bên ngoài, dầu khéo dạy dỗ, cứu chữa nổi. Còn nếu trí bất nhã quán chiếu lên thì trong khoảnh khắc tất cả vọng niệm đều tiêu tan hết. Nếu biết tự tánh thì vừa thoáng ngộ đã vào ngay đất Phật.

3. Một khi đề cao sự thấy tánh, cổ võ sự trực ngộ, thay vì khảo sát và triết luận, thì hậu quả dĩ nhiên là quan niệm thiền định cổ truyền chỉ còn coi như một kỹ thuật trấn định tinh thần thường. Đó chính là trường hợp xảy ra trong đời Lục Tổ. Từ thuở khởi nguyên của Phật giáo đã có hai luồng tư tưởng liên quan đến ý nghĩa tham thiền: luồng tư tưởng đầu theo chủ trương của hai đạo sư đầu tiên của Phật là Uất đa la và A ra la, là chặt đứt tất cả hoạt động tinh thần, hoặc quét sạch trong tâm tất cả tư tưởng: luồng tư tưởng sau chỉ coi tham thiền như một phương tiện hữu hiệu nhất để tiếp xúc với thực tại tối thượng. Sự bất đồng căn bản ấy là nguyên nhân Bồ Đề Đạt Ma không được đãi ngộ giữa những người học Phật ở Trung Hoa và các thầy thiền học đương thời: Đó cũng là yếu tố phân hóa giữa ngành Thiền Ngưu Đầu của Pháp Dung và dòng Thiền chánh thống của tứ tổ Đạo Tín, cũng như giữa hai

dòng Thiền Nam Tông và Bắc Tông, sau khi sư Huệ Năng, cao thủ của pháp môn trực giác, không khủng luận giải Thiền - dhyana - theo nghĩa tiêu cực thông thường. Theo Sư, tâm, ở tầng đại định, không phải chỉ là một thể tánh ngoan không, hư tướng, không chứa đựng gì mà cũng không tác dụng gì. Sư muốn nắm lấy cái gì đó ngay ở cùng đáy của tất cả hoạt động vật chất và tinh thần, một cái gì chẳng phải chỉ là một điểm hình học suông, mà phải là nguồn phát huy tất cả tinh lực và tri giác. Huệ Năng không quên rằng ý chí rốt cùng là thực tại tối thượng, và sự ngộ đạo ấy phải là cái gì cao hơn kiến thức, cao hơn sự ngồi im quan sát chân lý. Tâm hoặc tánh cần được nhận ra ngay giữa dòng lưu chuyển. Vậy, mục đích của dhyana không phải là chặn đứng hoạt động của tự tánh, mà chính là lặn sâu giữa dòng lưu chuyển ấy của tự tánh, và nắm lấy ngay giữa cuộc vận hành. Đó là một quan niệm trực giác ấy chủ động vậy. Trong cuộc đối thoại sau đây, Huệ Năng và môn đồ vẫn dùng những thuật ngữ cũ, nhưng tầm quan trọng của câu chuyện đủ hiển thị chủ điểm tôi muốn nêu lên.

Huyền Giác (665-713), trước học phép chỉ quán của tông Thiên Thai, sau nhân đọc kinh Duy Ma mà tâm địa phát sáng. Có người khuyên Giác nên đến Lục Tổ cầu ấn chứng, Giác bèn đến Tào Khê.

Giác đi quanh Tổ ba vòng, xong chống tích trượng đứng thẳng.

Tổ nói: Phàm là người tu hành phải đủ ba ngàn uy nghi, tám muôn tế hạnh, Đại đức từ đâu đến mà quá đổi cao ngạo?

Giác nói: Việc sanh tử vô thường mới là đại sự, thời gian chẳng chờ ai hết, qua mau lắm.

Tổ: Sao ông không nắm lấy cái không sanh không tử, thấu rõ cái chẳng thời gian, không mau chậm.

Giác: Cái nắm lấy tức là cái vô sanh, cái thấu rõ vốn là cái không mau chậm.

Tổ: Đúng vậy ! Đúng vậy !

Huyền Giác kính cẩn làm lễ ra mắt Tổ, giây lâu xin cáo về.

Tổ nói: Về sớm thế sao?

Giác: Bỏn lai chẳng có cái động, há nói sớm muộn được sao?

Tổ: Ai biết chẳng có cái động?

Giác: Đó là tại ông khởi tâm phân biệt.

Tổ : Người thực đã rõ cái ý vô sanh.

Giác : Đã vô sanh sao rằng có ý?

Tổ: Nếu không ý thì ai phân biệt đây?

Giác: Phân biệt vẫn có, nhưng chẳng phải là ý[38]

Tổ tán thành kiến giải của Huyền Giác bằng câu nói: “lành thay!”

Trí Hoàng chuyên học ngồi Thiền dưới đời Ngũ Tổ. Sau hai mươi năm ngồi tịnh trong am, ông tự coi như được chánh thọ (thiền định). Học trò của Huệ Năng là Huyền Sách nhân du phương đến Hà Sóc nghe tiếng đồn tìm đến thảo am, hỏi:

- Ông ngồi làm gì đây?

- Nhập định.

- Ông nói nhập định, vậy ông hữu tâm[39]mà nhập hay vô tâm mà nhập? Nếu là vô tâm thì tất cả thế giới vô tình như cỏ cây ngói gạch đều có thể nhập định hết. Bằng hữu tâm mà nhập thì mọi giống hữu tình, hàm linh có ý thức, đều cũng định được.

- Trong khi tôi nhập định thì không biết là hữu tâm hoặc vô tâm.

- Nếu ông không biết là hữu tâm hoặc vô tâm thì lúc nào cũng là định, sao còn nói “xuất nhập”. Nếu có xuất nhập thì chẳng phải là đại định.

Trí Hoàng không đáp, giây lâu hỏi :

- Thầy của ông là ai?

- Thầy tôi là Lục Tổ ở Tào Khê.

- Lục Tổ dạy thế nào về thiền định?

- Thầy tôi nói rằng Thiền vốn lặng im mà huyền diệu (diệu trạm), vắng lặng mà tròn đầy (viên tịch), thể và dụng đều như như, chẳng xuất chẳng nhập, chẳng định chẳng loạn. Thiền tánh không có chỗ trụ, chớ trụ ở chỗ vắng lặng của Thiền. Thiền tánh chẳng sanh, chớ đắm nghĩ về sự sanh (diệt) của Thiền. Tâm như hư không, nhưng đừng có suy tưởng về hư không.

Hoàng nghe vậy bèn đến yết kiến sư Huệ Năng. Sư hỏi: “Ông là ai?”

Hoàng trình rõ mọi việc. Sư nói :

Đúng như lời Huyền Sách nói, ông cứ để tâm ông tự nhiên như hư không, mà vẫn không một kiến giải nào về cái không ấy thì tâm sẽ ứng dụng tự do, không vướng mắc, dầu làm gì động hay tịnh, vốn là vô tâm, và đó là lúc phàm hay thánh đều quên hết, năng (chủ) và sở (khách) đều dứt trọn, tánh và tướng đều như như, tức là không lúc nào chẳng là định vậy

Để rõ thêm, một cách dứt khoát hơn, lập trường của Huệ Năng trong vấn đề ngồi Thiền, tôi xin cử ra đây một trường hợp khác trong bộ Đàn kinh. Có một ông đạo đọc bài kệ Ngọa Luân như sau :

Ngọa luân thật giỏi giẩn

臥輪有伎倆

Tư tưởng thấy dứt lặng

能斷百思想

Đối cảnh tâm chẳng sanh

對境心不起

Bồ đề ngày lớn mạnh

菩提日日長

Sư nghe đọc, nhận xét như vậy: Bài kệ ấy chưa sáng được tâm địa, theo đó mà hành chỉ thêm trói buộc. Nghe kệ ta đây:

Huệ Năng chẳng giỏi giẩn

惠能沒伎倆

Tư tưởng chẳng dứt lạng

不斷百思想

Đối cảnh tâm cứ sanh

對境心數起

Bồ đề nào lớn mạnh[40]

菩提作麼長

Bấy nhiêu đủ rõ Lục Tổ Huệ Năng không phải thuộc hàng hư tĩnh (quietist), chủ trương ngoan không (nihilist), mà cũng không phải là người duy tâm chuyên phủ nhận thế giới khách quan. Thiền của ông là Thiền chủ động, nhưng vẫn ở trên thế giới sai biệt một khi thế giới ấy chưa được thâm nhập trong thiền.

4. Phương pháp hiển thị chân lý Thiền của Huệ Năng là phương pháp thuận túy Trung Hoa, không phải Ấn Độ. Sư không viện đến những ngôn từ trừu tượng hoặc cảnh giới thần bí hoang đường. Đó là phương pháp trực chỉ vậy, giản dị, cụ thể, và thực tế không gì hơn. Như khi thượng tọa Huệ Minh xin nghe pháp, Sư nói: “Đưa tôi coi cái bồng lai diện mục của ông trước khi cha mẹ sinh ra ông”.

Câu nói há chẳng nhắm ngay vào tròng sao? Không có gì là triết luận, là biện giải tinh tế, là hình ảnh hư huyền hết, mà chỉ là nói thẳng, dứt khoát, không lẻo lự quanh co. Ở địa hạt này, chính Huệ Năng tiên phong mở đường, và môn đệ Sư nối gót theo, liền bước và hữu hiệu. Ta đã thấy qua tổ Lâm Tế áp dụng phương pháp ấy độc đáo như thế nào trong bài pháp của Tổ về “vô vị chân nhân” [41]

Xin thêm vài ví dụ. Huệ Năng vừa thấy mặt Nam Nhạc Hoài Nhượng (677 - 744) liền hỏi ngay: “Ở đâu đến?” rồi bồi tiếp theo ngay câu hỏi thứ nhì: “Mà cái gì đến?” Hoài Nhượng phải mất tám năm trường mới đáp được thỏa đáng câu hỏi sau của tổ.

Sau đó, lối hỏi đột ngột như trên hầu như là ngón sở trường của chư sư chào hỏi khách. Chẳng hạn như Nam Viện hỏi một tân tăng :

- Ở đâu đến?

- Hán thành.

- Chú cũng làm như tôi.

Hương Nghiêm hỏi Tam Thánh Huệ Nhiên:

- Ở đâu đến ?

- Lâm Tế.

- Có gươm Lâm Tế đó không ?

Huệ Nhiên cầm tấm tọa cụ đánh vào miệng Hương Nghiêm, rồi phất tay áo ra đi.

Trần tôn giả hỏi một ông tăng :

- Ở đâu đến ?

- Kinh Sơn.

“Ông nói láo” đó là lời phán của tôn giả.

Lần khác Trần tôn giả hỏi một ông tăng khác:

- Ở đâu đến ?

- Giang Tây.

- Đi đường mòn hết mấy đôi giày cỏ?

Ông tăng này được đối xử ngọt dịu hơn vậy.

Sự bất đồng ấy giữa hai phương pháp khai thị Ấn Độ và Trung Hoa đặt lên vấn đề bất đồng, nếu có, giữa Như Lai Thiền và Tổ Sư Thiền. Như trường hợp Hương Nghiêm trình lên Ngưỡng Sơn Huệ Tịch bài kệ nghèo,[42] Tịch nói :

“Sư đệ chỉ được Như Lai Thiên, chưa được Tổ Sư Thiên”.

Có người hỏi Mục Châu “Thiên Như Lai với Thiên Tổ Sư khác nhau, giống nhau, thế nào?” Châu đáp :

Núi xanh là núi xanh

青山自青山

Tuyết trắng là tuyết trắng

白雪自白雪

---oOo---

SAU HUỆ NĂNG

Huệ Năng tịch năm 713, thọ bảy mươi sáu tuổi, nhằm thời Thịnh Đường, thiên hạ vui cảnh thái hòa, và văn hóa Trung Quốc vút đến tuyệt đỉnh vinh quang trong lịch sử. Trên trăm năm sau, quan thứ sử Liễu Tôn Nguyên, thuộc hàng thi bá của văn học sử Trung Hoa, soạn bài văn bia trên tháp Tổ như sau khi Tổ được vua Hiến Tông ban thụy hiệu là Thiên Sư Đại Giám:

“...Từ sư Đạt Ma truyền sáu đời đến Đại Giám. Đại Giám bấy lâu chuyên phục dịch nhọc nhằn, vừa nghe kinh đã thấu lẽ cùng. Ngũ Tổ cảm động trao tín cụ cho Sư. Sau Sư ẩn ở Nam Hải, không ai hay biết, đến mười sáu năm xét thấy thời kỳ hóa độ đã đến bèn đến Tào Khê khai diễn chánh pháp, làm thầy thiên hạ. Học giả đến với Sư tính đến hàng ngàn. Đạo của Sư cốt lấy “vô vi” làm cái có, lấy “không động” làm cái thực, lấy cái rừng lớn bao la làm chỗ về. Còn về giáo, Sư dạy tánh thiện là gốc, xưa nay vẫn thế, khỏi phải giả tạo xối vun, bôn bề vốn là tinh anh vậy.

“Vua Trung Tôn nghe danh hai lần sai sứ đến thỉnh, nhưng Sư chối từ, chỉ trình lại tâm thuật, lời lời bày đủ, nay bố cáo cho thiên hạ biết.

“Phàm nói Thiên trong thiên hạ tất phải lấy Đại Giám Tào Khê làm gốc, tịch đến nay đã trăm linh sáu năm.”

(Tứ thụy Đại Giám thiên sư bi)

Sau Huệ Năng, Thiền phân hóa thành nhiều dòng[43] trong số đó hai dòng nay còn tồn tại ở Trung Hoa cũng như ở Nhật Bản. Một dòng xuất phát từ Hành Tư ở Thanh Nguyên (tịch năm 740) nay tiếp tục dưới danh hiệu Tào Động Tông; còn dòng kia, thuộc pháp tử của Hoài Nhượng ở Nam Nhạc (677-744) nay có Lâm Tế Tông là đại diện. Dầu trải qua nhiều biến đổi quyết liệt ở nhiều phương diện, nhưng nguyên lý và chân phong Thiền vẫn sinh động như ngày nào, dưới thời Lục Tổ, và đó là một trong những di sản tinh thần vô giá của Đông phương nay ảnh hưởng còn thấm nhuần sâu đậm trong văn hóa, nhất là giữa giới thức giả Nhật Bản.

[1] Nguyên tác: “Ngã hữu chánh pháp nhãn tạng, Niết Bàn diệu tâm, vi diệu pháp môn, thực tướng vô tướng, kim phó chúc Ma Ha Ca Diếp”. Nghĩa: “ Ta có kho tàng con mắt của chánh pháp, tâm huyền diệu của Niết Bàn, cửa pháp vi diệu, thực tướng vô tướng, nay đem trao lại cho Đại Ca Diếp”. Truyền thuyết này được gọi là “niệm hoa vi tiếu”, nghĩa là Phật giơ cành hoa, và Ca Diếp mỉm cười. Tâm ấn Thiền phát sanh từ đó. (D.G)

[2] Soạn giả là Li Tsun Hsu (?)

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

[4] A pratishtita cittam

[5] Triệu Châu (778-897) là một trong số những Thiền sư đầu tiên xuất hiện đầu nhà Đường trong khí thế tung bừng của Thiền Tông đang hồi hưng khởi. Sư thọ đến 120 tuổi. Những bài nói pháp của sư lúc nào cũng ngắn, nhắm thẳng vào trông, và lời đáp của sư nổi tiếng hồn nhiên mà tinh tế, khó lãnh hội.

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

[7] Túc 4 Thiền 8 Định

[8] Đó là bộ Thiếu Thất Lục Môn (6 cửa Thiếu Thất) gồm có 6 bài luận tương truyền do Đạt Ma soạn thảo.

[9] Tứ Quán Hạnh, cũng gọi là “ Nhị nhập”, hai đường vào.

[10] Đó là hai chữ tinh yếu nhất của Đạt Ma, tôi đề nguyên, không dịch, sẽ giải thích sau.

[11] Tác giả đoạn văn hoặc bài tựa nay là Đàm Lâm. Theo giáo sư Tokiwa ở Hoàng gia Đại học Đông Kinh, Đàm Lâm là một học giả uyên bác từng góp phần vào việc dịch nhiều bản văn chữ Phạn. Tên ông cũng được nhắc lại trong bài Đạo Tuyên viết về tiểu sử Huệ Khả. Nếu, do sự nhận diện ấy, Đàm Lâm là một học giả hơn là một sư Thiên, tự nhiên là ông có thể viết bài luận “Bốn Quán Hạnh” ấy mà bản ý thật đã ứng hợp với kiến giải Thiên. Giáo lý “Bích quán” đành là đặc biệt của Thiên tông, nhưng trong bài luận còn có nhiều yếu tố thích hợp với lý Thiên.

[12] Dịch ra chữ Hán đời Bắc Lương (397-439), dịch giả không biết là ai

[13] Trong Cao Tăng Truyện, Đạo Tuyên kể rằng Đạt Ma hành cước đến đâu là dạy đạo Thiên cho dân chúng ở đó, nhưng vì thời ấy đất nước đang đắm chìm trong những cuộc cãi vã về tứ chương nên nhiều trường hợp vu cáo đã xảy ra chống lại thông điệp của Đạt Ma

[14] Đề tài này đã được trình bày ở trang trước, nhưng chỉ sơ lược thôi, và sẽ được diễn rộng thêm ở một bộ sách riêng.

[15] Về điểm này, tôi xin có vài lời nhận xét về ý kiến một số học giả coi triết lý “không” là căn bản của Thiên. Những học giả ấy hoàn toàn không nắm được huyền chỉ của Thiên vốn là thực chứng, trước hết, chớ không phải triết lý hoặc tín điều. Thiên không bao giờ xây dựng lên được trên bất cứ quan điểm tâm lý hoặc siêu hình nào ; những quan điểm này có thể được đề ra sau, sau khi có Thiên chứng, không bao giờ đề ra trước được. Triết lý bát nhã không bao giờ đi trước Thiên, luôn luôn phải đi sau. Các nhà học Phật cũng như những người đồng thời với Đạt Ma thường quá dễ dãi đồng hóa giáo lý với cuộc sống, lý thuyết với kinh nghiệm. biểu tượng với thực tại. Hễ còn dung túng cho tâm trạng điên đảo ấy nảy nở thì Thiên không đề ra được một giải thích nào thông minh và thỏa đáng hết. Không có việc thành đạo ở cội bồ đề, cạnh sông Ni Liên, thì Long Thọ không bao giờ mong viết được một luận giải nào về đạo lý Bát Nhã

[16] Như đã nói trước, người ta thường lẫn lộn cách ngồi thiền “diện bích” với giáo lý tham thiền “bích quán” của Đạt Ma. Sự nhầm lẫn ấy có từ ban đầu và cả trong thời Đạo Nguyên nữa, thậm ý “bích quán” thường bị lãng quên.

[17] Sử sách khi thì giới thiệu Thần Quang là một thường dân, khi thì nói ông là lính theo đạo Khổng.

[18] Thật quá rõ ràng câu chuyện đây về hoang đường ở chi tiết đứng trong tuyết và chặt cánh tay để chứng minh lòng thành cầu đạo. Có người nói hai chi tiết trên không có trong đời Thần Quang, nhưng mượn ở sách khác, vì Đạo Tuyên không nói đến trong bộ truyện của ông. Theo đó, Thần Quang mất cánh tay chắc vì sự ngược đãi của bọn cướp tấn công ông sau khi ông thọ pháp Đạt Ma. Đàng nào vẫn không thể chứng thực được. Nhưng cuộc dàn cảnh trên thật quá đổi bi tráng. Có lẽ trong lịch sử Thiền có lúc cần phải thêm dặt sự thật quá sức tưởng tượng như vậy, bất cứ sự thật nào.

[19] Theo Hsieh Sung, tác giả bộ chánh pháp chân truyền, ở đây Bồ đề Đạt ma phỏng theo Long Thọ giải phẫu sự hiểu Thiền. Long Thọ, trong một bộ luận nổi danh về kinh Bát Nhã có nói: “Giới hạnh là da. thiền định là thịt, trí huệ là xương. còn diệu tâm là tủy”.

Diệu tâm ấy, tác giả nói, là cái Phật mật phó cho hàng pháp tử (con trong đạo). Tác giả dẫn lời Trí Khải đời Tùy coi tâm như chỗ ở của chư Phật, như trung đạo, bật hết phân biệt, chẳng phải một chẳng phải tất cả mà cũng không ngôn từ nào phô diễn cho thỏa đáng được.

[20] Con chánh thức trong đạo được truyền y bát và tâm ấn Phật.

[21] Truyền đăng lục nói: Sư trút lớp áo đạo, giả dạng thế gian, hoặc lân la quán rượu, hoặc sa đà hàng thịt. hoặc học theo ngôn ngữ hàng đầu đường xá chợ, hoặc nhập bọn tôi tớ nhà người. Có người hỏi: “Ông là đạo nhân sao như thế được?” Sư đáp: Ta tự điều tâm ta, có dính dấp gì đến ông đâu mà hỏi (DG.)

[22] Nguyên văn:

“Bị quan lại ý giai như thực.

Chân u chi lý cánh bắt thù.

Bổn mê ma ni vi ngã lịch.

Hoát nhiên tự giác thị chân châu.

Vô minh trí huệ đấng vô dị.

Đương tri vạn pháp tức giai như.

Mẫn thử nhị kiến chi đồ bối.

Thân từ thác bút tác tư thư.

Quán thân dữ Phật bất sai biệt.

Hà tu cánh mịch bỉ vô dư.

[23] Dường như bị phong cùi.

[24] Trong kinh Duy Ma, phẩm Ưu Ba Ly, Bồ tát Duy Ma nói với Ưu Ba Ly: Ngài chớ kết tội thêm cho hai vị tỳ khuru (phạm giới) này, phải trừ dứt ngay, chớ làm rối loạn lòng họ. Vì sao ? Vì tội tánh kia không ở trong, không ở ngoài, không ở khoảng giữa. Như lời Phật nói: “Tâm như nên chúng sanh như, tâm sạch nên chúng sanh sạch”. Tâm cũng không ở trong, không ở ngoài, không ở giữa. Tâm kia như thế nào, tội cấu cũng như thế ấy. Các pháp cũng như thế, không ngoài chân như.

[25] Ngoài Đạo Tín là dòng chánh, Tăng Xán còn truyền tâm ấn cho một pháp sư Ấn Độ là Lưu Chi (Vinitaruci) và khuyên nên sang phương Nam tiếp độ chúng sanh. Đó là dòng Thiền đầu tiên ở Việt Nam và Lưu Chi là Tổ Sư vậy. Ngài tịch năm 594 đời Hậu Lý Nam Đế. (D.G.)

[26] Nguyên văn: Do hữu giá cá tại?

[27] Ở đây, cũng như ở nhiều đoạn khác, tôi dịch theo nguyên văn bản Trung Hoa, không qua bản chữ Anh, nên có đôi chỗ hơi khác nhau, như bài nói pháp trên không có trong bản chữ Anh

[28] Những dòng Thiền thanh hành đương thời là Thiền Đốn với Huệ Năng, Thần Hội, Huyền Giác, Thiền Tiệm với Thần Tú, Phổ Tịch, Trí Tiến, Thiền Ngưu Đầu với Pháp Dung, Trí Nham, Huệ Phương, Thiền Hoàng Mai Sơn do Hoàng Nhẫn truyền riêng với Huệ An, Huyền Khuê, v.v... Cùng với

những tông phái khác đang hồi phát triển mạnh (Luật tông, Hoa Nghiêm, Duy Thức, Thiên Thai, Tịnh Độ, Mật tông), các dòng Thiền trên đem đến cho văn hóa Trung Hoa một uy thế cực thịnh chưa từng có, nên các sử gia hiện đại cho thời đại ấy là thời đại hoàng kim của văn hóa tập trung lại ở một tiêu điểm tất cả những gì tinh anh nhất và dị biệt nhất của tư tưởng Trung Hoa. (DG)

[29] Bài kệ này cũng như bài kệ dưới chép theo Truyền Đăng Lục có khác đôi chữ ở câu chót với hai bài kệ trong Pháp Bửu Đàn Kinh, nhưng không quan hệ mấy. (DG)

[30] Chính là cư sĩ, không phải tăng. Huệ Năng ngộ đạo làm tổ khi còn là cư sĩ; trường hợp Tăng Xán cũng vậy. Mười sáu năm sau Huệ Năng mới xuống tóc, thọ cụ túc giới để điều chỉnh tình trạng. Yếu tố cư sĩ là một trong những yếu tố quyết định sự chuyển hướng Đại Thừa giáo sang Thiền tông. Sau đó còn rất nhiều cư sĩ dầu ngộ đạo vẫn giữ nguyên bộ áo cư sĩ. Trong số ấy Bàng cư sĩ là một; và ngay từ đời Huệ Khả đã có Hướng cư sĩ. Đó là điểm rất đặc biệt của Thiền. Thêm vào đó còn yếu tố nữ giới cũng rất đáng chú ý. (D.G.)

[31] Tài liệu là Pháp Bửu Đàn Kinh. người chép là Pháp Hải (D.G)

[32] Bốn lai diện mục : Nghĩa đen là mặt mày có từ vô thi đến vô chung, là khuôn mặt muôn đời (D.G.)

[33] Có sách chép khác hơn, từ năm đến mười lăm năm

[34] Theo bản Anh văn có bốn ông tăng tranh luận chứ không phải hai. Các bản Hán Văn thông dụng chỉ nói có hai ông như đã dịch trên. (D.G.)

[35] Đây là bài pháp mở đầu cho đạo trường Huệ Năng. trong Đàn Kinh gọi là “khai diễn pháp môn Đông Sơn” Bản dịch sau đó là dịch thoát từ Hán văn cho dễ hiểu (D.G)

[36] Câu chuyện bất đồng ấy giữa hai vị lãnh đạo Thiền đầu đời nhà Đường, dầu đúng với lịch sử hay không, vẫn cho ta thấy sự tranh chấp giữa Nam và Bắc diễn ra khá quyết liệt. Bộ “pháp bửu đàn kinh” dường như được soạn ra không ngoài mục đích bác bỏ luận điệu chống đối của môn nhân Thần Tú đối với Thiền Nam Tông

[37] Kinh điển bát nhã luôn luôn nêu cao giáo lý vô trụ như câu “ưng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm” trong kinh Kim Cương. Trụ là chỗ ở, hoặc chấp cứng vào một cái gì làm chỗ dựa. Sau đây là một câu truyện Thiền: Tổ Triệu câu đến thăm Vân Cư. Cư hỏi: “Đại lão hán, sao không tìm một chỗ trụ cho rồi?” Châu hỏi: “Trụ ở đâu bây giờ?” – “Sau núi kia có ngôi chùa hoang, hòa thượng đến đó là phải”. Sau Triệu Châu lên núi viếng sư Tu Du. Sư hỏi: “Lão đại hán, lão đại hán, sao không tìm một chỗ trụ cho rồi?” Châu hỏi: “Trụ ở đâu bây giờ?” - “Ồ kìa, cái lão này không biết trụ ở đâu nữa mới lạ chớ!”. Châu nói: “Ba mươi năm rồi ta chơi đùa với ngựa không hề hấn gì nay lại bị lừa đá”.

[38] Xem lời giải trong “Giới thiệu chứng đạo ca” của Trúc Thiên ẩn hành ở Lá Bối (D.G)

[39] hữu tâm: có ý thức, trái với vô tâm là không ý thức, tâm đây có thể hiểu theo nghĩa hẹp là tư tưởng (D.G.)

[40] Huệ Năng một kỹ lưỡng: không dụng công, không tác động vào bản thể tự nhiên.

- Bất đoạn bách tư tưởng: Bản lai không tư tưởng nên chẳng cần diệt tư tưởng.

- Đối cảnh tâm sở khởi: Tâm tự nó vốn thanh tịnh như gương sáng thì gương cứ chiếu ảnh, cảnh không ngại tâm, tâm không ngại cảnh, toàn là liệu dụng tương ứng như nhau.

- Bồ đề tác ma tướng: Bồ đề chẳng bao giờ diệt vì chẳng bao giờ sanh, huống nữa là tăng trưởng.

Cùng hai bài kệ trên. hậu thế có bài kệ khác như sau :

Vấn quân hà kỹ lưỡng

Hữu tướng hoàn vô tướng

Tâm khởi tâm tự diệt

Bồ đề tướng bất tướng. (D.G)

[41] Cõi câu truyện này trong bài luận một

[42] Cõi bài kệ trong luận sáu “thiền pháp thực tập” Tổ Sư ở đây là sơ tổ Đạt Ma. (D.G.)

[43]Cõi đồ biểu Pháp hệ Thiền

---o0o---

Luận năm - NGỘ HAY LÀ SỰ PHÁT TRIỂN MỘT CHÂN LÝ MỚI TRONG ĐẠO THIỀN

I. KHÔNG NGỘ CHẴNG PHẢI THIỀN

Tinh yếu của Thiền cốt ở một nhỡn quang mới phóng vào cuộc sống, và vũ trụ nói chung. Thế nghĩa là, để thâm nhập trong đạo Thiền, ta phải vứt bỏ tất cả nếp cảm nghĩ thông thường điều khiển cuộc sống hằng ngày của chúng ta để cố tìm coi biết đâu còn có một đường lối nhận định khác hơn thói thường, hoặc nói đúng hơn, thử xem lối nhận định thông thường có đủ để đáp ứng trọn vẹn và rớt ráo những đòi hỏi của tâm hồn ta không. Nếu ta vẫn cảm thấy không vừa ý gì đó với cuộc sống này, nếu có cái gì trong nếp sống hằng ngày khiến ta như bị vướng mắc, thiếu tự do, theo nghĩa thiêng liêng nhất, ắt ta phải thử tìm ra một cái gì khác ngõ hầu cuộc sống ta có được một cảm giác ổn định và thoải mái. Thiền đề nghị làm việc ấy cho ta và đoán chắc có được cái nhìn mới ấy thì cuộc đời sẽ diễn ra trong một khuôn mặt tươi mát hơn, thâm trầm hơn, và thỏa đáng hơn. Lẽ dĩ nhiên cái có ấy là một đại biến cố tinh thần độc nhất vô nhị trong đời, không dễ gì đạt tới, vì đó là một cuộc rửa tội trong lửa, phải dẫn qua vô số thử thách hãi hùng của bão tố giữa cơn dầu sôi nước phỏng, núi lở đá tan.

Cái có một nhỡn quang mới ấy trong việc xử kỷ tiếp vật trong đời thường gọi là NGỘ, và theo người Nhật là Satori. Đó chẳng qua là một tên gọi khác của quả vị Chánh đẳng chánh giác - anuttara samyak sambodhi - danh từ Phật và các đệ tử của Phật ở Ấn Độ thường dùng từ ngày Phật thành đạo ở cõi bờ đề, gần sông Ni Liên. Ngoài ra còn nhiều thuật ngữ Trung Hoa khác chỉ vào sự tâm chứng ấy, mỗi chữ có một tinh tiết riêng tùy chỗ ngộ giải theo kinh nghiệm riêng. Tuy nhiên, dầu giải thích cách nào, không Thiền không có Ngộ, không Ngộ chẳng phải Thiền, Ngộ là chữ đầu và chữ chót của quyển sách Thiền vậy. Thiền mà không Ngộ chẳng khác nào mặt trời không có ánh sáng và nắng ấm. Thiền có thể mất tất cả, nào học thuật, nào chùa chiền, nào thể thức hành đạo, nhưng hễ Ngộ còn bao hàm trong Thiền thì Thiền vĩnh viễn còn tồn tại với thế gian. Tôi muốn nêu lên sự kiện cực kỳ

tâm yếu ấy gắn liền vào sinh mạng của đạo Thiền vì có nhiều người, cả những người tu Thiền, vẫn chưa ý thức được điểm căn bản ấy, tưởng rằng cứ đem Thiền ra giải thích bằng lý, bằng triết, hoặc như một bài triết luận có thể rút gọn vào một số cú pháp thật cao kiến, thật tuyệt kỹ, là Thiền không còn gì nữa, rỗng hết cốt tủy. Nhưng tôi, trái lại, tôi cả quyết rằng sinh mạng của Thiền là cốt ở khai ngộ.[1]

Ngộ có thể định nghĩa là một trực giác phóng thẳng vào bản thể của muôn vật, khác với sự hiểu biết bằng phân tách, bằng luận lý. Trên thực tế, đó là khám phá ra một thế giới mới chưa bao giờ hiển lộ đến cho một tâm thức đảo điên của những người chuyên luyện trí bằng luận giải nhị nguyên. Hoặc nói khác hơn, hễ ngộ rồi thì muôn vật quanh ta sẽ hiện ra dưới một quan điểm hoàn toàn mới lạ chẳng ngờ. Dầu sao, thế giới sau khi ngộ không còn là thế giới cũ ngày nào; dầu vẫn dòng nước chảy ấy, vẫn ngọn lửa nóng thiêu ấy, thế giới ấy không bao giờ “mê” trở lại như xưa. Nói theo luận lý học, tất cả mâu thuẫn, tất cả dị biệt, đều đồng nhất, đều dung thông nhau trong cái toàn thể thân thiết và nhịp nhàng. Đó là một sự mâu nhiệm, một phép lạ, nhưng phép lạ ấy, các Thiền sư cho rằng vẫn diễn ra hằng ngày trong đời chúng ta. Vậy, ngộ chỉ có được ở nơi ta bằng sức tự mình chứng lấy.

Ta có thể miễn cưỡng hình dung cái ngộ ấy, dầu rất thấp kém, rất vụn vặt, khi bất thần ta giải đáp được một bài toán khó, hoặc khám phá một việc phi thường, hoặc thoát ra một ngõ bí trong những điều kiện bối rối và tuyệt vọng nhất, nói tóm lại khi ta reo to: “Eureka! Eureka! .” Nhưng đó chỉ ứng với khía cạnh trí thức của ngộ, nên cố nhiên là rất vụn vặt, rất thiếu sót và như vậy không ăn sâu vào căn bản của cuộc sống - cuộc sống một, bất khả phân. Trái lại cái ngộ của Thiền phải gắn liền vào cuộc sống toàn diện. Nên cái Thiền nhằm thực hiện cho ta là một cuộc cách mạng, mà cũng là một cuộc đánh giá lại con người chúng ta, thậm chí định lại chính ta như một đơn vị tâm linh. Giải đáp một bài toán là xong bài toán, chỉ thế thôi, không can dự gì đến sinh mạng của người giải đáp. Mọi vấn đề khác, thực tế hoặc khoa học cũng không gì hơn, hoàn toàn không tác động vào mạng sống của những cá nhân liên hệ. Nhưng “khai ngộ” đích thực là một cuộc tái thiết toàn thể đời người. Nếu là cái ngộ thực - vì có nhiều trường hợp giả - thì sức tác động của nó vào sinh hoạt đạo đức và tâm linh của ta thật là cách mạng, toàn làm đẹp ra, phần khởi lên, và trong sạch lại. Có người hỏi một Thiền sư: “Phật tánh là gì?”, sư đáp:

“Thùng sơn lũng đáy.”

Thế đủ biết sự tâm chứng ấy gây lên một cuộc cách mạng toàn triệt như thế nào. Ngày khai sanh của một con người mới đúng là một đại biến cố.

Trong tâm lý học tôn giáo, hiện tượng đổi mới toàn thể vận mạng ấy gọi là “quy cải”. Nhưng danh từ ấy, riêng dùng cho những người mới khép mình theo đạo Chúa, không thể áp dụng đúng mức vào kinh nghiệm Phật giáo, nhất là cho những người tu Thiền; danh từ quá nặng về tình cảm để có thể coi như tương đương với “ngộ” hoàn toàn vượt thoát hết. Khuynh hướng chung của Phật giáo, như ta đã biết, nặng về trí hơn tình, nên giáo lý Giác Ngộ của Phật giáo khác hẳn với quan niệm cứu rỗi của người Công giáo; và Thiền vốn là một tông phái của Đại Thừa, dĩ nhiên dự phần rộng rãi vào cái có thể gọi là siêu trí luận, một thứ trí thức không quy thúc ở lý nhị nguyên vậy. Nói một cách bóng bẩy hơn, thơ mộng hơn, ngộ là “tâm hoa nở”, là “đôi cung đàn”, là “tâm thông”.

Tất cả những hình ảnh ấy đều chỉ vào sự mở thông một chướng ngại nào đó để cho bộ máy chạy trơn, hết trục trặc, hoặc cho tâm hoạt dụng điều hòa, hết vướng mắc. Chướng ngại một khi san bằng là một chân trời mới mở rộng trước con người, cao rộng vô biên, cổ kim thu trọn. Hoàn toàn tự do trong hoạt động, khác với lúc còn mê, cuộc sống giờ đây phô diễn ra ngang dọc tùy ứng theo những diệu dụng vô cùng - và đó là cứu cánh Thiền đề nghị đưa ta đến. Người ta thường coi đó như tương đương với trạng thái “không chủ tâm, không định ý”. Nhưng các Thiền sư cho rằng lý “vô đắc” ấy thuộc về thái độ chủ quan của tâm vốn siêu việt mọi giới hạn của tư tưởng. Thiền không chối bỏ những lý tưởng đạo đức, mà cũng không cố vượt qua; đó chỉ là một trạng thái nội tại của tâm thức, bất chấp mọi hậu quả khách quan.

---o0o---

II. THẤY TÁNH và NGÒI THIỀN

Tất cả công quả của Bồ Đề Đạt Ma trong cuộc Đông độ đầu thế kỷ thứ VI là chuyên yếu tố “ngộ” ấy vào cơ thể Phật giáo cho những người học Phật chỉ chuyên tinh luyện triết lý, hành Phật chỉ nặng nghi thức giới điều[2]. Pháp trực tiếp “truyền tâm ấn” do Sơ Tổ chủ xướng lên, đó tức là “khai ngộ”, là phóng ra một nhỡn quang mới quán chiếu vào kim ngôn của Phật.

Tổ thứ sáu, Huệ Năng, đặc biệt làm nổi bật hơn bao giờ hết khía cạnh ngộ của thiền định (dhyana) trái với phương pháp mặc tĩnh của Bắc tông, theo chủ trương trụ tâm quán tịnh của Thần Tú. Tiếp theo, các cao tăng Mã Tổ, Huỳnh Bá, Lâm Tế, và tất cả ngôi sao khác, từng nhóm quần tinh sáng rực

trong những ngày sơ khởi của đạo Thiền ở thời nhà Đường, đều từng loạt đứng lên biện hộ cho cái ngộ ấy; mọi hoạt động của các ngài trong đời đều không ngớt tinh tiến hướng đến đó; và cái đó như ta dễ thấy, khác hẳn với sự trầm tư quán tưởng, hoặc ngồi thiền nhập định. Họ chống mạnh lại phương pháp tĩnh tọa, cho rằng tu thế là thiền cận, là giam mình trong hầm hắc ám. Vậy, trước khi đi xa hơn, ta cần nhận rõ điểm ấy để đánh bật hết nỗi ngờ về ý nghĩa tối hậu của Thiền, vốn không phải là phí cuộc đời luyện cho tâm trí chìm lìm trong hôn mê, mà chính là kiến chiếu vào tự thể của cuộc sống, nghĩa là mở ra con mắt ngộ.

Ở Nhật Bản có một bộ sách tên là Thiếu Thất lục môn. Thiếu Thất là tên riêng của Đạt Ma, sơ tổ Thiền Tông; sách gồm có sáu bài luận, trong số ấy có vài bài chắc do Tổ nói ra, kỳ dư đều không phải của Tổ, có lẽ mới được soạn ra sau này trong đời nhà Đường khi Thiền Tông bắt đầu gieo ảnh hưởng sâu rộng hơn trong giới Phật tử Trung Hoa. Nhưng tinh thần quán xuyên toàn bộ sách vẫn là chân phong thuần túy của đạo Thiền. Một trong những bài luận ấy có tên là “huyết mạch luận”, luận về sự thấy tánh, hoặc ngộ mà tác giả coi là cốt tủy của Đạo Thiền. Dưới đây là phần trích dịch[3]:

“Muốn tìm Phật, cần thấy tánh, vì tánh[4]tức là Phật.

Nếu chẳng thấy tánh thì niệm Phật, tụng kinh, chay lạt giữ giới nào có ích gì?

Niệm Phật thì được công quả tốt.

Tụng kinh thì tâm trí được sáng thông.

Giữ giới thì được sanh lên cõi trời.

Bồ thí thì được phước báo.

Nhưng tìm Phật như vậy chẳng gặp Phật bao giờ. Nếu tự nguoi, nguoi chưa sáng tỏ thì nên tham vấn bậc thiện trí thức hiểu căn bản của sanh tử luân hồi. Người không thấy tánh không thể gọi là thiện trí thức.

“Nếu chẳng vậy thì dầu có nói được mười hai bộ kinh vẫn chẳng ra khỏi sanh tử luân hồi, vẫn chịu khổ trong ba cõi chẳng có ngày ra. Xưa tỳ khưu Thiện Tinh[5] thuộc lâu mười hai bộ kinh mà vẫn chẳng thoát khỏi luân hồi vì chẳng thấy tánh. Thiện Tinh kia còn vậy huống nữa là người đời nay mới giảng được năm ba bộ kinh luận đã tự coi là hiểu pháp Phật, thật chẳng gì

ngu hơn. Hễ không thấu được tâm mình thì tụng đọc ích gì chỉ là hư văn. Muốn tìm Phật, trước hết phải thấy tánh. Vì tánh tức là Phật. Phật là người tự tại, là người vô sự, là người vô tác. Nếu, thay vì thấy tánh, người hướng ngoại suốt ngày cầu Phật lông bông, ắt không bao giờ thấy được Phật.

Phật là tự tâm, chớ làm vái lạy (những vật bên ngoài). Phật là tiếng Ấn Độ, bên Trung Hoa gọi là Giác tánh. Giác tức là linh giác. Và chính cái tánh tự kỷ linh giác ấy đáp ứng với ngoại vật trong sinh hoạt thường ngày, nhưong mày, nháy mắt, dang tay giơ chân.

Tánh tức là tâm

Tâm tức là Phật

Phật tức là Đạo

Đạo tức là Thiên . “Chỉ một chữ Thiên, cả thánh phàm đều không lượng nổi.”

Trực tiếp thấy tánh, đó tức là Thiên. Bằng chẳng thấy tánh thì chẳng phải Thiên vậy. Dầu có giỏi nói được ngàn kinh muôn luận, nếu chẳng thấy tánh thì vẫn là phàm phu, chẳng phải là Pháp Phật. Đạo lớn cao thâm, u huyền, không thể nói cho hiểu được. Kinh điển không dựa vào đâu với tới được. Chỉ nên thử thấy tánh dầu chỉ một lần, thì suốt thông hết cả đến những người chữ nghĩa dốt đặc. Thấy tánh tức là Phật.

“Những người không thấy tánh mông lo tụng kinh niệm Phật, tinh tiến học hoài, đêm ngày tu tập ngồi mãi không nằm, cốt lấy cái học rộng nghe nhiều tâm pháp Phật , những chúng sanh đó đích thực là người phi báng Phật.

Phật trước Phật sau chỉ nói thấy tánh. Muôn vật đều vô thường.

Nếu không thấy tánh mà rêu rao là được Chánh Giác, đó là người đại tội

Trong mười học trò lớn của Phật, A Nan được tiếng học rộng nhất, nhưng ông không thấy gì ở Phật hết vì ông chỉ lo thu thập kiến thức.

Lục Tổ ở điểm ấy còn tỏ ra dứt khoát và quyết liệt hơn khi người ta hỏi Ngài “Tổ Hoàng Mai khi phó chúc truyền thọ gì?” Tổ đáp:

“Không truyền thọ gì hết, chỉ luận môn thấy tánh, chẳng đá động gì đến phép giải thoát hoặc tọa thiền nhập định”[6]

Ở một đoạn khác Lục Tổ gọi là “tà mê”, không đáng đến học hỏi, những người đầu óc trống rỗng, suốt ngày ngồi im thin thít không nghĩ tưởng gì hết trong khi “cả đến người ngu, nếu bỗng chốc ngộ chân lý, mở con mắt huệ, vẫn thành bậc trí, chứng vào Phật Đạo”. Rồi khi Lục Tổ nghe thuật lại phép dạy đạo của Bắc Tông cốt chặn đứng tất cả tư tưởng, lặng im ngồi kiết già quán tưởng mãi không nằm, Ngài tuyên bố những phép hành đạo ấy toàn thác loạn vô ích, xa rời Thiền lý, và Ngài đọc bài kệ như đã dẫn ở phần trước:

Khi sống, ngồi chẳng nằm

Chết rồi nằm chẳng ngồi

Một bộ xương mục thúi

Có gì gọi công phu?

Tại Truyền pháp viện, Mã Tô[7] ngày ngày đến đó ngồi thiền. Sư Nam Nhạc thấy hỏi:

“Đại đức ngồi thiền để làm gì?”

- Để làm Phật.

Sư bèn cầm một miếng ngói đến trước am ngồi mài trên phiến đá. Mã Tô thấy lạ hỏi:

“Sư mài ngói để làm gì?”

- Để làm gương

- Mài ngói sao thành gương được?

Sư đáp: “Còn ngồi thiền há thành Phật được sao?”

Mã Tô hỏi: “Vậy phải làm sao?”

Sư đáp: “Ví như người đánh xe, xe không chạy, nên đánh vào xe? Hay đánh vào bờ?”

Sư nói tiếp: Ông học ngồi thiền hay học ngồi Phật? Nếu học ngồi Thiền thì Thiền không phải việc nằm ngồi. Nếu học ngồi Phật thì Phật không có hình tướng nhất định, ở nơi pháp vô trụ chẳng giữ chẳng bỏ. Ông học ngồi Phật tức giết Phật; bằng chấp vào tướng ngồi[8] thì chẳng đạt lý.

Quả là những câu nói quá tỏ rõ khiến ta không còn ngờ được về cứu cánh tối hậu của Thiền. Cứu cánh ấy phải đâu là hôn trầm trong cái ngồi mặc tĩnh như kiểu những ông thánh Ấn Độ cố trừ bỏ tất cả tư tưởng - những tư tưởng không biết từ đâu đến rồi lát sau lại đi mất chẳng biết về đâu. Những nhận xét trên cốt dọn đường để bạn đọc có thể hiểu sâu hơn phần vấn đáp tiếp theo sau, vì đó là phần biện minh kiến giải của tôi về Thiền, cốt ở khai ngộ, hoặc phóng một nhỡn quang mới vào vũ trụ và nhân sinh. Các Thiền sư, như ta sẽ thấy sau, luôn luôn nắm lấy bất cứ sự việc rất tầm thường nào trong đời làm cơ duyên chuyển tâm người cầu đạo vào một dòng “đào nguyên” mới lạ chưa bao giờ chứng thấy. Đó cũng như khai một mạch nước ngầm, vừa khai xong là ngọn nước - những chứng nghiệm mới - thao thao phun trào ra. Lại cũng ví như đóng hồ gỗ giờ, lò xo vừa bật là toàn bộ then máy phát âm thanh chuyển động ngay. Dường như trong tâm ta có cái gì thuộc hệ thống ấy; đến phút giây nào đó, tấm màn bấy lâu che khuất được vén lên, một thế giới hoàn toàn mới hiện ra và toàn thể cuộc sống chuyển sang một cung điện mới lạ hẳn. Chính cái “mở cò” ấy của bộ máy tâm, hoặc sự mở thông ấy, các Thiền sư gọi là ngộ, và đặc biệt nêu lên làm mục tiêu hành Thiền.

Tiện đây, bạn đọc có thể suy nghiệm câu nói chiếu diệu sau đây của nhà huyền học Eckhart: Một vị hiền triết bên lương có nói với vị khác một câu nói thâm trầm như vậy: “Tôi chợt thấy ở trong tôi có cái gì bừng sáng lên trên lý trí của tôi. Tôi biết có cái gì đó, nhưng không biết rõ là cái gì, không thể nhận ra được. Tôi có cảm tưởng nếu nhận ra được chắc chắn tôi sẽ biết tất cả sự thực”.

---o0o---

III. VẤN ĐÁP

Những câu chuyện dẫn sau đây không nhằm vẽ lại toàn thể diễn trình của tâm thức từ lúc người học đạo mới thọ giáo đến hồi cứu cánh ngộ đạo, qua vô số thăng trầm vấp vấp. Nhưng ví dụ đưa ra chỉ cốt cho thấy pháp thiền chỉ có ý nghĩa khi cây trục của nội tâm xoay sang một thế giới khác, rộng hơn. Vì một khi thế giới thâm diệu ấy mở ra là cuộc sống hằng ngày, cả đến những tình tiết tầm thường nhất, vẫn đượm nhuần Thiền vị. Nhìn ở góc này, thật vậy, ngộ là cái xoàng xĩnh, vô nghĩa lý nhất đời, nhưng ở góc khác, nhất

là khi ta chưa hiểu, nó kỳ bí không gì hơn. Và, xét cùng ra ngay cả cuộc sống nay chẳng đầy kỳ quan, bí mật, và huyền vi, ngoài tâm hiểu biết của trí óc con người sao?

Một chú tiểu thành khẩn thỉnh Triệu Châu dạy Thiền, Châu hỏi:

- Chú ăn cháo chưa?

- Ăn cháo rồi.

Châu bảo: “Rửa chén đi”

洗 碗 盂 去

Thoạt nghe chú tiểu liền tỉnh ngộ.

Thế ra cái ngộ thường tục biết chừng nào. Tuy nhiên, để thấy rõ một câu chuyện quá đỗi tầm thường như vậy trong đời lại đóng một vai trò quan trọng như thế nào trong đạo Thiền, tôi xin đưa ra một ít nhận xét của chư sư sau này hầu bạn đọc có thể nhận qua nội dung của sự ngộ đạo.

Vân Môn (???-949) sau đó có lời bình giảng như vậy:

“Có ngụ ý truyền riêng gì không trong câu nói của Triệu Châu? Nếu có, truyền cái gì? Nếu không, chú tiểu ngộ cái gì?”

Sau lại có Vân Phong (997-1062) phản đối lại vậy: “Đại sư Vân Môn không biết cơ sự thế nào hết nên bình giảng như vậy, không ích lợi gì hết, toàn là vẽ rắn thêm chân, bôi râu cho quan hoạn. Ý kiến tôi khác. Tôi nghĩ rằng chú tiểu tưởng mình tỉnh ngộ kia đang rơi xuống địa ngục lệ như một mũi tên”.

Thế nghĩa là thế nào - câu nói rửa chén của Triệu Châu, sự tỉnh ngộ của chú tiểu, ý kiến phân vân của Vân Môn, và lời quyết đoán của Vân Phong? Các ngài nói nghịch nhau hết chẳng? Hay toàn làm rùm beng vô lối? Đó là chỗ khó hiểu mà cũng khó nói của đạo Thiền. Tôi xin phép đặt thêm vài câu hỏi làm sao Triệu Châu mở mắt chú tiểu bằng một nhận xét tầm thường như vậy? Câu nói phải chẳng có ẩn ý gì khiến vừa nói ra là ăn khớp với nhịp tâm của chú tiểu? Chú tiểu đã dọn tâm sẵn thế nào để đón lấy cái ấn tay cuối cùng ấy của Triệu Châu mà tất cả công đức có thể nói chỉ là đưa tay bắm nút?

Không có gì là ngộ hết trong việc rửa chén bát, ta nên tìm Thiền ở chỗ khác. Dầu thế nào, ta vẫn không thể nói Triệu Châu chẳng làm gì hết cho sự đạt ngộ của chú tiểu. Cho nên lời nhận xét của Vân Môn, dầu rằng tối nghĩa, nhưng bắt đúng mạch. Còn lời luận giải của Vân Phong, thuộc loại kỹ thuật lý luận lộng đàm, bề ngoài có vẻ như miệt thị Vân Môn, nhưng tựu trung vẫn hiệp ý với hàng tiền bối.

Đức Sơn (779-865) nghiên cứu tinh thâm kinh Kim Cương. Nghe nói có một pháp môn gọi là Thiền gác ngoài tất cả kinh điển để nắm thẳng tưng nơi tâm, Sư tìm đến Long đàm tham học. Đêm kia, Sư ngồi ngoài chùa miên man nghiên ngẫm diệu lý Thiền, Hòa Thượng Long Đàm bảo: “Sao chưa vào nghỉ đi?” Sư bạch: “Trời tối như mực?” Long Đàm đốt lên ngọn đèn cây trao cho Sư. Sư vừa tiếp lấy thì Long Đàm vụt thổi tắt. Sư liền đại ngộ[9].

Ngày kia, Bách Trượng (724-814) và thầy là Mã Tổ (709-788) đi đường. Giữa đường thấy bầy le le bay ngang. Mã hỏi:

- Gì thế?

- Bầy le le?

- Bay đi đâu vậy?

- Bay mất hết rồi.

Mã Tổ chột nắm lấy chót mũi Bách Trượng vụn tréo. Đau quá, Bách Trượng la ôi ôi. Mã Tổ liền nói:

“Có bao giờ bay mất được sao?”[10]

何曾飛去?

Bách Trượng lạnh loát mồ hôi lưng. Và ngộ trong lúc ấy.

Có thể có liên hệ nào không giữa các câu chuyện rửa chén của chú tiểu, thổi tắt ngọn đèn và vụn tréo mũi trên? Ta phải nói như Vân Môn: Nếu không có gì hết, làm sao những người ấy đạt được lý Thiền? Nếu có, thì mỗi thân thuộc ra sao? Cái ngộ ấy là gì? Cái nhỡn quang mới ấy là gì? Hễ sự quan sát của ta còn bị giới hạn trong những điều kiện của trước thời mở con mắt đạo, có lẽ ta không bao giờ thấy được đâu là rốt ráo kết thành. Đó toàn là việc diễn ra hằng ngày, và nếu khách quan Thiền nằm ở chỗ thường nhật ấy thì

mỗi chúng ta đều là Thiền sư hết mà không biết. Điều ấy quả đúng phần nào, càng đúng hơn bởi lẽ không có gì là giả tạo hết xây dựng lên trong đạo Thiền, nhưng phải có cái mũi bị bẻ vẹo, có cây đèn bị thổi tắt, thì mắt ta mới lột hết vảy cá, và ta mới chú ý đến bên trong, hướng đến sự động dụng của tâm thức; và chính tại đó tiềm ẩn mối liên hệ mật thiết giữa bầy le le bay và sự rửa chén và cây đèn tắt và vô số sự việc khác dệt thành tấm màn thế sự của loài người chúng ta.

“Ở thời Đại Huệ Tông Cảo (1089-1163), một đại sư đời nhà Tống, có một ông tăng tên là Đạo Khiêm học Thiền đã nhiều năm nhưng chưa nhập lý. Được phái đi hành cước ở phương xa, ông tỏ vẻ thất vọng. Một cuộc viễn du kéo dài đến sáu tháng trời chắc rằng sẽ là mối chướng đạo hơn là trợ đạo cho ông. Một ông bạn đồng môn tên là Tông Nguyên thương hại ông bèn nói: “Tôi sẽ theo ông trên đường hành cước, sẽ làm những gì có thể làm được giúp ông. Không có lý do nào khiến ông phải bỏ dở việc tham thiền, cả đến lý do xê dịch”. Thế rồi cả hai lên đường.

“Một đêm kia, Đạo Khiêm tuyệt vọng nài nỉ người bạn đường giúp ông vén màn bí mật của vũ trụ và nhân sinh. Người bạn đáp: “Tôi sẵn sàng giúp ông bất cứ gì, nhưng có năm điều tôi không thể giúp ông. Những điều ấy, tự ông phải đảm đương lấy”. Đạo Khiêm xin cho biết là những điều gì, ông bạn đáp: “Chẳng hạn như khi ông mặc áo ăn cơm thì tôi không thể ăn mặc giùm ông được. Ông phải tự mình ăn mặc lấy. Khi ông mắc ia mắc đá, ông phải tự mình lo liệu, tôi không thể làm thay ông. Rốt hết chính là ông, không thể ai khác, phải mang cái thân chết này của ông suốt khoảng đường trường này”. Lời nhận xét phút chốc mở tâm người cầu đạo; ông này mừng quá với điều khám phá đến không còn biết nói gì để tỏ niềm vui. Bấy giờ Tông Nguyên mới nói rằng công quả của ông nay đã tròn, từ nay sự đi chung không còn ý nghĩa nữa. Thế rồi hai người chia tay nhau, và Đạo Khiêm tiếp tục cuộc hành trình một mình. Sáu tháng sau, Đạo Khiêm trở về chùa cũ. Sư phụ là Đại Huệ xuống núi tình cờ gặp ông đang lên chùa, bèn cười nói:

“Bây giờ thì đệ tử biết như thế nào rồi chứ?”

Thử hỏi cái gì bùng ra lúc ấy trong tâm trí của Đạo Khiêm khi ông bạn đưa ra một lời khuyên quá đỗi tầm thường như vậy?

“Hương Nghiêm Trí Nhàn là đệ tử tổ Bách Trượng (724-814). Bách Trượng qua đời, Nghiêm sang tiếp tục công quả với tổ Quy Sơn (771-853), một cao đệ của Bách Trượng. Quy Sơn hỏi: Tôi nghe nói sư đệ tham học với thầy cũ

tôi là Bách Trọng, sư đệ thông minh lanh lợi tuyệt vời; nhưng tôi không hỏi sư đệ về chỗ sở học bình sanh, cũng không hỏi về vô số kinh sách sư đệ đã học qua. Tôi chỉ hỏi sư đệ: “Lúc sư đệ chưa ra bào thai, chưa phân biệt gì gì hết, thử nói một câu xem?”

“Hương Nghiêm mờ mịt chẳng biết đường nào trả lời. Ông rút lui vào thất, đem hết những văn chương chữ nghĩa ghi chép lại bấy lâu ra tham cứu, những không tìm được đoạn nào có thể nêu làm điểm thân kiến của ông. Rốt cuộc ông trở lại Quy Sơn khẩn khoản xin chỉ giáo. Quy Sơn đáp: “Nếu tôi nói cho sư đệ biết, sau này nhất định sư đệ sẽ mắng tôi, vì tôi nói là nói cái biết của tôi, xét ra có dính líu gì đến việc của sư đệ”. Hương Nghiêm thất vọng, nghi vị sư huynh kia không tốt bụng. Rốt cùng ông đem những kinh luận ngày thường đã xem đót ráo, coi như “bánh vẽ ăn mấy chẳng no”, nguyện gác thân ngoài thế sự, sống cuộc đời tàn trong cô quạnh và chất phác theo giới luật. Ông nghĩ thế này: ích lợi gì khổ công tham cứu Phật giáo, thà làm một ông đạo không chùa không viện, cơm cháo đắp đổi qua ngày, khỏi nhọc tâm thần.

“Thế rồi Hương Nghiêm từ giả Quy Sơn ra đi, đến Nam Dương cát bên mộ của quốc sư Huệ Trung một cái cốc. Ngày kia, trong khi ông chặt cây quét lá, một viên sỏi đụng vào khóm tre phát ra tiếng đập vào trí óc ông. Ông cười thất thanh, ngộ ngay trong lúc ấy. Câu hỏi của Quy Sơn sáng rõ lên; ông vui mừng như gặp lại một bà con đã mất, ông vội trở về tắm gội, đốt hương, hướng vọng về phía Quy Sơn và nói rằng: Hòa thượng thực là đại từ, ơn ngài còn hơn cha mẹ, nếu lúc trước vì ta mà nói ra thì ta đâu có được như hôm nay.

Đây là bài thơ cảm tác sư Hương Nghiêm làm ra sau khi thành đạo; đọc lên, ta có thể có một ý niệm về sự đạt ngộ của Sư:

Tiếng dội lùm tre quên sở tri[11]

— 擊忘所知 □□

Có gì đôi trĩ giả tu trì

吏不假修治

Đôi thay thân sắc nêu đường cỏ

動容揚古路

Nếp cũ tiêu điều chẳng trệ si

不墮悄然機□□

Chôn chôn dạo qua không dấu vết

處處無蹤跡

Sắc thanh nào nhiễm được uy nghi

聲色外威儀

Mười phương đạt giả đều như vậy

諸万達道者

Tối thượng là đây biết nói gì

咸言上上機

---o0o---

IV. CƠ DUYÊN VÀ ĐÓN NGỘ

Ta phải nhận rằng trong Thiên có cái gì thách đố tất cả sự giải thích; cái gì ấy, không một sư nào, dầu thiện xảo thế mấy, có thể dùng trí óc phân tách mà độ được con người. Hương Nghiêm đó, và Đức Sơn nữa, học đủ tất cả kinh điển, nghe đủ tất cả lời giảng của các thầy; nhưng khi hỏi về cái thực tự chứng nghiệm lấy thì mù mịt không biết nói gì khả dĩ đẹp ý mình, huống nữa là cầu được thấy ấn chứng. Đó là một sự kiện đầy ý nghĩa, vì ngộ, rốt cùng, không phải là cái có thể hiểu bằng trí thức. Nhưng một khi nắm được chiếc chìa khóa rồi thì tất cả như phơi trần ra hết; toàn thể vũ trụ hiện ra dưới một sắc thái mới lạ khác thường. Chỉ người nào biết mới nhận ra sự thay đổi bên trong ấy. Ông Đạo Khiêm trước ngày hành cước, và ông Đạo Khiêm sau ngày chứng ngộ, bên ngoài vẫn là một; chỉ có Thiên sư Đại Huệ vừa thấy là

biết ngay cơ huyền diệu diễn ra trong ông, khỏi cần ông thưa, gởi gì hết. Mã Tổ vận mũi Bách Trượng, và Bách Trượng biến đổi liền thành một bản lĩnh uy dũng đến nỗi dám cả gan cuốn chiếu dẹp lại khi thầy ông toan lên đàn nói pháp[12]. Cái thực nghiệm các ngài vừa chứng qua không phải là thứ khéo luyện giỏi tập, có thể minh giải được bằng tri thức, nên không vị nào có ý định trình bày nó bằng một loạt bài giảng thông thái; các ngài chỉ làm một hành vi nào đó, nói lên một câu nói nào đó điên đảo đối với người ngoài cuộc, và như thế là xong hết, thầy cũng như trò đều hài lòng như nhau. Ngộ không thể là một ảo ảnh trống rỗng không chứa đựng gì hết, không chân giá trị nào hết, trái lại đó phải là một kinh nghiệm đơn giản không gì hơn, vì đó là kinh nghiệm căn bản của tất cả kinh nghiệm.

Đề khai ngộ, tất cả những gì Thiền có thể làm là chỉ con đường, kỳ dư mỗi cá nhân phải tự lo liệu lấy, nghĩa là nương theo con đường ấy và đến đích - tức là phải tự lực không thể ỷ lại vào tha lực. Dầu làm gì, ông thầy vẫn không giúp gì được cho sự tu chứng của học trò, trừ phi tâm trí người học trò được dọn sẵn để tiếp nhận. Cũng như hoa nở là do tinh anh bên trong phát tiết ra, cũng vậy, sự kiến chiếu vào tự tánh phải là kết quả sự sung mãn nội tại tràn ra ngoài cảnh. Thiền vốn riêng tư và chủ quan là vậy, nghĩa là thuộc nội tâm, và đầy sáng tạo. Trong văn học A Hàm hoặc Nikaya, ta gặp luôn những câu như “atta-dipa viharatha atta sarana ananna-sarana” hoặc “sayam abhinna” hoặc “dittha dhammo patta-dhammo vidita-dhammo pariyogalha- dhammo aparappaccayo satthu sasane”, ngụ ý rằng Giác Ngộ là sự thức tỉnh, tự bên trong, không lệ thuộc vào người khác, của một quan năng nội tại khả dĩ sáng tạo nên một thế giới đời đời chí thiện chí mỹ - cảnh giới Niết Bàn.

Thiền không giúp ta một kiến thức nào, mà cũng không phí thời giờ tranh biện kiến thức với ta; Thiền chỉ gợi ý, hoặc chỉ thẳng, không phải vì Thiền muốn lờ mờ, mà chính vì Thiền không thể làm gì khác hơn cho ta được, bằng không nó có nê hà gì đưa ta đến chỗ thông đạt. Trên thực tế, Thiền đã tận dụng đến phương tiện cuối cùng để giúp ta hiểu biết, như ta có thể nhận thấy qua cử chỉ của các cao tăng đối với môn đồ[13]. Cả khi các ngài hét mắng đánh đá, lòng lân mẫn của các ngài vẫn không hề có chỗ đáng ngờ. Các ngài chỉ chờ đợi tử đủ cơ duyên mở tâm ra trong vận hội cuối cùng. Đến lúc ấy thì bất cứ gì cũng là cơ hội khai ngộ, hiển thị chân lý Thiền, hoặc nghe một tiếng động vu vơ, một câu nói khó hiểu, hoặc ngắm đóa hoa nở, hoặc gặp bất cứ sự việc thường nhật nào trong đời như ngã té, cuốn chiếu chiếu, phe phẩy cây quạt..v.v... sự việc nào cũng là những điều kiện đủ để đánh thức nội tâm. Cơ duyên đành là vô nghĩa lý nhất đời, nhưng hậu quả

đổi với tâm trí thật là vô cùng tận, vượt ngoài tất cả điều mong ước. Đúng là một đốm lửa châm vào một ngòi nổ và, ô kìa, một cuộc địa chấn bộc phát lên tận đáy cùng của trái đất. Thật vậy, tất cả nguyên nhân giác ngộ đều nằm ở tâm. Cho nên hẳn có cái ẩn tay là tất cả những gì tiềm ẩn ở tâm đều vùng dậy hết, bốc cháy như núi lửa, hoặc nhào lên như tia chớp. Thiền gọi đó là “quày đầu trở về nhà”, đúng như các nhà tu thiền thường nói: “Đó là ông gặp lại chính ông. Từ đời thuở nào không có gì đánh mất ở ông hết. Chính tại ông nhắm mắt trước cái thực. Trong Thiền, không có gì phải cắt nghĩa, không có gì cần dạy để thêm vào kiến thức của ông. Trừ phi sự hiểu biết bùng lên tự trong ông, ngoài ra không có sự hiểu biết nào có giá trị hết; lông chim kết lên đầu có mọc được bao giờ?”

Quan thái sử Hoàng Sơn Cốc là một nhà Nho, một nhà thơ, ngày kia đến gõ cửa Thiền sư Hối Đường Tổ Tâm (1024-1110) xin học Thiền. Sư nói: “Có một đoạn sách Nho ắt ngài đã nằm lòng dạy đúng như Thiền dạy. Ngài nhớ lại coi có phải thánh Khổng nói: Ông nghĩ rằng tôi có điều giấu ông. Nay các ông ơi, thật tôi không giấu ông điều gì hết.” Nhà nho toan đáp, nhưng Sư một mực nói: “không! không!” khiến ông không mở miệng được. Ông bối rối cả tâm thần, nhưng không biết thưa thốt gì. Sau đó hai người có dịp đi chơi núi. Gặp mùa hoa quế rừng nở rộ, mùi hương thơm ngát một vùng. Thiền sư hỏi: “Ngài có ngửi thấy mùi hương?”. Ông đáp “Vâng”. Sư tiếp: “Đó, tôi có giấu gì ngài đâu?”. Câu nói tức thì mở tâm nhà nho. Thật hiển nhiên ngộ há phải từ ngoài đến, do người khác cưỡng ép vào ta đâu, mà chính tự nó nó mọc lên ở trong ta? Dầu không có gì giấu ta hết, nhưng ta phải ngộ mới thấy được, và tin quyết rằng không gì thiếu hết trong chính ta. Vậy, tất cả những gì Thiền chủ xướng lên không ngoài mục đích xác định sự tự hiển thực ấy ở cá nhân gọi là mở ngộ.

---o0o---

V. ĐÓN NGỘ VÀ ĐỘT BIẾN

Vì lẽ “ngộ” đập thẳng vào căn bản của cuộc sống, nên đạt ngộ đánh dấu một khúc quanh quyết định cho nhân sinh. Tuy nhiên, cái ngộ ấy phải toàn triệt, phải “tiệt đoạn” mới có được kết quả thỏa đáng. Để xứng với danh từ ngộ, cuộc cách mạng nội tâm phải cùng tuyệt thế nào khiến ta có cảm giác như thực sự vừa thử qua một cuộc rửa tội trong lửa cho tâm trí. Khí lực bình sinh của người chuyển ngộ càng quyết liệt bao nhiêu thì cảm giác ấy càng cao độ bấy nhiêu. Vì về nhiệt độ, ngộ vẫn có thứ bậc như bất cứ hoạt động tinh thần nào khác. Người chứng đến một cái ngộ nguội lạnh không chịu đựng nổi

ngọn trào cách mạng tâm linh như của Lâm Tế hoặc Phật Quang, sẽ thuật sau. Ngộ thuộc phạm vi cá tánh, chẳng phải trí thức, nghĩa là Thiền nảy mầm lên tự ý chí như nguyên lý đầu tiên của cuộc sống. Một trí óc tinh nhuệ có thể không xô nổi cánh cửa huyền vi của đạo Thiền, nhưng một bản lĩnh uy hùng uống ngay được ngọn nước đầu nguồn. Tôi không biết trí thức có phải chỉ phiến diện chạm sơ ngoài rìa của cá thể con người không, nhưng sự thực thì ý chí chính là con người, nên Thiền kêu gọi đến ý chí. Hễ nắm chặt được then máy ấy là có khai ngộ, và đạt Thiền. Thường người ta ví đó là rắn hóa rồng, hoặc cụ thể hơn đó là con chó quèn lang thang đầu đường xó chợ, nguầy đuôi ăn mỳ đầu tôm xương cá và tình thương, và bị trẻ con đánh đuối không tiếc tay, giờ đây biến thành sư tử lông gáy vàng, một khi rống lên là khiếp đảm tất cả những tâm hồn hèn yếu.

Khi Lâm Tế Nghĩa Huyền (? - 867) cắn răng ba lần nhận lấy ba chục hèo của Huỳnh Bá Hy Vận (?-850) mỗi khi ông đến hỏi đạo, trông ông thật thiểu não làm sao? Ông buồn ý bỏ Huỳnh Bá sang xin học với sư Đại Ngu.

Đại Ngu hỏi:

- Ở đâu đến đây?

- Ở hòa thượng Huỳnh Bá.

- Huỳnh Bá có nói câu gì không?

- Nghĩa Huyền tôi đánh lễ Hòa Thượng hỏi về đại ý của Phật pháp thì bị hòa thượng đánh, ba lần hỏi ba lần bị đánh như vậy, không biết tôi có lỗi gì?

Đại Ngu nói: Huỳnh Bá có lòng đại bi như lão bà như vậy nên mới làm cho ông khốn đốn, sao ông không biết mà còn hỏi lỗi phải nỗi gì?

Sư vừa nghe chột tỉnh theo lời nói.

Ngộ rồi, câu nói đầu tiên của Lâm Tế là: “Thì ra Phật pháp của Huỳnh Bá chả có gì lắm đó!” Sau khi đánh Đại Ngu ba thoi vào bụng. Lâm Tế già từ trở về Huỳnh Bá. Huỳnh Bá hỏi:

- Người về sớm vậy sao?

- Vì lòng đại bi của lão bà nên trở về đây.

- Đại Ngu có nói câu gì không?

Lâm Tế thuật lại tự sự. Huỳnh Bá nói:

- Cái lão Đại Ngu leo mép ấy, hôm nao gặp ta đánh cho một trận.

- Khởi chờ đến hôm nào, ngay bây giờ cũng được.

Vừa nói, Lâm Tế phóng Huỳnh Bá một chưởng. Huỳnh Bá nói:

“Lão mắc phong này khéo vào đây vượt râu cọp”.

Lâm tế không đáp, hét một tiếng[14]

Hẳn là cử chỉ thô bạo của Lâm Tế có lý do, vì vị sư già chỉ biết vui mừng không siết kể để cho Lâm Tế vừa xử tệ với mình, vừa giàn giụa nước mắt.

“Sau khi đạt ngộ với hòa thượng Long Đàm, Đức Sơn (779-865) gom tất cả những bài luận giải kinh Kim Cương do ông soạn ra, và ông quý mến vô cùng, đi đâu cũng mang kè kè theo, rồi ông nổi lửa đốt, không chừa gì lại hết. Ông nói:

Đàm huyền luận điệu cho đến đâu cũng chẳng khác đặt một sợi lông vào hư không vô tận; còn cùng kiếp tận số tìm kiếm then chốt máy huyền ví như đổ một giọt nước xuống vực sâu không đáy, chẳng thấm vào đâu. Học với chẳng học, mình ta ta biết.

“Ám chỉ vào Đức Sơn, hôm sau hòa thượng Long Đàm lên tòa gọi tăng chúng nói: Trong đây có một lão răng như rừng gươm, miệng tợn chấu máu, đánh một hèo chẳng ngoái cổ, lúc khác lại lên chót núi chón chớ dựng đạo ta ở đây.”

“Từ già Long Đàm, sư Đức Sơn đi ngay lên núi tổ Quy Sơn. Đến nơi, Sư cặp áo dưới nách đi thẳng vào phương trượng, ngó qua ngó lại, hỏi: “Có gì? Có gì?”. Quy Sơn không buồn đáp. Sư bỏ ra đi, đến tăng đường, rồi sửa lại uy nghi, trở lại phương trượng. Vừa bước qua khỏi cửa, Sư đưa cái tọa cụ (gối ngồi) lên, nói: “Hòa Thượng!”. Quy Sơn vói nắm cái phát trần. Sư hét lớn, rồi rũ tay áo ra đi.

“Chiều ấy, Quy Sơn nói với tăng chúng: Ông ta sau này lên chót núi cheo leo kết cỏ làm am, là Phật quả Tổ ở đó vậy!”

Sau ngày xảy ra vụ le le bay, đã thuật ở đoạn trước, Mã Tổ Đạo Nhất (709-788) lên pháp đàn, toan nói pháp, thì Bách Trượng Hoài Hải (724-814) xuất hiện, cuốn chiếu đẹp, coi như bẻ mặt thời pháp. Mã Tổ xuống đàn, trở vào phương trượng, gọi Bách Trượng vào hỏi: Ta vừa thượng đường, sắp nói pháp, sao ông cuốn chiếu đẹp đi?”

Trượng thưa: Hôm qua Hòa thượng véo mũi đau quá.

Mã hỏi: Ông nói tầm ruồng gì đó?

Trượng: Hôm nay chót mũi hết đau rồi.

Sư Bách Trượng nay đã đổi khác hết rồi? Khi chưa bị véo mũi, sư không biết Thiền cơ là gì hết. Giờ đây, Sư là kim mao sư tử, Sư là chủ, Sư hành động ngang dọc tự do như chúa tể của thế gian này, không ngại đẩy lui cả vị sư phụ vào hậu trường[15].

Thật quá tỏ rõ ngộ là cái gì đi sâu tận đáy cá thể con người. Thế nên sự biến đổi mới kỳ đặc đến vậy như ta vừa thấy ở những câu chuyện kể trên.

---o0o---

VI. KỆ NGỘ GIẢI

Nhiều sư còn lưu lại những bài thơ gọi là kệ ghi lại những điều cảm nghĩ trong phút giây mở con mắt huệ. Những bài kệ ấy có tên riêng là “đầu cơ kệ”, ngụ ý giữa thầy và trò có sự tình ý hợp nhau. Qua những lời dịch sau, bạn đọc có thể rút ra những kết luận riêng cho mình về bản chất và nội dung của ngộ rất được giới tu Thiền tôn quý. Có điều tôi xin lưu ý trước là nội dung những bài thơ sau uyển chuyển biến đổi không giống nhau về từ và tứ nên rất khó cho bạn đọc so sánh sự ngộ giải của các tác giả. Đôi khi đó chỉ là một bài tả tình ghi phớt qua cảm nghĩ của tác giả khi ngộ đạo chớ không phân tách, và không thể phân tách được - trừ phi chính người phê bình tự mình chứng quả cảnh ấy. Dầu sao, những bài thơ ấy vẫn giúp ích rất nhiều cho những nhà khảo sát phần huyền học trong tâm lý học Phật giáo.

Bài thơ sau đây là của Trường Khánh (? - 932) làm ra khi ông cuốn lên bức rèm mà tỏ ngộ:

Thật là hư ảo, ảo hư thay

Vén bức rèm lên: thế giới đây!

Ví hỏi pháp nào tu chứng đó

Rằng đây phát tử tặng ông này.

Pháp Diễn ở Ngũ Tổ Sơn, tịch năm 1104, là pháp tử của hòa thượng Thủ Doan ở Bạch Vân, mà cũng là sư phụ của đại sư Viên Ngộ, có bài thơ như sau khi mất ông mở ra trong chỗ ngộ nhập:

Ven đòi một dải đất thông dong

山前一片閑田地

Nài nỉ xoa tay hỏi tổ ông:

又手叮嚀問相翁

“Mấy thuở mua đi rồi bán lại?”

幾度賣來還白買

Vui thay tòng trúc quyện thanh phong

為憐松竹引清風

Phật Quả Viên Ngộ (1063-1135) là một cao tăng, đời nhà Tống, và là tác giả bộ sách Bích nham lục nổi danh trong Thiền giới. Thơ ông tình ý khác hẳn với sư phụ Pháp Diễn, bạn đọc khó nhận ra chất Thiền bàng bạc trong bài thơ hào hoa bay bướm sau đây:

Hương ngỗng vàng thoi ướp gấm thêu

金鴨香膘錦幃

Ca xang giữa cuộc bỏ về theo

笙歌叢裏醉扶歸

Tuổi xanh một dứt lời phong nhã

少年一投風流事

Chỉ hứa giai nhân tự biết nhiều

祇許佳人獨自知

Diên Thọ (904-975) ở chùa Vĩnh Minh, thuộc dòng Thiên Pháp Nhãn, và là tác giả bộ sách Thiên Tông cảnh lục, gồm trăm quyển, là một cao tăng tên tuổi đầu đời nhà Tống. Tình cờ Sư nghe tiếng bó củi rơi xuống đất mà tỏ ngộ, và có thơ rằng:

Có gì rơi xuống chí lâng lâng

Khấp khấp hai bên chẳng mảy trần

Sông núi có cây toàn vũ trụ

Đâu là chẳng hiện Pháp Vương Thân

Hai bài thơ sau đây, bài đầu của cư sĩ Dương Úc, tự Đại Niên (973-1020), một quan chức đời Tống, bài sau của Trà Lăng Úc, đệ tử của Thiên sư Dương Kỳ Phương Hội (1024-1072), tổ khai sáng ngành Thiên Dương Kỳ thuộc hệ thống Lâm Tế Tông:

Cối xay tám góc chuyền trời cao

八角磨盤空裏走

Sư tử lông vàng hóa chó ngao

金毛獅子變作狗

Ví muốn cất mình lên bắc đẩu

擬欲將身比斗

Chấp tay về ngắm chón nam tào

應須谷掌南辰後

Ta có ngọc quý minh châu

找有明珠一顆

Bụi đời vùi lấp bấy lâu

久被塵勞關鎖

Bụi hết hôm nay sáng lại

今朝塵盡光生

Thế gian chiếu phá lầu lầu

照破山河萬朵

Những bài thơ đủ sắc thái trên, không bài nào giống bài nào, khó gọi cho ta một nhận định xác đáng về nội dung của ngộ bằng cách so sánh hay phân tách. Nhưng tôi thiết tưởng dầu sao ta vẫn nhận thấy ở đôi bài biểu lộ một phát giác mới; còn phát giác đó là gì, điều ấy cần tự ta có ít nhiều thân chứng riêng mới có thể nói rõ hơn được. Dầu ở trường hợp nào, tất cả Thiền sư đều chứng chắc rằng trong Thiền có cái gọi là “ngộ”, nhờ nó con người du nhập trong một thế giới giá trị mới. Kiến giải cũ vứt bỏ là thế gian mang một ý nghĩa mới. Có người cho rằng mình đã bị mê hoặc, hoặc kiến thức cũ của mình chìm lìm mất trong quên lãng, trong khi người khác thú thật rằng bấy lâu họ đâu có ngờ đến cái đẹp mới lạ ấy hiển lộ trong “thanh phong” và trong “minh châu”.

---o0o---

VII. TÂM CƠ CHUYỂN HÓA

Nếu, như từ trước đến giờ, ta chỉ xét cái ngộ ở phạm vi khách quan, thì sự mở con mắt Thiền trong chỗ ngộ nhập hầu như không có gì khác thường lắm. Thầy đưa ra một vài xét đoán nào đó, và nếu đúng thời cơ, trò chứng ngay lý nhiệm màu bấy lâu chưa hề mơ tưởng đến. Tất cả hầu như tùy ở tâm trạng, hoặc mức độ dọn tâm sẵn có trong chốc lát ấy.

Thiền, rốt cuộc, là một canh bạc hên xui, có lẽ nhiều người toan nghĩ vậy. Nhưng ta biết rằng Nam Nhạc phải bỏ tám năm trường vật lộn với câu hỏi của Huệ Năng “Mà cái gì đến?”[16] ta mới thấy vô số đau đớn ê chề ray rứt tâm hồn Nam Nhạc như thế nào trước khi ông đi đến giải quyết cuối cùng bằng câu đáp:

“Nói tựa như cái gì đều chẳng đúng”[17]

Ta phải nhìn sâu vào khía cạnh tâm lý của ngộ, nghĩa là vào những then máy thâm kín mở ra cánh cửa muôn đời. Muốn vậy, tốt hơn là dẫn lại lời tự thuật của vài thiền sư nay còn lưu giữ.

Cao Phong Diệu Tổ (1238-1285) là một đại sư cuối đời nhà Tống. Khi sư phụ ông lần đầu tiên trao cho ông công án chữ VÔ[18] của Triệu Châu để tham quán, ông chuyển hết khí lực bình sanh vào đề án. Ngày kia, bất thần sư phụ hỏi ông:

“Ai mang cho ông cái thân vô tri giác ấy?”. Ông khựng, không biết sao mà thừa thốt, mà thầy ông thì khắc nghiệt lắm, thường hỏi đâu là có đánh đá đó. Sau đó, nửa đêm, khi đang ngủ, ông sực nhớ, trước kia thầy cũ của ông có giao cho ông tìm ra diệu nghĩa của câu nói “Muôn vật trở về một”[19] thế là suốt đêm ấy, và mấy ngày đêm sau, ông không sao ngồi yên, chợp mắt được. Trong tâm thần căng thẳng cực độ ấy, ngày kia ông bất chợt thấy mình đang đọc bài thơ của Ngũ Tổ Pháp Diễn viết trên chân dung của Tổ, trong ấy có câu này:

Trăm năm - ba vạn sáu ngàn ngày

Lão hán ấy luôn luôn cử động

Thế là những thắc mắc ngàn đời của ông về câu hỏi “ai mang cho ông cái thân vô tri giác ấy?” phút chốc được giải trừ ngay. Ông được “ấn chứng”, và trở thành một người hoàn toàn mới.

Thiền sư Cao Phong còn lưu lại trong bộ ngữ lục do sư soạn lời tự thuật nhưng ngày tâm thần căng thẳng ấy như sau:

“Trước kia, khi còn ở Trường Khánh, trước khi vào Thiền đường một tháng, đêm kia trong giấc ngủ say tôi bất chợt thấy tôi chú hết tâm tri vào câu hỏi “muôn vật trở về một, một trở về gì?”. Tôi chiếu cố đến đề án[20]chuyên nhất đến đôi quên hết việc ngủ nghỉ ăn uống, không còn phân biệt phương

hương ngày đêm gì hết. Khi trải khăn bàn, hay sắp chén đĩa, hay đi tiểu đi tiện, dầu động hay tịnh, dầu nói hay im, toàn thể cuộc sống của tôi như gói trọn trong nghi niệm “cái một trở về gì?”, không xen lộn mây may niệm nào khác; vả lại, dầu muốn, tôi vẫn không thể nghĩ gì lệch ngoài trung tâm điểm ấy, dầu chỉ nghĩ thoáng qua thôi. Tưởng chừng như tôi bị đóng cứng hoặc chôn chân tại chỗ; dầu tôi cố vùng vẫy mấy nó vẫn không buông tha; dầu giữa đám đông, giữa tầng chúng, tôi vẫn cảm thấy như hoàn toàn chỉ có một mình tôi. Từ sáng đến tối, từ tối đến sáng, tinh khiết làm sao, thanh tịnh làm sao, tư tưởng của tôi trang nghiêm lướt trên muôn vật. Một niệm thanh khiết làm sao, không gợn mây bụi! Một niệm bao trùm muôn thuở! Thế giới bên ngoài vắng lặng làm sao, tôi không còn biết có ai khác nữa. Như một kẻ ngốc, như một tên ngu dại, trải qua sáu ngày sáu đêm như vậy, kể tôi vào chánh điện với chư tăng khác, và khi đang đọc kinh, mắt tôi chợt đặt trên câu thơ của Ngũ Tổ. Thế là đột ngột tôi thức tỉnh cơn mê, và ý nghĩa của câu hỏi “ai mang cho ông cái thân vô tri giác ấy” vụt sáng trong tôi câu hỏi thầy tôi trao cho tôi ngày trước. Tôi cảm như cả không gian vô biên này vỡ tan từng mảnh và đại địa sụp đầu mắt. Tôi quên tôi, tôi quên thế gian; đó như một tấm gương phản chiếu một tấm gương. Tôi thử tham quán vài công án khác, sao mà công án nào cũng sáng rõ đến vậy! Từ nay tôi không còn nghi hoặc diệu dụng của trí Bát Nhã nữa.

Sau đó, Sư Cao Phong vừa gặp lại thầy cũ thì bị hỏi chận đầu ngay: “Ai mang cho ông cái thân vô tri giác ấy”, Sư hét trả lại. Thầy giơ hèo toan đập, Sư ngăn tay, nói:

- Bữa nay không đánh tôi được.

-Tại sao?

Sư không đáp, đột ngột bỏ ra đi. Hôm sau, thầy lại hỏi Sư:

- Muôn vật trở về một, một trở về gì?

- Chó liếm nước sôi trong chảo nóng.

- Ông học đâu thứ quái gở ấy?

Cao Phong đáp lại ngay:

"Ông cứ hỏi ông thì biết".

Câu nói đủ đẹp lòng vị sư phụ không gì hơn.

Bạch Ân Huệ Hạc[21] (1683-1768) là một vị sư khác cơ lưu lại di bút thuật lại sự tâm chứng của Sư; trong bộ Orategama, Sư viết:

“Năm hăm bốn tuổi, tôi đến chùa Anh Nghiêm ở Echigo. Hòa thượng trao cho tôi chữ VÔ của Triệu Châu. Tôi chuyên nhất tham quán, ngày đêm không ngủ, quên cả uống ăn, thì bỗng dung khối đại nghi[22]chiếm trọn tâm thần tôi. Tôi cảm như đông cứng lại trong một cánh đồng băng giá trải rộng ngàn vạn dặm, và trong tôi là một cảm giác vô cùng thanh tịnh và khinh an. Tôi hết đường tới, hết đường lui. Như một kẻ ngốc, như một tên ngu dại, tôi không thấy gì khác hơn chữ VÔ ấy của Triệu Châu. Tôi vẫn dự những thời nói pháp của thầy, nhưng lời nói sao mà xa xôi như từ muôn dặm vọng về. Đôi khi tôi có cảm tưởng như bay giữa hư không. Tình trạng ấy kéo dài suốt tuần, cho đến một buổi chiều, một tiếng chuông chùa xa vọng lại làm cho tất cả sụp đổ tan tành. Quả đó chẳng khác nào như đập bể một bồn nước đá, hoặc xô ngã một ngôi nhà ngọc. Phút chốc tôi thức tỉnh, và thấy chính mình là Nham Đầu[23], vị tổ sư thuở trước, qua bao thế sự thăng trầm vẫn không mất mảy may gì. Mọi điều ngờ vực, hoang mang từ trước bỗng tiêu tan như băng tuyết gặp vùng dương. Tôi reo to: “Kỳ thay, kỳ thay, không có sanh tử luân hồi nào phải thoát ra, cũng không có bồ đề nào phải dụng tâm cầu được. Tất cả cát đặng kim cở một ngàn bầy trăm câu[24]thật chẳng đáng bỏ công đề xướng” .

Trường hợp của Phật Quang[25]quốc sư hẳn còn ly kỳ hơn. Rất may ta còn một di cảo của quốc sư tự thuật lại đủ chi tiết như sau:

“Năm mười bốn tuổi, tôi đến Khâm Sơn. Năm mười bảy tuổi tôi phát tâm học Phật, và bắt đầu thử khám phá mật nghĩa chữ VÔ của Triệu Châu. Tôi định làm xong công quả ấy trong một năm, nhưng rốt cuộc không đi đến đâu hết. Rồi một năm nữa trôi qua vẫn không gì hơn, rồi ba năm nữa, vẫn không thấy chút tiến bộ nào. Qua năm thứ năm và thứ sáu, vẫn không có gì khác thường biến đổi trong người tôi, nhưng chữ VÔ giờ đây bám dính vào tôi, không rời một bước, cả đến khi tôi ngủ. Toàn thể vũ trụ hầu như chẳng gì khác hơn là chữ VÔ ấy. Trong khi ấy, một ông sư già bảo tôi thử dẹp hết qua một bên coi sự thế ra sao. Theo lời khuyên, tôi vứt tất cả và ngồi yên. Nhưng chữ VÔ đeo riết theo tôi đến không sao dứt bỏ được, dầu đã hết sức vùng vẫy. Ngồi, tôi quên tôi đang ngồi, mà cũng quên luôn bản thân tôi, quên hết, chỉ còn lại cảm giác một cái trống không. Cứ thế nửa năm trôi qua. Như chim sổ lồng, tâm tôi qua lại tự do, dọc ngang tùy thích, không ngăn ngại,

hết Đông sang Tây, hết Nam sang Bắc. Ngồi tịnh suốt hai ngày liền, hoặc suốt ngày đêm, tôi không biết mệt mỏi là gì.

“Thuở ấy ở chùa có đến gần chín trăm tăng, trong số ấy có nhiều người hành thiền tinh cần lắm. Đêm nọ, trong khi đang tịnh, tôi cảm như thân và tâm tôi bứt làm đôi, hết mong gì chấp liền lại được. Mọi người quanh tôi đều tưởng tôi chết mất rồi, nhưng có một tăng già bảo rằng vì tôi thâm nhập trong đại định nên tứ chi cóng lạnh thành bất động, nếu cho mặc áo ấm vào thì tỉnh lại như thường. Quả đúng vậy vì rốt cùng tôi tỉnh lại, và hỏi mới biết tôi lịm trong trạng thái ấy đã một ngày một đêm.

“Sau đó, tôi vẫn tiếp tục ngồi tịnh, và bắt đầu ngủ được chút chút, nhưng hề nhắm mắt là thấy mở rộng trước tôi một khoảng trống không như một sân trại. Trong mảnh đất ấy tôi qua tôi lại mãi thét đến quên thuộc hết. Nhưng hề mở mắt ra là hình ảnh ấy tan biến mất. Một đêm, ngồi tịnh rất khuya, tôi giữ đôi mắt mở trừng ra theo dõi tôi ngồi trên tấm nệm. Thành linh có tiếng đập trên tấm bảng trước phòng vị giáo thọ lọt vào tai tôi, và liền đó hiển lộ trọn vẹn ở tôi vị “bồn lai nhân”. Hình ảnh hiện ra ấy không còn gì hết khi tôi nhắm mắt. Tôi vội vã rời nệm ngồi, chạy riết dưới trăng thanh đến khu vườn nhà Ganki, tại đây ngửa mặt lên trời tôi phá lên cười vang:

Ôi, lớn thay pháp giới! Lớn thay, vào bao la, mãi mãi không cùng!

“Nỗi mừng của tôi thật không bờ bến vậy! Tôi không ngồi yên được trong Thiền đường; tôi bỏ đi lên núi, lang thang đó đây, vớ vẩn, không mục đích. Tôi nghĩ rằng mặt trời mặt trăng mỗi ngày đi bốn ngàn triệu dặm. Rồi tôi nghĩ nữa vậy: quê tôi ở Trung Quốc, người ta nói rằng xứ Dương Châu của tôi là trung tâm của thế giới. Nếu vậy thì chỗ ấy xa chừng hai ngàn triệu dặm cách chỗ mặt trời mọc; nhưng tại sao mặt trời vừa mọc là ánh nắng đập ngay vào mắt tôi?” Tôi lại nghĩ thêm: “Ánh mắt tôi phải đi chớp nhoáng như ánh mặt trời, vì nó đến tận mặt trời; mắt tôi, tâm tôi há chẳng là Pháp giới sao?” Nghĩ đến đây, tôi cảm như tất cả những gì trói buộc tôi từ vô lượng kiếp đổ vỡ tan tành hết. Từ bao nhiêu năm vô tận rồi nhỉ tôi sống trong ổ kiến như thế này? Và giờ đây, đây này, mỗi lỗ chân lông trên da tôi là vô số nước Phật trong mười phương! Tôi tự nhủ: “Dầu không được cái ngộ cao hơn, thì thế này vẫn đủ quá cho tôi rồi”.

Sau đây là bài thơ Phật Quang cảm tác khi ngộ đạo:

Một đao đập nát động tâm ma

Mặt sắt Na Tra hiện đó mà

Miệng tương cam rồi tai tương điếc

Va nhằm, sao lửa nổ bùng ra[26]

---o0o---

VIII. ĐẠI NGHI VÀ BÙNG NỔ

Những câu chuyện trên đủ chứng tỏ tâm thức phải qua những diễn trình như thế nào trước khi được mở ngộ. Đành rằng đó toàn là những thí dụ ưu việt nhất, cao tuyệt nhất, vì không phải cái ngộ nào cũng đến tột một cao độ tập trung phi thường như vậy. Tuy nhiên, một sự kinh nghiệm tương đương phần nào như vậy vẫn phải có để chuẩn bị cho bất cứ cái ngộ nào, nhất là cho người mới phát tâm cầu Thiền. Đó là lúc tấm gương của tâm, hoặc miếng đất của ý thức (tâm địa) chừng như được lắng sạch đến không còn mảy bụi.

Vậy, khi tất cả suy lượng đều nhất thời ngưng đứng, khi bật cả đến ý thức dụng công giữ đứng một ý nghĩ tập trung ở một tiêu điểm; nghĩa là, nói theo luận điệu các Thiền sư, khi tâm (năng tri) với đối tượng của tâm (sở tri) đều dung thông nhau, và đồng nhất mật thiết đến đôi cả cái biết đồng nhất ấy cũng bật nốt để tất cả chỉ còn là một tấm gương phản chiếu một tấm gương, đó là lúc hành giả có cảm tưởng sống trong một cung điện pha lê, đâu cũng trong suốt, cũng tươi mát, cũng nhẹ bồng, và hư linh. Tuy nhiên, đó chưa phải là cứu cánh, chỉ mới là cơ duyên chuẩn bị để hoàn tất cái gọi là Ngộ. Nếu cố thủ ở trạng thái tâm chứng ấy ắt dứt hết cơ hội ngộ Thiền. Thuật ngữ đại nghi[27] chỉ vào trạng thái chuẩn bị ấy. Trạng thái ấy phải đổ vỡ tan tành, và nổ bùng trong giai đoạn tiếp theo, tức “thấy tánh” hoặc “mở ngộ” sự bùng nổ ấy chẳng gì khác hơn là hiện tượng thường diễn ra khi cái thể quân bình mong manh ấy lắc lư vì một lý do này hoặc lý do khác. Một cục đá ném xuống mặt hồ phẳng lặng là cơn chấn động lan rộng liền khắp mặt hồ. Sự bùng nổ có cái gì hơi giống vậy. Một tiếng động chạm vào cửa tâm thức khép kín là loan truyền ngay qua toàn thể cá nhân. Và cá nhân tỉnh giấc, theo nghĩa mạnh nhất của danh từ. Cá nhân ấy được “rửa tội” trong ngọn lửa sáng tạo vậy. Cá nhân ấy chứng kiến việc làm của Chúa ngay tại công xưởng của Chúa. Cơ duyên thức tỉnh ấy không nhất quyết phải là tiếng chuông chùa xa nghe vọng lại, mà có thể bất cứ gì, như đọc một bài thơ, thấy một vật xê dịch, cảm một va chạm trên làn da, miễn đó là một trạng thái tập trung nung đến cực độ là có nổ bùng trong ngộ.

Tuy nhiên, sự tập trung có thể không giữ được ở độ quá bất thường như ở Phật Quang. Thường có thể chỉ kéo dài vài giây, nhưng nếu là thứ “chánh định” và được diệu thủ của thầy hướng dẫn thì chắc chắn cơ khai ngộ vẫn có thể diễn ra. Như trường hợp Tổ Lâm Tế khai ngộ cho Định thượng tọa.

Định thượng tọa hỏi Lâm Tế: “Thế nào là đại ý của pháp Phật?”. Tế bước xuống thiền sàn, nắm lấy thượng tọa, xáng cho một bạt tai, rồi xô ra. Định đứng khựng. Ông tăng đứng bên nhắc: “Định thượng tọa, sao không lay Hòa thượng đi?”. Định toan lay thì ngay lúc ấy hốt nhiên đại ngộ.

Trong trường hợp này, sự tự tịnh tự định của Định thượng tọa hầu như không kéo dài lâu lắm; sự vái lay đánh dấu điểm cùng biến biến thông tất cả, và phục hoàn lại thức giác không phải thứ thức giác thường như khi tỉnh táo, mà chính là thức giác nội tại về tự thể con người. Thường ta không có những bút tích thuật lại công phu tu tập có trước khi ngộ, nên ta hay phớt tình lướt qua biến cố cùng tột ấy, coi như chỉ là một sự may mắn bất thường, hoặc như một “ngón” trí thức phù phiếm nào đó không có chiều sâu. Cho nên đọc những câu chuyện đạt ngộ ấy, ta cần đem kinh nghiệm bản thân bổ khuyết chỗ thiếu sót tài liệu về tất cả công phu hạ thủ cần cho cơ sự khai ngộ bùng nổ[28]

---o0o---

TỔNG KẾT

Trong Phật giáo, hiện tượng tu chứng gọi là Ngộ được coi là tinh yếu của đạo Thiền, là khúc quanh chuyển hướng cuộc sống của ta mở tâm ra trước một thế giới vô cùng thâm diệu, mà đồng thời ngộ cũng là một cái rất thường tình có thể lượm lặt được trong sinh hoạt thường ngày, bất cứ đâu; ta cũng được biết ngộ phát ra từ cuộc sống nội tâm của cá nhân, không thể nhờ sức giúp đỡ nào bên ngoài, ngoài việc chỉ dẫn một con đường đi. Tiếp theo, ta còn được biết cái ngộ biến đổi như thế nào nhân quang của chúng ta phóng vào sự vật nghĩa là lật đổ như thế nào toàn thể giá trị cũ để đặt chúng ta trên một thế đứng hoàn toàn khác lạ. Để minh giải vài bài thơ đã được dẫn ra, do các sư cảm tác khi ngộ đạo; hầu hết đều ghi lại cảm giác chứng nghiệm qua, như thơ của Phật Quang, Dương Đại Niên và Viên Ngộ, và đôi vị khác, toàn thuộc loại thơ điển hình nhất vì hầu như không gói ghém một yếu tố trí thức nào hết. Nếu ta cố phân tách những thi phẩm ấy nhằm rút ra một ý nghĩa nào đó ắt ta sẽ thất vọng lớn. Khía cạnh tâm lý của ngộ, qua lời tự thuật của Bạch Ẩn và vài cao tăng khác, sẽ giúp ích nhiều cho hàng học giả muốn khảo sát tâm lý Thiền. Cố nhiên nhưng kỹ thuật ấy chẳng đủ vào

đâu, vì còn nhiều yếu tố khác cần lưu ý đến trong việc khảo sát đạo Thiền, chẳng hạn như thái độ chung của hàng Phật tử đối với nhân sinh và vũ trụ, và môi trường sinh hoạt lịch sử của người tu Thiền.

Để chấm dứt thiên cáo luận này, tôi xin trình bày vài nhận xét chung, nhằm tổng kết, về cái gọi là “ngộ” chứng qua trong Phật giáo Thiền Tông.

---o0o---

1

Thường người ta tưởng rằng pháp Thiền cốt gây nên một trạng thái tự kỷ ám thị bằng cách mặc tưởng. Thật không gì lầm hơn. Như ta đã thấy ở nhiều đoạn trích dẫn khác nhau, Thiền không cốt tạo ra một điều kiện nào đó theo chủ tâm đã định trước bằng cách tập trung mạnh tư tưởng vào đó; trái lại, đó là sự nhận chân một năng lực tâm linh mới để có thể phán đoán sự vật trên một quan điểm mới. Bấy lâu, tự thời phát triển của tâm thức, luôn luôn ta thụ động đáp lại những kích thích bên trong và bên ngoài bằng khái niệm, bằng tư biện. Pháp Thiền cốt dứt khoát lật đổ ngôi nhà giả tạo ấy để dựng lên cái khác trên một nền móng hoàn toàn mới. Cơ cấu cũ gọi là vô minh, và ngôi nhà mới gọi là giác ngộ. Do đó không hề có việc trầm tư về những câu nói tượng trưng hoặc siêu hình nào, toàn là sản phẩm giả tạo của ý thức, của cơ trí, nên không tham dự gì trong Thiền như ta đã thấy ở thiên cáo luận mở đầu bộ sách này.

---o0o---

2

Không đạt ngộ, không chứng Thiền cơ. Ngộ, đó là tia sáng nhoáng lên của một chân lý mới bấy lâu không hề tư tưởng đến. Đó là một đại biến cố tinh thần nhất thời xảy đến sau khi trí óc con người chùng chất lâu ngày đủ thứ khái niệm và luận giải khôn ngoan. Chất cao đến độ nào đó thì toàn thể cơ cấu đổ nhào, và trước mắt là một vòm trời mới mở rộng ra. Cũng ví như nước bỗng chốc đọng thành băng khi lạnh đến độ nào đó, thể lỏng biến thành thể đặc, nghĩa là không trôi chảy nữa. Cũng vậy, cái ngộ chụp lấy ông, bất thần, không biết trước, khi ông đi đến chỗ cùng lý tuyệt tình. Trên mặt đạo, đó là chết đi sống lại; trên mặt luân lý, đó là thâm định lại mối liên hệ giữa cá nhân và thế gian. Thế gian, từ nay, như phục sức mới trở lại, che lấp tất cả nỗi nhầy nhụa ghê tởm của cái thấy nhị nguyên đối đãi, cái mà thuật ngữ Phật giáo gọi là ảo, là huyền - maya – do điên đảo vọng tưởng tạo ra.

---o0o---

3.

Ngộ là lẽ sống của Thiền. Không ngộ, Thiền chẳng phải là Thiền. Nên bất cứ phương tiện nào, học cũng như tu, đều hướng đến ngộ. Các Thiền sư không thể điềm nhiên tọa thị chờ ngộ đến một cách quá tùy hứng như thế được. Các ngài tích cực tạo phương tiện đưa con người đến chỗ hiện thực một cách ung dung và triệt để chân lý Thiền. Lối trình bày của các ngài, đành là tối nghĩa, vẫn không ngoài mục đích thân thiết tạo ra ở đệ tử một tâm thái san bằng được tất cả chướng ngại để chứng Thiền. Mọi sự chứng minh đầy cao kiến, mọi sự cổ võ đầy khích lệ, bấy lâu đặt tay hầu hết các nhà hướng đạo tôn giáo và triết học, đều không đem lại kết quả mong ước. Đệ tử càng ngày càng lạc lõng. Riêng về Phật giáo, khi mới du nhập vào Trung Hoa với mọi thứ trang sức Ấn Độ, với một nền học thuật trừu tượng siêu hình tột bậc, với một hệ thống kỷ luật tinh thần phiền toái nhất đời, người Trung Hoa hoang mang không còn biết nắm đầu đầu mối của giáo lý nhà Phật. Đạt Ma, Huệ Năng, Mã Tổ và chư sư khác hiểu hơn ai hết tình trạng ấy, nên kết quả tự nhiên là đạo Thiền được tuyên xưng lên; là cái ngộ được đề cao lên trên cả sự tụng kinh học luận đến thành đồng hóa với Thiền. Thiền không ngộ như tiêu không cay. Nhưng đồng thời, ta đừng quên cũng có cái ngộ quá đáng, cố nhiên là nên bác bỏ vậy.

---o0o---

4.

Thiền Tông đề cao cái ngộ tuyệt đối như vậy, trên tất cả điều ấy có nghĩa dứt khoát là Thiền không phải là một hệ thống dhyana thuộc loại thanh hành ở Ấn Độ, và ở những pháp môn Phật giáo khác. Dhyana, thông thường, là một thứ trầm tư hoặc quán tưởng; và riêng trong Phật giáo Đại Thừa, đó là sự giữ đúng tư tưởng trên giáo lý không (sunyata). Khi tâm được tinh luyện đến độ chứng nhập trong cảnh giới hoàn toàn không ấy, tuyệt không mảy ý thức, cả đến ý thức cái không mảy ý thức ấy cũng dứt luôn - nói một cách khác, khi mọi hoạt động của tâm thức đều cạn sạch hết như một vòm trời trống không, không một gợn mây, như một không gian bao la xanh ngắt - đó gọi thành tựu dhyana. Ta có thể gọi đó là cơn bốc đồng hoặc thần hóa, nhưng chẳng phải là Thiền. Trong Thiền phải có ngộ; đó phải là một sụp đổ tan tành ở tâm thức lôi cuốn theo tất cả nếp tri thức chông chênh lâu đời, và đặt móng cho một lòng tin mới; phải là sự thức tỉnh của một giác quan mới xét lại mọi giá

trị cũ dưới một quan điểm hoàn toàn mới lạ và tươi mát. Trong dhyana không hề có những cái ấy, vì tựu trung đó chỉ là một phép trấn định tinh thần. Đành rằng nó vẫn có giá trị riêng, nhưng nhất định không thể đồng hóa Thiền với Dhyana được. Nên Phật không thỏa mãn với hai vị đạo sư đầu tiên của Phật thuộc phái số luận (samkhya) dạy phép ngồi Thiền làm đà tiến lên từng nấc thang nhiếp tâm và diệt niệm.

---o0o---

5.

Thiền không cốt thấy Chúa y như thực, như tin tưởng có thể có ở vài nhà huyền học Công giáo. Thiền, ngay từ ban sơ đã tỏ rõ nêu cao yếu chỉ là nhìn vào tạo vật, không hỏi đến tạo công. Có thể lẩn trong khi hành Thiền người ta bắt gặp Chúa đang đáp nấn vũ trụ của Người, nhưng việc ai nấy làm, Thiền cứ tiếp tục theo đường riêng, dầu gặp Chúa hay không gặp Chúa. Thiền không y vào chỗ dựa ấy. Thiền cần nắm lấy điểm chủ yếu của nhân sinh, thế là xong công quả. Pháp Diễn ở Ngũ Tổ Sơn thường đưa bàn tay lên hỏi đồ chúng: “sao cái này gọi là bàn tay?” Hễ biết “vì sao” thì có Thiền, và thành Thiền. Trái lại, trong ý niệm thần bí về Chúa còn có một đối tượng phải nắm bắt; và hễ có được Chúa là phải loại trừ tất cả những gì chẳng phải là Chúa. Đó là tự mình đặt giới hạn cho mình. Thiền, trái lại, muốn được tuyệt đối tự do, tự do cả đến đối với Chúa. Đó là ý nghĩa của ba chữ vô trụ xứ. Đó cũng là nghĩa của câu nói: “Lỡ đọc phải chữ Phật thì đi súc miệng đi?”. Nói thế không có nghĩa là Thiền có mưu toan bại hoại phá thánh bài thần, nhưng vì bản chất của tên gọi vốn là vậy, nam nhờ, đỡ dang.

Thế nên:

Ngày kia ông viện chủ tỉnh hòa thượng Dược Sơn (751-834) nói pháp. Tăng chúng hội đông đủ. Sư thượng đường, im lặng giây lâu, rồi hạ đường, trở vào phương trượng, đóng cửa lại.

Viện chủ vào hỏi: “Hòa thượng hứa nói pháp sao bây giờ vào phương trượng?”

Dược Sơn nói: “Viện chủ, kinh thì có ông thầy kinh, luận thì có ông thầy luận, luật thì có ông thầy luật. Còn trách lão tăng nổi gì?”

Ngày kia, Bách Trọng Niết Bàn gọi một thầy đến báo đi cày ruộng đi, xong sẽ nói cho nghe đại nghĩa của pháp Pháp. Cày xong, thầy ta đến xin nghe pháp. Bách Trọng dang đôi tay, không nói gì.

Đó đại nghĩa của pháp Phật chỉ là vậy.

---o0o---

6.

Ngộ là kinh nghiệm riêng tư thân thiết nhất của cá nhân, nên không thể nói bằng lời, tả bằng bút. Tất cả những gì các Thiền sư có thể làm được để truyền đạt kinh nghiệm ấy cho người khác chỉ là thử khơi gợi lên, hoặc chỉ trở cho thấy. Người nào thấy được là vừa chỉ đã thấy ngay, người nào không thấy càng nương theo đó để suy nghĩ, lập luận càng sai đẽ. Ấy cũng ví như có người nói anh ta yêu một bậc tuyệt thế giai nhân mà không biết gì về người đẹp hết, cả về dòng dõi và địa vị xã hội, họ và tên, hình dáng và tánh ý. Lại cũng giống như có người cất một thang lầu ở ngã tư đường để leo lên tầng chót ngôi nhà lầu mà tuyệt nhiên anh không biết ngôi nhà nằm ở đâu, Đông hay Tây, Nam hay Bắc. Đức Phật nắm ngay trung tâm điểm ấy khi Ngài chê bai các nhà đàm huyền luận diệu đương thời toàn đưa ra những giáo lý không tương, những truyền thuyết trống rỗng, những chỉ dẫn vu vơ. Thiền muốn ta cất cái thang lầu đúng ngay trước mặt ngôi nhà đưa thẳng vào tầng lầu chót của ta. Có thể ta mới nói được: “Đây là thể tánh thực, đây là ngôi nhà thực”; và đó là lúc mặt tận mặt ta đối diện với cái ngộ, hiệp thực ở trong ta.[29]

---o0o---

7.

Ngộ không phải là một tâm phái bịnh hoạn thuộc phạm vi tâm lý học bất thường. Thật ra không gì “thường” hơn tâm trạng ấy. Khi tôi nói đến đại biến cố tinh thần, ắt có người toan nghĩ rằng đối với Thiền thường nhân nên “kính nhi viễn chi”. Đó là hiểu oan cho Thiền, khôn nổi đó lại là ý kiến của đôi nhà phê bình cố chấp. Vì như Nam Tuyên tuyên bố, Thiền là bình thường tâm[30]Sau này có chú tiểu hỏi Thiền sư Báo Từ Văn Khâm (? - 928) thế nào là bình thường tâm, sư đáp:

Cơm ăn trà uống tùy theo thể

喫茶喫飯上隨時過

Nước ngắm non xem thích bấy tình

看水看山實暢情

Cánh cửa mở ra ngoài hay mở vào trong là tùy ngách cửa. Nhưng hễ mở được là trong chớp mắt tất cả đổi khác hết, và ông có thiền. Và ông hiện thực là toàn bích, là “bình thường”, và mãi mãi. Hơn nữa, trong khi ấy, ông còn được của báu nhất đời. Mọi hoạt động của tâm trí ông giờ đây chuyển theo một chiều khác, thoải mái hơn, yên tĩnh hơn, đầy vui tươi hơn bất cứ gì từ trước ông đã ném qua. Phong thái đời ông cũng đổi theo, dường như có cái gì đang rạo rục hồi xuân. Hoa xuân như lộng lẫy hơn, dòng nước đầu non như chảy mát rượi hơn, trong vắt hơn. Cuộc cách mạng bản thân mở ra một cảnh giới như vậy không thể gọi là bất thường. Bởi cuộc sống được thanh thản vui tươi hơn, mà còn biến hiện bao la trùm cả vũ trụ, vậy ngộ phải là cái gì rất lạnh mạnh, vô cùng bỏ ích, rất đáng cho ta nỗ lực chứng đến.

---o0o---

8.

Chúng ta thường tưởng như mình sống chung trong một thế giới như nhau, nhưng ai dám bảo cái kia kia, nằm dưới đất trước cửa sổ kia, mà thói thường gọi là cục đá, là một vật giống như nhau đối với tất cả chúng ta? Tùy cách nhìn khác nhau, với người này đá chẳng phải là đá, trong khi với người khác mãi mãi đó chỉ là một mẫu khoáng sản địa chất học không giá trị. Quan điểm chia rẽ đầu tiên ấy kéo theo sau này từng loạt bất đồng ý kiến và cùng tận trong sinh hoạt đạo đức và tâm linh. Chỉ một chút vụn tréo trong nếp cảm nghĩ của ta là cả một thế giới sai biệt diễn ra giữa ta và người! Với Thiền, ngộ là cái vụn tréo ấy, hoặc nói đúng hơn, là sự vụn siết lại cái đỉnh ốc ấy, không phải vụn theo chiều điên đảo, mà là vụn sâu vào bên trong, thỏa đáng hơn, và kết quả là hiển lộ cả một thế giới giá trị hoàn toàn mới lạ.

Cũng vậy, ông và tôi, chúng ta uống trà. Bên ngoài quả thực chẳng có gì khác trong hành vi của chúng ta, nhưng bên trong làm sao nói được cái hồ sơ chia rẽ giữa ông và tôi như thế nào? Có thể lắm trong cách uống của ông không có gì là Thiền hết, còn phong thái của tôi nhuốm đầy Thiền vị. Lý do là hành động của người này kẹt trong khuôn khổ của trí thức suy luận, còn người kia thì thoát ngoài; nghĩa là ở người này là lý trí ngự trị, tự xác định

những quy tắc cứng đờ nên làm gì cũng vướng mắc, không cởi bỏ được những ràng buộc tinh thần; còn ở người kia là một con đường mới khai phóng ra, không biết vướng mắc là gì trong khi hành động; cuộc sống ở đây không chia thành chủ khách, không phân hóa thành người làm và việc làm. Nên với họ, ngay lúc ấy, uống trà là tất cả vậy, là toàn thể vũ trụ[31]. Thiền là hiện sinh, Thiền là tự do vậy, trong khi đời sống thường của chúng ta là một vòng kiềm tỏa; ngộ là bước đầu đi đến tự do tự tại.

---o0o---

9.

Ngộ là Giác - tam bồ đề. Bởi Đạo Phật là Đạo giác, như ta đã thấy trong kinh điển ban sơ cũng như các bộ luận sau này; hơn nữa, Thiền xác định ngộ là tuyệt đỉnh của pháp Phật thì tự nhiên ngộ phải được coi như thể hiện chân tinh thần của giáo lý nhà Phật. Thiền tự coi như truyền tâm ấn Phật, độc lập đối với mọi luận giải biện chứng của tất cả kinh điển, thuộc Đại Thừa cũng như Tiểu Thừa, điều ấy không có gì quá đáng đối với cơ bản khai tông của Thiền khác biệt với các pháp môn Phật giáo khác nảy nở ở Trung Hoa và Nhật Bản. Dầu muốn nghĩ thế nào, chắc chắn Thiền vẫn là một phần di sản tinh thần quý nhất, hơn nữa, ở nhiều phương diện, còn là đặc thù nhất, lưu lại cho các dân tộc Đông phương này. Dầu ta có coi đó như một hình thức Phật giáo thuần lý siêu hình như Tây phương đã biết qua trong triết học Plotinus, Eckhart, và vài người khác, thì văn học Thiền hưng khởi từ thời Huệ Năng (638-713) và nay còn giữ đủ vẫn đáng cho các nhà thông thái và người tìm chân lý bỏ công nghiên cứu. Ngoài ra còn các bộ công án cực tả diễn trình tu chứng và ngộ giải là một kho tàng kỳ diệu nay còn nắm trong tay các Thiền sư ở Nhật Bản.

---o0o---

[1] Khai ngộ: là mở trí huệ để chứng vào chân lý (đạo). Danh từ này xuất phát từ thành ngữ “khai thị ngộ nhập trong tri kiến Như Lai” của Đại Thừa giáo. “Tri kiến Như Lai” là Phật trí. “Khai” là mở ra trên vô minh; “thị” là chỉ cho thấy; “ngộ” là chứng lấy; “nhập” là đi vào chân lý biến thành một với chân lý, không còn năng tri sở tri nữa. (D.G)

[2] Trong Thiền nguyên chú thuyết tập, thiền sư Khuê Phong có nói khi Đạt Ma đến Trung Hoa thấy ở đây hầu hết các người học Phật đều chưa đắc pháp, chỉ hiểu theo danh số, hành theo sự tướng (dĩ danh số vi giải sự tướng

vi hành), nên phản ứng lại Đạt Ma mới chủ trương lấy tâm truyền tâm chẳng lập văn tự (D.G.)

[3] Về bài luận này cũng như toàn bộ tác phẩm của Bồ đề Đạt ma, xin xem “Sáu cửa vào động Thiếu Thất” do Trúc Thiên dịch, An Tiêm ấn hành 1969. (D.G.)

[4] Tánh có nghĩa là bản thể, yếu lý, linh hồn hoặc cái bản sanh ở con người. “Thấy tánh” là danh từ thông dụng của các Thiền sư và chính đó là đối tượng của phép hành thiền. Chữ “ngộ” phổ thông hơn trong đại chúng. Hễ thâm nhập trong sự vật thì có ngộ. Danh từ này thường dùng theo nghĩa rộng để chỉ chung mọi sự hiểu biết cao thâm, nhưng riêng trong Thiền dùng theo nghĩa hẹp hơn. Trong bài luận này tôi dùng chữ tánh chỉ vào cái tinh yếu nhất của pháp Thiền. Vì thấy tánh ngụ ý soi ngược lại để nhận ra cái gì vừa cụ thể vừa hàm dưỡng ở bên trong. Điều ấy có thể gây luận giải sai lầm dầu rằng ngộ cũng là một danh từ quá lỏng lẻo, không chân xác. Trong những trường hợp thông thường, không nặng về triết học lắm, chữ ngộ dễ dùng hơn, còn thấy tánh là ám chỉ riêng sự phát huệ, mở con mắt bát nhã. Về giáo lý thấy tánh của Lục Tổ xin xem luận IV, lịch sử Thiền tông bài Thiền Huệ Năng.

[5] Một trong số ba người con của Phật khi Phật còn là Bồ Tát ở một kiếp trước. Thiền Tinh là thông kinh điển Phật giáo, nhưng kiến giải nghiêng về ngoan không (chấp đoạn) cuối cùng đọa địa ngục (coi kinh Đại Bát Niết Bàn quyển XXXIII, bản Hán dịch của Pháp Hộ)

[6] Nghĩa là không dạy ngòi thiền để cầu giải thoát (xem luận 4, đoạn nói về Huệ Năng và phép thấy tánh). Ở đây tôi xin thêm đoạn văn Huệ Năng giải thích về thiền định theo đốn giáo: Định và Huệ giống như đèn và ánh sáng. Có đèn “tức” có sáng, không đèn “tức” có tối. Đèn là thể của ánh sáng, cái sáng là dụng của đèn tuy hai mà một. Cũng vậy, định và huệ chẳng phải hai. Định là thể của huệ, huệ là dụng của định. Tức là khi huệ phát thì định ở trong huệ, khi định phát thì huệ ở trong định; phép tọa thiền cốt chẳng dính theo tâm, cũng chẳng định theo tịnh, cũng chẳng phải là chẳng động. Sao gọi là ngòi thiền? Ngoài, đối với mọi cảnh giới lành dữ niệm chẳng dây lên gọi là tọa. Trong, thấy tự tánh chẳng động gọi là thiền. Sao gọi là thiền định? Ngoài lia hình tướng tức là thiền, trong chẳng tán loạn gọi là định. Trong thiền ngoài định gọi là thiền định. (D.G.)

[7] Mã Tổ Đạo Nhất (709-788) là một Thiền sư kỳ hình kỳ tánh, dị ngữ dị hành, bước đi như trâu, mắt trừng như cọp, tiếng hét như sấm, lưỡi dài quá mũi, dưới chân có hai luân văn (hình bánh xe). Cùng với Thạch Đầu, Mã Tổ chi phối toàn thể giới tu Phật đương thời, một người là pháp chủ Giang Tây, một người là pháp chủ Hồ Nam. Sư dạy đạo bằng lối nói làm đánh hết điền đảo không biết đâu mà rờ. Môn đệ được Pháp của Sư có thêm tám mươi người, gấp đôi số người đắc đạo với Huệ Năng.(D.G)

[8] Tức là không xếp bằng ngòi thiền để thành Phật. Từ thuở xa xưa của đạo Thiền ở Trung Hoa, khuynh hướng tĩnh tọa (quietism), suốt dòng lịch sử vẫn song hành với khuynh hướng trí đề cao yếu tố ngộ. Cả đến hiện đại, những luồng tư tưởng ấy vẫn còn biểu hiện phần nào trong tông Tào Động cũng như tông Lâm Tế, mỗi tông có chỗ sở trường riêng. Riêng quan điểm của tôi là quan điểm trực giác, chẳng phải quan điểm tĩnh tọa, vì tâm yếu của đạo Thiền cốt ở chứng ngộ.

[9] Trong bộ sách Mystics and saints of Islam (các nhà sư huyền bí Hồi Giáo) của Claude Field, đoạn nói về Hassan Basri, chép vậy: Ngày khác, tôi thấy một cậu bé cầm đuốc đến với tôi. Tôi hỏi: “Đuốc ở đâu đem tới đây?”. Cậu bé vụt thổi tắt ngọn đuốc, nói: “Này Hassan, ngọn đuốc đi về đâu, ông nói tôi biết đi, rồi tôi nói ông nghe ngọn đuốc từ đâu đến”. Cố nhiên sự trùng hợp ấy chỉ là hình thức vì Đức Sơn đạt ngộ từ một nguồn hoàn toàn khác hơn là sự thổi tắt ngọn đèn, nhưng đây là một sự trùng hợp khá thích thú nên xin dẫn lại ở đây.

[10] Nguyên văn “hà tăng phi khứ”, dịch thẳng là “sao từng bay mất” và dịch ý là “từ bao giờ chưa hề bay mất đi đâu cả” thế nghĩa là bầy le le vẫn có đó từ vô thi đến vô chung. Bằng thủ đoạn ấy, Mã Tổ đặt Bách Trượng trước cái bất động trong cái động, trước cái khoảnh khắc vĩnh cửu bất biến (instant éternel) mà Huệ Năng gọi là sát na tam muội. Qua cơn đau, Bách Trượng chết đi ở cảnh giới nhị nguyên đối lập để sống lại ở cảnh giới đại định vô phân biệt. Xin nói thêm ngoài Huỳnh Bá, Bách Trượng sau này còn truyền tâm ấn cho Vô Ngôn Thông. Thông sau sang Việt Nam mở phái Thiền Vô Ngôn, là dòng Thiền chánh thống thứ nhì sau dòng Lưu Chi (DG)

[11] Sở tri: kiến thức. Phật giáo cho kiến thức gây trở ngại cho chân lý xuất hiện nên có tên “sở tri chướng” (D.G)

[12] Coi bài luận VI thực tập.

[13] Coi bài V tiếp sau.

[14] Từ Huỳnh Bá, Lâm Tế thanh hành lối đánh đá và hét này dùng làm phương tiện khai ngộ, như lời tục thường nói: “Đức Sơn hét, Lâm Tế hò”. Đó gọi là Thiền Không và Thiền Hát.

[15] Ba câu chuyện trên thuật theo Truyền đăng lục và Bích nham lục.(D.G.)

[16] Câu hỏi là "thập ma vật nhằm ma lai?". câu đáp là "thuyết tự nhất vật tức bất trúng" Cõi luận bốn, phần IV, chương Thiền Huệ Năng.

[17] Câu hỏi là “thập ma nhằm ma lai?”, câu đáp là “thuyết tự nhất vật tức bất trúng”. Cõi luận bốn, phần IV, chương Thiền Huệ Năng .

[18] Đó là một công án lừng danh thường chửi sư trao cho người học đạo để khai thị. Câu chuyện như thế này: Có người hỏi Triệu Châu con chó có Phật tánh không, Châu đáp: “VÔ”(không có) Dầu là “vô”, môn đồ của Lâm Tế hiện nay không coi đó là phủ nhận, theo nghĩa thông thường, mà đoán chắc có liên hệ đến cái gì rất thực tiễn nữa; cái gì ấy, người học đạo phải tìm ra, tự mình, không thể nhờ người khác, vì không ai giải thích được. Đó là công án “VÔ” của Triệu Châu. Công án là một luận đề, một câu nói, hoặc một bài toán các Thiền sư trao cho học trò để giải quyết, và giải quyết được là kiến chiếu được nội tâm, và thấy tánh. Đề tài này sẽ bàn rộng ở bộ Thiền luận II

[19] Một công án khác để tham quán. Một ông Tăng hỏi Triệu Châu: “Muôn vật trở về một, một trở về gì?”, Châu đáp: “Lúc tôi ở Thanh Châu có may cái áo nặng bảy cân”.

[20] Một công án là một câu hỏi, tức một đề án. Đề án nào cũng là nguồn kích động người cầu đạo quyết liệt đi tới, sức kích động đó tức là nghi tình, nghi niệm hoặc đại nghi. Xét một công án gọi là tham công án cũng gọi là tham thoại đầu hoặc chiếu cố thoại đầu. Ngoài ra chữ thoại đầu còn có nghĩa siêu hình hơn chữ công án. (D.G.)

[21] Bạch ản Huệ Hạc (Haknin Ekaku) là tổ khai sáng phái Thiền Lâm Tế mới ở Nhật. Các cao tăng hiện tại của phái này đều thuộc dòng Thiền Bạch Ẩn rọi truyền xuống.

[22] Đại nghi: nghi ngờ lớn, nhưng không phải cái nghi theo nghĩa thường. Đó là trạng thái tập trung tư tưởng cao độ nhất

[23] Nham Đầu (828 - 887) là một cao tăng đời Đường. Ông bị cướp giết, khi chết, tiếng rống của ông nghe xa đến mấy dặm. Khi Bạch Ẩn mới học

Thiền, bị kích ấy diễn ra trong đời một cao tăng Thiền đạo hạnh vượt ngoài tất cả tội lỗi của thế nhân khiến ông bị chấn động cả tâm thần và ông tự hỏi Thiền có thật là bộ kinh cứu khổ không. Do đó Bạch Ẩn ám chỉ đến Nham Đầu. Điều cần lưu ý là dưới mắt Bạch Ẩn, Nham Đầu ở đây là một nhân vật sống, không phải là hình ảnh trừu tượng hoặc khái niệm hư tưởng.

[24] Công án Thiền cũng gọi là “cát đặng”, theo nghĩa đen là “giây sắn giây bìm, giây mơ rế má” mọc quấn quít vào nhau không gỡ nổi, vì chư sư cho rằng ngay trong bản chất Thiền không có gì là công án hết; đó chỉ là trò đặt bày vô lối làm rối thêm sự vật tự nó rất đơn giản. Chân lý Thiền chẳng cần đến công án. Công án có tất cả 1.700 câu dùng để thử lại độ chánh giác của người tu.

[25] Quốc Sư Phật Quang (1226-1286) tức là Thiền sư Vô Học Tổ Nguyên, người Trung Hoa, sang hoàng hóa ở Nhật nhằm thời gia tộc Hojo đang trị vì ở Khiêm Thương; ngài dựng ngôi Viên Giác Tự, một trong số Thiền Viện hữu danh ở Nhật. Khi ngài còn ở Trung Hoa, chùa ngài bị quân Nguyên chiếm, chúng toan giết ngài. Ngài bình thản ngâm:

Trời đất không đâu chỗ cắm dùi.

Là không, không hết, ông và tôi.

Vui thay ba thước gươm Nguyên xuống.

Cắt ngọn gió xuân giữa chớp lòe.

[26] Hình ảnh sống động ví như tia chớp nhoáng lóe. Ngộ cũng ví như tia chớp ấy thoát bùng ra tự tâm thức, soi sáng toàn thể thế giới. Thành ngữ: “kích thạch hỏa thêm điện quang” (lòe lửa đá, nhoáng ánh điện) mô tả bản chất của cái ngộ ấy, đột ngột và chiếu diệu vô cùng tận. (D.G.)

[27] Đại nghi, hoặc nghi tình, nghi niệm, nghi đoàn đây không liên hệ gì đến cái doute philosophique của Descartes. Thiền tông đặt nghi tình làm một trong ba điều kiện thiết yếu để tham công án, đó là đại ý chí, đại tin tâm, đại nghi tình. Nghi tình là nguồn kích động lực thúc đẩy hành giả từng giây từng phút nhảy sấn vào hư vô, dầu đó là địa ngục cũng mặc. Nên thiền sư Huệ Khai, trong Vô môn quan, nói: “Hãy đem hết ba ngàn sáu trăm khớp xương, tám vạn bốn ngàn lỗ chân lông đúc thành khối nghi tình công phá vào chữ “Vô” ấy của Triệu Châu. Người hãy như người nuốt phải viên sắt nóng, trạo trực ỏi tới ỏi lui vẫn không mưa ra được, có thể mới gọi sạch hết kiến thức

chồng chất bấy lâu. để rồi nổ bùng lên như trời long đất lở. Chùng như người vừa đoạt được cây đao thanh long của Quan Công cầm tay qua ải gặp Phật giết Phật, gặp Tô giết Tô, được tự tại ngay tại đầu bờ sanh tử, dạo nổi vui du hí qua sáu nẻo luân hồi, bốn đường sanh hóa”. (D.G)

[28] Truyền đăng lục chép lại những câu chuyện ngộ đạo ngắn gọn, vắn tắt chỉ vài hàng, khiến người đọc có cảm tưởng ngộ chỉ là một trò chơi dễ như ăn cơm uống nước. Tuy nhiên, đâu có thể thế được. Ấy là vì sách chỉ chép lại giai đoạn rung cây cho trái chín rụng xuống, nhưng còn biết bao giai đoạn diễn ra trước khi trái chín từ mầm đến nụ, hoa, trái ..v.v... phải bao ngày nắng đêm sương, bao mưa gió dãi dầu, sách không chép đến nên người đọc phải tự mình bổ khuyết vào. Đọc sách phải sáng tác là vậy. (D.G.)

[29] ditthe va-dhamme sayam abhinna sacchikatva.

[30] Bình thường tâm: Những cảm nghĩ thông thường đáp ứng với cuộc sống hằng ngày như ăn cơm, mặc áo, ngủ nghỉ, v.v...

[31] Trong nhập đạo yếu môn luận, có người hỏi Thiền sư Huệ Hải: “Hòa thượng tu hành dụng công như thế nào?” Sư đáp: “Đói thì ăn cơm, mệt thì đi ngủ” - Như thế có khác gì thế tục? - Có khác là vậy: người đời ăn mà chẳng khứng ăn, trong khi ăn còn vọng cầu trăm thứ, ngủ mà chẳng khứng ngủ, trong giấc ngủ còn toan tính ngàn điều. Chỗ chẳng giống nhau là vậy.(D G.)

---o0o---

Luận sáu - THIỀN PHÁP THỰC TẬP

“Thiền là gì?”. Đó là một câu hỏi rất khó trả lời, không thể trả lời cho vừa ý người hỏi; vì Thiền từ khước tất cả, cả ý định mô tả hoặc định nghĩa Thiền. Vậy, để hiểu Thiền, phương pháp hay nhất hẳn là phải học thiền và hành Thiền ít nhất vài năm tại Thiền đường. Thế nên dầu đem hết tâm trí nghiền ngẫm thiên cáo luận này e bạn đọc vẫn không khỏi hoang mang về đại nghĩa của Thiền pháp.

Thật vậy bản chất của Thiền thoát ngoài tất cả định nghĩa và giải thích; nói một cách khác, không bao giờ chuyển hóa Thiền thành khái niệm được, hoặc mô tả được bằng ngôn từ hợp lý. Vì lý do đó, các Thiền sư tuyên bố thiền độc lập với chữ nghĩa - bất lập văn tự - vì đó là một sự truyền riêng ngoài tất cả giáo lý chánh thống - giáo ngoại biệt truyền. Dầu vậy, mục đích của bài

luận này không nhằm chứng minh sông Thiên là cái không thể hiểu được, và như vậy không ích gì bàn nói đến. Chủ tâm của tôi, trái lại, là thử tận lực làm sáng tỏ ra, đầu kết quả phải thiếu sót và lệch lạc. Muốn vậy, có năm bảy đường, vì về Thiên, ta có thể đề cập đến dưới nhiều phương diện khác nhau, về tâm lý, hoặc bản thể, hoặc hình tướng, hoặc dõi theo dòng lịch sử như tôi đã trình bày phân nào ở những bài trước. Phương diện nào cũng đặc biệt quan hệ như nhau, muốn thông suốt hết phải nhiều năm chuẩn bị. Ở đây, điều tôi định làm chỉ nhằm vào phương diện thực tiễn của vấn đề nêu lên vài khía cạnh hành Thiên theo như chư sư đã thực hành để khai thị môn đồ. Sự tham cứu những tài liệu ấy sẽ giúp ta đi sâu vào tinh thần đạo Thiên và đạt đến chỗ tột cùng có thể đạt tới được.

---o0o---

I. TỔNG QUAN

Thiên, theo thiên ý, là chỗ quy thúc cuối cùng của mọi triết học và tôn giáo. Tất cả cố gắng tinh thần phải thúc kết tại đó, hoặc phát ra từ đó, nếu muốn có được bất cứ kết quả cụ thể nào. Tất cả tín ngưỡng đạo giáo phải trào ra từ đó nếu muốn chứng tỏ có hiệu năng và sinh lực tác động vào sinh hoạt của chúng ta. Vậy, Thiên phải đâu là nguồn nước riêng tư cho tư tưởng sinh hoạt Phật giáo; nguồn Thiên cũng rất dồi dào trong Công giáo, Hồi giáo, Lão giáo, và cả trong Không giáo duy thực nữa. Tất cả nhưng tôn giáo và triết học ấy, sở dĩ đầy khởi sắc và sinh lực, sở dĩ giữ được tinh thần giúp ích đầy hiệu năng, vì trong đó có cái tôi gọi là yếu tố thiên. Nếu chỉ bằng vào triết lý kinh viện sông, hoặc nghi thức hành đạo sông, chắc chắn không bao giờ gây được một lòng tin sông động. Tôn giáo đòi hỏi đến cái gì kích động tự bên trong mới có đủ nội lực để hành động và tác động. Tri thức vẫn có chỗ dùng trong phạm vi của nó, nhưng nếu nó muốn bao trùm luôn miếng đất tôn giáo ất cuộc sông phải cạn nguồn. Còn tình cảm, cũng như tín ngưỡng sông, bởi mù quáng, nên gặp gì nắm lấy, chấp làm cái thực cứu cánh. Sự cuồng tín vẫn đầy sinh lực thật đấy, bởi nặng bốn chất bạo phát, dễ nổ, nhưng đó không phải là tôn giáo chân chánh, nên hậu quả khó tránh là dễ gây sụp đổ cho toàn thể hệ thống, chưa nói đến vận mạng của chính nó. Thiên là cái đưa đạo tâm vào con đường chánh, và đem sinh khí đến cho trí thức.

Sở dĩ vậy vì Thiên đem đến cho con người một cái nhìn mới phóng vào sự vật, một cách thương thức mới cái chân thiện mỹ của vũ trụ và nhân sinh, phát minh một nguồn tinh lực mới tự tầng sâu thẳm nhất của tâm thức, và

tạo ra một cảm giác sung mãn và tự tại ở con người. Nói một cách khác, Thiền tạo phép lạ bằng cách khám phá toàn bộ then máy sinh hoạt nội tâm, và mở rộng ra cả một thế giới từ trước chưa hề mơ tưởng đến. Đó có thể gọi là một cuộc phục sinh. Và dầu rằng chủ trương đối lập hẳn với tri thức luận giải Thiền lại có khuynh hướng đề cao yếu tố trí giải lên trên tất cả trong toàn bộ then máy cách mạng tâm linh – và như vậy Thiền là Phật giáo vậy. Đúng ra ta nên nói Thiền sử dụng ngôn cú của triết học lý giải.

Trong Thiền Tông, yếu tố tình cảm hẳn là không bật nổi như trong Tịnh Độ Tông, pháp môn chủ trương lòng tin là tất cả. Thiền, trái lại, nhấn mạnh hơn ở cái thấy (kiến) hoặc cái biết (tri) - cố nhiên biết bằng trực giác, chẳng phải bằng luận giải.

Theo Thiền lý, chúng ta đều bị trói buộc quá nghiêm ngặt trong nếp cảm nghĩ giả tạo, kẹt hẳn trong thế nhị nguyên đối đãi. Không một cánh cửa “tương nhập” nào được phép mở, không một sự “tương dung” nào giữa các đối thể được phép xen vào cái hợp lý thường ngày của chúng ta. Cái gì thuộc về Chúa thì chẳng phải ở thế gian này, và cái gì thuộc về thế gian này thì chẳng hợp với thánh thể. Đen chẳng phải là trắng, trắng chẳng phải là đen. Cọp là cọp, mèo là mèo, không bao giờ là một đực. Sông thì chảy dài, núi thì cao ngất.

Sự vật là vậy, tư tưởng là vậy, trong thế giới của tình thức và của khuôn phép luận giải này. Thiền lật đổ kế hoạch tư tưởng ấy, và thay vào một cái mới, trong ấy không có cái hợp lý, mà cũng không có thị phi tư tưởng hai chiều. Vì tập quán cổ truyền nên ta tin vào tư tưởng nhị nguyên đối lập. Tin tưởng ấy có hợp với thực tế không, đó là một vấn đề khác, cần khảo sát riêng. Thường ta không tra hỏi thẳng ở sự vật mà chỉ chấp nhận càn những gì thấm nhuần sẵn trong trí óc ta; vì chấp nhận như thế thì gọn hơn, tiện hơn, và đời ta nhân đó được thoải mái thêm phần nào - nhưng có thật vậy không? Chúng ta ai cũng nặng bản chất bảo thủ không phải vì ta lười, mà chính vì nông nổi ta muốn được an phận thủ thường. Nhưng rồi có lúc cái hợp lý cổ truyền ấy tỏ ra không thật nữa, ấy thế là bắt đầu ta cảm thấy đủ thứ mâu thuẫn và rạn nứt, và cố nhiên đủ thứ khắc khoải ê chề ray rứt tâm hồn ta. Ta đánh mất cái thế an vui tưởng hưởng được khi ta nhắm mắt đi theo những nếp cảm nghĩ ngàn đời. Eckhart nói rằng chúng ta ai cũng tìm đến chỗ nghỉ yên, dầu hữu ý hoặc vô tình, như những cục đá cứ lăn lóc mãi cho đến khi gặp đất. Thật ra niềm yên vui ta tưởng hưởng được trước ngày ta mở mắt trước những mâu thuẫn nằm trong nếp sống luận lý cũng ví như hòn đá tiếp tục rơi xuống đất, không phải là cái yên vui chân thực. Đây là miếng đất

thuần nhất bất nhị (non-dualism) để ta được nghỉ yên trong vui tươi và hạnh phúc? Xin dẫn lại lời Eckhart:

“Có lắm người tưởng rằng ta phải thấy Chúa y như Chúa đứng bên này, còn ta đứng bên kia. Đâu phải vậy. Chúa với tôi chỉ là một trong động tác thấy Chúa của tôi”.

Chính trong cái “chỉ là một” tuyệt đối ấy Thiền đặt căn bản cho đạo pháp.

Khái niệm “chỉ là một” không thuộc độc quyền của Thiền; nhiều tôn giáo, triết học khác cũng giảng chung giáo lý ấy. Giống như các đa thần, nhất thần giáo khác, Thiền chỉ nêu suông nguyên tắc ấy, ngoài ra không có yếu tố đặc thù nào hết, ắt nó không tồn tại như hiện nay. Nhưng trong Thiền có cái gì độc đáo riêng tạo thành sinh mạng Thiền, và chứng minh tin tưởng Thiền là di sản tinh thần cao quý nhất của văn hóa Đông phương. Vài cuộc đối thoại sau đây cho ta một ý niệm về phương pháp tu tập Thiền.

Một ông tăng hỏi Thiền sư Triệu Châu (778-897) một cao tăng Trung Hoa: “Thế nào là câu nói cùng tuyệt?”[1] Thay cho lời đáp thỏa đáng, Sư chỉ nói: “Phải”. Ông tăng không nhận ra ý nghĩa của chữ “phải”, tưởng là Sư chưa đáp, bèn hỏi lại. Sư hét to: “Bộ tôi điếc sao?”

Lần khác, cũng về câu nói cùng tuyệt ấy, Triệu Châu ho. Ông tăng hỏi gọn: “Như vậy đó chẳng?” – “Già cả như bần đạo ho chút không được sao?”, Sư hỏi quật lại ông tăng.

Lần khác, vẫn với Triệu Châu, có ông tăng hỏi:

- Thế nào là đệ nhất cú?

- Ông hỏi gì?

Ông tăng lặp lại: “Thế nào là đệ nhất cú?”

- “Ông biến thành nhị cú rồi”, đó là lời phán quyết của Triệu Châu[2].

Một ông tăng hỏi Thủ Sơn (926-992):

Người xưa nói: “Có một câu ai thấu được là tự nhiên siêu thoát ngàn ức kiếp nghiệp thân”[3], đó là câu nói gì? Sư đáp:

“Trước mũi người đó”.

- Rốt ráo nghĩa là gì ?

- Tôi chỉ biết nói thế.

Như ta thấy đó, thật không gì tầm ruồng hơn là giải quyết như vậy vấn đề trọng đại nhất của nhân sinh, là cái một, hoặc nguyên lý tối thượng! Nhưng đó chính là chỗ độc đáo của Thiền, siêu lên lý luận, vượt ngoài vòng khống chế của tư tưởng và phù hiệu hư ảo. Như đã nói trước, Thiền không tin tri thức, không viện phép biện luận cổ truyền đối đãi, tự nắm lấy vấn đề bằng những thủ đoạn riêng.

Tôi xin dẫn thêm vài thí dụ khác trước khi đi vào chánh đề. Ngày kia có người hỏi lão sư Triệu Châu:

“Một ánh sáng chia ra muôn ngàn ánh sáng, tôi xin hỏi do đâu có cái ánh sáng một ấy?”

Câu hỏi này, cũng như mấy câu hỏi trước đây, là một trong số những vấn đề cao siêu và hóc búa nhất của triết học. Nhưng lão sư khỏi bỏ công giải đáp, cũng không cần cãi vã lăm lời. Sư chỉ rút một chiếc giày cỏ đang mang, không nói gì hết. Thế nghĩa là gì? Muốn hiểu, ta phải mở được “con mắt thứ ba”, huệ nhãn, và tập nhìn sự vật bằng một nhãn quang mới.

Còn nhiều câu vấn đáp thuộc chung một đề mục. Xin dẫn vài câu:

Một ông tăng hỏi Thiền sư Lư Sơn: “Muôn vật rốt cùng trở thành không, cái không trở thành gì?” Sư đáp:

- Lưỡi ngắn quá không giảng được.

- Sao lại ngắn quá?

- Trong và ngoài đồng một thể “như”

Một ông tăng hỏi Thiền sư Khê Sơn (?):

“Khi nhọn duyên hết thì tất cả trở thành không, vậy cái không trở thành gì?”
Sư gọi tên ông tăng, ông tăng “vâng”. Sư hỏi: “Đâu là cái không?” - Thịnh sư chỉ dạy. Sư đáp: “Cũng như tên rợ Hồ cắn hột tiêu”

Hỏi về ánh sáng là hỏi về căn nguyên, còn hỏi về cái không như trên là hỏi về mục đích, vì vấn đề cần giải quyết là sự trở thành đến cực vi của cái không. Nhưng siêu lên thời gian và lịch sử, Thiền chỉ nhận có trở thành trong vô thủy và vô chung. Hễ biết căn nguyên của một ánh sáng thì đồng thời ta cũng biết luôn đâu là chỗ đến của cái không.

Các Thiền sư chứng minh như thế nào cái thấy mới lạ ấy cho môn đệ? Phương pháp dùng đến tự nhiên vượt ngoài thói thường, lẽ lối, luận lý, nên người ngoài cuộc không hiểu nổi. Mục đích thiên cao luận này là mô tả những phương pháp ấy, xếp thành hai loại chánh như sau :

- Phương pháp nói

- Phương pháp chỉ thẳng.

Phương pháp nói có thể chia ra :

1. Nói nghịch

2. Nói vượt qua

3. Nói chối bỏ

4. Nói quyết

5. Nói nhại ;

6. Hết.. v.v...

Phương pháp trực chỉ hoặc chỉ thẳng dùng đến cơ thể, và có thể chia ra nhiều nhóm nhỏ như cử động, đánh đá, làm một loạt động tác nhất định, sai bảo người làm, v.v... Ở đây tôi không định đưa ra một bản xếp loại theo khoa học, và đầy đủ tất cả phương pháp chư sư sử dụng nhằm khai thị cho môn nhân trong diệu lý Thiền, nên không tận dụng đề tài trong thiên cao luận này. Sau này tôi sẽ trình bày đầy đủ hơn về phép trực chỉ. Nếu bạn đọc nhân đây có được một sự hiểu biết nào về khuynh hướng chung và đặc tánh Thiền, tác giả tự coi như nhiệm vụ đã tròn.

---o0o---

II. NÓI NGHỊCH

Chúng ta đều biết các nhà huyền học thích dùng lối nói nghịch để phô diễn cái thấy riêng. Chẳng hạn như nhà huyền học Công giáo có thể nói như thế này: “Chúa là thật, nhưng Chúa không là gì hết, Chúa là hư không vô biên; Chúa có mà không có. Nước của Chúa khách quan hiện hữu ở ngoài và đồng thời cũng ở trong tôi. Tôi là địa ngục là cũng là thiên đàng”. Một thí dụ khác: Eckhart nói đến “cái hắc ám thánh kinh” hoặc “cái động ngưng đứng”. Tôi tin rằng lược qua phần văn học bí giáo, ta có thể lược lật đủ câu đàm huyền luận điệu thành một pho hợp tuyên phi lý nghịch đề.

Thiền vẫn nằm trong công lệ ấy, có khác là ở cách diễn đạt chân lý, Thiền có cái gì kỳ đặc của Thiền. Cái gì ấy là sắc thái cụ thể và sinh động trong lối nói. Thiền không chịu nổi cái trừu tượng. Xin đưa vài thí dụ.

Phó đại sĩ[4]nói :

Tay không: nắm cán mai

空手把鋤頭

Đi bộ: lưng trâu ngồi

步行騎水牛

Theo cầu qua bến nước

人從橋上過

Cầu trôi nước chẳng trôi

橋流水不流

Thật là phi lý không gì hơn, nhưng cái phi lý ấy lại tràn ngập trong Thiền. “Hoa không đỏ, liễu không xanh”, đó là một câu nói đầu miệng trong đạo Thiền, thuộc thể phủ định, và được coi như tương đương với thể khẳng định này :

Hoa thì đỏ, liễu thì xanh. Đặt theo hình thức luận lý học, câu ấy sẽ là thế này: “A vừa là A vừa chẳng phải là A” Nếu vậy, tôi là tôi, mà ông cũng là tôi. Triết học Ấn Độ gọi thế là tat tvam asi, “ông là cái kia”. Nếu vậy thì thiên đường tức địa ngục, và Thiên Chúa tức Sa Tăn.

Với người Công giáo mộ đạo, thật không gì chói tai hơn là Thiên? Ai đòi Cam uống rượu mà Quít say! Ấy thế mà ông Duy Ma, con người im lặng như sấm sét ấy[5], lại tâm sự rằng ông bệnh vì chúng sanh bệnh. Quả thật tất cả những tâm hồn chí thánh chí thiện đều thân thiết mang trong người cái Đại Nghịch Lý của vũ trụ vậy. Nhưng tôi đi xa đề quá rồi. Điều tôi muốn nói là, trong lối nói nghịch, Thiên dám cụ thể một cách táo bạo hơn những đạo giáo huyền học khác. Thật vậy, những câu nói của các phái này thường chỉ lẩn quẩn quanh nhân sinh, hoặc Chúa, hoặc vũ trụ, còn Thiên mang luôn cái điên đảo thị phi vào cả trong tình tiết sinh sống thường tục hằng ngày. Thiên không ngại thờ ơ chối bỏ tất cả những gì thân thiết nhất trong kinh nghiệm của chúng ta. “Tôi đang viết đây mà chưa hề viết một chữ; có lẽ ông đang đọc đây, nhưng trong đời không có ai đọc hết. Tôi điếc tôi mù, nhưng tôi thấy đủ thứ sắc màu, phân biệt đủ tiếng động”. Cứ thế, các Thiên sư tiếp tục mãi, không cùng.

Ba Tiêu, một Thiên sư Cao Ly vào thế kỷ thứ chín, có lần nói một bài pháp nổi tiếng như vậy:

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

爾有挂枝子我與爾挂枝子

Ông không có cây gậy nào, tôi đoạt mất của ông cây gậy

爾無挂枝子我奪爾挂枝子

Có người hỏi Triệu Châu lão nhân, vị cao tăng ta được biết qua nhiều lần, ví có người nghèo đến xin, Sư lấy gì cho. Châu đáp :

“Ông ta thiếu gì đâu?”

不缺少?

Lần khác, cũng về câu hỏi nghèo, một Thiên sư đáp :

“Giữ chặt lấy nó!”

Sau đây là lời đáp có vẻ an ủi hơn của Nam Viện Huệ Ngung (-952) cho một ông tăng cùng khốn:

“Chú nắm trong tay thiếu gì châu báu”.

Nghèo là một vấn đề vô cùng quan trọng trong việc hành đạo - không phải chỉ nghèo về vật chất mà cả theo nghĩa tâm linh. Sự nghiêm trì giới luật phải đặt trên một căn bản thâm diệu hơn là điều chế dục vọng, dứt tham cầu, phải là một cái gì vừa thiết thực, vừa “cao đạo”. Câu nói: “nghèo ở tâm hồn” của Eckhart, dấu bên Công giáo muốn hiểu thế nào, vẫn là một câu nói đầy ý nghĩa cho hàng Phật tử, nhất là cho giới tu Thiền.

Thầy Thanh Thoát đến bạch với Tào Sơn Bản Tịch (840- 901), một đại sư thuộc ngành Thiền Tào Động ở Trung Hoa:

“Thanh Thoát con nghèo khó côی cút, xin hòa thượng chần tế”.

Sư gọi: - Thanh Thoát !

- Dạ !

Sư nói: “Ở quán rượu Bạch Gia Thanh Nguyên[6], thầy nốc hết ba chung sao còn nói rượu chưa dính môi?”.

Một khía cạnh khác của cái nghèo được sư Hương Nghiêm phô diễn trong bài kệ như sau:

Khứ niên bần vị thị bần

Kim niên bần thị thị bần

Khứ niên vô trác chùy chi địa

Kim niên chùy giã vô[7]

Lần khác, một ông tăng hỏi Triệu Châu lão nhân ví có người đến với sư trần trụi, không gì dính thân hết, Sư sẽ bảo họ thế nào, Sư đáp :

“Vứt hết đi!”.

放下來!

Nhưng thử hỏi người trần trụi, không gì dính thân hết, thì lấy gì mà vút ? Còn với người nghèo khó, há có thể nói tự nơi anh ta anh chẳng thiếu gì hết sao? Anh ta há chẳng đang cần gì đến đây sao? Dầu những lời đáp trên có cao kiến thế nào, những nghịch lý ấy vẫn khiến ta sửng sốt, làm xáo trộn hết những nếp tư tưởng hợp lý quen thuộc của ta. Câu nói:

“Nếu là người thâu đạt nên bắt lấy bò của dân cày, đoạt lấy cơm của kẻ đói”
(Viên Ngộ)

若是本分人須是有驅耕夫之牛奪飢人之食底手 腳

là một khẩu đầu ngữ quen thuộc của các Thiền sư, các ngài nghĩ rằng có như vậy ta mới có thể cày sâu hơn, cuốc bẫm hơn miếng ruộng tâm của ta, và lấp đầy linh hồn ta đói khát chân lý.

Người ta kể rằng có người đặt cho ông Okubo Shibun, một họa sĩ xuất thân vẽ trúc: làm một tấm bình phong rừng trúc. Họa sĩ nhận lời, và đem hết ngón tuyệt kỹ tạo thành một bức tranh trong đó trúc toàn một màu đỏ hoe. Khách hàng nhận được tranh trầm trồ mãi tài khéo phi thường của họa sĩ, tìm đến nhà họa sĩ để cảm ơn, nhưng thắc mắc ướm hỏi: “Xin lỗi tiên sinh, sao trúc đỏ như vậy?” Họa sĩ hỏi :

- Ấy ông muốn nó màu gì?

- Có nhiên là màu đen.

Họa sĩ hỏi bâng quơ : “Có ai thấy lá trúc đen bao giờ không nhỉ ?”.

Khi ta trót quen nhìn sự vật một cách nào đó, rất khó cho ta đổi ý, và bắt đầu lại theo một đường lối khác. Màu trúc có lẽ chẳng phải đỏ, chẳng phải đen, chẳng phải màu vàng tím gì gì hết như ta tưởng. Có lẽ nó đỏ thật đấy, có lẽ nó đen cũng nên. Ai biết? Và biết đâu những điều ta tưởng là nghịch ấy rất cùng chẳng gì là nghịch hết ?

---o0o---

III. NÓI VƯỢT QUA

Ở đây hình thức phô diễn của Thiền là phủ nhận và vượt qua tất cả thể đối lập, tương đương phần nào với cái via negativa của các nhà huyền học. Điều quan hệ, theo lời chư sư, là đừng kẹt vào bất cứ mệnh đề nào trong bốn mệnh đề sau đây gọi là tứ cú[8]. Tứ cú là :

1. A là A.
2. A không là A.
3. A vừa là A vừa không là A
4. A không là A mà cũng chẳng không là A.

Hễ có phủ nhận hoặc chấp nhận là chắc chắn ta rơi vào một trong những công thức luận lý ấy của phép biện chứng Ấn Độ; hễ trí óc còn theo con đường mòn nhị nguyên ấy thì hậu quả đó đành là không tránh được. Vì bản thể của lý luận là vậy nên, dĩ nhiên ta không thể phát biểu gì khác hơn thế được. Nhưng Thiền cho rằng chỉ khi nào ta không khẳng định cũng chẳng phủ định mới đạt lý. Hẳn nhiên đó là thể kẹt hai đầu, nhưng đó lại là chỗ các Thiền sư luôn luôn thúc giục ta phải vượt qua. Thử coi các ngài thoát ra bằng cách nào.

Theo Vân Môn (? - 949):

Tông môn tôi (Thiền) ngang dọc tự do, nắm bỏ tùy lúc.

Một ông tăng hỏi :

- Thế nào là bỏ?
- Đông đi Xuân lại.

Khi Đông đi Xuân lại thì như thế nào?

Sư đáp: “Gậy vát ngang vai, Đông Tây Nam Bắc, mặc tình đập vào gốc mục[9]”

Đó là con đường đạt tới tự do của một đại sư Trung Hoa. Và đây, một con đường khác. Thường các sư cầm một cây thước ngắn gọi là trúc bệ, nhất là ở

thời cổ bên Trung Hoa. Tuy nhiên, bắt tất phải có cây trúc bẻ, miễn có gì cầm tay là nên chuyện.

Vậy, hoà thượng Thủ Sơn (926 - 992) một cao tăng ở thế kỷ thứ mười, ngày kia giờ cao cây trúc bẻ bảo đồ chúng :

Này quý ông, nếu bảo cái này là cây gậy tức khẳng định, nếu bảo chẳng phải là cây gậy tức phủ định; ngoài khẳng định và phủ định, nói đi, nói đi: gọi là cái gì ? 汝等諸人, 菩喚作竹篋, 則觸不喚作竹篋則肯; 汝等諸人, 且道喚作甚麼?

Đó là Thủ Sơn cốt giữ đầu óc chúng ta thoát ngoài nhưng ràng buộc nhị nguyên và triết lý hư tướng. Lúc ấy có một ông tăng bước đến, nắm cây gậy trúc bẻ ở tay hoà thượng và ném xuống đất. Đó là câu trả lời chẳng? Đó là thủ đoạn đáp lại lời thúc giục “nói đi” của Sư chẳng ? Đó là con đường thoát ngoài bốn mệnh đề của “tứ cú”, siêu lên nếp tư tưởng luận lý chẳng? Tóm lại, con đường tự do giải thoát là vậy chẳng? Trong Thiền không có gì là khuôn là nếp hết, mỗi người tùy tiện giải quyết nỗi khó khăn riêng mỗi cách khác nhau. Đó là chỗ độc đáo của Thiền, đầy sinh khí sáng tạo.

Cùng ý niệm ấy, Thiền Sư Vân Môn (? - 949) có lần giờ gậy lên nói :

“Cái gì đây?” Nếu nói là cây gậy, ông đoạ ngay địa ngục; nếu chẳng phải là cây gậy thì là gì?”

Thủ đoạn của Thiền sư Pi Mo (?) có khác hơn. Ông mang một cây chĩa, hễ ai đến hỏi han gì là Sư kẹp chĩa ngay ót, và hét to :

“Con ma nào xúi ông làm thầy chùa không nhà? Con ma nào xúi ông đi ăn xin? Dầu nói được hay không nói được phen này nhất định ông phải chết dưới cây chĩa của bổn hoà thượng. Nói đi, mau lên!”.

Thiền sư Đức Sơn (779-865) cũng thường sử dụng cây trụ trượng nhằm mục đích ấy. Sư thường bảo đồ chúng :

Nói được, ba chục hèo

道得也三十棒

Nói không được, ba chục hèo

道不得也三十棒

Hai nhóm tăng trong chùa tranh nhau con mèo con, hòa thượng Nam Tuyền (749-835) ra thấy, nắm lấy con mèo giơ lên cao, bảo: nói được thì mèo sống, nói không được ta giết chết con mèo”.

Nói được (đạo đắc) có nghĩa là nói một câu vượt qua cả phủ nhận và khẳng định, nói một câu cùng tuyệt (tôi sơ nhất cú) như ta đã thấy trong câu chuyện có người hỏi “Triệu Châu nhất cú là gì?” Không ai đáp, và Nam Tuyền giết chết con vật khôn nạn. Nam Tuyền dường như quá nhẫn tâm, nhưng quan điểm của Sư có thể là vậy: Nói “có” là kẹt ở cái thế hai đầu. Nói “không” cũng kẹt như nhau. Muốn đạt chân lý cần nhất phải tránh thái độ nhị nguyên đối đãi ấy. Làm sao tránh? Nếu ông không thoát khỏi ngõ cụt ấy thì không những con mèo mất mạng, mà cả chính mạng ông, và cả linh hồn nữa, cũng mất nốt. Do đó có thủ đoạn cực đoan của Nam Tuyền.

Chiều đó, Triệu Châu về chùa, sư phụ kể lại câu chuyện ban ngày. Châu bèn cỡi ra một chiếc giày cỏ, đội lên đầu, rồi ung dung đi ra. Nam Tuyền nói: “Tiếc thay hồi sáng không có thầy ở chùa để cứu mạng con mèo con”. Hành động quái dị ấy, với Triệu Châu, là thượng sách xác lập chân lý siêu việt lên cả cái “có” (sat) và cái “không”(asat).

Ngưỡng Sơn (804-899) và sư phụ là Quy Sơn (771- 853) đều thuộc hàng cao tăng ở đời nhà Đường. Thuở ấy Ngưỡng Sơn đang trụ trì ở núi Đông Bình, quận Thiên Châu, Quy Sơn gọi đến cho học trò một tấm gương kèm theo một phong thư. Ngưỡng Sơn đưa gương lên trước đồ cúng bái:

“Quy Sơn gọi tôi tấm gương. Nói thử coi, gương của Quy Sơn hay gương của Ngưỡng Sơn? Nếu của Quy Sơn sao nằm trong tay Ngưỡng Sơn? Nếu của Ngưỡng Sơn, sao do Quy Sơn gọi đến? Hễ nói được thì gương còn, không nói được ta sẽ đập nát”.

Ngưỡng Sơn lặp lại ba lần, nhưng không ai nói năng gì và tấm gương bị đập nát.

Trường hợp Ngưỡng Sơn đập gương này hết như trường hợp Nam Tuyền giết mèo trên. Trong hai trường hợp, đồ chúng không cứu nổi mạng sống con mèo, không bảo vệ được tấm gương quý, chỉ vì tâm chưa cởi bỏ được nếp trí thức nên không mở được một lối thoát giữa mê đồ do hai sư phụ Nam Tuyền và Ngưỡng Sơn chủ tâm gài vào. Phương pháp tu tập các Thiên sư

luyện cho môn đồ dường như hoàn toàn vô lý vậy, mà còn tàn nhẫn vô lối nữa. Nhưng nhân quang các ngài luôn luôn đặt ở thực tại, tuy tuyệt đối mà vẫn có thể đạt tới được ở thế giới tương đối dị biệt này. Nếu chúng được chân lý ấy thì sá gì một bảo vật hay một con thú phải hy sinh? Phục hồi lại linh hồn há chẳng quan trọng gấp bội hơn cả cái khổ mất nước sao?

Hương Nghiêm, đệ tử của Quy Sơn ta vừa biết trên, có lần nói trong một bài pháp :

Ví như có người lơ lửng trên miệng vực sâu muôn trượng, răng cắn vào một cành cây, chân thõng giữa hư không, hai tay không níu vào đâu được. Vì lúc ấy có người qua đây hỏi vọng lên: “Tổ Đạt Ma qua Tàu có ý nghĩa gì?”. Nếu người trên cây mở miệng trả lời thì rơi mất mạng trong vực sâu. Nếu không trả lời thì phụ lòng người hỏi. Trong phút giây nguy kịch khó xử ấy, người ấy phải làm sao?

Đó là tác giả đặt vấn đề phủ nhận tất cả đối thể một cách bức bách không sao né tránh được. Người bị treo trên miệng vực là người kẹt trong tình thế tiến thoái lưỡng nan giữa cái chết và cái sống, không còn biện luận gì được để thoát thác. Con mèo có thể bị hy sinh trên bàn thờ Thiên, tấm gương có thể bị đập nát, nhưng còn mạng sống của chính mình, phải tính sao đây?

Tương truyền ở một tiền kiếp Phật nhảy vào miệng quỷ la sát, đổi mạng sống để được nghe trọn bài kệ chánh pháp[10]

Thiền, cốt thực tế, muốn ta phát tâm đại hùng đại lực và cao rộng như vậy, dám thí mạng sống nhị nguyên đổi lấy giác ngộ và yên vui vĩnh viễn. Vì Thiền nói cánh cửa chỉ mở ra khi hùng tâm ấy phát hiện.

Cái có (asti) và cái không (nasti) của lý luận nhị nguyên thường được các Thiền sư diễn bằng những chữ đối đãi thông thường như sát (giết chết) và hoạt (cho sống), đoạt (cướp lấy) và dữ (ban cho), xúc (khẳng định) và bối (phủ định) v.v...

Thiền sư Vân Môn (? - 949) ngày kia thượng đường giơ cao cây gậy, nói :

Toàn thể núi sông thế giới đều nằm trong cây trụ trượng này cho sống hoặc giết chết.

Một ông tăng bước ra hỏi :

- Thế nào là giết ?
- Nó đang chết.
- Thế nào là cho sống ?
- Ông nên làm chủ.
- Khi không giết chết, không cho sống, thì thế nào?

Vân Môn đứng dậy, đọc:

“Ma ha bát nhã ba la mật đa”

“Tối sơ nhất cú” là vậy.

Đó là tổng đề của Vân Môn, cụ thể hòa đồng cả chính đề và phản đề. Đó là lối thoát ngoài “tứ cú” không dùng vào đâu được nữa.

---o0o---

IV. NÓI CHỐI BỎ

Đến đây là lối nói thứ ba, gọi là nói chối bỏ, hoặc nói mâu thuẫn, chỉ về trường hợp các Thiền sư phủ nhận, hoặc ngậm lặng hoặc ra mặt, những gì do chính miệng các ngài nói ra, hoặc người khác nói ra. Cùng một người, và cùng một câu hỏi, ba hồi các ngài nói “có”, ba hồi lại nói “không”. Cũng có khi các ngài quyết liệt chối bỏ một sự kiện rất hiển nhiên, thiên hạ đều biết. Thói thường hẳn là ta không thể tin nổi các ngài, nhưng các ngài nghĩ rằng Thiền lý cần phải có những mâu thuẫn và đĩnh chánh như vậy, vì Thiền có đường lối phê phán riêng; đường lối ấy là chối bỏ tất cả những gì thói thường chúng ta có lý do nhận là đúng, là dĩ nhiên, là thật. Dầu bề ngoài điên đảo là vậy, bên trong vẫn một nguyên lý như nhau quán xuyên toàn thể đạo Thiền, hễ nắm được đầu mối ấy là mọi sự đảo lộn cần khôn trở thành cái thực đơn giản nhất.

Một ông tăng hỏi Huệ Năng (638-713) vị tổ thứ sáu khai diễn đạo Thiền ở Trung Hoa vào thế kỷ thứ bảy và thứ tám:

“Ý chỉ của Hoàng Mai, ai là người nhận được?” Hoàng Mai là một ngọn núi, ngũ tổ Hoằng Nhẫn (601 - 674) trụ trì ở đó; và ai cũng biết Huệ Năng học Thiền với Hoằng Nhẫn, và nhận tâm ấn Thiền tại đó làm tổ thứ sáu. Câu hỏi

hẳn nhiên không phải là một câu hỏi thường, đặt ra cốt có được một giải đáp về mặt “tướng”, nhưng thật sự nhắm đến một đối tượng xa khác hơn. Và đây là lời đáp của Lục Tổ:

- Người nào hiểu pháp Phật thì được ý chỉ Hoàng Mai.

- Hòa thượng có được không?

- Không.

- Tại sao vậy?

Huệ Năng đáp: Vì tôi không hiểu pháp Phật.

Có thật Huệ Năng không hiểu pháp Phật không? Hay không hiểu tức là hiểu, theo luân điệu của triết giáo Keng - Upanishad?

Câu chuyện Huệ Năng tự mâu thuẫn như trên vẫn còn kín đáo và xa xôi hơn câu chuyện Đạo Ngô Viên Trí (768-835) sau đây:

Đạo Ngô thừa tiếp Dược Sơn Duy Nghiêm (751- 834) làm Thiền Sư, ấy thế mà ngày kia Ngô xuống núi đến thăm Ngũ Phong, Phong hỏi: “Ông biết lão túc Dược Sơn không?”. Ngô đáp: “Không biết”. Phong hỏi gạn lại: “Tại sao không biết?”. Ngô một mực đáp lớn: “Không biết, không biết”. Ấy đó, thật là quái gở. Đạo Ngô tuyệt không đưa ra lý do nào hết, chỉ quyết liệt phủ nhận một sự việc quá hiển nhiên đối với thế tục chúng ta.

Một chuyện mâu thuẫn khác sau đây của Thiền sư Thiết Chuỳ Giác, cứng rắn hơn, tỏ rõ, dứt khoát, thường được truyền tụng trong giới tu Thiền. Giác là đệ tử của Triệu Châu. Giác đến viếng hòa thượng Pháp Nhãn (885-958), một cao tăng đương thời. Pháp Nhãn hỏi: “Lúc rày Thượng Tọa ở đâu nay đến đây?”. Giác đáp :

- Triệu Châu.

- Tôi nghe Triệu Châu có câu nói “cây bách trước sân” có phải vậy không?

- Không.

Pháp Nhãn gạn hỏi: “Mọi người đến đây đều thuật rằng có chú điệu hỏi Triệu Châu “Tổ Đạt Ma qua Tàu có ý nghĩa gì”, Châu đáp: “Cây bách trước

sân”[11] sao Thượng Tọa lại nói không có?”. Giác rống to: “Tiên sư tôi thật không có nói câu ấy mà. Xin hòa thượng chớ phỉ báng Tiên sư tôi”. Pháp Nhãn rất tán thành thái độ ấy ở người học trò của lão túc Triệu Châu, khen: “Đúng là con dòng sư tử”.

Trong văn học Thiền, sự đông độ của Bồ Đề Đạt Ma thường được đặt làm đề tài luận giảng. Người ta thường hỏi nhau về mục đích xác thực của Bồ Đề Đạt Ma sang Tàu[12] tức thực sự hỏi về nguyên lý tốt cùng của Phật giáo, chớ không liên quan gì đến duyên cớ riêng Đạt Ma cỡi sóng biển đến một địa điểm nào đó ở miền Nam Trung Hoa, tức không can dự gì đến sự kiện lịch sử vậy. Với câu hỏi tối trọng ấy, biết bao lời đáp được đưa ra, câu nào cũng khác lạ hẳn nhau, và quái đản như nhau, nhưng theo chư sư, tất cả đều thể hiện tuyệt diệu chánh pháp Thiền.

Những câu nói mâu thuẫn, nghịch lý, phủ nhận như vậy là kết quả không tránh được của nhãn quang Thiền phóng vào cuộc sống. Vì phép hành Thiền toàn đặt trọng tâm ở trực giác cốt bắt lấy chân lý nội tại khuất sâu trong tâm thức ta. Chân lý ấy khi hiển lộ ra, hoặc thức tỉnh dậy ở trong ta, là nó thách hết tài vận dụng khối óc, hay ít ra nó không thể chia sẻ được cho người nào khác bằng bất cứ công thức biện chứng nào. Chân lý ấy phải thoát ra từ trong ta, lớn mạnh ở trong ta, và trở thành một với con người của ta. Kỳ dư mọi thứ khác, như khái niệm và phù hiệu, không thể làm gì khác hơn là chỉ con đường đi đến chân lý. Đó là điều các Thiền sư phát tâm làm. Nên mọi chỉ dẫn của các ngài đều tự nhiên thoát ngoài thông lệ, và tươi mát khác thường. Mắt đặt thẳng vào chân lý tối thượng, các ngài tùy nghi dùng bất cứ phương tiện nào nhằm đạt cứu cánh, chẳng cần biết đến bất cứ điều kiện và hậu quả hợp lý nào. Thái độ dửng dưng ấy đối với luận lý đôi khi còn được các ngài chủ tâm xác định, cốt minh thị chân lý Thiền không liên can gì đến tri thức. Đúng như kinh Bát Nhã nói: “Không pháp nào nói được nên gọi là nói pháp”[13].

Quan tướng quốc Bùi Hưu đời nhà Đường là người ham mộ đạo Thiền theo học với tổ Huỳnh Bá. Ngày kia Bùi trình lên Huỳnh Bá một bản thủ bút ghi lại chỗ thấy của ông về đạo Thiền. Huỳnh Bá cầm lấy, để trước mặt, không liếc qua, im lặng giây lâu, rồi hốt nhiên hỏi :

- Ông hiểu không ?

- Không hiểu

Sư nói: “Nếu có hiểu là có Thiên. Còn bằng vào giấy trắng mực đen thì tông môn tôi không có ở đó”.

Một câu chuyện tương tự sẽ thuật lại ở phần sau[14] trong cuộc hội kiến giữa Bạch Ẩn và Chánh Thọ.

Là một sự kiện sống, Thiên chỉ có trong việc xử kỷ tiếp vật với cái sống. Tri thức cũng vậy, chỉ thật, chỉ linh hoạt, chỉ đáng kêu gọi đến, khi nào nó trào thẳng ra từ mạch sống. Bằng không, không một sự tinh thông văn học nào, không một sự phân tích thông thái nào có thể dùng vào đâu được trong việc tu thiên tập định.

---o0o---

V. NÓI QUYẾT

Đến đây, hầu như Thiên chỉ là một triết giáo chuyên phủ định và mâu thuẫn trong khi sự thật Thiên vẫn có khía cạnh khẳng định riêng, và đó là chỗ độc đáo của Thiên. Ở mọi hình thức huyền học khác, hoặc thuộc tình hoặc thuộc lý, hầu hết các câu nói đều nặng tánh chất phổ quát và trừu tượng nên không khác lạ gì hơn những mệnh đề triết học.

Chẳng hạn ta thử đọc Blake:

Thấy toàn thế giới trong một hạt cát

Toàn bầu trời trong đóa hoa đồng

Nắm vô biên trong lòng bàn tay

Và vĩnh cửu trong một giờ thấm thoát

To see a world in a grain of sand

And a heaven in a wild flower

Hold infinity in the palm of your hand

And eternity in a hour.

và đây là những tình cảm tinh tế trong lời thơ của Wither:

Bằng tiếng suối róc rách

Bằng tiếng cây rì rào

Bằng khóm cúc lá sum sê

Khép lại khi Titan đi ngủ;

Bằng lùm cây rậm mát

Nàng truyền cho tôi nhiều hơn

Là thiên nhiên truyền tất cả mỹ cảm

Cho những người thông minh tuyệt vời khác.

By the murmur of a spring

Or the least bought's rustling;

By a daisy, whose leaves spread

Shut phen Titan goes to bed ;

Or a shady bush or tree

She could more infuse in me

Than all nature's beauties can

In some other wiser men

Kể ra những tình tứ đầy thơ mộng và u huyền của những tâm hồn siêu cảm trên không đến nỗi khó hiểu lắm, dầu phỏng mấy ai am tường một cách chính xác họ cảm gì. Cả đến khi Eckhart nói: “Tôi thấy Chúa bằng con mắt nào thì Chúa thấy tôi vẫn bằng con mắt ấy”, hoặc khi Plotinus nói rằng “Tâm là cái khi phản tỉnh thì có tư tưởng trước khi nó tư tưởng về chính nó”, ý nghĩa những mặt ngôn ấy có lẽ không vượt hẳn ngoài tầm hiểu biết của ta, ít ra trên phương diện khái niệm. Nhưng đến những câu nói của các Thiên sư thì thật không còn biết rờ vào đâu được. Những lời nói quyết hoặc khẳng

định của các ngài, ít ra trên hình thức, thật lạc lõng và sang đàng, thật phi lý và vô nghĩa đến nỗi người ngoài cuộc không biết đầu đuôi ra sao hết.

Sự thật là cả đến các bậc huyền học, dầu đã được siêu thăng, vẫn chưa gọi sạch hết sắc thái tri thức, thường vẫn còn lưu dấu bước chân đi qua khiến thế nhân có thể phăng mũi cảnh đào nguyên các ngài chứng đến. Bước thăng hóa của Plotinus “bay lướt từ cái một mình đến cái một mình” hẳn là một công thức cực kỳ bí mật chứng tỏ ông đã chứng sâu vào “thánh tạng” của tâm thức. Tuy nhiên, đó vẫn còn có chút gì vết suy luận hoặc siêu hình; nếu đem so với những câu nói Thiền sau đây, các Thiền sư chắc sẽ bảo rằng các ngài còn nhiễm chút tướng hương vị huyền đàm[15]. Hễ các ngài còn buông thả trong những phủ nhận, đính chính, mâu thuẫn hoặc nghịch lý thì vết suy luận chưa gọi sạch hết được.

Cô nhiên Thiền không chống lại suy luận, vì suy luận vẫn là một quan năng của tâm thức. Nhưng Thiền vạch riêng một con đường hoàn toàn khác, tôi thiết tưởng có thể nói là con đường độc đáo, và duy nhất, trong cuốn sử truyền học, dầu đông hay tây, dầu đạo Chúa hay đạo Phật. Một vài thí dụ sau đây đủ biểu minh điểm ấy.

Một ông tăng hỏi Triệu Châu: “Kinh nói muôn vật trở về cái một, vậy cái một trở về cái gì?”. Châu đáp:

“Khi tôi ở Thanh Châu có may cái áo nặng bảy cân”

我在青洲作一領布衫重七斤

Một ông tăng hỏi Hương Lâm:

“Tổ Đạt Ma qua Tàu có ý nghĩa gì?”

如何是祖師西來意?

Lâm đáp :

Ngồi lâu hóa mệ.

坐久成勞

Đâu là chỗ liên hệ luân lý giữa câu hỏi và câu đáp?

Phải chăng Thiền sư ám chỉ truyền thuyết chín năm diện bích của Đạt Ma ?
Nếu thế thì sự hoằng hóa của Tổ Sư hóa ra công toi sao, vì không được gì khác hơn là cảm giác thấm mệt ?

Một ông tăng hỏi Thiền sư Hoa Sơn (?): “Thế nào là Phật”,

Sư đáp :

“Tôi biết đánh trống, tum ùng ùng”

Mã Tổ bệnh, ông viện chủ đến vấn an: “Hòa Thượng cảm thấy thế nào?”. Mã Tổ đáp: "Nhật diện Phật, Nguyên diện Phật", và có nghĩa là Phật mặt hình mặt trời, Phật mặt hình mặt trăng.

Một ông tăng hỏi Triệu Châu “khi xương trắng tan hết thì cái linh diệu tồn tại đời đời ấy như thế nào?” Châu đáp:

Bữa nay nổi gió.

Một ông tăng hỏi Thủ Sơn “thế nào là đại nghĩa của pháp Phật?”, Sơn ngâm thơ:

Bên cạnh thành vua Sở

楚王城畔

Sông Nhữ chảy về đông

汝水東流

Có người hỏi Mục Châu “thầy của Phật là ai?”, Sư khẽ hát: “Tình tình tang tang tính tình”.

Vẫn với sư Mục Châu ấy, có người hỏi “thế nào là Thiên?”, Sư đáp: “Nam Mô Tam Bảo”.

Người ấy thú nhận không hiểu, xin dạy thêm, Sư thét: “Đồ súc sinh, sao mà nặng nghiệp thế?”.

Cùng một câu hỏi ấy, lần khác Sư đáp:

“Ma ha Bát nhã Ba la mật đa.”

Người hỏi không hiểu gạn hỏi thêm, Sư ngâm thơ:

“Áo thầy rách đã bao năm

Gió tung từng mảnh bay vòng lên mây.”

Lại có người hỏi “thế nào là giáo lý siêu Phật vượt Tổ?”, Sư giơ cao cây trụ trượng trước tăng chúng nói to:

“Tôi gọi cái này là cây trụ trượng, còn các ông gọi là gì?”

Không ai trả lời, Sư lại giơ cao cây gậy lên, xoay qua phía người đặt câu hỏi, hỏi lại: “Có phải ông hỏi tôi giáo lý siêu Phật vượt Tổ không?”

Có ông tăng hỏi Nam Viện “thế nào là Phật”, Sư hỏi lại:

“Cái gì chẳng là phật?”

Rồi Sư hạ đường, không thêm một tiếng.

---o0o---

VI. NÓI NHẠI

Giảng về sự liên quan giữa chúa và người, Eckhart có lần nói: “Ví như có người đứng trước ngọn núi cao hô to: “Vô đi”, tiếng dội liền đáp lại: “Vô đi”. Nếu hô: “Ra đi”, tiếng dội đáp lại: “Ra đi”[16].

Trong những lời đáp của các Thiền sư sau đây, xếp dưới mục “nói nhại”, có gì tương tự như lời ví trên. Người sơ cơ khó nhận ra ý nghĩa ẩn trong những câu lặp lại như kết ấy, đôi khi còn như tiếng nhái gheo của chư sư. Trong lối nói ấy thật sự tiếng nói chẳng có giá trị gì hơn là một thứ âm thanh, nên nếu hiểu được thâm ý là hiểu ở sự đồng vọng lại, không phải ở tiếng nói. Cái hiểu ấy phải phát ra từ sinh hoạt nội tâm vậy, và sự vọng lại chỉ cốt tạo cơ duyên thức tỉnh cho người thiết tha cầu chân lý. Khi tâm của đệ tử được chuyển theo chiều thích đáng nào đó để sẵn sàng vỡ ra một âm điệu nào đó, Thiền sư khẽ vận một vòng khóa, ấy thế là bài hát bùng lên, hợp tiết tấu, bài hát không học ở ai hết mà chính khám phá ra tự trong chính mình. Cứ chỉ

vấn khóa ở đây tức là lặp lại câu hỏi, và đó là chỗ ta cần quan tâm trong những câu chuyện trích dẫn sau đây:

Trường Thủy Từ Huyền hỏi Thiền sư Huệ Giác ở núi Lang Gia, thuộc tiền bán thế kỷ mười một:

“Cái thanh tịnh bản nhiên nhân sao bỗng dung sanh núi sông thế giới?”

Cái hỏi mượn ở kinh Lăng Nghiêm, đoạn Phú Lô Na hỏi Phật tại sao cái Chân Như Tuyệt Đối hốt nhiên hóa thành thế giới hiện tượng này [17]. Đó là một vấn đề triết học vĩ đại từng làm điên đầu tất cả những khối óc lớn ở tất cả thời đại. Bao nhiêu lời giải thích nối tiếp nhau trong lịch sử, tư tưởng đều có những sở đoản riêng, ở chỗ này hoặc chỗ khác.

Từ Huyền bề nào cũng là một triết gia trong thế giới của ông, nên tìm đến thầy xin soi sáng vấn đề ấy. Nhưng lời đáp của thầy lại không phải một lời đáp theo lối thường, vì để đáp lại, thầy chỉ lặp nguyên lại câu hỏi của trò:

“Cái thanh tịnh bản nhiên nhân sao bỗng dung sanh núi sông thế giới?”

Dịch ra tiếng Việt câu nói mất nhiều ý vị. Xin đọc thẳng nguyên văn Hán tự như sau :

“Thanh tịnh bản nhiên vân hà hốt sanh sơn hà đại địa?”

清淨本然云何忽生山河大地?

Còn nữa, chưa hết đâu. Vì sau đó, vào thế kỷ mười ba, một cao tăng khác là Thiền sư Hư Đường còn đem câu chuyện ấy ra bình giảng một cách vô cùng bí hiểm. Ngày kia Sư thượng đường nói thế này:

Khi Từ Huyền hỏi Huệ Giác: “Thanh tịnh bản nhiên vân hà hốt ,sanh sơn hà đại địa” , câu hỏi dội ngược lại người hỏi, và người hỏi liền mở được con mắt đạo. Vậy, tôi hỏi các ông thế là thế nào? Câu hỏi với lời đáp há chẳng là một câu như nhau sao? Từ Huyền tìm thấy lý huyền vi gì ở đó? Tôi xin bình giảng cho quý ông nghe”. Nói xong, Hư Đường cầm phất tử đập vào ghế, giảng rằng :

"Thanh tịnh bản nhiên vân hà hốt sanh sơn hà đại địa?"

Lời giảng thật đã làm rối thêm vấn đề thay vì mở gút.

Luôn luôn vấn đề cái một (đơn) và cái nhiều (phức), tâm và vật, tư tưởng và thực tại, vẫn là một vấn đề lớn của triết học. Thiền, bởi lẽ chẳng phải duy niệm luận mà cũng chẳng phải duy thực luận, đề nghị một đường lối giải quyết riêng như ta vừa thấy biểu hiện trong câu chuyện “thanh tịnh bản nhiên”.

Câu chuyện sau đây cũng giải quyết bài toán ấy một cách kì thú hơn. Một ông tăng hỏi Trường Sa:

“Làm sao chuyển non sông đất nước trở về cái tự kỷ?”

如何轉得山河國土歸自己去?

“Làm sao chuyển cái tự kỷ thành non sông đất nước?”

如何轉得自己成山河國土去?

Ông tăng thú thật không hiểu. Sư giảng:

Chợ búa Hồ Nam dân giả tốt

湖南城下好黎民

Củ nhiều gạo rẻ xóm làng đông.

米賤柴多足四鄰

Ông tăng trầm ngâm. Sư cho thêm bài kệ:

Sao hỏi non sông chuyển

誰問山河轉

Non sông chuyển đến gì?

山河轉向誰

Viên thông không hai phía

圓通無兩畔

Pháp tánh chẳng về đâu[18]

法性本無歸

Đầu Tử Đại Đồng, tịch năm 914, đời nhà Đường, có lối trả lời bằng cách chỉ lặp lại một chữ, gọi là nhất tự pháp môn.

- Thế nào là Phật ? - Phật.

- Thế nào là Đạo ? - Đạo

- Thế nào là Pháp ? - Pháp.

Triệu Châu hỏi Đại Từ Khoan Trung thuộc thể kỹ thứ chín:

- Thế nào là bốn thể của Bát Nhã?

Khoan Trung không đáp gì khác hơn là lặp lại câu hỏi như một tiếng vang:

- Thế nào là bốn thể của Bát Nhã?

Thế đủ cho Triệu Châu thích chí phá ra cười, sáng khoái.

Bát Nhã là sự hiểu biết tối cao; với người Đại Thừa, bồ tát Văn Thù là hiện thân của trí Bát Nhã ấy. Nhưng đây không dính dáng gì đến Văn Thù hết. Câu hỏi đặt ra liên quan đến khái niệm về thể chất Bát Nhã; vì lẽ Bát Nhã là một hình thái hoạt động của tâm thức nên ắt có chỗ trụ. Theo triết lý Phật giáo, có ba khái niệm chủ yếu biện giải vấn đề hiện hữu: đó là thể, tức bốn chất, tướng, tức hiện tượng, và dụng, tức hoạt động. Hoặc theo Trung Đạo, ba khái niệm đó là người làm, sự làm, và cái làm. Bát Nhã là một tác động của tâm thức, vậy đằng sau phải có một tác nhân, một người làm, tức là thể. Nên câu hỏi: “Thế nào là bốn thể của Bát Nhã?” được nêu lên. Có khác là lời đáp chỉ là một câu lặp lại như một tiếng dội, không giải thích gì hết, khiến ta càng hoang mang thêm. Các Thiền sư không cho ta một môi chỉ nào để phăng tới cái gì ta mới thoáng thấy ngoài mặt. Cái gì ấy, nếu ta cố hiểu lấy bằng tri thức, ắt thoát mất khỏi ta. Ta phải đến với nó trên một bình diện vô thức khác. Trừ phi ta sinh hoạt chung trên một bình diện với chư sư, hoặc trừ phi ta từ bỏ cái gọi là trí xảo, ngoài ra không có nhịp cầu nào nối liền được

với vực thẳm chia cách tri thức suy luận của ta với những câu nói nhại như kết kâu.

Trong trường hợp trên chừng như ở những trường hợp khác, chủ tâm của các Thiền sư là chỉ con đường thân chứng lý Thiên, chớ không phải đưa ra một số ngôn từ, dầu rằng mọi người, các ngài cũng như chúng ta, đều dùng nó làm phương tiện truyền đạt tư tưởng. Lời nói, nếu phải dùng đến, chỉ có thể đạt tình, không thể diễn ý, nên hoàn toàn ta không thể hiểu gì được nếu ta cứ tưởng rằng câu nói của các Thiền sư có gói ghém một ý nghĩa phải tìm ra. Dầu vậy, lời nói không thể coi như vô tích sự được, nhất là khi nó liên quan đến tình cảm hoặc kinh nghiệm. Đó là điều cần nhận rõ để hiểu Thiên.

Lời nói, với các Thiền sư, là một thứ tiếng la, tiếng than, thoát ra từ sự thân chứng nội tại; nên không một ý nghĩa nào có thể tìm thấy được trong hình thức ấy, mà phải tìm ngay trong chính ta, từ nội tâm ta thức tỉnh chung nhau trong một kinh nghiệm. Nên hiểu ngôn ngữ Thiên tức tự hiểu chính ta, chớ không phải hiểu nghĩa của ngôn ngữ chỉ phản chiếu những ý niệm, chớ không phải những cảm giác thân chứng qua. Nên Thiên không thể nói được cho những người chưa có tự chứng cũng ví như người chưa nếm mật ong không thể tưởng tượng hương vị dịu ngọt của mật. Với những người này, hương vị “ngọt” chỉ là một danh từ rỗng, nghĩa là thiếu chất sống vậy.

“Ngũ Tổ Pháp Diễn” (? - 1104) khởi đầu học triết lý Phật giáo Duy Thức bách pháp luận[19]. Ông đọc thấy câu này: “Khi Bồ Tát vào chỗ thấy đạo thì trí (ý thức suy luận) và lý (tâm thể trực giác) ngậm hợp nhau, cảnh (ngoại giới) và thần (nội tâm) gặp nhau, không còn phân biệt có năng chứng (chủ thể) và sở chứng (khách thể)”. Giới ngoại đạo Ấn Độ từng vấn nạn lại rằng đã không phân biệt năng chứng sở chứng thì làm sao có chứng. Các nhà Duy Thức không đáp được lời công kích ấy. Pháp Sư Tam Tạng Huyền Trang, lúc ấy đang ở Ấn Độ, đến cứu nguy các bạn lâm nạn bằng câu nói này :

“Nhu người uống nước, nóng lạnh tự biết”.

“Đọc câu ấy, Ngũ Tổ tự hỏi: “Nóng lạnh có thể biết được vậy cái gì khiến ta tự biết”[20]. Sư mang nỗi thắc mắc ấy đến hỏi các pháp sư thông thái Duy Thức, không ai đáp được. Có người bảo sư: “Ông muốn rõ ý ấy hãy sang phương nam gõ cửa phái Thiên truyền tâm ấn Phật”. Thế là rốt cùng Pháp Diễn đi đến với Thiên Tông.

Trước khi đi sang đề tài tiếp theo, tôi xin trích dẫn một trường hợp nói lặp khác. Pháp Nhãn Văn Ích (885-958) là tổ khai sáng ngành Thiên Pháp Nhãn

hung thanh đầu thế kỷ thứ mười. Ngày kia, tổ hỏi Tu sơn chủ: “Sai một đường tơ đất trời phân cách, ông hiểu thế nào?”[21]Tu đáp: “Sai một đường tơ, đất trời phân cách”. Pháp Nhãn nói: “Thế là nghĩa lý gì?”. Ông tăng bạch: “Tu tôi chỉ biết có vậy, còn ý Hòa Thượng thế nào?”. Pháp Nhãn đáp ngay: “Sai một đường tơ, đất trời phân cách” .

Pháp Nhãn là một cao thủ của phép nói nhại. Và đây là một câu chuyện thích thú khác. Sau khi khổ công cầu Thiền với năm mươi bốn pháp sư, Thiên Thai Đức Thiệu (907- 971) rốt cùng đến gõ cửa Pháp Nhãn ; nhưng thói chí cầu Thiền, Sư chỉ nhíp bước cầm chừng theo đồ chúng thường. Ngày kia, Pháp Nhãn thượng đường. Một ông tăng bước lên hỏi: “Thế nào là một giọt nước nguồn Tào?”[22] Pháp Nhãn đáp: “Là một giọt nước nguồn Tào”. Ông tăng lụng khụng không hiểu gì hết, trong khi ấy Đức Thiệu tình cờ đứng cạnh bỗng dung sáng tỏ ý chỉ Thiền, mọi nghi niệm bấy lâu ôm ấp ở thâm tâm hốt nhiên tiêu tan hết. Ngay lúc ấy, Sư trở thành một người hoàn toàn mới lạ.

Những thí dụ trên đủ minh chứng Thiền không thể cầu được trong ngôn ngữ văn tự, dẫu Thiền vẫn dùng ngôn ngữ văn tự để truyền đạt. Nắm lấy diệu lý Thiền, xuyên qua ngôn ngữ, không phải nằm trong ngôn ngữ là một ngón tuyệt kỹ phải trải qua vô số thử thách ê chề mới đạt tới được. Đức Thiệu sau ngày đôn chứng vào diệu pháp Thiền, cố gắng miêu tả cái thấy của Sư mở ra “dưới câu nói” của Pháp Nhãn. Đó là lúc Sư trụ trì ở chùa Bát Nhã, có nói bài pháp như sau:

Sư thượng đường, có một ông tăng hỏi: người xưa nói thấy Bát Nhã tức bị Bát Nhã ràng buộc, chẳng thấy Bát Nhã cũng bị Bát Nhã ràng buộc. Sao đã thấy Bát Nhã mà còn bị ràng buộc là gì?

Sư hỏi: Ông thấy Bát Nhã nói cái gì?

Ông tăng hỏi: “Chẳng thấy Bát Nhã thì ràng buộc như thế nào?”

Sư đáp: “Ông nói Bát Nhã chẳng thấy cái gì?”. Rồi tiếp: Nếu thấy Bát Nhã, đó chẳng phải là Bát Nhã, chẳng thấy Bát Nhã, đó cũng chẳng phải là Bát Nhã. Bát Nhã là cái gì mà nói là thấy, và chẳng thấy?” Nên người xưa nói:

Nếu thiếu một pháp (vật) chẳng thành Pháp thân,

Nếu thừa một pháp chẳng thành Pháp thân,

Nếu có một pháp (để thành) chẳng thành Pháp thân,

Nếu không một pháp nào (để thành) chẳng thành Pháp thân.

Chư thượng tọa, đó là chân tông Bát Nhã.

(Truyền đăng lục, quyển 25)

Dưới ánh sáng ấy, lối nói nhại như trên kể ra còn có thể lãnh hội được phần nào.

---o0o---

VII

1.HẾT

Như đã trình bày trước, nguyên lý cơ bản của mọi phương pháp dạy Thiền là cốt đánh thức ở nội tâm người cầu đạo một năng khiếu nào đó để chính tự họ trực giác lấy chân lý Thiền. Bởi vậy các Thiền sư thường dùng lối “tác động thẳng” không phí thì giờ biện luận dông dài. Các cuộc vấn đáp giữa sư đệ thường rất cô đọng, hầu như không tuân theo khuôn phép lý luận nào. Phương pháp “lặp lại”, cũng như các phương pháp khác, đủ chứng minh tỏ rõ lời đáp của thầy chẳng nhằm giải thích, mà cốt chỉ thẳng con đường trực ngộ Thiền.

Quan niệm chân lý như một thứ sở tri ngoại thuộc mà chủ thể năng tri phải nhận ra, phải vận dụng tri thức để lãnh hội, là một kiến giải lưỡng nguyên đối đãi. Theo Thiền, chúng ta toàn sống trực tiếp với chân lý, trong chân lý, không thể lìa ngoài chân lý. Thiền sư Huyền Sa Sư Bị (535-905) bảo chúng ta: “Cũng ví như các ông ngồi trong biển cả, đầu vai ngập dưới nước, ấy thế mà các ông còn với tay ngoắc người khác xin nước” .

Bởi thế có ông tăng hỏi Huyền Sa: “Thế nào là cái tự kỷ của người học đạo?”

Sư hỏi lại ngay: “Ông dùng cái tự kỷ ấy làm gì?”

Nếu đem ra mổ xẻ, câu đáp ấy ngụ ý rằng hễ vừa nói đến cái tôi là tức khắc, và chắc chắn, ta tạo ra cái thể hai đầu của cái tôi và cái chẳng phải tôi, như

thế là rơi vào những lầm lẫn của trí thức luận. Thiền có thể nói: Ta ở trong nước, đây là sự thực, và cứ ngồi yên thế đi vì hễ hỏi xin nước là tức thì tạo ra giữa ta và nước một quan hệ hình thức, và ta sẽ đánh mất hết tất cả những gì thân thiết vốn là của ta.

Câu truyện sau đây có thể giải thích tương tự trong ánh sáng ấy:

Một ông tăng hỏi Huyền Sa: “Trộm nghe hòa thượng có nói suốt mười phương thế giới là một khối minh châu, câu ấy nên hiểu thế nào?”

Huyền Sa đáp: “Suốt mười phương thế giới là một khối minh châu, hiểu để làm gì?”

Ngày sau Sư hỏi lại ông tăng: “Suốt mười phương thế giới là một khối minh châu, ông hiểu thế nào?”

Ông tăng đáp: Suốt mười phương thế giới là một khối minh châu, hiểu để làm gì?”

Sư nói: “Đúng là ông đang la cà ở động ma”.

Đó là một trường hợp hơi giống lối nói lặp, nhưng có khác hơn, có thể nói là nhiều trí xảo hơn.

Dẫu vậy, Thiền không bao giờ viện đến cơ trí suy luận, luôn luôn chỉ thẳng đến những gì ta tìm cầu.

Ngày kia Huyền Sa đãi trà vị võ quan vi giám quân. Vi hỏi:

Thế nào là cái ta dùng mỗi ngày mà chẳng biết ?

如何是日用而不知?

Sư không đáp, mời Vi dùng trái cây. Vi dùng rồi, lặp lại câu hỏi. Sư nói :

Đó chính là cái ta dùng mỗi ngày mà chẳng biết.

只者是日用而不知

Quả đúng là một bài vạn vật học.

Ngày khác, có ông tăng mới vào tông lâm xin Huyền Sa chỉ cho con đường vào đạo. Sư hỏi: “Ông có nghe tiếng suối róc rách đó không?” – “Có nghe” – “Đó là chỗ vào của ông”, Sư đáp (是汝入處)

Phương pháp của Huyền Sa cốt làm cho người tìm chân lý tự mình hiểu thẳng trong chính mình thế nào là chân lý, thay vì thâm thập lấy kiến thức qua tay trung gian. Đúng như Terstegen nói: “Einbegriffener gott ist kein gott”[23].

Vậy, ta không ngạc nhiên khi thấy các Thiền sư thường la hét để đáp lại câu hỏi, thay vì đưa ra một lời giải đáp sáng tỏ. Khi dùng lời nói thì ít nhiều gì vẫn còn có chỗ phăng mối để dọ dẫm lý nghĩa, nhưng trước tiếng la tiếng hét thì ta không còn biết rờ vào đâu nữa, trừ phi ta được trang bị một thứ kiến thức khác thường hơn thuộc loại tôi đã cố gắng đem đến cho quý bạn đọc.

Trong số các Thiền sư thường dùng tiếng la hét quát tháo để khai thị; hai vị nổi danh nhất là Vân Môn Văn Yên (? 949) và Lâm Tế Nghĩa Huyền (? - 867), Vân Môn thì quát (quan:關), còn Lâm Tế thì hét (ha:呵)

Nhân ngày hạ mạt[24], Thúy Nham nói với tăng chúng :

“Từ đầu mùa an cư đến nay, tôi vì chư huynh đệ nói khá nhiều. Coi thử lòng mi tôi còn không?”

Đó là Thúy Nham nhắc đến truyền thuyết cho rằng người nào giảng sai giáo pháp của Phật sẽ rụng hết lông mày. Thúy Nham, suốt mùa an cư, đã nói nhiều bài pháp nhằm xây dựng các huynh đệ trong khi không một lời nói năng nào giải thích được đạo pháp là gì, vậy có lẽ lông mi của Sư đã rụng hết rồi. Trên mặt chữ nghĩa, câu hỏi của Thúy Nham ngụ ý là vậy, còn về Thiền lý hàm ẩn trong ấy là một việc khác.

Bảo Phước, một Thiền sư khác có mặt lúc ấy, nói:

“Làm giặc, hồng nhân tâm”

作賊人心虛

Trường Khánh, một Thiền sư khác, nói: Mọc nhiều (生也)

Vân Môn, một cao tăng cuối đời Đường, quát lớn: “Quan!”

Quan 關 là cửa ải đặt ở địa đầu giữa hai nước để kiểm soát toàn bộ hành và hành lý. Tuy nhiên, ở đây quan là quan, không dính dáng gì đến đồn ải. Đó chỉ là một tiếng hét, một thán từ, không có gì phải phân tách hoặc giải thích.

Tuyết Đậu (980-1052), vị Thiền sư chủ xưởng trong bộ Bích Nham Lục, có lời tụng về thán từ ấy như vậy: “Đã mất tiền toi còn mang tội vạ”[25].

Còn Bạch Ẩn (1683-1768) bình rằng: “Quả đấm, dầu giận mảy, cũng không đánh vào mặt hoa” .

Chắc rằng không thể bình giảng gì khác hơn được tiếng quát ấy của Vân Môn. Nếu ta cố gán cho chữ “Quan” ấy một khái niệm tri thức ắt lạc mất ngàn trùng trên mây xanh.

Lâm Tế được coi như người đầu tiên chủ xưởng hét (hát), nhưng trước đó có Mã Tổ (709-788), pháp tử của Nam Nhạc (677-744), và là vị cao tăng mở một kỷ nguyên mới cho Thiền sử, đã hét to khi Bách Trượng (724-814), đến tái vấn Thiền; tiếng hét chát chúa đến nỗi Bách Trượng điếc tai ba ngày.

Nhưng chính do Lâm Tế mà tiếng hét được đặc dụng và có hiệu năng nhất, và sau này biến thành một ngón tuyệt kỹ của Lâm Tế Tông khác hẳn với các ngành Thiền khác. Thật sự, môn đệ Lâm Tế quá lạm dụng tiếng hét đến nỗi Lâm Tế phải lên tiếng :

Tôi nghe quý ông toàn học hét. Thử hỏi quý ông: Ví như mái tây có người ra, mái đông có người ra, cả hai người cùng hét. Các ông có phân biệt tiếng hét nào là khách, tiếng hét nào là chủ không?”. Nếu các ông không phân biệt được, từ đây cấm học tiếng hét của lão tăng.

Lâm Tế phân biệt có bốn cách hét, tùy tiện mà dùng, gọi là tứ hát. Đó là :

- Có tiếng hét như gươm báu Vua Kim Cương,
- Có tiếng hét như bốn vó sư tử vàng trụ bộ trên mặt đất.
- Có tiếng hét như cần câu quơ bóng cỏ.
- Có tiếng hét không có tác dụng của tiếng hét[26]

Lâm Tế ngày kia hỏi Lạc Phổ, một đệ tử: Một người dùng hèo đánh, một người hét, ông thấy người nào gần đạo hơn?

Phổ đáp: Không người nào gần hết.

Sư nói: Vậy sao mới là gần?

Phổ hét to: “ha!”

Sư liền vung hèo đập.

Lối đánh đá như thế là thủ đoạn quen thuộc của Đức Sơn đối với Lâm Tế chuyên hét nhiều hơn, nhưng ở đây có khác là Lâm Tế sử dụng hèo, còn ngón tuyệt kỹ của sư lại do môn đệ sử dụng một cách khá ngoạn mục.

---o0o---

2. IM LẶNG

Ngoài những “phương tiện thiện xảo” thuộc bảy loại kể trên, còn nhiều phương tiện khác, nhưng tôi không có kỳ vọng trình bày hết được.

Một phương tiện khá thông dụng là im lặng, Bồ Tát Văn Thù hỏi Duy Ma về “pháp bất nhị”, Duy Ma im lặng; đời sau ca tụng thái độ ấy của Duy Ma là sự “im lặng của sấm sét”- mặc như lôi.

Một chú tiểu thỉnh Ba Tiêu chỉ cho thấy cái “bỏn lai diện mục”[27], trực tiếp, đừng qua ngôn từ suy lường, Ba Tiêu ngồi trên tấm tọa cụ, im lìm chẳng nói.

Thiền sư Từ Phước cũng im lặng, không một lời đáp lại câu hỏi ấy của người cầu đạo.

Một chú tiểu hỏi Thiền sư Hàng Châu Văn Hỷ, pháp từ của Nhưộng Sơn Huệ Tịnh: “Thế nào là cái tự kỷ?”, Sư mặc nhiên. Chú tiểu không hiểu cái im lặng ấy ngụ ý gì, bèn hỏi lại. Sư đáp: “Trời xanh vẫn vũ chẳng hẹn trăng lên”.

Một chú tiểu hỏi Tào Sơn: “Cái im lặng (vô ngôn) có thể tiết lộ cho biết được chăng?”

- Không thể tiết lộ ở đây.

- Vậy tiết lộ ở đâu ?

Tào Sơn đáp: “Canh ba đêm trước tôi mất ba đồng tiền ở đầu giường”

---o0o---

3. HỎI LÂU

Đôi khi các sư lặng im bất động hỏi lâu - lương cửu - hoặc để đáp lại một câu hỏi, hoặc khi thượng đường nói pháp. Cái lương cửu ấy không cốt chỉ về thời gian trôi qua như ta sẽ thấy ở những câu chuyện sau đây.

Một chú tiểu thỉnh Thủ Sơn cho nghe một bản đàn không dây. Sư im lặng hỏi lâu, rồi hỏi:

- Chú nghe không ?

- Bạch, không nghe.

Sư quở: Sao không bảo lớn tiếng hơn?

Một chú tiểu hỏi Bảo Phước: “Tôi nghe nói muốn biết con đường vô sanh phải rõ ngọn nguồn. Bạch hòa thượng, thế nào là ngọn nguồn?”. Bảo Phước im lặng hỏi lâu, rồi hỏi: “Chú vừa hỏi tôi gì đó? Chú tiểu lặp lại câu hỏi. Sư phát đũa chú tiểu ra vừa hét lớn: “Bộ tôi điếc sao?”.

---o0o---

4. HỎI NGƯỢC LẠI

Ta có thể nêu thêm phương pháp “phản vấn”, nghĩa là thay vì trả lời, hỏi ngược lại người hỏi. Trong Thiền, nói chung, câu hỏi nào cũng thoát ngoài thói thường - nghĩa là không phải hỏi để được chỉ bảo - nên tự nhiên lời đáp cũng chẳng đáp lại gì hết. Một Thiền đức kê ra có mười tám cách hỏi, đổi lại có mười tám cách đáp khác biệt hẳn nhau. Như vậy một câu phản vấn vẫn là một lời đáp chiếu sáng vậy.

Một chú tiểu hỏi Từ Minh: “Tổ Đạt Ma qua Tàu có ý nghĩa gì?” Sư hỏi lại:

“Ông qua hỏi nào?”

Một chú tiểu hỏi La Sơn : “Ai là chúa tể ba cõi”. Sư hỏi lại:

“Chú biết làm sao ăn cơm không?”

Một chú tiểu hỏi Thiên Long, sư phụ của hòa thượng Câu Chi: “Làm sao thoát ly ba cõi?”. Sư hỏi lại:

“Hiện giờ chú ở đâu?” .

Một chú tiểu hỏi Triệu Châu: “Vì có người không manh áo dính thân đến đây, hòa thượng bảo họ thế nào?”. Sư hỏi lại: “Chú nói không có gì?” - Bạch, không manh áo dính thân. Sư đáp: “Ừ, được rồi, không manh áo dính thân”.

---o0o---

5. LÝ LUẬN VÒNG TRÒN

Cứ thế quả không sao kể hết được những phương tiện khai thị chư sư sử dụng nhằm lợi lạc cho môn đồ. Vậy, để kết thúc chương này, tôi xin đưa thêm hai trường hợp khác, có thể coi như một thứ lý luận vòng tròn, nhưng ở một quan điểm khác, vẫn có thể biểu thị một tinh thần nhất nguyên luận tuyệt đối trong ấy mọi sự di biệt đều bị xóa nhòa hết. Đành rằng các Thiền sư đều tán đồng cái thấy ấy, nhưng cần xét lại, vì mặc dầu các ngài triệt để xác nhận kiến giải đồng nhất giữa cái “ta” và “cái người” mà đồng thời vẫn không từ khước những sự kiện dị biệt của cuộc sống cá nhân này.

Một đệ tử hỏi hòa thượng Đại Tỳ: “Thế nào là cái tự kỷ của con?” .

Hòa thượng đáp: “Là cái tự kỷ của thầy” .

Trò: Làm sao cái tự kỷ của con lại là cái tự kỷ của thầy được?

Thầy: “ Đó là cái tự kỷ của con.”

Để hiểu câu chuyện trên theo tinh thần lý luận, ta chỉ cần thay thế “cái tự kỷ của con” bằng những chữ như vô minh, điên đảo hoặc phạm phu; và “cái tự kỷ của thầy” bằng những chữ như “giác ngộ, Phật, hoặc hư linh” là ta hình dung được ngay những gì đang diễn ra trong nội tâm của Đại Tỳ. Điều cần lưu ý là nếu không có câu xác nhận cuối cùng “đó là cái tự kỷ của con” thì toàn thể cuộc đối thoại hóa thành một thứ triết lý phiếm thần luận.

Tư tưởng Đại Tỳ còn được biểu lộ cụ thể hơn trong cuộc đối thoại sau đây giữa Tam Thánh Huệ Nhiên và Ngưỡng Sơn Huệ Tịch. Huệ Nhiên đến thăm Huệ Tịch.

Huệ Tịch hỏi: Ông tên gì?

Huệ Nhiên đáp: Tôi tên là Huệ Tịch.

Huệ Tịch cãi lại: Huệ Tịch là tên tôi mà.

Huệ Nhiên nói: Vậy tôi tên là Huệ Nhiên.

Huệ Tịch cười dài...

Câu chuyện đối đáp trên khiến ta liên tưởng đến cổ ngữ Ấn Độ “tai tvam asi!”, và có nghĩa là “ông là cái kia”. Tuy nhiên, giữa câu nói của Huệ Nhiên “tôi tên là Huệ Tịch” và câu nói Ấn Độ “ông là cái kia” vẫn khác biệt nhau nhiều, và chính đó là chỗ khác biệt giữa triết lý vêđanta Ấn Độ và Phật giáo Thiền Tông, hoặc giữa tinh thần duy trí ấn Độ và duy thực Trung Hoa. Tinh thần Trung Hoa không vụ suy rộng luận cao, ngoài tầm với của cuộc sống như chúng ta hiện đang sống.

Theo giáo lý Hoa Nghiêm, có một thế giới siêu nhiên, trong ấy một sự vật dị diệt thân nhiếp và dung thông tất cả sự vật dị biệt khác, thay vì mọi sự vật dị biệt đều chìm lìm hết trong Đại Khối[28]. Thế nên, ở thế gian này, ví ta đưa lên một cành hoa, hoặc chỉ vào một cục gạch, là toàn thể vũ trụ trăm hình vạn trạng đều hiện rõ, phản chiếu lại trong ấy. Nếu quả vậy, ta có thể nói các Thiền sư hoạt dung trong cảnh giới linh minh ấy hiển lộ đến cho các ngài với tất cả cơ màu trong phút giây hoạt nhiên đại ngộ.

---o0o---

VIII. PHÉP CHỈ THẰNG

Tự đây ta đi vào thế giới kỳ đặc nhất của đạo Thiền, đây sắc thái độc đáo, khiến Thiền không những khác hẳn với mọi ngành Phật giáo, mà còn khác luôn với mọi hình thức huyền học đã có trong lịch sử. Từ trước, như ta đã thấy, chân lý Thiền được diễn bằng lời nói, dầu thành tiếng hay không thành tiếng, dầu hình thức có vẻ bí hiểm lạ lùng. Và giờ đây, ta sẽ thấy chư sư sử dụng một phương pháp trực tiếp hơn lời nói. Thật vậy, chân lý Thiền là chân lý của sinh hoạt, mà sinh hoạt có nghĩa là sống động, là hoạt động, là hành

động, chứ không phải chỉ suy lường thôi. Vậy, há chẳng là việc quá tự nhiên Thiền sống trong chiều hướng hành động, hoặc nói đúng hơn, vận dụng cái thực, sống cái thực, thay vì chứng minh hoặc biểu thị cái thực bằng ngôn từ, nghĩa là bằng khái niệm? Trong cái sống thực không có lý luận, vì cái sống lớn hơn cái lý. Ta tưởng rằng lý luận chi phối cuộc đời, nhưng thực sự con người chúng ta phải đâu là một sinh vật quá duy lý như vậy theo ý muốn của ta. Đành rằng chúng ta đang nói lý, nhưng khi bắt tay vào việc ta thường bỏ rơi con đường lý luận đã vạch ra, vì lúc ấy ta cảm thấy có cái gì khác mạnh hơn là lý luận. Cái gì ấy, ta có thể gọi là hứng cảm, là bản năng, hoặc thông thường hơn, là ý chí. Hễ ý chí phát động lên là có Thiền, nhưng nếu các bạn hỏi tôi Thiền có phải là triết lý của ý chí không, ắt tôi không dám dứt khoát xác nhận cùng quý bạn được. Thiền cần được giải thích - nếu có thể giải thích được - bằng một kiến giải chủ động hơn là chủ tịnh. Cho nên khi tôi đưa bàn tay lên đó là Thiền; nhưng nếu tôi khẳng định đưa bàn tay lên thì Thiền không có ở đó nữa. Cũng vậy, vẫn không có Thiền khi tôi giả định rằng có một cái gì đó có thể gọi là ý chí hoặc gì gì khác. Nói thế không có nghĩa khẳng định hoặc giả định là sai, nhưng vì cái gọi là Thiền, như chư sư thường nói, biến mất ngoài ba ngàn dặm. Nói năng cũng là Thiền, và chỉ là Thiền khi lời nói là một hành vi “tự hiện thành”, không dựa vào bất cứ gì để được xác định. Trong ngón tay chỉ mặt trăng không có Thiền, nhưng “tự thân” của ngón tay là Thiền - ngón tay độc lập đối với tất cả liên hệ bên ngoài.

Cuộc sống tự trải ra trên một khung vải gọi là thời gian không bao giờ tái diễn: một qua là hẳn, không bao giờ trở lại. Việc làm cũng vậy, đã làm là không bao giờ làm lại được. Đời là một bức tranh thủy mặc, một khi hạ bút xuống là hoàn tất, mãi mãi, không chần chờ, không suy nghĩ, không cạo sửa gì được. Đời không phải là một bức tranh dầu để có thể tẩy xóa, sơn đi vẽ lại nhiều lần đến khi nào họa sĩ vừa ý mới thôi. Trái lại, trong tranh thủy mặc, bất cứ nét bút nào đồ thêm lên dầu nhỏ nhất mấy, đều biến thành tì vết, đều tước bỏ cuộc sống, vì mực khô là nét sửa hẳn lên ngay. Cuộc đời cũng vậy. Ta không bao giờ rút lui lại được những gì ta đã hiến cho hành động; không, những gì một lần đi qua tâm thức là không bao giờ xóa bỏ được. Nên Thiền cần được bắt lấy khi cơ sự đang diễn ra, không trước đó, không sau đó. Đó là một hành vi của một chốc lát, của một sát na. Tương truyền khi Tổ Đạt Ma sắp rời Trung Quốc về Thiên Trúc, Tổ hỏi các môn đệ lãnh hội Thiền như thế nào, bà ni Tổng Trì đáp:

"Chỗ hiểu của con ví như nhãn quang của tôn giả A Nan phóng vào nước Phật Bất Động: một khi thấy là không thể thấy trở lại được[29]"

Cuộc sống uyển chuyển là vậy, không nắm bắt được, không diễn lại được: cuộc sống ấy, các Thiền sư mô tả như tia lửa đá xẹt, như ánh điện chớp: kích thạch hỏa, thêm điện quang.

Phương pháp trực tiếp đạt vào tay chư sư có công dụng nắm ngay lấy cuộc sống uyển chuyển ấy trong khi đang trôi chảy, thay vì sau khi đã trôi qua. Trong khi dòng đời đang trôi chảy, không ai đủ thời giờ kêu gọi đến ký ức, hoặc xây dựng tư tưởng. Không có lý luận nào có giá trị trong lúc ấy.

Ngôn ngữ có thể dùng được, nhưng ngôn ngữ từ muôn thuở vốn kết hợp chặt chẽ với nếp tâm tưởng suy lường nên mất hết nội lực, không trực tiếp truyền cảm được. Ngôn ngữ, nếu dùng đến, chỉ diễn tả được một ý nghĩa, một luận giải, chỉ biểu lộ một cái ngoại thuộc, nên không trực tiếp liên hệ gì đến cuộc sống, nếu không nói rằng đó chỉ là một vang bóng mờ nhạt của cái đã tiêu ma. Đó là lý do các Thiền sư nhiều khi tránh nói, tránh xác định, dầu đối với những sự việc quá tỏ rõ, quá hiển nhiên cũng vậy. Kỳ vọng của các ngài là để cho môn đệ tự tập trung tất cả tâm lực nắm lấy những gì họ mong ước, thay vì ghi bắt những mối liên lạc xa xôi vòng ngoài khiến họ phải phân tâm. Cho nên nếu cứ tìm hiểu nghĩa nhưng câu thần chú (đà la ni) hoặc những tiếng hét, hoặc những loạt âm thanh rỗng, ắt ta lạc xa con đường Thiền. Ta phải lặn sâu vào tận tâm thể, là nơi phát nguyên nguồn sống, là nơi phát xuất những âm thanh trên. Vung hèo đập, quát lên một tiếng hét, đá vào một trái cầu... Những cử chỉ ấy phải được lãnh hội trong ý nghĩa ấy, nghĩa là phải coi như trực tiếp thể hiện cuộc sống; không, hơn thế nữa, chính đó là cuộc sống. Phương pháp chỉ thẳng, dầu vậy, không hẳn là thái độ khẳng nhận bản chất bạo lực của cuộc sống, mà bất cứ gì rất tầm thường diễn ra hằng ngày như khê động thân hình, trả lời một tiếng gọi, nghe suối reo, chim hót, không gì chẳng thể hiện cuộc sống vậy.[30]

Một ông tăng hỏi sư Linh Vân: “Muôn vật là thể nào trước khi Phật xuất thế?”.

Sư đưa cây phát tử lên.

Lại hỏi: “Muôn vật là thể nào sau khi Phật xuất thế?”.

Sư lại đưa cây phát tử lên.

Đưa phát tử lên, hạ phát tử xuống, là phương tiện khai thị rất thông dụng của nhiều Thiền sư. Như tôi đã trình bày ở phần đầu bộ sách, phát tử (cây chổi lông đuôi ngựa) và trúc bễ (cây thước tre) hoặc trụ trượng, là tượng trưng

của giáo quyền nên tự nhiên chư sư phải dùng đến luôn khi có người đến tham vấn.

Huỳnh Bá (? - 850) thượng đường. Tăng chúng vừa tụ tập chờ nghe thì Huỳnh Bá giơ cây trụ trượng lên đánh đuổi ra. Tăng chúng bỏ đi ra. Huỳnh Bá lại gọi vào, Tăng chúng vừa quay đầu vào thì Huỳnh Bá nói :

Trăng như vòng cung

月似灣弓

Mưa ít gió nhiều

少雨多風

Các sư đã sử dụng cây gậy một cách tuyệt kỹ vậy, nhưng trong đời có ai dám nghĩ rằng một cây gậy vô tri lại có thể dùng để biểu hiện một diệu lý thâm áo nhất của đạo giáo như vậy được?

Triệu Châu (778 - 897) lúc nào cũng sẵn sàng phản ứng mạnh và cấp thời, bộ “Triệu Châu ngữ lục” của Sư chứa đầy những câu đáp thần tốc; nhưng sư cũng là một cao thủ của phương pháp trực tiếp. Ngày kia Sư thượng đường, một ông tăng bước đến làm lễ. Không để ông tăng đủ thì giờ nói năng gì, Sư chấp đôi tay, xá chào, và bỏ đi.

Thủ đoạn của thiền sư Bách Trượng Duy Chánh có khác hơn. Sư bảo tăng chúng ra cày ruộng đi, xong Sư sẽ nói đại nghĩa của pháp Phật cho nghe. Làm xong, tăng chúng họp lại chờ nghe Sư nói pháp. Sư dang đôi tay, không nói gì.

Một ông tăng hỏi quốc sư giám quan Tế An: “Thế nào là bản thân của Phật Lô Xá Na?”

Quốc sư bảo: “Thầy đưa giùm tôi cái tịnh bình”. Ông tăng đưa tịnh bình lên. Quốc sư bảo: “Ông trả giùm tôi về chỗ cũ”. Ông tăng vâng làm, nhưng tưởng chưa trả được lời nên lặp lại câu hỏi:

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

如何是本身盧舍那

Quốc sư đáp: “Vị cô Phật ấy đi mất lâu rồi”.

古拂過去久矣!

Ở trường hợp trên, phép chỉ thẳng do chính người đệ tử vô tình thực hành lấy dưới sự hướng dẫn của thầy mà không biết, chỉ tiếc rằng căn cơ người đệ tử chưa đủ chín mùi để nắm lấy ý nghĩa việc mình làm nên để vị cô Phật đi mất, than ôi! Sau đây là một câu chuyện tương tự khác.

Thạch Sương Khánh Chư (808-888) hỏi sư Đạo Ngô Viên Trí (768-835), pháp tử của Dược Sơn Duy Nghiêm: “Trăm năm sau, ví có người hỏi về cực tặc sự[31] con sẽ trả lời ra sao?”

Sư không đáp, gọi chú sa di trong chùa, chú này “dạ”

Sư bảo: “Con châm thêm nước vào tịnh bình cho thầy”.

Giây lâu, Sư hỏi lại Thạch Sương: “Ông hỏi gì tôi?”.

Sương lặp lại. Đạo Ngô đồng dậy bỏ ra đi.

Như nhận xét của vài cao tăng. Thiền là những cảm nghĩ thường ngày của ta - 平常心是道, nghĩa là trong Thiền không có gì là siêu nhiên, là kỳ quặc, là cao kiến, vượt ngoài cuộc sống thường ngày. Mệt thì đi ngủ, đói thì ăn, có khác gì đâu chim chóc trên trời, lan huệ ngoài đồng, “để tâm chỉ đến cách ông sống, đến thức ông ăn, đến thể xác ông, đến áo quần ông mặc”. Tinh thần của đạo Thiền là vậy. Nên học Thiền không đòi hỏi một vốn liếng văn học hoặc biện chứng nào hết, ngoại trừ cái học do Thiền Hoàng Đạo Ngô truyền lại Long Đàm Sùng Tín trong câu truyện sau đây.

Sùng Tín hầu hạ thầy là Đạo Ngô bao năm rồi. Ngày kia, Tín bạch thầy: “Con ở đây đã lâu chưa hề được hòa thượng chỉ cho thấy chỗ tâm yếu Thiền”. Đạo Ngô đáp: “Từ ngày con đến với thầy, thầy có bao giờ quên chỉ cho con chỗ tâm yếu đâu?”

Tín ngạc nhiên hỏi lại: “Hỏi nào?”. Đạo Ngô đáp: “Con dâng trà, thầy có bao giờ chẳng vì con mà không tiếp đâu? Con dọn cơm, thầy có bao giờ chẳng vì con mà không nhận đâu? Con chào thầy, thầy há chẳng nghiêng đầu trả lễ sao? Sao gọi là không chỉ cho thấy chỗ tâm yếu?”

Tín cúi đầu trầm ngâm hồi lâu. Đạo Ngô tiếp :

“Muốn thấy, nhìn thẳng xuống là thấy ngay, bằng đũa đo nghĩ ngợi ắt hỏng”
見則直下便見擬思即差

Đạo Ngô Viên Trí (768-835) và Vân Nham Đàm Thạch (782-841) cùng hầu hạ sư phụ là Dược Sơn Duy Nghiêm.

Ngày kia, Dược Sơn nói: “Chỗ ấy trí thức không đạt tới được nên cấm nói. Nói ắt sừng mọc lên đầu. Nay, Trí đầu đà, thế là thế nào?”

Viên trí đứng dậy, bỏ đi ra.

Thấy lạ, Vân Nham hỏi Dược Sơn: “Vì duyên cớ nào mà Trí sư huynh không trả lời cho hòa thượng?”

Dược Sơn nói: “Bữa nay ta đau lưng. Trí biết, ông nên đến hỏi Trí là hơn.” Vân Nham tìm đến Viên Trí, hỏi: “Vừa rồi sao huynh không trả lời cho hòa thượng?”

“Ông thử trở lại hỏi hòa thượng xem sao?”, lời đáp duy nhất Vân Nham không tâm cầu chỉ gọn lỏn có thế.

Một phương pháp chư sư thường dùng là bất thân gọi tên người đặt câu hỏi, hoặc một người nào khác. Ở một đoạn trước, tôi đã có dịp kể lại một câu chuyện thuộc trường hợp ấy[32]. Và sau đây là một câu chuyện khác thường được nhắc nhở, và rất điển hình.

Quốc Sư Nam Dương Huệ Trung ngày kia gọi thị giả, thị giả “dạ”, cứ thế ba lần gọi, ba lần dạ, Quốc Sư kết luận: “Tưởng đâu ta phụ người, hóa ra người phụ ta”.

Và sau đây là lời bình giảng của hàng hậu bối. Một ông tăng hỏi Huyền Sa: Quốc Sư gọi thị giả là ngụ ý gì?”. Sư đáp: “Ông thị giả hiểu rõ đấy”

Vân Cư Tích bình : Thị giả hiểu, hay không hiểu? Nếu nói là hiểu, sao Huyền Sa lại nói “ông thị giả hiểu rõ đấy?” Vậy nghĩ coi thế nào ?

Huyền Giác Trung hỏi một ông tăng: “Thị giả hiểu là hiểu cái gì?” Ông tăng đáp: “Nếu không hiểu, sao thị giả cứ dạ?”. Huyền Giác bảo: “Ông khá sáng trí”.

Một ông tăng hỏi Pháp Nhân: “Quốc Sư gọi thị giả là ngụ ý gì?”. Pháp Nhân nói: “Đi về đi, lúc khác trở lại” Nhân đó, Vân Cư Tích bình: “Sao Pháp Nhân lại nói vậy, ông có biết rõ ý của quốc sư không? hay không biết rõ?”

Một ông tăng Triệu Châu: “Quốc sư gọi thị giả là ngụ ý gì?”, Triệu Châu đáp: “Như người viết chữ trong đêm tối, chữ tuy chẳng thành, nhưng vẫn thái vẫn đủ rõ”.

Một câu chuyện gọi dạ như trên cũng diễn ra một lần giữa Ma Cốc Bửu Triệt và Lương Toại. Ma Cốc gọi, Lương Toại dạ, như thế ba lần gọi, ba lần dạ. Xong Ma Cốc mắng: “Thầy chùa gì mà độn căn thế!”. Lương Toại tỉnh ngộ ngay dưới câu mắng ấy.

Phương pháp gọi dạ rất thông dụng trong giới Thiền như vài câu chuyện sau đây:

Một ông thượng thơ đến viếng sư Vân Cư Đạo Ung (? -902) và hỏi: “ Người ta nói Thế Tôn có một mật ngữ mà Ca Diếp không che giấu, mật ngữ ấy là gì?”

Vân Cư gọi xẵng:

- Thượng Thơ.

- Dạ !

- Hiểu không ?

- Không hiểu.

Vân Cư nói: “Nếu ông chẳng hiểu, đó là mật ngữ của Thế Tôn, nếu ông hiểu, đó là Ca Diếp chẳng che giấu”.

Quan tướng quốc Bùi Hưu khi còn làm thứ sử Tây An có lần đến viếng một kiếng chùa, vào chánh điện dâng hương cúng Phật. Chủ chùa tiếp đón. Bùi thấy trên tường có một bức họa bèn hỏi hình ai. Ông chủ chùa bảo đó là chân dung một cao tăng. Bùi hỏi: “Chân dung đây còn cao tăng đâu?”

Tăng chúng không đáp. Bùi lại hỏi: “Trong đây có Thiền nhân nào không?”

Đáp: “Gần đây có một người đến ở chung, hiện lo việc tạp dịch, ông ta có vẻ là người Thiên lắm”.

Bùi nói: “Xin mời ra cho tôi hỏi thăm chút được không?”

Ông sư mới liền được thỉnh ra trước mặt quan tướng quốc

Bùi vừa thấy liền hớn hở lên tiếng ngay:

“Hưu tôi có một điều muốn hỏi, ngặt chừ vị đây không đáp, vậy thỉnh đại nhân ban cho một lời”.

Sư hỏi: Mời tướng công cứ hỏi.

Hưu lặp lại câu nói trên: “Còn cao tăng đâu?”

Sư hét quát chúa:

- Bùi Hưu ?

- Dạ !

Sư lặp lại câu hỏi: Còn cao tăng đâu?

Bùi Hưu tức khắc dưới câu phản vấn nhận ra ý chỉ Thiên như bắt được ngọc kế châu.

Cuộc đối thoại giữa Quy Sơn (771-853) vào Ngưỡng Sơn (804-899) có phần cơ trí hơn, nghĩa là dễ nhận định hơn phương pháp gọi và dạ thường. Ngưỡng Sơn là đệ tử chánh của Quy Sơn. Phái Thiên Quy Ngưỡng của hai ngài đặc biệt ở chỗ cả sư và đệ cùng chứng minh với nhau chân lý Thiên. Ngày kia, hai thầy trò đi hái trà. Quy Sơn gọi Ngưỡng Sơn nói: Suốt ngày hái trà, tôi chỉ nghe tiếng ông, không thấy hình ông, ông hiện rõ “bồn hình” cho tôi coi thử nào.

Ngưỡng Sơn rung gốc trà thay lời đáp.

Quy Sơn nói: Ông chỉ mới được cái “dụng”, chẳng được cái “thể”

Ngưỡng Sơn nói: Còn hòa thượng thể nào?

Quy Sơn im lặng hồi lâu.

Ngưỡng Sơn nói: Hòa thượng chỉ được cái “thể”, chẳng được cái “dụng” .

Qui Sơn nói: “Tha cho ông hai chục hèo”

Theo bản thể học Phật giáo như tôi đã trình bày trước, người ta phân biệt ba khái niệm: thể (bản thể) tướng (hình dáng) và dụng (tác động). Thể (bhava) tương đương với khái niệm về thể chất của hiện hữu, tướng (akshana) chỉ về hình tướng. Và dụng (kriya) chỉ về năng lực hoạt động. Các triết gia Phật giáo cho rằng mọi thực tại có thể phân tách thành ba khái niệm như trên. Nhưng đôi khi khái niệm tướng bị hút mất trong khái niệm thể. Không có dụng thì không có vật nào hết, nhưng dụng không thể động dụng được nếu không có gì chuyên dụng. Nên theo các giảng sư Phật giáo, thể và dụng là hai khái niệm không thể tách rời nhau trong việc nhận thức vũ trụ. Tuy nhiên, Quy Sơn và Ngưỡng Sơn không phải là nhà siêu hình học nên không dẫn chứng, không chứng minh. Sư này rung cây, Sư kia im lặng, thế là đủ. Ta không thể quyết đoán có Thiền hay không trong hai động tác ấy mà ta cưỡng ép vào khuôn kiến giải triết học, nhưng dầu sao ta cũng ném được ít nhiều hương vị Thiền xuyên qua những nhận xét về “thể” và “dụng” gắn liền vào phương pháp trực tiếp của hai người.

Ở những trang vừa qua, ta thấy phương pháp trực tiếp không viện đến bạo hành như gây đau đớn cho thân xác, hoặc chấn động cho thần kinh, nhưng nếu cần, các Thiền sư không ngại xử bạo với môn đồ, Lâm Tế là một trong số cao thủ thường dùng những biện pháp thẳng và bén ấy. Mũi gươm của Sư đâm thẳng vào con tim của đối phương. Như trường hợp có một thượng tọa tên là Định hỏi Sư về đại nghĩa pháp Phật, Sư bước xuống ghé rơm, nắm lấy Định hỏi, xáng cho một bạt tai, rồi xô ra. Định choáng váng chưa biết phải làm gì thì trong lúc ấy một ông tăng đứng bên lên tiếng trách thượng tọa sao không lay hòa thượng đi. Định toan lay thì ngay lúc ấy hốt nhiên ngộ đạo.

Sau đó, Định thượng tọa qua cầu gặp ba ông tọa chủ. Một ông hỏi: tôi nghe nói dòng thiền sâu thẳm phải dò đến đáy, thế nghĩa là gì?”. Đúng với gia phong Lâm Tế, Định nắm lấy người hỏi, toan ném xuống sông thì hai ông tọa chủ kia nài nỉ xin thượng tọa mở lượng từ bi tha cho người phỉ báng. Định thả vị tọa chủ ra, bảo: “Nếu không có hai ông đây cầu khẩn ta đã đưa người xuống sông dò đáy Thiền”. Với những người ấy, hẳn nhiên Thiền không phải là một trò đùa, một cuộc luyện trí để tiêu khiển; trái lại, đó là cái gì hệ trọng nhất trong đời mà họ sẵn sàng dâng trọn cả mạng sống.

Lâm Tế là học trò của Huỳnh Bá, nhưng ở với Huỳnh Bá, Lâm Tế không học được gì hết vì mỗi lần mở miệng hỏi về đại nghĩa của pháp Phật là mỗi lần bị Huỳnh Bá đánh. Nhưng chính những trận đòn ấy, khi thời tiết đến, mở mắt Lâm Tế trên diệu lý Thiên, và khiến sư reo to: “Thì ra Thiên Huỳnh Bá chả có gì lắm đó!”.

Ở Trung Hoa và Cao Li, những gì cốt yếu nay còn tồn tại trong đạo Thiên đều thuộc dòng Lâm Tế. Riêng ở Nhật, Thiên Tào Động hưng thịnh song song với Thiên Lâm Tế. Dòng sinh lực hoạt dụng nay còn hiển hiện trong tông Lâm Tế Nhật Bản bắt nguồn từ ba trận đòn đại bi Huỳnh Bá dành cho người khôn nạn ấy. Quả thật trong việc đánh đá có nhiều chân lý hơn là những tràng hư luận thao thao bất tuyệt. Trong bất cứ trường hợp nào, các Thiên sư đều thể hiện một nhiệt tâm sắt đá mỗi khi cần biểu thị chân lý Thiên. Ta thử đọc câu chuyện sau đây.

Đặng Ân Phong đẩy chiếc xe cút kít thấy Mã Tổ nằm bên lề đường, chân duỗi ra ngoài.

Đặng nói: Yêu cầu sư co căng vô.

Mã đáp: Đã duỗi ra không bao giờ co lại

Đặng nói: Cũng vậy, đã đẩy tới không bao giờ kéo lui.

Đặng bèn thúc xe qua, cán chân Mã Tổ, gây thương tích.

Sau đó, Mã Tổ đến Pháp Đường, tay cầm búa, nói: “Ông nào hồi nãy đẩy xe cán căng lão tăng bước ra đây mau”. Đặng Ân Phong tiến thẳng đến trước mặt Mã Tổ, ngựa cổ lên sẵn sàng đón nhát búa. Mã đại sư lặng lẽ đặt búa xuống đất.

Đặng Ân Phong sẵn sàng hiến mạng sống xác định chân lý Thiên qua hành động của Sư gây thương tích cho Mã Tổ; bởi lẽ vàng thau lẫn lộn, sự giả bộ, bắt chước lừng lên khắp nên Mã Tổ muốn thử lại chỗ chứng vào chánh pháp thiên của người đệ tử. Một khi chánh pháp can dự vào là các Thiên sư không ngại hy sinh bất cứ thứ gì: với Nam Tuyên, đó là một con mèo bị giết, với Nguỡng Sơn, là chiếc gương quý bị đập tan; có một chữ tín đốt trọn ngôi nhà, một nữ cư sĩ khác vớt con xuống sông[33]. Trường hợp chót rất hy hữu, có lẽ chỉ diễn ra một lần trong cuốn sử Thiên. Còn những trường hợp ít bi tráng hơn, như chúng tôi đã thuật lại từ trước, thì đầy đầy khắp, và còn được coi như rất thường tình trong phép dạy Thiên.

IX. LINH TINH

Tôi không có ý mô tả lại tất cả phương pháp chứng minh, hoặc hiện thực chân lý Thiền do chư sư ứng dụng trong các trường phái khác nhau, nhưng gì tôi đã tường thuật lại từ trước thiết tưởng đủ cho chúng ta có một khái niệm về đạo Thiền, ít ra ở đôi sắc thái kỳ đặc. Dầu các nhà học giả hoặc bình giảng muốn giải thích thế nào về triết lý Thiền, trước hết phải có được một cái nhìn mới phóng vào sự vật, một cái nhìn hoàn toàn vượt ngoài phạm vi của tình thức. Đúng ra, cái nhìn mới ấy mở ra trong ta khi ta đi đến chỗ cùng lý tuyệt tình, bên trong giới hạn ấy ta có cảm tưởng luôn luôn bị trói buộc cơ hồ không sao thoát ra được. Hầu hết chúng ta đều dừng lại ở giới hạn ấy, quá dễ dãi để quyết rằng ta không thể đi xa hơn. Nhưng có đôi người khác có được một cái thấy nội tâm chiêu diệu hơn phóng qua bức màn điên đảo và mâu thuẫn. Và đó là cái thấy bất thần họ chứng đến. Họ đập vào bức tường trong tuyệt vọng cuối cùng, và này, tường đổ xuống, lúc nào không hay, mở ra một thế giới mới lạ làm sao! Những gì từ trước họ coi như tầm thường, như phạm tục, hơn nữa, như hệ lụy, giờ đây như kết hợp lại nhịp nhàng làm sao trong một trật tự mới lạ không ngờ! Thế giới cũ của giác quan mờ nhạt rồi, và một cái gì rất mực tân kỳ đến thế vào. Dường như vẫn một khung cảnh khách quan ấy, nhưng bên trong, về mặt chủ quan, ta như trẻ tươi lại, như vừa mới tái sinh.

Ngô Đạo Tử là một họa sĩ Trung Hoa có ngọn bút thần ở triều vua Đường Huyền Tông. Tương truyền họa phẩm cuối cùng của Ngô là một bức tranh sơn thủy do nhà vua đặt vẽ để trang trí một bức tường ở hoàng cung. Họa sĩ giấu tác phẩm của mình sau một bức màn chờ nhà vua đến ông mới vén màn lên, và phô bày bức họa vĩ đại. Nhà vua trầm trồ khen ngợi mãi, nào rừng thẳm núi cao, nào mây bay tha thướt trên vòm trời xanh bát ngát, có đồi, có người, có chim bay man mác. Họa sĩ nói: “Tâu bệ hạ, đây này, dưới chân núi là sơn động, trong động có thần linh”. Ông vỗ tay, cửa động đang khép kín bỗng mở ra. Họa sĩ tiếp: “Bên trong nguy nga lộng lẫy không sao tả siết, bệ hạ cho phép thần chỉ đường”. Nói xong, ông bước vào và cánh cửa từ từ khép lại sau ông. Nhà vua ngạc nhiên chưa kịp nói năng cử động gì thì tất cả phai mờ hết trên bức tường trông lại như xưa, không còn một nét bút nào của họa sĩ. Ngô Đạo Tử từ ấy biệt dạng luôn.

Họa sĩ đã biệt dạng và họa phẩm cũng biến theo mây khói, tất cả chỉ còn là không: nhưng từ cái không ấy nhô lên một thế giới tâm linh mới, và đó là

thế giới kỳ diệu của các Thiền sư trong ấy các ngài dọc ngang tự tại, tùy thích làm phải làm trái, nói ngược nói xuôi. Nhưng không mạn ngôn lộng ngữ nào là chẳng hợp tình hợp lý, tình và lý của một thế giới tước bỏ hết cái giả dối, cái lẽ lối, cái học đòi, và mọi “ngón” trí xảo. Trừ phi ta chứng vào thế giới của những thực tại ấy, bằng không, diệu lý Thiền vẫn mãi mãi là một thiên cơ bất khả lậu. Ý nghĩa của cái thấy mới ấy, độc lập ngoài tất cả biện luận và lý giải, đại khái là vậy.

Emerson cũng đồng quan điểm ấy phô diễn theo cách thức riêng của ông: “Đứng đầu trước hết loạt hoạt động ấy (tức là sự phối hợp toán học, khả năng đặc biệt trừu tượng hóa, uy lực phi thường của trí tưởng tượng, cả đến những thiên tài uyên bác và năng lực tập trung) là những cơn cảm kích bất thần những bí thuật truyện kỳ, những hồi phục sinh phát ra từ trí tưởng tượng. Một khi phát hiện, năng lực con người hầu như tăng lên gấp trăm gấp ngàn lần. Nó mở ra một giác quan kỳ diệu tiếp xúc với một cảnh giới hư linh vô định, và kích động ở ta một nếp tinh thần dũng cảm. Ta vươn lên thoải mái như khói thuốc súng. Một câu một chữ trong sách, hay một lời nói bằng quơ trong khi thù tạc, khai phóng tinh thần xảo lộng của ta, và phút chốc đầu ta đung trắng sao, chân ta giẫm đáy vực. Đó là những thọ dụng chân thực, vì ta có quyền hưởng những chiều rộng lớn ấy, và một khi vòng kiềm tỏa thoát ra rồi là không bao giờ ta trở lại tư thế của những con người thông thái rơm ngày nào”.

Sau đây là một giai thoại định rõ sự sai khác giữa người thông thái rơm” và người đã “thoát vòng kiềm tỏa”. Có một ông tăng tên là Huyền Tắc giữ một chức vụ quan trọng trong Thiền viện của sư Pháp Nhãn (885-958) đầu thế kỷ thứ mười. Tắc không bao giờ tham vấn thầy nên ngày kia Sư gạn hỏi ông duyên cớ. Tắc thưa: “Đệ tử đã liễu ngộ Thiền từ ngày còn theo học với ngài Thanh Phong”. Sư hỏi: “Ông liễu ngộ thế nào?”. Tắc nói: “Con hỏi ngài Thanh Phong thế nào là Phật, ngài trả lời:

“Cậu bé Bính Đinh đến xin lửa”

丙丁童子來求火

Sư nói: “Đáp hay đấy, nhưng chắc ông ngộ nhận mất rồi. Ông hiểu thế nào nói nghe thử” Tắc giảng: Vâng, Bính Đinh là thần lửa; đã là thần lửa mà đi xin lửa chẳng khác nào con, bốn lai là Phật, lại đi hỏi thế nào là Phật. Không một câu hỏi nào cần nêu lên vì con vốn là Phật mà”

Sư nói: “Ấy đó, tôi nói có sai đâu, ông vọng tưởng mất rồi”

Huyền Tắc sanh lòng bất bình, giận dữ bỏ ra đi. Pháp Nhãn nói: “Nếu ông ta trở lại may ra còn cứu được bằng không thì hỏng mất”

Tắc đi được một khoảng xa mới nghĩ rằng cầm đầu năm trăm tăng chúng như hòa thượng pháp Nhãn hẳn không thể vô cớ quở trách ông. Ông bèn trở về chùa và trình thầy xin khai ngộ. Pháp Nhãn bảo: “Ông hỏi đi, tôi đáp cho”

Tắc lặp lại câu hỏi của nhà sư thông thái rơm ngày nào:

“Thế nào là Phật?”

Pháp Nhãn đáp: “Cậu bé Bính Đình đến xin lửa”. Lời đáp mở mắt Huyền Tắc trên chân lý Thiên khác hẳn những gì từ trước đến nay ông hiểu biết. Từ nay, ông không còn là một nhà sư hay chữ rơm chuyện học nhờ hiểu mượn, mà là một tâm hồn, đầy sáng tạo, đầy sinh khí. Tôi thiết tưởng khỏi nói thêm rằng Thiên không phải để giải thích, mà là để sống. Bằng không thì luận giải nào cũng chỉ là khái niệm suông, gây đau khổ vô lối và thất vọng ê chề.

Sau đây là một câu chuyện khác nêu rõ đặc điểm của đạo Thiên, cần hiểu biết bằng trực giác tâm linh (tâm giải) khác với sự hiểu biết bằng tình thức suy luận (học giải) xây dựng trên khái niệm và tưởng tượng. Lời đáp vẫn lặp lại câu hỏi như trên, nhưng trên mặt chữ nghĩa, ta không có lý do nào để giả định rằng câu nói mỗi lần có một tác dụng khác nhau ở người nghe. Nhưng, như đã trình bày trước, Thiên là mở tâm, mà cơ duyên tạo thành là những điều kiện bên ngoài, có thể có tính cách hoàn toàn vật lý, nhưng cũng có thể phát hiện do những tác động tâm lý bên trong. Sự mở thông ấy, chúng ta là người ngoại cuộc, đứng ngoài sinh hoạt nội tại của cá nhân hên hệ, ta không có phương tiện nào đoán trước được; ta chỉ biết được khi chính chúng ta được mở thông; nhưng các Thiền sư nhờ kinh nghiệm riêng, dường như biết rõ lúc nào là đến thời tiết, và biết phải dùng diệu thủ nào để khai phá. Các nhà tâm lý Thiên sẽ tìm thấy ở câu chuyện thuật sau một đề tài thích thú để khảo sát.

Thúy Nham Khả Chân là đệ tử của Từ Minh (986-1840), một cao tăng đời nhà Tống, từ vị Thiền sư này dòng Thiền Lâm Tế phân hóa thành hai chi là Dương Kỳ và Hoàng Long. Khả Chân tự phụ mình là học trò ruột của Từ Minh, chưa chứng gì mà cứ tưởng mình là thầy, nói năng ngông nghênh nên có lần bị một ông bạn là Đồng Thiện lên tiếng cười ông.

Ngày nọ, Khả Chân và Đồng Thiện đi núi, tiện việc vừa đi vừa luận đạo. Thiện lượm một tiếng ngói đặt trên một tảng đá mài, chỉ vào đó bảo Chân: “Nói một câu cho đáng mặt học trò Từ Minh xem nào”. Chân nhìn tới nhìn lui, loanh quanh tìm lời đáp. Thiện cắt ngang và hét lớn: “Đã đi, chần chờ, đó là hình thức, chưa đến chỗ, mà cũng chưa từng thiết tha cầu Thiền lý.”

Chân xấu hổ vội trở về tìm Từ Minh. Từ Minh vừa thấy mặt liền mắng: “Phạm hành cước phải biết luật nhà chùa, mùa an cư tọa hạ chưa hết, có việc gì gấp phải đến đây sớm vậy?”

Chân khóc lóc kể lại việc vừa qua bị sư huynh Đồng Thiện trách mắng như thế nào nên mới đến gặp hòa thượng đầu trái luật chùa. Từ Minh đột ngột hỏi: “Thế nào là đại ý của Phật pháp?”

Chân đáp:

Không mây vờn đỉnh núi

無雲生嶺上

Có nguyệt rụng lòng sông

有月落波心

Từ Minh trừng mắt quát tháo: “Tuổi tác như thế kia mà còn mang lấy kiến giải vậy đó thì làm sao thoát ly sanh tử?”. Chân khấn cầu chỉ bảo.

Từ Minh nói: “Ông muốn gì cứ hỏi đi”.

Chân hỏi: Thế nào là đại ý của Phật pháp?

Từ Minh thét to :

Không mây vờn đỉnh núi

Có nguyệt rụng lòng sông

Chân vừa nghe đại ngộ ngay dưới lời nói.

Tôi xin kết thúc bằng một bài pháp của Pháp Diễn (?-1104), vị Thiền sư tôi đã có dịp giới thiệu qua nhiều lần:

Nếu ai hỏi tôi học đạo Thiên giống như gì, tôi xin đáp: như học đạo Chích.[34]

Số là đứa con trai của một tên chích thấy cha mình nay đã già yếu mới nghĩ bụng vậy: “Nếu cha không hành nghề được thì ngoài mình ra ai là người nuôi nấng gia đình này. Vậy mình phải học nghề mới được”. Anh đem ý nghĩ ấy bàn với cha anh, lão ta tán thành ngay. Đêm kia, để vỡ lòng bài học đạo chích, lão dẫn con đến một ngôi nhà đồ sộ, bẻ rào khoét vách vào nhà, mở khóa một cái rương bự, bảo thằng con chun vào rương có áo quần nào cứ hốt hết. Thằng con vừa chun đầu vào thì lão ta đóng ập nắp rương lại, rồi khóa kỹ mấy vòng. Xong, lão bước ra sân, đập cửa âm y đánh thức cả nhà dậy, rồi lặng lẽ chun lỗ rào ra về. Người trong nhà náo động cả lên, đốt đèn cây tìm khắp, nhưng thấy lỗ trộm đi mất hết rồi. Khổ cho thằng con nãy giờ nằm trong rương khóa chặt hận lão chích nhẫn tâm hại mình. Anh ta chết điếng cả người, bỗng dung một ý nghĩ hay loé ra trong đầu óc anh. Anh cào nhẹ bên hông rương giả tiếng chuột gặm. Người nhà kêu chị ở dậy đốt đèn coi lại cái rương. Chị vừa đưa chìa khóa vặn mở rương ra là tên tù ấy phóng ra, thối tắt đèn, xô ngã chị ta, và chạy thoát ra ngoài. Người nhà ùn ùn đuổi theo. Thấy bên đường có một cái giếng, anh rinh một cục đá bự ném xuống. Mọi người lại ùn ùn xúm quanh bờ giếng cố tìm cho được tên trộm đang chết ngáp dưới vực tối mò. Trong khi ấy anh ta phây phây trở về nhà. Anh hết lời trách móc người cha hại anh suýt chết. Lão ta nói: “Khoan giận cha đã, con ơi, trước hết thuật lại cha nghe con thoát thân bằng cách nào”. Người con vừa kể xong những bước phiêu lưu thì ông ta phá lên cười: “Tốt quá, tốt quá, con tôi đã thành nghề rồi!”

[1] Nhất cú, hoặc đệ nhất cú, hoặc tối sơ nhất cú, mặt hậu cú, là câu nói tối hậu hàm ẩn tất cả diệu lý Phật giáo, ai hiểu được là thoát ly tất cả nghiệp báo và chứng đạo tức thì. (D.G.)

[2] Thêm một câu chuyện khác: Một ông tăng hỏi Triệu Châu “Thế nào là Triệu Châu nhất cú ?” Châu đáp : "Lão tăng nửa câu cũng chẳng có"- “hòa thượng chẳng có là sao?” Sư đáp: “Lão tăng chẳng phải là một câu.” (Lão tăng bắt thị nhất cú). D.G.

[3] Nguyên văn của Huyền Giác trong chứng đạo ca: "Nhất cú liễu nhiên siêu bách ức". Diễn tích trong kinh Duy Ma. Coi giải thích trong Trúc Thiên giới thiệu Chứng đạo ca. Lá Bối 1970.

[4] Phó đại sĩ thuộc thế kỷ thứ sáu, pháp danh Thiện Huệ đại sĩ. Ông không thuộc ngành Thiền chánh thống. Đại sĩ có nghĩa là Bồ Tát. (D.G.)

[5] Im lặng như sấm sét: the silent thundering Vimalakirti. Nguyên văn là: mặc như lôi. (D.G.)

[6] Thanh Nguyên Hành Tư (-710) cao đệ của Huệ Năng, từ vị cao tăng này phát ra ngành Thiền Vân Môn Pháp Nhãn và ngành Tào Động của sư Bồn Tích trong câu chuyện. (D.G)

[7] Cõi luận bảy “Thiền đường” đoạn XI về Hương Nghiêm

[8] Tứ cú (catushkotika) là: hữu (có), vô (không) ,diệc hữu diệc vô (cũng có cũng không), phi hữu phi vô (chẳng có chẳng không). Hoặc: hữu, vô, phi hữu phi vô, phi phi hữu, phi phi vô. Theo luận lý học ngày nay, đó là khẳng định, phủ định, chiết trung và hoài nghi. (DG)

[9] Dịch thoát lấy ý. Nguyên văn: “Tông môn thất tung bát hoành, sát hoạt lâm thời”. Tăng tiện vấn: “như hà thị sát?” Sư vấn: “Đông khứ Xuân lai”. Tăng vấn: “Đông khứ Xuân lai thời như hà?”. Sư vấn: Hoàng đàm trụ trượng, Đông Tây Nam Bắc, nhất nhiệm đã đã lý (D.G.)

[10] Kinh Đại Bát Niết Bàn. Quý la sát đọc cho Phật nghe hai câu kệ: “Chư hành vô thượng, thị sanh diệt pháp”. Phật xin nghe thêm hai câu chót, quý ra điều kiện nghe rồi phải hiến thân cho quý ăn thịt. Phật nhận lời. Quý đọc tiếp: “sinh diệt diệt dĩ, tịch diệt vi lạc”. Phật nghe xong từ cây cao rơi xuống miệng quý. Giai thoại này trong Phật giáo gọi là “Tuyết Sơn bán kệ” (D.G.)

[11] Nguyên văn lời đáp: “Định tiền bách thọ tử “ (D.G.)

[12] Tức là hỏi: Như hà thị Tổ Sư tây lai ý. (D.G.)

[13] Kim Cương: “Vô pháp khả thuyết thị danh thuyết pháp”. Kim Cương thuộc hệ thống Bát Nhã, và Bát Nhã, theo Bích Nham Lục, là cái phi lý như thế này:

Trong khi Tu bồ đề ngồi tịnh trong núi, nhập trong cánh giới “không tam muội” thì vua trời Đế Thích rắc hoa khen tặng. - Người khen tặng gì ta? - Ta khen tặng tôn giả khéo nói pháp Bát Nhã” – “Ta ở nơi Bát Nhã chưa hề nói một tiếng, vậy ông khen tặng gì?”. Đế Thích đáp: “Tôn giả không nói. Đế tôi không nghe. Không nói không nghe là chân Bát Nhã” (D.G)

[14] Cõi luận VII, thiền đường, mục VII tham thiền

[15] Tức tập khí hoặc dư tập, là những cảm nhiễm lâu đời, rất vi tế nên rất khó nhận ra (D.G)

[16] Thiền sư Hồng Ân cũng có một thí dụ tương tự, nhưng bí hiểm hơn. Khi Ngưỡng Sơn hỏi về Phật tánh. Sư thí dụ như vậy: “Như ngôi nhà có sáu cửa chốt khi đột. Ở ngoài có người hô to “khọt khọt”, khi đáp lại “khọt khọt”, cứ thế sáu cửa cùng hô cùng ứng. Ngưỡng Sơn hỏi lại: “Ví như lúc ấy khi ngủ thì sao?”. Hồng Ân bước xuống một tay nắm Ngưỡng Sơn, vừa múa vừa nói: “Khỉ ơi khỉ ơi, ta với ngươi cùng đối mặt nhau đây” (D.G.)

[17] Kinh Lăng Nghiêm, quyển 4: Phú Lô Na hỏi Phật: “Nếu nói rằng tất cả căn trần thế giới đều là Như Lai Tạng thì cái thanh tịnh bản nhiên sao hốt nhiên sinh ra núi sông vũ trụ.” (D G.)

[18] Bài kệ này không có trong nguyên bản Anh văn. (D.G.)

[19] Một pháp môn có thể coi như tâm lý học Phật giáo thanh hành ở Trung Hoa từ đời Pháp sư Huyền Trang. Cũng gọi là Pháp Tướng Tông. Còn “bách pháp minh môn luận” là tác phẩm của bồ tát Thế Thân mà cũng là bộ luận căn bản của pháp môn ấy. (D.G.)

[20] Nguyên văn: “Lãnh noãn tắc khả tri hĩ, tác ma sanh thị tự tri đề sự?” (D.G.)

[21] Nguyên văn: “hào ly hữu sai, thiên địa huyền cách”. Cõi bài Tín Tâm Minh của tam tổ Tăng Xán

[22] Nguyên văn: “Như hà thị Tào nguyên nhất trích thủy”. Tào nguyên là Tào Khê. Đạo trường của Tổ Huệ Năng, mà cũng là uyên nguyên của Thiền học Trung Hoa. (D.G)

[23] Chúa mà hiểu được không còn là Chúa nữa. Người nói là Thiền sư Thiết Nhãn Đạo Quang.

[24] Chư tăng có lệ đến mùa hè (mùa mưa Ấn Độ) không được đi đâu, phải cô lập trong tịnh xá để tích cực tu học. Đó là mùa an cư trong tiết hè, kéo dài ba tháng. và đến rằm tháng bảy là hết (hạ mạng). (D.G.)

[25] “Thất tiền tao tội”. Tuyết Đậu là sư phụ Thảo Đường, tổ sư phái Thiền Thảo Đường ở nước ta thuộc đời nhà Lý. (D.G.)

[26] Nguyên văn của tứ hát là: hữu thời nhất hát như Kim Cương vương bửu kiếm, hữu thời nhất hát như cứ địa kim mao sư tử, hữu thời nhất hát như thám can ảnh thảo, hữu thời nhất hát bất tác nhất hát dụng.

- Cũng vậy, về cách đánh, Lâm Tế cũng phải phân biệt có tám cách gọi là “bát bổng”. Đó là: thưởng bổng, phạt bổng, đoạt bổng, ngu si bổng, hàng ma bổng, tảo tích bổng và vô tình bổng. Thưởng bổng đánh để thưởng người nói được một câu thân thiết khế hợp với đạo, còn vô tình bổng đánh lung tung, nói phải cũng đánh, nói trái cũng đánh, mở miệng cũng đánh, ngậm miệng cũng đánh. không nói năng thừa gởi gì hết cung đánh, đánh cho không còn gì hết. Đó là ngọn bổng Huỳnh Bá sử dụng mỗi khi Lâm Tế vào hỏi đạo vậy. (D.G.)

[27] Bốn lai diện mục: mặt mũi muôn đời, tức chân tướng của nội tâm, hoặc chân như tự tánh

[28] Đó là Hoa Nghiêm sự sự vô ngại pháp giới. (D.G)

[29] Nguyên văn: “Ngã kim sở giải như Khánh Hỷ kiến A Súc Phật quốc, nhất kiến cánh bất tài kiến”. Thiền có nhiều thuật ngữ diễn tả cái thấy chớp nhoáng ấy, như “đương cơ” (sự việc đang diễn ra) “đương xứ tức chân” (cái hiện giờ và cái tại đây là cái thật) “đương xứ nhất niệm” (pensée instantanée) , “trực hạ thừa đương” (nhìn thẳng xuống là thấy ngay cái hiển thành hiện hữu). Ở đây ta cũng nên lưu ý đến cái chốc lát, hoặc niệm hoặc sát na, mà Tổng Trì gọi là “nước Phật Bất Động”, và Huệ Năng gọi là “sát na tam muội”. Đó là cảnh giới tuyệt đối, không gì đến không gì đi, lồng khung trong cảnh giới hiện tượng luôn luôn trôi chảy.

Tăng Xán gọi là "nhất niệm vạn niên, vạn niên nhất niệm" (giây phút = vĩnh cửu). Kinh điển Tiểu Thừa cũng nói: “Cũng như bánh xe lăn trên đường chỉ đụng mặt đường ở một điểm, cũng vậy, đời sống con người không dài hơn một niệm”. Thời gian (time) chốc lát (instant) và vĩnh cửu (eternity) là ba vấn đề nan giải của khoa học và triết học cũng như đạo giáo. Và chứng đạo là chứng vào cái chốc lát “bất động” ấy, trong ấy từ vô thi đến vô chung không có gì mất đi đâu hết. Một Phật tử Tây Phương nói: “Tất cả đều thường trụ trong sát na thường trụ” (Dr. Benoit : Tout est pour toujours dans l'éternité de l'instant) (D.G.)

[30] Phương pháp thường dùng là hét, đánh, mắng, nhượng lông mày, nháy tròng mắt, cười, ngáp, tăng hắng, cầm dùi, giơ phát trần, trở ngón tay, đánh trống, vạch vòng tròn giữa hư không. Phương pháp đặc biệt hơn là giết mèo, chém rắn, đập gương, đốt Phật, chửi Tổ..v.v... Tất cả đều có mục đích thân thiết vì đời mà biểu thị tông chỉ Thiền. (D.G.)

[31] Nguyên lý tối yếu.

[32] Cõi Khánh Chư

[33] Lang Nha Giác Thiền sư có một nữ đệ tử theo học Thiền. Sư trao cho cô ba chữ “tùy tha khứ” (theo nó mà đi) để tham quán. Cô theo đó mà hành chuyên tâm đến nỗi một hôm lửa cháy nhà cô, cô cũng nói “tùy tha khứ”. Hôm khác, cô liệng đũa con xuống sông. người láng giềng kêu cô báo nguy, cô cũng nói “tùy tha khứ”. Ngày nọ, chồng cô chiên bánh, liệng miếng bột vô chảo dầu sôi kêu một tiếng xèo. Cô giựt mình như tỉnh cơn mê. Nhắc chảo dầu sôi đổ xuống đất, tay phủi, miệng cười vừa hét to: “tùy tha khứ”. Chồng cô tưởng cô điên, đầu gối cô vừa chứng đạo (D.G)

[34] Đạo Chích : nghề ăn trộm.

---o0o---

Luận bảy - THIỀN ĐƯỜNG VÀ THANH QUY

I. CẦN LAO VÀ TINH THẦN BÁCH TRƯỢNG

Để có một ý niệm về tinh thần thực tiễn và giới luật Thiền, ta cần nghiên cứu cơ sở gọi là Thiền Đường. Đó là một hệ thống giáo dục riêng biệt hẳn cho Thiền Tông. Hầu hết chùa Thiền thuộc phái này đều có Thiền Đường, và hơn đâu hết, sinh hoạt của chư sư Thiền tại đây có gì mừng tượng như tập đoàn Tăng Già Ấn Độ. Tổ chức ấy do một Thiền sư Trung Hoa là Bách Trượng (72-814) dựng lên trên ngàn năm nay. Trước đó, các nhà tu Thiền sinh hoạt trong chùa của phái Luật Tông, và vâng theo những giới luật lệ lạc hẳn với tinh thần đạo Thiền. Nhưng rồi vì lẽ Thiền ngày càng hưng thịnh, và số người tu Thiền ngày càng lên cao, về nhân số cũng như về ảnh hưởng, nên cần dựng lên một cơ sở riêng thích hợp hơn để có thể hướng thẳng đến mục đích. Theo Bách Trượng, Thiền viện không thuộc Tiểu Thừa giới cũng không thuộc Đại Thừa giới, mà phải kết hợp cả hai hệ thống giới luật theo

một tinh thần tận kỳ độc đáo thuận tiện nhất để thành tựu những lý tưởng Thiền đúng như sự tâm chứng của chư tổ ngày trước.

Nguyên tác bộ tạng luật hoặc thanh quy do Bách Trượng soạn ra nhằm điều hành các Thiền viện nay đã thất lạc. Bộ luật thông dụng hiện nay mới được soạn lại ở triều đại nhà Nguyên nhằm theo sinh hoạt của các Thiền viện đương thời, nhưng vẫn được coi như thừa tiếp đúng truyền thống cũ với ít nhiều canh cải cố nhiên phải có vì nhu cầu lịch sử. Sách được soạn lại dưới sự bảo trợ của vị hoàng đế đương thời là Sùng Ninh (?) và có tên là Sắc tu Bách Trượng Thanh Quy, nghĩa là bộ giới luật Bách Trượng tu chỉnh lại theo sắc chỉ nhà vua để dùng ở các tông lâm tự viện. Ở Nhật Bản, cơ sở các Thiền viện không quá quy mô như ở Trung Hoa nên một phân giới luật quy định trong bộ luật không dùng đến. Dầu vậy, tinh thần vẫn được theo đúng, cũng như những nghi thức nào có thể áp dụng được vào sinh hoạt và phong thổ Nhật Bản. Nói tóm lại, bất cứ đâu, người tu Thiền vẫn không xao lãng những lý tưởng của sinh hoạt Thiền vậy. Vậy, trước khi đi xa hơn, tôi xin giới thiệu qua một lý tưởng trong số ấy luôn luôn được đặt trước mắt người tu Thiền vì đó là điểm quan trọng nhất, đáng lưu ý nhất trong sinh hoạt tại các Thiền viện.

Thật vậy, đó là chỗ phân biệt Thiền với các tông phái Phật giáo khác hiện ở Trung Hoa; đó là yếu tố đặc trưng nhất của Thiền, mà cũng là nguồn sinh lực của dòng Thiền sử vô tận. Tôi muốn nói đến chủ trương chấp tác hoặc cần lao. Bách Trượng lưu lại một danh ngôn, mà cũng là tiêu chuẩn hướng dẫn trọn đời Ngài, mà chính đó cũng là tinh thần quán triệt của Thiền Đường. Đó là câu:

Một ngày không làm, một ngày không ăn

一日不作 一日不食

Có lúc hàng đệ tử thấy ngài quá già nua không tiện để ngài giầy cỏ tưới vườn, là công việc thường ngày của ngài, ngoài phần việc nói pháp dạy Thiền, chúng dấu hết cuộc xẽng, vì biết tánh ngài không bao giờ chịu nghe lời khuyên can của chúng. Ngài bèn nhìn ăn, nói: “Một ngày không làm, một ngày không ăn.”

Vậy, ở tất cả các Thiền Đường, cần lao là yếu tố huyết mạch trong sinh hoạt của giới Thiền môn tăng chúng. Luôn luôn đó là một việc làm rất thiết thực, nhất là làm bằng tay chân như quét dọn, lau chùi, làm bếp, hái củi, cày ruộng

hoặc đi khát thực ở thôn xóm gần xa. Không một việc làm nào được coi là hạ phẩm giá tinh thần hòa hợp và dân chủ thật đã quán xuyên trọn vẹn sinh hoạt của tăng đoàn. Dầu công việc có khó nhọc hoặc hèn mạt đến mấy đối với thường tình, họ vẫn không trốn tránh, họ tin tưởng ở tác dụng thanh lọc của sự làm việc bằng tay chân; họ rộn rịp suốt ngày, bằng mọi cách; họ không thuộc hạng ăn không ngồi rồi như hàng khát sĩ Ấn Độ chẳng hạn, ít ra trên mặt hình thức.

Chủ trương đạo pháp hóa sự cần lao phản ảnh tinh thần thực tế của người Trung Hoa Trước, tôi có nói rằng Thiên là đạo giác ngộ thể hiện qua kiến giải Trung Hoa, quan niệm chấp tác của Thiên chưa đi vào kết luận của tôi, về tinh thần hoặc lý thuyết. Nhưng thực tế thì cần lao được gắn liền mật thiết vào sinh hoạt Thiên, không thể quan niệm cái này biệt lập với cái kia được. Ở Ấn Độ, chư sư đều là khát sĩ, đến hồi tĩnh tọa, họ lui về những chốn thanh tịnh hoang vu, xa cảnh phồn hoa; và bởi mọi nhu cầu đều được hàng thiện tín dâng cúng nên các ngài không thấy cần phải lao碌, khác với chư sư ở Trung Hoa và Nhật Bản. Nhưng chính nhờ nâng碌 cần lao lên hàng pháp hạnh nên Thiên tông khỏi sa đọa trong môn thể thao tinh thần ấy gọi tắt là mặc tướng, mà không ít thì nhiều các trường phái khác đều mắc phải. Ngoài giá trị tâm lý ấy, sự cần lao còn là phương tiện hữu hiệu giữ sức khỏe và khí lực cho Thiên Tông qua mọi giai đoạn xiển dương theo dòng lịch sử.

Dầu tính cách lịch sử của cần lao quan trọng như thế nào, Bách Trọng vẫn là một là một người rất am tường nhân tâm thể sự khi ngài đặt sự làm việc bằng tay chân làm tinh thần chủ động cho sinh hoạt tăng đoàn. Tiêu chuẩn “không làm không ăn” không thể tất được nêu lên vì nhu cầu kinh tế hoặc giá trị đạo đức. Lý do ấy cũng không phải chỉ ở chỗ “phải đổ mồ hôi ra đổi lấy miếng ăn”, dầu rằng cũng đáng gọi là một đức hạnh không ngồi mát nhận bát cơm. Và, từ thời sơ khởi của Đạo Phật, đã có nhiều Phật tử cảm thấy xấu hổ sống nhờ vào của cúng của bổn đạo; nhưng chủ tâm của Bách Trọng, dầu rằng có thể ngài không ngờ đến, nặng về tâm lý hơn, dầu ngài công khai tuyên bố: “không làm không ăn”. Đó là ngài muốn tránh cho đồ chúng cái tệ ăn không ngồi rồi khiến tinh thần ngày ngật, hoặc sự phát triển thiếu quân bình của tâm trí thường vì thói quen tu thiền tập định mà mắc phải.

Thật vậy, khi các bắp thịt không được luyện tập để chấp hành những chân lý của tâm và thân không được đem ra thử thách với thực tế, sự ly khai thường đưa đến những hậu quả tai hại. Vì lẽ triết lý Thiên cốt vượt qua mâu thuẫn giữa thân và tâm, hồn và xác, nên nói theo ngôn ngữ nhị nguyên luận, áp

dụng Thiền vào thực tế tức khiến các giây thần kinh và bắp thịt luôn luôn sẵn sàng và tuyệt đối phục vụ cho hôn, chứ không thể, như thường tình, đổ thừa tại xác ướp hèn níu xuống nên hôn, dầu rất sẵn sàng, vẫn không vươn lên được. Dầu chân lý đạo của câu nói sau là thế nào thì trên mặt tâm lý đó vẫn do giữa tinh thần và các bắp thịt thiếu dòng mạch giao thông. Hễ đôi tay không được luyện quen để làm công việc của khối óc thì máu không lưu thông được khắp châu thân, bị ứ trệ ở đôi chỗ, nhất là ở bộ óc. Kết quả tự nhiên là không những cơ thể bị nhiễm bệnh mà tinh thần cũng bải hoải hôn trầm, khiến tư tưởng hiện đến nhưng cụm mây vất vờng. Người ta mở mắt thật đầy nhưng tâm trí ám đầy mộng mị và hình ảnh man rợ nhất không mấy may liên hệ đến thực tế. Những mộng tưởng điên đảo ấy rất tai hại cho Thiền, và hành Thiền bằng hình thức mặc tưởng như vậy ắt rước những kẻ thù quý quyết ấy vào mình. Bách Trượng chủ tâm đề cao sự làm việc bằng tay chân nhằm tránh cho Thiền khỏi rơi vào những tệ đoan bại hoại, cũng như những ảo giác của tâm thức.

Ngoài những xét đoán tâm lý ấy, ta không thể không chú ý đến lý do luân lý để có thể đánh giá đúng mức cao kiến của Bách Trượng đặt sự cần lao làm yếu tố chủ động của sinh hoạt Thiền. Vì giá trị của tư tưởng phải chịu qua một sự thử thách rất ráo khi đem ứng dụng vào thực tế. Nếu thất bại, nghĩa là nếu tư tưởng không ứng dụng được vào cuộc sống hàng ngày đem đến hòa hợp và thỏa mãn và lợi lạc cho mọi người trong cuộc - cho chính mình cũng như cho người khác - thì không một tư tưởng nào đáng gọi là có giá trị và thực tiễn. Đành rằng thế lực vật chất không phải là thước đo giá trị của tư tưởng, tuy nhiên, dầu chặt chẽ, dầu hợp lý đến mấy, hễ không gắn liền được vào cuộc sống thì tư tưởng nào cũng là hư tưởng. Riêng trong Thiền, những tư tưởng trừu tượng không khiến ai tin quyết được trong sinh hoạt thực tế đều là hư tưởng. Muốn tin quyết phải thân chứng, không thể hư luận đàm được, thế nghĩa là sự tin quyết không có cơ bản vững chắc, xác thực, nếu tác động vào cuộc sống, nó không chứng tỏ hiệu năng. Cũng vậy, trong phạm vi đạo đức, đề quyết hay dẫn chứng cũng phải vượt lên và thoát ngoài tầm phê phán của lý trí, nghĩa là chân lý phải là kết quả sống của thể nghiệm cá nhân. “Mộng tưởng hoang đường không phải lẽ sự việc của chúng tôi”, đó là lời quyết đoán mạnh của các bậc hiền đức. Có nhiên là các ngài vẫn ngồi tịnh, vẫn tọa thiền, cốt nghiệm lại những bài học được trong khi làm việc; nhưng vì không chịu nhai lại suốt ngày, họ đặt vào hành động mọi tư tưởng đến với họ trong khi trầm tư mặc tưởng; họ thử lại giá trị của tư tưởng trong miếng đất sống của thực tế vậy. Tôi tin quyết rằng nếu Thiền không đặt trọn tin tưởng vào sự trụi luyện tư tưởng trong hành động, tổ chức ấy hẳn đã chìm lìm từ lâu trong các tư trào ngậy ngát hôn mê, và tất cả kho tàng tư tưởng do

chư sư ở Trung Hoa và Nhật Bản dày công xây dựng hẳn đã bị mất bừa bãi như những đồng rác hôi thúi.

Hẳn là vì những lý do trên hàng tu Thiền đánh giá cần lao ngang hàng với một lý tưởng đạo. Chắc rằng quan niệm ấy lớn mạnh được do tinh thần chuộng thực khéo léo của người Trung Hoa, tự đó đạo Thiền được tinh luyện và khai triển. Điều chắc chắn là nếu có một điểm nào đó các Thiền sư tha thiết đề cao nhất, coi như biểu hiện cụ thể nhất tâm đạo của các ngài, điểm ấy là phụng sự người đời, là giúp ích người khác, cố nhiên là giúp ích mà không cầu cạnh khoe khoang, chỉ âm thầm kín đáo không để cho ai biết. Eckhart nói: “Những gì ta có được trong khi im lặng trầm tư phát rải ra lượng tình thương”. Thiền có thể nhai lại “rãi ra trong cần lao”, cần lao, ở đây, có nghĩa là cụ thể và tích cực thực hiện tình thương. Tauler nâng việc dệt vải quay tơ, đóng giày, và những việc làm bằng tay chân trong nhà như những ân trên của Thánh Linh; thầy Lawrence cho việc bếp núc là thánh lễ; George Herbert viết:

Who sweeps a room as to thy laws

Makes that and the action fine.

Quét nhà là vâng thánh ý

Làm cho công việc đẹp lên

Những câu nói trên toàn diễn đạt tinh thần của đạo Thiền ở sắc thái thiết thực. Vậy, các nhà huyền học đều là người thực tế, hoàn toàn khác xa với những người sống bằng ảo giác, tâm hồn luôn trôi giạt ngoài thế gian, hoặc chìm đắm trong thế giới khác mà sao lãng hẳn với sinh hoạt hằng ngày. Quan niệm thông thường coi các nhà huyền học là người mơ mộng, vơ vẩn theo trăng sao, cần xét lại vậy, vì thiếu căn bản thiết thực. Hơn nữa, còn có sự kiện tâm lý này, là có một sự liên quan rất mật thiết, rất sâu đậm, giữa một tâm thái thực tiễn và một mẫu mực huyền học nào đó, không phải chỉ liên quan riêng ở mặt khái niệm hoặc siêu hình thôi. Nếu huyền học là xác thực thì những gì nó nhận là thực phải là cái thực tiễn, phải được nhận thức lại trong mỗi hành động của ta trong đời; nhất định không thể chỉ thực ở lý luận, chỉ đúng trong biện chứng. Ta đọc sau đây lời thơ của nhà Thiền Bàng Uẩn[1]:

Nhật dụng không gì khác

日用事無別

Mình ta ta hòa chung

唯吾自偶諧

Việc việc không nắm bỏ

頭頭非取捨

Nơi nơi chẳng trệ ngưng

處處勿張乘

Đỏ tía tai còn bảo

未紫誰為號

Đồi núi bật bụi hồng

五山絕點埃

XÁCH NƯỚC LÀ DIỆU DỤNG

神通并妙用

BỬA CỬI ẤY THẦN THÔNG

運水及般柴

---o0o---

II. THANH ĐẠM VÀ THANH BÀN

Thiền đường, theo kiểu thông dụng ở Nhật, là một cơ sở hình chữ nhật kích thước thay đổi tùy tăng số tham dự.

Chẳng hạn như ở Chùa Viên Giác[2], tại Khiêm Thương, Thiền đường dài độ 65 bộ Anh và ngang 36. Hai dãy sàn, ngang độ 8 bộ, và coi cao lên 3 bộ, chạy dài suốt hai bên, còn ở giữa theo thì để trống trơn. Đó là khoảng trống dành cho khóa lễ gọi là kinh hành. Giới hạn dành cho mỗi tầng sĩ trên sàn nhà không quá diện tích của một chiếc chiếu 3 bộ trên 6, trong khoảng ấy họ nằm ngồi, tham thiền, và ngủ luôn ban đêm. Đồ nằm của một vị tăng chỉ vồn vẹn là một chăn bông lớn nhồi gòn, đông cũng như hè, ít khi họ có gối, đêm muốn gối đầu phải tạm dùng những vật sở hữu tùy thân. Vật sở hữu của người xuất gia thật ra gần như không có gì hết: một áo cà sa, một áo tràng (tăng già lê), vài cuốn sách, một lưỡi dao cạo và vài cái chén, tất cả xếp gọn trong một cái dây cao chừng 13 tấc Anh, dài 10 và rộng 3,5 .. đi đâu cũng mang theo mình, buộc vào một sợi dây đai choàng qua cổ. “Vật chẳng lia thân” vậy. “Một y một bát, dưới cội cây, trên tảng đá”, đại khái đó là sinh hoạt của hàng xuất gia Ấn Độ. So theo đó thì Thiền tăng ngày nay có thể nói là được cấp dưỡng sung túc hơn. Dầu vậy, nhu cầu của họ vẫn được tiết giảm đến mức tối thiểu; khuôn theo mức sống ấy của các Thiền tăng, thiết tưởng không ai có thể sống đạm bạc hơn được, nếu không nói thế là đạm bạc nhất.

Phật giáo coi sự ham muốn của cải là một đạm mê tai hại nhất luôn luôn quấy nhiễu người đời. Thật vậy, nguyên nhân gây ra bao khổ ải trong thế gian này chẳng qua chỉ là mãnh lực ham chiếm hữu. Vì thèm muốn thế lực nên người mạnh luôn luôn áp chế người yếu. Vì khao khát của cải nên người giàu người nghèo luôn luôn căm hờn tuốt kiểm sát phạt nhau.

Chiến tranh thế giới còn bạo diễn, xã hội còn bị quấy động liên miên một khi khát vọng muốn có riêng, muốn giữ riêng, chưa được xả trừ tận gốc. Xã hội không thể tổ chức lại trên một căn bản hoàn toàn khác hơn căn bản quen thuộc với ta tự thuở sơ khai của lịch sử sao? Ta không mong gì chặn đứng được nếp sống tích trữ tài sản, và sử dụng quyền thế, nung đốt lên bởi tham vọng phóng đại cá nhân ta, hoặc quốc gia ta sao?

Không mong gì được ở sự đời vô nghĩa lý, các Thiền tăng đi đến chỗ cực đoan khác, chặt đứt cả đến những thú vui hợp lý và hết sức vô tội. Dầu sao, lý tưởng Thiền thu gọn tất cả giang sơn trong một tay nải còn con diện tích chỉ hơn một bộ vuông, và cao ba tấc Anh, vẫn là một lời phản kháng cam lạng, và mãi mãi vô hiệu, đối với trật tự hiện đại của xã hội.

Trong khái niệm ấy, ta nên đọc lời cảnh tỉnh sau đây của quốc sư Đại Đăng[3] để lại cho muôn đời. Quốc sư là tổ khai sơn chùa Đại Đức ở Kyoto

trong năm 1326. Tương truyền Sư bỏ một phần ba cuộc đời, tương đối khá ngắn, sống chung với hạ tầng xã hội dưới gầm cầu Gojo, đi ăn xin, làm mọi công việc hèn, và được những người gọi là thượng lưu chiếu cố bằng một cái nhìn miệt thị. Sư không bao giờ quan tâm đến cảnh sống lộng lẫy, đầy phú quý và vinh hoa, của phần lớn chư sư đương thời hưởng thụ trong các chùa chiền; mà Sư cũng lơ là nốt với những đạo hạnh và công quả rình rang của họ chỉ làm bật nổi thêm cái giả dối của hạnh xuất gia. Với Sư, phải một nếp sống đạm bạc nhất, phải một tâm niệm thanh cao nhất. Lời cảnh tỉnh của quốc sư như sau:

“Này tăng chúng, các ông vân tập đến chùa núi này nên nhớ là để cầu pháp, chẳng phải cầu cơm ăn, áo mặc. Đành rằng có thân phải mặc, có miệng phải ăn. Nhưng các ông cần luôn luôn ghi nhớ, suốt ngày mười hai giờ, là phải chuyên tâm đạt tới cái pháp không thể nghĩ bàn. Thời giờ qua như tên bắn; đừng bao giờ động tâm trù mền việc thế gian. Phải luôn luôn, luôn luôn cảnh giác. Sau khi tôi hóa rồi, có thể lắm trong hàng tăng chúng quý ông hôm nay có vị sẽ có chùa cao viện lớn, phần chân khác thường, với những tháp cao, phòng rộng, kinh sách sơn son thiếp vàng, và vô số bổng đạo chen chúc vang rân; cũng có những vị khác suốt ngày tụng kinh, trì chú, trường kỳ ngồi tịnh mãi không ngủ; có vị ngày chỉ một bữa ăn, giữ đúng vai giới, ngày đêm sáu giờ chuyên làm công quả.

“Dầu kiên trì như vậy, nhưng nếu tâm niệm không trụ ở điều pháp của chư Phật chư Tổ mẫu nhiệm, không thể dạy truyền, thì vẫn chưa thấu rõ lý nhân duyên, và sẽ đưa đến họa sụp đổ toàn thể chánh pháp. Đó toàn là quyền thuộc của nhà ma; dầu tôi có lia thế gian này bao lâu, họ vẫn không thể gọi là con cháu trong đạo của tôi được. Trái lại, dầu chỉ một người thôi, dầu sống hẻo lánh ở rừng núi, kết cỏ làm am, ăn rễ cây luộc trong nồi đất sét mẻ, nếu người ấy nhất tâm quán tưởng đến chỗ cốt yếu của chính mình thì đó là người duy nhất hằng ngày thân thiết đối diện với tôi, và biết đáp đền ân nặng. Ai dám coi thường người ấy? Này tăng chúng, hãy tinh tiến, hãy tinh tiến”[4].

Ở Ấn Độ, không bao giờ chư sư ăn quá no; mỗi ngày các ngài chỉ ăn một bữa, vì bữa điêm tâm sáng không thể kể là một bữa ăn theo lối điêm tâm của người Anh người Mỹ. Cũng vậy, các Thiên tăng kể như không dùng buổi chiều. Tuy nhiên, vì sự đòi hỏi tự nhiên của phong thổ Trung Hoa và Nhật Bản, nên buổi chiều họ ăn qua loa gọi là lót dạ, nhưng để trấn an lương tâm, họ gọi đó là món ăn thuốc: dược thực. Còn bữa điêm tâm thì họ dùng rất sớm, khi trời còn tối mờ, và chỉ gồm có cháo và dưa cà muối mặn.

Bữa ăn chánh, ăn trước Ngọ, vào lối 10 giờ, gồm có cơm (hoặc cơm trộn lúa mạch) canh rau và cà dưa muối tương. Buổi chiều, vào khoảng bốn giờ, họ dùng những gì còn lại của bữa cơm trưa, vì không nấu nướng riêng. Trừ khi chư tăng được mời đi thọ trai ở ngoài, hoặc được hàng thiện tín phát tâm cúng dường rộng rãi hơn, thường ngày các bữa ăn chư sư tăng chỉ có vậy, như tôi vừa tả. Nghèo và đạm bạc là phương châm của họ vậy.

Dầu vậy, khổ hạnh vẫn không phải là lý tưởng Thiên. Xét đến chỗ tâm yếu thì Thiên chẳng phải là khổ hạnh, mà cũng không phải là nề nếp đạo đức nào hết. Nếu Thiên dường như cao xướng phép xả trừ hoặc buông bỏ, đó chỉ là hình thức; vì là một tôn phái Phật giáo Thiên vẫn nhiệm ít nhiều cảm giác ghê tởm của Phật giáo đối với giới luật Ấn Độ. Thật ra, tư tưởng trung tâm của sinh hoạt xuất gia là không hoang phí bất cứ gì, trái lại phải vận dụng bằng đường lối tốt đẹp nhất tất cả những gì nhận lãnh của bá tánh, và đó cũng là tinh thần của Phật giáo nói chung. Cũng vậy, tri thức, trí tưởng tượng và những quan năng tinh thần khác, cũng như mọi thứ vật chất quanh ta, kể luôn thể xác ta,..v..v tất cả những gì ta hưởng được là để phát triển và khai phóng những nguồn tinh lực tối cao nằm ở trong ta như những thực thể tâm linh, chớ không phải để thỏa mãn những khát vọng và tánh ngông cuồng cá nhân khiến ta khó tránh xung đột và tổn thương đến quyền lợi của người khác. Đại khái cái nghèo và cái đạm bạc của nếp sống tăng đoàn tại các tông lâm tự viện là vậy.

---o0o---

III. TRAI ĐƯỜNG

Phong thái trong bữa ăn ở Trai đường còn đượm một vị Thiên riêng nên xin lược tả ở đây.

Buổi ăn được báo hiệu bằng tiếng bảng; nghe ba tiếng bảng, chư tăng rời Thiên đường, mỗi người mang bát đến Trai đường. Tại đây, kê sẵn một dãy bàn thấp chũn, và trống trơn. Chuông rung, chư tăng ngồi vào bàn. Chén sắp thành chồng - chén gỗ hoặc giấy ngoài phủ lớp sơn mài, mỗi chồng có chừng bốn năm chiếc, xếp vào nhau. Trong khi chén đĩa được đặt ra, và chờ ông tăng chấp sự đi quanh bàn bới cơm và múc canh, mọi người cùng tụng Bát Nhã Tâm Kinh[5], tiếp theo là “năm điều quán tưởng” liên quan đến bữa ăn, đại khái là:

1 Tôi xứng đáng gì không? Bát cơm này do đâu mà có?

2. Nhận bát cơm, tôi phải xét lại đức hạnh của tôi.
3. Tôi phải ngăn lòng đừng phạm phải những lỗi lầm như tham sân si.
- 4 Cơm này là thuốc tốt để giữ thể xác tôi được khỏe mạnh.
5. Để cầu đạo quả, tôi xin nhận lãnh.

Sau phần quán tưởng là phần phát nguyện :

- Miếng cơm đầu, nguyện dứt hết điều dữ,
- Miếng cơm sau, nguyện làm tất cả điều lành,
- Miếng cơm chót, nguyện độ tất cả chúng sanh thành Phật đạo.

Bây giờ đến lúc cầm đũa, nhưng trước khi hưởng bữa ăn “thịnh soạn” còn phải tưởng niệm ma quỷ thần tiên khắp ba cõi, nên mỗi vị lấy ra trong chén mình độ bảy hạt cơm rắc lên bàn cúng chư vị khuất mặt và tụng bài biến thực: “Nguyện cơm này cúng cho quý thần sẽ biến khắp mười phương thế giới để tất cả được thọ hưởng”

Trong khi ăn, hoàn toàn im lặng, không khua chén đũa, không nói năng, trò chuyện. Ăn, với họ, cũng là một việc làm trang nghiêm như bất cứ pháp hạnh nào. Người nào muốn ăn thêm chén nữa thì chấp tay trước ngực. Ông tăng dọn cơm biết rõ, rê nôi cơm đến trước đương sự. Ông này trước khi đưa chén bới cơm, cầm chén lên, đưa tay chùi qua đáy chén, cử chỉ ấy cốt soát kỹ lại không còn chút dơ bẩn nào dính chén có thể làm hoen ố tay ông tăng dọn bàn. Trong khi ông này bới cơm, đương sự chấp tay trước ngực. Nếu đương sự không muốn bới cơm đầy thì xoa nhẹ đôi tay, cử chỉ ấy có nghĩa là : “Mô Phật, vừa rồi”.

Không gì được phép bỏ thừa lại khi ăn xong. Chư tăng dùng sạch tất cả nhưng gì dọn ra, “lượm tất cả những gì còn rơi rớt”. Đó là pháp hạnh của họ. Thường, sau bốn lần mời cơm là xong bữa ăn. Vị cầm đũa gióng lên một tiếng báng và vị dọn cơm mang nước nóng vào. Mỗi ông tăng múc đầy vào chén lớn, nhúng những chén nhỏ vào đó rửa sạch, rồi lấy khăn mang theo mình lau lại. Rồi một thùng cây được chuyển quanh bàn hứng lấy tất cả nước dơ rửa chén[6]. Mỗi vị tự gom chén lại, vừa gói cột vừa niệm: tôi đã dùng trai xong, cơ thể tôi giờ đây khỏe khoắn. Tôi tưởng như khí lực của tôi có thể chuyển được mười phương thế giới, chế ngự hết quá khứ hiện tại và

vị lai; chuyển cả nhân quả làm lợi lạc cho tất cả chúng sanh, nguyện cho tất cả chúng tôi quyết định tăng trưởng phép thần thông quảng đại!”. Dãy bàn giờ đây trống trơn như trước, trừ những hạt cơm rắc cúng quý thần từ đầu bữa ăn. Một tiếng bâng lại gióng lên, và sau nghi lễ tạ ân thường lệ, chư tăng rời trai phòng từng đoàn, có thứ tự, lặng lẽ ra như đã lặng lẽ vào.

---o0o---

IV. CHẤP TÁC VÀ TU TẬP

Họ siêng năng có tiếng. Ngày nào phòng bạn học tập tại chùa thì tang tảng sớm, sau bữa điểm tâm, vào lối năm giờ rưỡi về mùa hè, và sáu giờ rưỡi vào mùa đông, họ đã làm việc quần quật trên đất cát nhà chùa, hoặc trì bình ở thôn xóm gần xa, hoặc cày cấy ruộng chùa. Chùa, trong cũng như ngoài, được giữ hết sức ngăn nắp. Nên nói đến cái gì sạch sẽ và thơm mát nhất đời đôi khi người ta ví “như một Thiên tự”. Khi trì bình (xin ăn) họ đi khá xa nhiều dặm đường. Thường dính liền với mỗi Thiên Đường có một ít thiện tín pháp tâm bảo trợ, họ đến đó theo định kỳ để có thêm phân gạo và hoa quả. Người ta gặp họ dọc đường quê đầy xe chở bầu bí hoặc khoai lang. Họ làm việc cần cù nặng nhọc không thua gì dân cày thường. Thỉnh thoảng họ lại vào rừng đốn củi quơ trà. Họ cũng biết qua nghề ruộng nữa. Vì cần đáp đổi nhiều loại nhu cầu, họ vừa là dân cày, là dân lao động, vừa là thợ thủ công khéo léo. Vì đôi khi chính tay họ dựng lên ngôi Thiên đường theo sự chỉ dẫn của kiến trúc sư.

Tăng đoàn có một ban chấp hành tự trị, cắt riêng phần hành bếp núc. Giám thị, tài chánh, từ khí, nghi lễ .v.v... Ở thời Bách Trượng dường như đoàn giáo phẩm có mười người, nhưng ta không biết chi tiết ra sao, vì bộ “Thanh Quy” của ngài đã thất lạc. Cố nhiên vị hòa thượng là linh hồn của Thiên đường, nhưng ít khi các ngài trực tiếp nắm lấy công việc quản trị, quyền này thường được giao cho các tăng lớn tuổi nhất, và hạnh kiểm từng được thử thách qua nhiều năm trì giới. Gặp khi luận về Thiên, ta không khỏi ngạc nhiên trước sức hiểu biết thâm diệu của họ (nếu có thể nói vậy được) và tưởng tượng đoàn học tăng kia như những nhà tư tưởng nghiêm trang làm sao, xanh xao, đầu cúi thấp, tâm lia thế sự. Nhưng sự thật là trong cảnh sống thực này, họ vẫn là những phàm nhân như mọi người, làm mọi việc thường ngày, có khác chúng là lúc nào cũng vui vẻ, cũng tươi cười, cũng sẵn sàng giúp ích, và không từ chối bất cứ việc làm nào thói thường cho là hèn, làm mất phẩm giá người có học. Tinh thần Bách Trượng luôn luôn hiện nơi họ.

Không phải các tăng làm việc thôi, mà bản thân hòa thượng cũng dự phần vào công tác. Theo Bách Trượng, đó là để cho có sự hợp tác chặt chẽ và phân công đồng đều giữa mọi người không phân biệt chức vị. Nên hòa thượng cũng phải cùng tăng chúng cày ruộng, trồng cây, nhổ cỏ, hái trà, và làm mọi công việc bằng tay chân khác. Lợi dụng những cơ hội thuận tiện ấy, người lãnh đạo dễ đề ra những bài học thực tiễn về pháp Thiền và môn nhân cũng may mắn dễ lãnh hội hơn. Xin đơn cử vài thí dụ.

Hòa thượng Triệu Châu đang quét sân chùa thì ông tăng hỏi: “Cớ sao chốn thanh tịnh già lam[7] lại có bụi?”

Sư đáp:

“Lại một hột bụi nữa kia kia”

又一點也

Lần khác? Triệu Châu cũng đang quét chùa có người hỏi:

“Hòa thượng là bậc thiện tri thức, cớ sao còn bụi?”. Sư đáp: “Ở ngoài đến”
外來

Ngày kia hòa thượng Nam Tuyên cùng tăng chúng làm việc bên ngoài. Triệu Châu ở lại chùa canh lửa. Châu bỗng hô to: “Cứu lửa, cứu lửa”. Mọi người đổ dồn về, chạy vào phòng ngủ. Châu thấy thế bèn đóng ập cửa lại, bảo: “Nói được, tôi mở cửa cho vào.” Không ai biết nói gì, Nam Tuyên ném chiếc chìa khóa qua song cửa vào phòng cho Châu. Châu bèn mở cửa.

Có một ông tăng trong khi cày ruộng chặt nhầm một con trùn đứt làm hai đoạn, đến hỏi hòa thượng Trường Sa: “Con trùn đứt làm hai đoạn, đầu nào cũng động, vậy tánh Phật ở đâu nào?”

Sư nói “Đừng nghĩ nhầm. Động với chẳng động là cảnh giới nào?”

Ông tăng nài nỉ. Sư nói: “Đại đức há chẳng thấy kinh Thủ Lăng Nghiêm nói rằng mười phương là hư không bất động là lục đại dấy lên, còn bản tánh vốn viên dung, vốn là Như Lai tạng, vốn không sanh diệt vậy”.

Một câu truyện tương tự cũng xảy ra giữa Sư Tử Hồ và một ông tăng trong khi cả hai đang làm vườn. Ông tăng hỏi về chân sinh mạng của con trùn. Sư

không đập, nắm cào cỏ đập khúc đầu con trùn, rồi đập khúc sau, đập vào khoảng giữa, vút vào cỏ, xong bỏ đi.

Ngày kia, hòa thượng Huỳnh Bá cầm cuốc giẫy cỏ, ngoảnh đầu ra sau thấy Lâm Tế Nghĩa Huyền đứng tay không, bèn hỏi: “Cuốc đâu?” Lâm Tế đáp : Ai lấy mất rồi.

Huỳnh Bá nói: Đến đây bảo, ta có việc muốn bàn.

Lâm Tế đến gần, hai tay chấp lại.

Huỳnh Bá giờ cây cuốc lên, nói: “Chỉ chút vầy thiên hạ không ai giờ nổi. Ông giờ nổi không?”

Lâm Tế nắm cán cuốc vừa đưa lên vừa nói: “Cớ sao cái này lại nằm trong tay Nghĩa Huyền tôi?”

Huỳnh Bá nói: “Bữa nay ông là người lớn chuyện”[8]

Rồi bỏ về chùa.

Lần khác, hòa thượng Huỳnh Bá giẫy cỏ trong vườn trà thấy Lâm Tế chống cuốc đứng, hỏi: “Ông mệt phải không?”

Lâm Tế đáp: “Cuốc chưa giờ lên mà mệt nổi gì?”

Huỳnh Bá giờ trụ lên đánh. Lâm Tế giật mạnh cây gậy xô ngã Huỳnh Bá. Huỳnh Bá gọi ông duy na[9]đến đỡ dậy.

Duy na đỡ Huỳnh Bá dậy rồi, nói: “Hòa thượng xử như vậy với lão ấy được sao?”. Huỳnh Bá đánh ông duy na.

Lâm Tế vừa cuốc đất vừa nói: “Ở chỗ khác thì hỏa táng còn ở đây người ta chôn sống”.

Ở bài luận trước, tôi có thuật lại câu chuyện diễn ra trong khi hái trà giữa thầy trò Quy Sơn và Ngưỡng Sơn. Cuốn sử Thiền đầy đủ những loại chuyện như vậy chứng tỏ các Thiền sư lợi dụng bất cứ cơ hội nào để truyền dạy pháp thiền cho môn đệ; nhân đó, nhưng sự việc tưởng là tầm thường nhất đời không ngờ hóa ra đầy ý nghĩa. Ít ra tất cả những câu vấn đáp ấy cũng biểu hiện một cách hùng hồn nhất chiều hướng chung của sinh hoạt

tăng đoàn thưở trước, một cuộc sống thắm nhuần tinh thần chấp tác và phụng sự mật thiết gắn liền vào công phu thâm quán những diệu lý huyền cơ của tâm đạo.

---o0o---

V. KHIÊM HẠ

Trong môi trường ấy, chư tăng khai phá trí năng theo mọi chiều hướng. Họ không được dạy về văn học - tôi muốn nói cái học rút ra từ sách vở và xây dựng bằng khái niệm hư tưởng, trái với nghi luật và kiến giải của họ cốt thực tiễn và hữu hiệu, vì tiêu chuẩn chánh của sinh hoạt Thiền Đường là “vừa học vừa làm”. Họ coi thường lối giáo dục vừa dạy vừa dỗ, cốt trấn an, ví như những thức ăn đã được tiêu hóa sẵn dành cho con bệnh mới khỏi. Tục truyền sau khi đẻ được ba ngày, con sư tử mẹ đẩy hết đàn con rơi xuống vực sâu để thử coi chúng leo lên được không. Con nào không qua nổi cuộc thử thách thì ráng chịu, đừng mong được mẹ đỡ vớt gì.

Dầu hư thực ra sao, câu chuyện cũng hơi giống phần nào với thử đoạn của các Thiền sư xử tộ với đệ tử bằng mọi cách, hầu như không có gì là ưu ái hết. Đệ tử áo không đủ mặc, cơm không đủ ăn, không đủ thì giờ ngủ nghỉ, mà khôn nổi công việc lại quá bề bộn, công việc thử công cũng như việc tu tập.

Nếu sự chấp tác được giữ điều hòa, đúng như lý tưởng, những nhu cầu bên trong và những khuynh hướng bên ngoài chắc chắn sẽ tạo thành những bản lĩnh cao cường, được trui luyện đúng mức, trong đạo cũng như trong đời. Hệ thống giáo dục duy nhất ấy, nay vẫn còn duy trì ở các Thiền Đường, không may tin đồ biết rõ, cả đến ở đất nước này. Nhưng rồi những đợt sóng tàn bạo của chủ nghĩa thương mại không chừa gì hết trên bước xâm lăng, và có thể rồi đây đến lượt hải đảo Thiền điu hiu sẽ chìm ngập dưới trào lưu duy vật thô bỉ. Chính ngay tăng ni đã bắt đầu mất thông cảm với tinh thần cao cả của lịch đại chư tổ. Trong giáo dục tăng đoàn đành rằng có chỗ phải canh cải, nhưng về phân tâm yếu cực kỳ thâm hậu và tôn nghiêm cần được bảo vệ nếu muốn Thiền còn tồn tại với thời gian.

Trên lý thuyết, đạo lý Thiền vượt ngoài tầm hiểu biết bằng tư biện, không bị ràng buộc trong luật mâu thuẫn luận lý. Nên đó là một miếng đất quá trơn, nhiều người không đi thẳng lưng được. Và hễ vấp vấp thì kết quả thật là tai hại. Cũng như nhiều nhà huyền học thời trung cổ, người học dễ bị sa đọa, trở thành phóng đãng, hết kiểm soát được mình. Lịch sử từng chứng minh điều

ấy và khoa tâm lý học cũng đã giải thích diễn trình sa đọa ấy. Nên một Thiền sư có nói: “Tâm nguyện của mỗi người phải vút lên bằng ngôi vị Phật Tì Lô, đồng thời tình ý ở đời phải hạ thấp sát đất đến độ sẵn sàng quỳ dưới chân một đũa con nít” .

Nói một cách khác, đó là: “Muốn được cao trên thiên hạ thấp dưới thiên hạ, là làm tôi tớ cho thiên hạ”. Nên sinh hoạt Thiền Đường được qui định tỉ mỉ, mọi chi tiết cần được nghiêm chỉnh vâng theo nhằm thực hiện tinh thần ấy. Khiêm hạ, thanh bản, và tịnh tâm - đó là những lý tưởng tránh cho Thiền khỏi sa đọa vào tệ bệnh của hàng triết gia mâu thuẫn luận trời Trung cổ[10]. Thế mới biết vai trò kỷ luật Thiền Đường quan hệ như thế nào trong việc truyền dạy đạo Thiền cũng như ứng dụng vào sinh hoạt thế tục.

Thiền sư Đơn Hà Thiên Nhiên (738-824) đời nhà Đường dừng bước vân du ở chùa Huệ Lâm, tại Kinh Đô; gặp tiết đại hàn giá buốt, sư rình một tượng Phật lớn xuống bửa ra đốt sưởi ấm. Ông tư kinh hoảng hỏi: “Sao Hòa thượng dám đốt tượng Phật của tôi?” Sư đưa gậy bới vào đồng tro lửa như tìm kiếm vật gì, đáp:

“Tôi đốt Phật tìm xá lợi”

Ông từ nói: “Phật gỗ mà xá lợi ở đâu?”

Sư bảo: “Thế sao ông trách tôi? Ông cho tôi xin nốt hai pho tượng kia để sưởi cho đỡ lạnh”.

Sau đó, ông từ rụng hết lông mi[11] vì lời quở trách Đơn Hà tội phạm thánh, còn sự thịnh nộ của Phật không bao giờ giáng xuống đầu Đơn Hà.

Dầu đáng ngờ về phương diện lịch sử, câu chuyện trên được truyền tụng nhiều, và các Thiền sư đều đồng ý về sự triệt ngộ của nhà sư Đơn Hà đốt tượng Phật.

Sau đó có ông tăng hỏi một Thiền sư về ý nghĩa Đơn Hà đốt tượng Phật, Sư nói:

Lạnh đến lò than bên lửa sưởi

寒即圍爐向猛火

Lại hỏi: Nhưng Đơn Hà có tội không ? Sư đáp:

Nóng ra rừng trúc cạnh khe ngồi

熱即竹林溪畔坐

Tôi xin thừa hứng đưa thêm một lời bình giải khác về câu chuyện Đơn Hà, vì đây là một trong số những đề tài uẩn súc nhất trong Thiền học.

Thiền sư Thúc Vi Vô Học, một đệ tử của hòa thượng Đơn Hà, dâng hoa quả cúng dường La Hán (hẳn nhiên là tượng gỗ) thì có ông tăng đến hỏi:

“Đơn Hà đốt tượng Phật, có sao hòa thượng cúng dường La Hán?”

Thúc Vi đáp: “Đốt, không thể đốt hết được, còn cúng dường mặc thích tôi cúng dường.”

Hỏi: Khi cúng dường La Hán có đến hưởng không?

Đáp: Ông bữa nào cũng ăn cơm chứ ?

Ông tăng không nói gì. Sư tiếp:

“Thật ít có người lanh lợi!”

Dầu đạo hạnh của Đơn Hà như thế nào trên phương diện thuần túy Thiền, chắc chắn những hành động như vậy phải coi là tối ư phạm thánh, hàng Phật tử mộ đạo nên tránh xa. Những người chưa thâm ngộ lý Thiền còn có thể nhân đó tác tệ thêm, và nhân danh Thiền phạm đủ tội ác. Vì lý do đó, quy luật Thiền rất nghiêm ngặt đề phòng tánh cao ngạo phải xả trừ tận gốc, và cốt rượu khiêm hạ phải uống đến cạn.

Thiền sư Châu Hoàn, (1535-1615) thuộc đời nhà Minh, đang soạn bộ sách tán tụng mười công đức của người xuất gia thì có một ông tăng thuộc hàng cuồng nhiệt, đầy tự phụ, đến nói: “Viết lách làm quái gì trong khi Thiền không có mảy may gì đáng hoặc không đáng tán tụng hết”. Sư đáp: “Năm uẩn diệu vũ, bốn đại dương uy, sao ngươi nói không có tội?”. Ông tăng cãi lại: “Nhưng bốn đại vốn không, năm uẩn chẳng thật”. Châu Hoàn đánh vào mặt ông tăng nói: “Toàn là hạng sa môn chấp văn tự chưa biết thế nào là cái thực; đáp lại thử xem nào”. Nhưng ông tăng không đáp gì, bỏ ra đi, lòng đầy oán hận. Sư mỉm cười nói: “Sao không chùi vết bẩn trên mặt đi?” Trong sự tu tập Thiền, sức nội quán chiếu diệu phải đi đôi với đức độ khiêm hạ sâu dày và một trái tim nhẫn nhục cao độ.

Để có một khái niệm về bài học thực tập khiêm hạ, tôi xin thuật lại sau đây nhưng nỗi khổ nhục người tân tăng phải nếm qua trước hết khi ông đến xin vào Thiền Đường. Đương sự có thể có đủ chứng minh thư xứng đáng về đạo phẩm của mình, có thể có đủ vật tùy thân (như áo cà sa, bát, tọa cụ. v.v...) như đã kể trước, hàng tri sự chùa vẫn không nhận ngay vào Thiền Đường. Thường họ viện đủ cớ để thôi thác, như chùa không đủ sức cấp dưỡng thêm một ai khác, hoặc Thiền Đường chật nứt rồi, v.v... Nếu đương sự im lặng bỏ ra đi là chắc chắn không đâu có chỗ cho đương sự, không những chỉ ở Thiền Đường này đương sự đã có ý chọn riêng, mà bất cứ Thiền Đường nào trong nước, vì ở đâu đương sự vẫn bị khước từ khéo như vậy cả. Nhưng nếu đương sự cương quyết phát tâm học Thiền thì đừng vì những lời thôi thác như vậy mà chỉ nản chí.

Vị học tăng gan lì ấy sẽ ra trước cửa tam quan ngồi , đầu cúi xuống tay nải mang theo mình, và trầm tĩnh chờ. Có lúc nắng sáng nắng chiều của ông ta, nhưng thây kệ, ông cứ ngồi yên như vậy, không lay chuyển. Đến giờ trai thực, ông xin được vào chùa, và được ăn uống, điều ấy được bảo đảm cho ông , vì không một cửa Thiền nào từ chối cơm ăn chỗ ở cho một du tăng khát sĩ. Nhưng ăn xong, ông ta lại phải mở ra cửa chùa ngồi như trước, và cứ làm như thế để yểm trợ lời thỉnh nguyện được thâm nhận vào. Nhưng vẫn không ai đoái hoài đến ông, rồi tối ông lại xin vào chùa nghỉ. Được cho phép ngay như trước, ông bèn cởi đôi giày cỏ ra, rửa chân, rồi được đưa vào phòng riêng dành cho tăng lữ qua đường. Tại đây thường không có giường chiếu gì hết, vì thông lệ đã là sư Thiền phải tọa thiền nhập định qua đêm. Ông ngồi thẳng lưng như thế suốt đêm, hẳn là định tâm tham công án[12]. Sáng ngày ông lại ra trước cửa tam quan như trước, ngồi lại như trước, để biểu lộ chí nhiệt thành được nhập viện. Cơ sự ấy có thể kéo dài ba ngày, năm ngày, có khi cả tuần. Lòng nhẫn nhục và đức khiêm hạ của ông tân tăng được trui qua những thử thách khắc khổ như vậy cho đến khi được hàng tri sự chú ý đến, và cảm động vì lòng nhiệt thành và kiên nhẫn của ông mới nhận thử ông vào tăng đoàn.

Thế thức ấy lâu ngày trở thành một việc làm hình thức, nhưng ngày xưa, khi sự việc chưa khuôn và lễ nếp, các học tăng phải trải qua nhiều khổ nhục, vì họ còn có thể bị trục xuất khỏi chùa bằng bạo lực nữa. Ta đọc trong tiểu sử các Thiền tổ xưa nhiều trường hợp các ngài còn bị đối xử tệ bạc hơn, không chút nương tay.

Tăng kỷ áp dụng ở Thiền Đường nghiêm mật chẳng khác nào quân kỷ, cốt đào luyện những đức tánh như khiêm hạ, thuần phục, đạm bạc và tinh thành

trong tâm người cầu đạo hầu sẵn sàng noi gương phi thường hàng cổ đức, hoặc đem ra thực hành, không cần biết, không cần tiêu hóa, giáo lý “không” của kinh điển Bát Nhã trong văn học Đại Thừa. Ta đã thấy qua ở phần trước một khía cạnh đặc biệt của nếp sinh hoạt ấy trong phần mô tả đạo phong trong khi ăn uống tại trai đường.

---o0o---

VI. TUẦN NHIẾP TÂM

Trong sinh hoạt tăng đoàn có một thời kỳ ngưng hết mọi việc cần lao, trừ việc tối khẩn yếu, để dốc hết tinh thần vào sự tu học. Thời kỳ ấy gọi là tuần nhiếp tâm[13] kéo dài trong bảy ngày, và mở ra mỗi tháng một lần trong hai mùa yên nghỉ gọi là mùa an cư hè và an cư đông. Mùa an cư hè khởi đầu tháng tư và mãn trong tháng tám, còn mùa an cư đông khởi đầu tháng mười và mãn trong tháng hai. Nhiếp tâm có nghĩa là thu góp tâm tư lại một chỗ. Suốt tuần ấy, chư tăng dồn hết vào Thiên Đường, thức dậy sớm hơn thường lệ và “tịnh” khuya hơn trong đêm. Mỗi ngày có một thời pháp khai thị. Sách thì dùng những bộ “lục”, thông dụng nhất là bộ Bích Nham Lục và Lâm Tế Lục, là hai bộ sách cốt yếu nhất của Lâm Tế Tông. Lâm Tế Lục là bộ sách chép lại những lời nói và bài pháp của Nghĩa Huyền, tổ khai sáng phái Thiên Lâm Tế. Bích Nham Lục, như đã nói trước, là một bộ sách thuật lại một trăm câu chuyện Thiên gọi là “tắc” với lời bình giảng và thơ tụng. Cổ nhiên tùy lúc cũng dùng nhiều bộ sách khác. Nhưng, với một ông tăng thường, thì sách nào cũng là một thứ *obscurum per obscurius*[14] như nhau. Sau khi cho nghe một loạt bài pháp, người ta bỏ ông ta ngồi đây một mình trong ngáy dài. Không phải vì lời dạy quá bí ẩn, nhưng tai người nghe chưa đủ cơ duyên kiến chiếu vào lý Thiên.

Phép tắc thăng tòa nói pháp diễn ra rất tôn nghiêm. Khởi đầu là những hồi chuông báo hiệu cho đến khi vị hòa thượng chủ đàn xuất hiện ở Thiên Đường, và đó là khởi đầu phần “trì tụng”[15] Trong khi hòa thượng làm lễ dâng hương trước bàn Phật và hương linh vị tiên sư khi chư sư tăng đọc một bài đà la ni[16] ngắn gọi là Chú Đại Bi. Đó là một văn phạm ngữ, nên đọc lên không có nghĩa gì hết. Chắc rằng trong trường học này không thiết yếu phải hiểu nghĩa, chỉ cần tin quyết ở thần lực kiết tường đem đến nhiều lợi lạc cho tâm trí. Điều quan hệ là cách đọc chú, đọc trầm trầm, theo tiếng mõ cầm nhịp liên hồi, (một thứ mõ có tên là mộc ngư, cá gỗ), cốt để chuẩn bị tâm trí của chư tăng chuyển qua tiết mục sau. Sau ba lần trì chú, chư tăng cùng đọc lời khỏ khuyến của vị tổ khai sơn Thiên Đường. Nay, tại đôi chùa, người ta

thường đọc bài Tọa thiền ca Bạch Ân. Sau đây là bản dịch khúc ca của Bạch Ân, và bài khổ khuyết của Mộng Sơn Sơ Thạch[17], là bài pháp cuối cùng của Sư được liệt vào hạng được truyền tụng nhất.

---o0o---

BÀI VĂN PHỔ KHUYẾN CỦA MỘNG SƠN

(Musō Kokushi)

Tôi có ba hạng đệ tử.

Trước hết là những người đồng mãnh chặt đứt tất cả ràng buộc của chur duyên, nhất tâm tham cứu chỗ tâm yếu của chính mình, và đó là hạng thượng căn.

Thứ đến những người không nhất tâm tu học, mang lòng tán loạn tâm cầu kinh sách, đó là hạng nhì.

Còn những người tự che khuất cái sáng của tâm mình, chỉ cầu mưa móc của chur Phật chur Tổ nhiều xuống, đó là hạng thấp hèn nhất.

Còn những người tâm nhiễm tục học, cố tạo một cái danh văn nhân học giả, chỉ là hạng ngoại đạo trọc đầu, cả đến trong hàng đệ tử thấp nhất cũng không nhập bọn được.

Còn nói chi hạng người chỉ ham ăn mê ngủ, biếng nhác, ươn hèn, há có thể gọi là người của Tăng Già sao? Cổ đức gọi họ là phường giá áo túi cơm, thật chẳng quá đáng. Bởi lẽ họ không đáng gọi là tăng, nên tôi cấm họ xưng là đệ tử của tôi, cấm vào chùa, vào viện, cả đến tạm trú cũng không chấp thuận được huống nữa là xin nhận vào hàng học tăng. Lão tăng nói thế, các ông có thể nghĩ rằng tôi thiếu tâm lượng từ bi bao dung tất cả, nhưng đó chỉ cốt cho họ thấy điều lỗi lầm để sám hối, và trở thành những cây lành mạnh trong vườn tổ.

---o0o---

BẠCH ÂN TỌA THIỀN CA

Tất cả chúng sanh bốn lai là Phật;

Cũng như băng với nước;
Ngoài nước, không đâu có băng,
Ngoài chúng sanh, tìm đâu ra Phật?
Đạo (chân lý) gần bên mình mà chẳng biết,
Bao người tìm kiếm xa vời - đáng thương!
Đó cũng như người nằm trong nước,
Gào rít cổ xin cho đỡ khát;
Đó cũng như con trai một vị trưởng giả giàu,
Lang thang sống với phường nghèo khó.
Nguyên do ta luân hồi trong sáu cõi
Là tại ta chìm đắm trong hắc ám của vô minh ;
Mãi lạc xa, xa mãi trong u minh,
Biết bao giờ thoát ly sanh tử?
Pháp môn Tọa Thiền của Đại Thừa,
Ta không đủ lời để tán tụng.
Những pháp hạnh cao quý như bố thí, trì giới,
Nhu niệm hồng danh Phật, sám hối, và khổ hạnh,
Và biết bao công đức khác,
Tất cả đều là kết quả của tọa Thiền.
Thậm chí những người chỉ ngồi qua một lần
Cũng diệt trừ được tất cả ác nghiệp,

Không đâu tìm thấy ác đạo nữa,
Mà Tịnh Độ vẫn sát kề bên.
Xin hãy cung kính nghe nói cái Thực ấy,
Dầu chỉ một lần,
Hãy tán thán, hãy hoan hỉ ôm choàng lấy ,
Và sẽ được muôn vàn phước huệ.
Vì những người tự mình phản tỉnh,
Chứng vào cái thực của Tự Tánh,
Cái thực của Tự Tánh là Vô Tự Tánh,
Người ấy thật đã thoát ngoài điên đảo vọng tưởng,
Đã mở ra cánh cửa đồng nhất của nhân và quả,
Và thênh thang con đường pháp phi nhị phi tam.
Trụ nơi Bất Động giữa những cái dị
Dầu tới lui vẫn không bao giờ động,
Nắm cái Vô Niệm trong cái niệm
Trong mọi thi vị đều nghe tiếng pháp.
Trời Tam Muội lồng lộng vô biên,
Trăng Từ Trí sáng ngời viên mãn.
Ấy là lúc họ thiếu gì đâu ?
Đạo (chân lý) bỗng lai thanh tịnh hiện thành,
Thế giới này là thế giới của Tạng Hoa Sen,

Và thân này là Thân Pháp của Phật.

Buổi tụng giảng kéo dài độ một giờ, một bài giảng hoàn toàn khác với những bài giảng thường thuộc đề tài tôn giáo, tuyệt không dẫn giải, không viện chứng, không tán tụng, không biện luận. Vị hòa thượng kể như chỉ đề cử lại bằng lời nói những gì đã được bình giảng trong bộ sách đặt trước mặt. Bài giảng kết thúc, chư tăng cùng đọc ba lần Bốn Lời Nguyên Lớn, rồi giải tán. Lời nguyện ấy nguyên văn như sau:

Chúng sanh vô biên thế nguyện độ

Phiên não vô tận thế nguyện đoạn

Pháp môn vô lượng thế nguyện học

Phật đạo vô thượng thế nguyện thành

---o0o---

VII. THAM THIỀN

Trong tuần nhiếp tâm, ngoài thời tụng giảng, còn có những buổi tham thiền. “Tham thiền” là đi đến với thầy, trình lên chỗ thấy của mình về một công án để được thẩm định. Trong những ngày không có buổi nhiếp tâm riêng thì việc tham thiền diễn ra một ngày hai lần, nhưng suốt thời gian nhiếp tâm - nghỉ là thu thúc tư tưởng - học tăng phải tham vấn ấy không diễn ra công khai[18], học tăng cần một mình vào phương trượng của thầy, tại đây, cuộc đối thoại diễn ra theo những hình thức rất tôn nghiêm. Khi sắp bước qua ngưỡng cửa phương trượng, ông tăng lạy ba lạy, rồi mới vào, tay chấp trước ngực, khi đến gần thầy, ông phải làm lễ nữa, rồi mới ngồi. Và tự lúc đó, mọi phép tắc đều được miễn hết. Nếu cần, trong tinh thần Thiền, thầy trò còn có thể trao đổi nhau những cú đấm đá nữa. Ở đây chỉ có một điều đáng kể là biểu hiện chân lý Thiền với tất cả thành thật của trái tim, ngoài ra đều rỗng hết. Do đó có lẽ lối tế nhị như vậy. Tham vấn xong, ông tăng cáo lui theo những cách thức như trước. Một cuộc tham thiền cho độ ba chục ông tăng phải mất trên một giờ rưỡi, và đó cũng là giờ giấc căng thẳng nhất cho ông thầy. Phải đảm trách mỗi ngày bốn năm cuộc tham vấn như vậy hẳn là một thử thách không vừa cho ông nếu ông ta không đủ sức khỏe cân xứng.

Phàm những gì liên hệ đến thiền lý, phải tuyệt đối tin tưởng ở sư. Nếu vị học tăng có đủ lý do để ngờ khả năng của sư, ông ta có thể tự mình thảo luận

thẳng với sư trong khi tham thiền. Cố nhiên sự trình bày quan điểm ấy không phải là một trò chơi vô lối, về phía sư cũng như đệ; nhất định đó phải là một sự việc tối hệ trọng; và vì lý do ấy, kỷ luật thiền có một đại giá trị đạo đức ngoài giá trị về giáo lý

Muốn biết việc ấy hệ trọng như thế nào, ta thử đọc sau đây cuộc hội kiến giữa hòa thượng Chánh Thọ Lão Ông và tăng Bạch Ân Huệ Hạc (1683-1768).

Một chiều hè, Bạch Ân đến trình chỗ thấy của mình cho Lão ông, lúc ấy đang hóng gió trước mái hiên. Sư bảo: “Trò nhảm!”. Bạch Ân lặp lại trong một tiếng cười gằn hơi mai mỉa: “Trò nhảm!”. Sư liền nắm lấy học trò đánh đá lung tung, rồi xô ra ngoài mái hiên. Đang mùa mưa, Bạch Ân té lăn xuống vũng sinh. Lát sau tỉnh táo lại, Bạch Ân lại vào lạy thầy, và lần nữa bị thầy mắng: “Đồ súc sinh ở hang động”.

Bữa sau, Bạch Ân nghĩ rằng sư phụ không hiểu nổi kiến giải cao thâm tuyệt diệu của mình, nên nhất quyết bằng mọi cách phải làm cho ra lẽ. Vừa gặp cơ hội, ông vào ngay phương trượng, và đem hết biện tài tranh luận với sư, lần này nhất định không nhường một tấc đất. Sư nổi cơn thịnh nộ, chụp lấy Bạch Ân, giáng cho mấy bạt tai, rồi xô ra khỏi cửa. Ông rơi từ gác cao xuống chân tường đá, nằm mê man như bất tỉnh. Sư dòm xuống ông tăng bất hạnh, cười ha hả.

Tiếng cười đánh thức Bạch Ân tỉnh cơn chết giấc; ông ráng leo lên, mồ hôi đầm đìa, nhưng sư phụ ông vẫn chưa buông tha cho, và như trước lại mắng ông: “Đồ súc sinh ở hang động”

Bạch Ân tuyệt vọng quá tính bỏ thầy ra đi luôn. Ngày kia, trên đường khát thực, ông dừng bước trước nhà một bà lão, bà không cho cơm, ông cứ đứng yên trước cửa như không biết gì đến sự từ khước của bà ta. Tâm thần ông đang tập trung cao độ vào câu hỏi làm bận tâm ông nhất mấy lúc gần đây. Bà lão nổi giận, tưởng ông không đếm xỉa gì đến lời bà nói, và cố xin cho kỳ được mới nghe. Sẵn cây chổi bụi cầm nơi tay bà đập vào đầu ông, bảo phải cút ngay. Cây chổi đập nặng quá làm xẹp nát cái nón tì tu của ông, còn ông thì ngã xiêu xuống đất. Giây lâu ông tỉnh dậy, và ô kìa, dưới mắt ông, tất cả hiện ra sáng rõ, suốt thông. Tai nạn tình cờ hốt nhiên mở mắt ông trước chân lý Thiên, từ trước hoàn toàn bị khuất lấp ở ông. Ông mừng không kể siết vội trở về trong tâm trạng phấn khích cực độ. Chưa đặt chân đến cửa ngoài thì sư phụ ông đã nhận ra, đưa tay ra dấu, và nói: “Bữa nay đem tin vui gì về

đây? Vào đây mau, lẹ đi!” Bạch Ân thuật lại sự việc vừa qua trong ngày. Sư phụ âu yếm vỗ vai ông, nói: “Được rồi đấy, được rồi đấy.” Từ đó, Bạch Ân không còn nghe đủ tiếng quở mắng như trước.

Đó, vị tổ của Thiền Nhật Bản hiện đại phải trải qua những thử thách như vậy. Thật kinh khiếp biết mấy khi Chánh Thọ xô Bạch Ân xuống chân tường đá và lời đón tiếp cũng từ ái biết bao nhiêu khi người đệ tử, sau bao lần bị ngược đãi, vươn lên trên chiến thắng mà trở về. Không có gì nguội lạnh trong Thiền hết. Hễ nguội lạnh thì chẳng phải là Thiền. Thiền muốn ta dấn mạnh vào chiều sâu của chân lý, thứ chân lý không bao giờ nắm bắt được trừ phi ta trở về cảnh trần trường ban sơ, lột bỏ tất cả trò phỉnh gạt của trí thức cũng như mọi thứ khác. Mỗi cái bạt tai Chánh Thọ đưa ra là đánh rớt một phần cái lột giả của Bạch Ân. Chúng ta đều sống như nhau dưới vô số lột mượn ấy không mấy may can dự gì đến cái thân thiết nhất của chính ta. Nên để giúp ta đạt tới cái ấy, có được cái tự tri tự giác ấy, các Thiền sư viện đến những thủ đoạn hầu như quá tàn nhẫn. Tuy nhiên, ở trường hợp như trên, lòng tin phải tuyệt đối đặt ở chân lý Thiền, và ở sự triệt ngộ của sư. Thiếu lòng tin ấy tức thiếu luôn lòng tin ở khả năng tự tri tự giác của chính mình. Nên tổ Lâm Tế nói: “Hỡi các ông, những người lòng tin chẳng đủ làm sao mong dò được đáy biển Thiền” .

---o0o---

VIII. NUÔI LỚN THÁNH THAI

Trong sinh hoạt ở Thiền Đường, không có kỳ hạn nào định trước được cho bước thăng tiến nào như cái học ở nhà trường. Có người ăn cơm chùa ngót hai mươi năm mà vẫn chẳng đi đến đâu. Nhưng với một căn cơ thường, nhưng giàu chí nhẫn nại và kiên quyết, vẫn có thể giữa vô số nẻo dọc đường ngang dò ra được con đường Thiền trong khoảng mười năm.

Tuy nhiên, hiện thực Thiền lý trong mỗi động tác sinh hoạt - nghĩa là đi đứng nằm ngồi lúc nào cũng thấm nhuần Thiền vị - lại là một vấn đề khác. Muốn thế, một đời người có lẽ không thấm vào đâu, vì tương truyền cả đến Phật Thích Ca và Di Lặc vẫn còn đang hồi tu tập.

Muốn được là một chân sư xứng đáng, ngộ Thiền !ý thôi cũng chưa đủ. Còn phải trải qua một thời kỳ gọi là nuôi lớn thánh thai. Thành ngữ này vốn là của Lão giáo, nhưng trong Thiền ngày nay người ta hiểu theo nghĩa rộng là sống một cuộc đời (hành) ứng hợp với cái thấy biết của mình (giải).

Dưới sự hướng dẫn của thầy, người học đạo có thể trước sau gì cũng thâm ngộ được diệu lý Thiên, nhưng ít nhiều gì cái ngộ ấy cũng vương hình thức, dẫu quá vi tế, khó nhận ra. Sanh hoạt của hành giả, trong cũng như ngoài, phải khế hợp với cái ngộ ấy. Thế nên phải tiếp tục tu hành, vì những gì ông ta chứng được ở Thiên Đường xét ra chỉ mới là ngón tay chỉ chiều hướng cần tích cực nỗ lực thêm. Nhưng từ đây, không cần thiết phải trụ ở Thiên đường. Giờ đây, cái sở chứng trí thức ấy phải được trui qua nhưng thử thách mới trong cuộc trộn lẫn với thế gian.

Không có quy tắc nào định được sự “nuôi lớn” ấy. Mỗi người tùy hoàn cảnh mà ứng dụng khác nhau, kín đáo, âm thầm. Họ có thể lên núi cao, sống ẩn dật đìu hiu, hoặc “thõng tay vào chợ”[19], dựa vào tất cả hoạt động của thiên hạ.

Lục Tổ ẩn nhẫn sống trong rừng suốt mười lăm năm với đoàn thợ săn sau khi ngài tự giả Ngũ Tổ. Ngài sống tối tăm, không ai biết, cho đến ngày Ngài đến nghe pháp sư Ấn Tông giảng kinh.

Quốc Sư Nam Dương Huệ Trung bỏ trốn mười năm không rời khỏi am. Tiếng đồn khắp chốn đến tai nhà vua, vua cho sứ khẩn khoản triệu thỉnh ngài mới chịu hạ sơn.

Quy Sơn sống nhiều năm ở miền hoang dã hẻo lánh với khí nài, ăn toàn hạt dẻ. Nhưng rồi tiếng đồn ra, người ta tìm đến, và những tông lâm tự viện đồ sộ mọc lên quanh bước chân ngài, và ngài trở thành vị cao tăng cầm đầu một số tăng chúng 1.500 người.

Ở Nhật, Thiên sư Quan Sơn, pháp tử của quốc sư Đại Đăng, và cũng là tổ khai sơn chùa Diệu Tâm ở Kyôto, sống tối tăm trong tỉnh Minô, làm nghề cày ruộng mướn cho dân làng. Không ai biết Sư là ai cho đến ngày kia, nhân một tai biến, tung tích của Sư bị lộ, và Sư được nhà vua khẩn cầu đứng ra xây một tự viện mới ở đế đô.

Bạch Ẩn Huệ Hạc làm ông từ giữ chùa, một ngôi chùa hoang ở Suruga - và đó là tất cả sự sản của Sư trong thế gian này. Ta thử đọc đoạn văn sau đây để có thể hình dung cảnh hoang phế điêu tàn của ngôi chùa ấy: “Chùa không có nóc, trông thấy trời, và sao lấp lánh thâu đêm. Mà cũng không có sàn. Làm lễ ở chánh điện gặp hồi mưa phải đội nón và mang ủng cao. Tất cả sự sản của chùa đều rơi vào tay chủ nợ, còn vật dụng sở hữu của sư cũng bị cầm cố cho bạn hàng” - Đó là màn đầu đạo nghiệp của Bạch Ẩn.

Còn có nhiều trường hợp thuộc loại trên, cuốn sử Thiên đầy đầy những thí dụ như vậy. Tuy nhiên, chú ý không phải là hành xác, mà chính là nuôi lớn[20], đúng như tên gọi, căn tánh của con người. Biết bao rấn rít hờm sấn trước cửa, nếu không chà nát được chúng thì chúng lại nhô đầu lên, và toàn thể cơ sở văn hóa đạo đức xây dựng lên trên kiến giải sẽ sụp đổ ngay trong ngày. Kiến giải mâu thuẫn luận[21] cũng là một cạm bẫy gài sẵn cho người tu Thiên, cần luôn luôn cảnh giác. Thế nên phải nuôi lớn - trưởng dưỡng - là vậy.

---o0o---

IX. MẬT HẠNH

Ở đôi phương diện, đành rằng lời giáo dục phổ cập ở Thiên Đường có lỗi thời phần nào, nhưng những nguyên tắc chỉ đạo chư sư sống đơn giản, không hoang phí một phút giây ngồi không, tinh thần tự chủ, và cái gọi là “mật hạnh”, thì đời nào cũng là những giá trị bất hủ. Nhất là “mật hạnh” là một trong những nét đặc thù nhất của kỷ luật Thiên. Mật hạnh có nghĩa là làm việc thiện mà không nghĩ biết gì về việc thiện, người khác không biết, mà chính mình cũng không biết. Người công giáo có thể gọi đó là “vâng ý cha”. Một em bé rớt xuống sông, tôi nhảy xuống nước, và em bé được vớt lên. Cái gì phải làm đã làm xong, không còn gì phải nghĩ. Tôi quay đi, không bao giờ xây lưng lại. Mây qua, và trời xanh lại, bát ngát như thuở nào. Thiên gọi cái đó là “hành động không công đức”, và ví đó như việc làm của người xúc tuyết lấp giếng.

Đó là giá trị tâm lý của mật hạnh. Còn về mặt tôn giáo, đó là nhìn và hưởng dụng thế gian một cách kính cẩn và đầy lòng biết ơn, cảm như ta mang trên vai tất cả tội lỗi của thế gian.

Một bà lão hỏi Triệu Châu: “Tôi mang cái thân nữ này bị năm dây ràng buộc chướng ngại cho Phật tánh, làm sao thoát ly những triền phước ấy?”, Châu đáp: Xin nguyện cho mọi người sanh lên cõi trời, còn thân tiện tỳ này nguyện tiếp tục chịu trầm luân một mình trong biển khổ!” Đó là tinh thần của người chân chánh cầu Thiên.

Sau đây là một câu chuyện khác biểu dương chung tinh thần kham khổ ấy. Tại quận Triệu Châu là chỗ đại sư mở Thiên viện, và lấy tên đất làm tên người, có một cái cầu đá nổi danh. Ngày kia có ông tăng đến coi, bảo: “Bây lâu nghe đồn cầu đá Triệu Châu, té ra chỉ là một cái cầu khi gập ghềnh!”.

Châu nói: “Ông chỉ thấy cầu khi, không thấy cầu đá sao?”. Ông tăng hỏi: “Thế nào là cầu đá?”. Châu đáp:

“Đưa lừa qua, đưa ngựa qua”

渡 驢 渡 馬

Dường như đó chỉ là một câu chuyện lang bang về một cái cầu, nhưng xét theo tâm đạo, đúng với trường hợp này, câu chuyện hàm ẩn nhiều cái thật liên hệ đến trung tâm của sinh hoạt tâm linh con người. Vậy thử hỏi đây là thứ cầu gì? Phải chăng Triệu Châu chỉ nói đến cái cầu khi trong khu đất chùa, khá chắc để đủ hạng bộ hành qua được? Mỗi người chúng ta thử hỏi ở trong ta có chưa một cái cầu có thể không những ngựa qua, lừa qua, đàn ông qua, đàn bà qua, xe nặng qua, xe nhẹ qua, mà cả thế giới qua đèo theo đủ thứ dơ dáy, điên rồ, bình tật, một cái cầu không phải chỉ để đi qua thôi, mà thường còn chà đạp lên, hơn nữa còn xỉ vả xài xê nữa - một cái cầu nhận chịu tất cả sự đả ngộ, xấu cũng như tốt, mà vẫn nhẫn nhục, không hề oán trách Có phải Triệu Châu ám chỉ cái cầu ấy không ? Dầu sao ta cũng phải hiểu ngầm như vậy khi đọc những câu chuyện như trên.

Tuy nhiên, tinh thần chịu khổ không nên hiểu theo nghĩa của người Công giáo là ngày đêm cầu nguyện và hành xác để được khỏi tội, vì đó là một ý nghĩ quá vị kỷ, mà Thiên thì thoát ngoài tất cả hình thức vị kỷ. Thiên tăng muốn độ tất cả khổ tội của thế gian, còn riêng tội của chính mình thì họ để cho nó tự lo liệu lấy, vì họ biết rằng bản lai tội không có ở đâu hết trong tự tánh. Vì lý do đó, họ thuộc hạng người thường được mô tả “khóc mà như không khóc, hưởng dụng mà như không hưởng dụng, mua sắm mà không thọ hưởng, sử dụng thế gian mà không lạm dụng”

Chúa Ki Tô nói: “Khi người bố thí, đừng để tay mặt biết việc làm của trái, hãy bố thí một cách thầm kín”. Đó là mật hạnh của đạo Phật. Nhưng nếu Chúa nói thêm rằng “Cha chúng ta thấy rõ tất cả nỗi thầm kín ấy sẽ thưởng người”, thì một hố sâu mở ra ngay giữa đạo Phật và đạo Chúa. Hễ còn có mấy ý nghĩ đến người nào đó, dầu là Chúa, hoặc quý, biết việc làm của ông thì Thiên còn nói với ông: “Ông chưa là người của bản môn”. Hễ hành động còn kèm theo một tâm niệm thì chưa phải là “hành động không công đức” vì còn đầy tí vết và bóng tối. Nếu có một đấng thiêng liêng theo dõi ông, ông sẽ bị chặn đứng bất cứ lúc nào để đòi nghe ông báo cáo lại việc ông làm. Cái áo tuyệt đẹp là cái áo không lộ đường may, trong cũng như ngoài; đó là một tấm vải nguyên, không ai có thể nói khởi may tại đâu và dệt bằng cách nào.

Cũng vậy, Trong Thiền không thể có một ý thức nào lưu dấu lại sau khi việc bố thí đã xong, huống nữa là ý thức khen thưởng, dầu là Chúa thưởng. Lý tưởng Thiền ví như gió muôn thổi đâu thì thổi, ví như âm thanh ta nghe được, nhưng không biết được từ đâu đến và đi về đâu.

Nhà hiền triết Liệt Tử hình dung tâm trạng ấy một cách bóng bẩy như sau: “Tôi để tâm trí tôi mặc tình muôn nghĩ gì thì nghĩ, miệng tôi mặc tình muôn nói gì thì nói; lúc ấy tôi không còn nhớ cái này hay cái kia là của tôi hay của người, không còn biết hơn thiệt thị phi gì nữa; thậm chí tôi không biết nốt thầy tôi là ai, bạn tôi là ai. Trong và ngoài, tôi hoàn toàn đổi khác hết; lúc ấy tự nhiên mắt biến thành tai, tai biến thành mũi, mũi biến thành miệng, tất cả đều giống nhau hết. Tâm trí tôi ngưng tụ lại, còn hình thể thì tiêu tan, thịt xương hóa sương khói; tôi không còn biết thân hình tôi dựa vào đâu, chân tôi đứng chỗ nào; tôi cỡi gió mà đi khắp chốn, đông tây, như chiếc lá lìa cành; tôi không biết tôi cỡi gió, hay gió cỡi tôi”.

---o0o---

X. Ý THỨC VỀ THƯỢNG ĐẾ

Như đã nói trước, các bậc Thiền đức không tán thành thái độ của người Công giáo - cả người công giáo huyền học - quá chấp nặng vào ý thức Chúa, coi như đáng khai sáng và bảo hộ thế gian và muôn vật. Thái độ của các ngài đối với Phật và Thiền là thái độ của Liệt Tử cỡi gió tiêu dao, môn đệ của Triệu Châu, Vân Môn và các bậc cổ đức khác không nhằm chứng gì hơn là hoàn toàn đồng hóa hoặc viên dung cái tôi, năng tri, và đối tượng của tư tưởng, sở tri. Vì lý do đó các ngài quyết không chịu đọc đến tiếng Phật hoặc Thiền trong bài giảng dạy của các ngài, chắc chắn đó không phải là phản Phật, mà chính vì Phật giáo đã hoàn toàn đồng hóa trong người các ngài. Chẳng hạn như câu chuyện sau đây của Pháp Diễn, ở Ngũ Tổ Sơn (? - 1104) qở nhẹ đệ tử là Phật Quả Viên Ngộ (1063-1135).

Ngũ Tổ nói: “Được lắm, nhưng có chút chưa ổn”. Viên Ngộ gạn hỏi hai ba lần chút ấy là gì, rốt cùng Sư mới nói: “Ông nói đến Thiền nhiều quá”. Viên Ngộ phản ứng lại: “Sao vậy? học Thiền thì tự nhiên phải nói Thiền, sư phụ ghét là sao?”. Ngũ Tổ nói: “Như một cuộc nói chuyện thường ngày vậy, thì tốt hơn”. Một ông tăng có mặt lúc ấy hỏi: “Tại sao hòa thượng ghét nhất người ta nói đến Thiền?” – “Vì nó làm cho ta bợn dạn”, đó là lời phán quyết của Sư.

Cùng tinh thần ấy, Lâm Tế Nghĩa Huyền (? - 867) có lối nói cực bạo, triệt để cách mạng. Nếu không quen với phương pháp dạy Thiền, những đoạn văn trích sau đây ắt khiến ta trở mắt, nghiêng rãng, tóc dựng đứng lên được. Người đọc có thể nghĩ rằng ông ta đáng ghê tởm quá, nhưng chúng ta đều biết rõ với nhiệt tâm nào ông đứng lên trước những giả dối của thế gian này, với ý chí bất khuất nào ông sấn bước qua trò đời ma chướng, đảo điên. Bàn tay ông có thể ví như bàn tay Jehovah quyết đập nát tất cả thần tượng và hình tượng. Ta thử đọc, chẳng hạn, vài đoạn văn sau đây, trong ấy Lâm Tế quyết lột trần tâm trí ta tất cả lớp trang sức giả dối cuối cùng.

1. “Bậc đạo nhân chân chánh tuyệt không nắm Phật, không nắm bồ tát la hán, cũng không nắm ba cõi thù thắng, quyết nhiên không câu chấp vào ngoại vật thì trước mắt tức thì hiện chánh pháp, vào lửa không phỏng, vào nước không chìm, vào ba đường địa ngục như dạo vườn cảnh, vào ngạ quỷ súc sanh mà chẳng thọ báo; vào[22] sắc giới chẳng bị sắc mê hoặc, vào vị giới chẳng bị vị mê hoặc, vào xúc giới chẳng bị xúc mê hoặc, vào pháp giới chẳng bị pháp mê hoặc.

2. Cứ tự nhiên mà động dụng, mặc áo ăn cơm, cần đi cứ đi, cần ngồi cứ ngồi, đừng mang mây tâm niệm nào cầu Phật quả. Quý ông cho rằng đạo có tu chứng, chớ nói nhảm. Đặt ra tu chứng là tạo nghiệp sanh tử. Ông nói sáu độ muôn hạnh cùng tu, ta thấy toàn là tạo nghiệp. Cầu Phật, cầu pháp là tạo nghiệp địa ngục. Cầu bồ tát cũng là tạo nghiệp. Coi kinh coi giáo cũng là tạo nghiệp. Phật với Tổ Sư đều là người vô sự. Quý ông nói có đạo tu được, có pháp chứng được. Đạo nào mà tu? Pháp nào mà chứng? Chỗ thọ dụng của ông nay còn thiếu hụt vật gì chứ? Mà bồi đắp vào đâu chứ?

3. “Sãi núi tôi sao phải nói lên ở đây? Chỉ vì cầu đạo quý ông cứ tìm kiếm mãi tâm không dứt được niệm... Quý ông cầu chân lý! theo chỗ thấy của sãi núi tôi thì dứt hết là tự nhiên quý ông ngồi trên đầu báo hóa thân Phật. Mười địa bồ tát chẳng qua như đứa trẻ hầu, hai phần diệu giác như gông đeo cùm khóa, la hán bích chi chỉ là bùn phẩn, bồ đề niết bàn như hàm thiết buộc ngựa lừa.

4. “Ví nói đến chỗ thấy của sãi núi tôi thì không gì chẳng sâu thẳm, không gì chẳng giải thoát. Quý ông cầu chân lý, tâm pháp không hình tượng, không xâm suốt hết mười phương:

tại mắt gọi là thấy,

tại tai gọi là nghe,

tại mũi ngửi mùi,
tại miệng bàn nói,
tại tay nắm giữ,
tại chân đi đứng,

gốc là một tinh minh chia làm sáu phần hòa hiệp. Một tâm đã là không nên tùy chỗ mà giải thoát. Được như vậy là chốn chốn chẳng trệ, xâu suốt mười phương, ba cõi tự tại, vào tất cả cảnh giới sai biệt; trong khoảng một búng tay, vào suốt pháp giới, gặp Phật nói Phật, gặp Tổ nói Tổ, gặp La Hán nói La Hán, gặp nga quý nói nga quý, đạo nát khắp quốc độ, giáo hóa chúng sanh mà không hề lìa một niệm.

...Nếu có người đứng lên hỏi ta về việc cầu Phật, ta liền tùy ứng đưa ra cảnh giới thanh tịnh.

Ví hỏi ta về bồ tát, ta hén tùy ứng đưa ra cảnh giới từ bi.

Ví hỏi ta về bồ đề, ta liền tùy ứng đưa ra cảnh giới tịnh diệu.

Ví hỏi ta về niết bàn, ta liền tùy ứng đưa ra cảnh giới tịch tĩnh.

Cảnh thì sai khác muôn vàn, người thì chẳng khác; đó là tùy theo ngoại vật mà ứng hiện hình tướng, như trăng trong lòng nước.

Tôi cùng ông đi vào quốc độ tịnh diệu: khoác áo thanh tịnh, nói Phật pháp thân

Lại đi vào quốc độ không sai biệt: khoác áo không sai biệt, nói Phật báo thân

Lại đi vào quốc độ giải thoát: khoác áo quang minh, nói Phật hóa thân.[23]

5. “Này, quý ông cầu chân lý! muốn ngộ vào chánh tông (Thiên), chớ để thiên hạ phỉnh mình. Trong cũng như ngoài, gặp chướng ngại nào cứ đập ngã ngay; gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ, gặp La Hán hoặc họ hàng thân thiết, giết hết, chớ ngần ngại: đó là con đường độc nhất để giải thoát. Đừng để bất cứ ngoại vật nào trói buộc mình, hãy vượt lên, hãy bước qua, hãy tự do. Tôi thấy suốt trong thiên hạ những vị gọi là cầu đạo không ông nào đến với tôi tự do và độc lập hết. “Hễ gặp việc, tôi đập nhào hết, không cần biết

họ đến với tôi bằng cách nào. Họ ỷ mạnh tay, tôi chặt đứt tay; họ ỷ giỏi nói, tôi bóp cam miệng, họ ỷ tinh mắt, tôi đập đui mắt. Quả thật bao năm rồi chưa một ông nào đơn độc đối diện với tôi, hoàn toàn tự do, hoàn toàn độc lập. Ông nào cũng mắc phải như nhau những trò lừa dối không đầu của hàng cổ đức. Tôi không có gì để cho quý vị. Tất cả những gì tôi có thể làm được là tùy bệnh mà cho thuốc, là giải phóng cho quý vị tất cả triền phược”.

“Này, chư vị cầu chân lý! hãy tỏ ra độc lập tự cường Tôi trân trọng đặt vấn đề ấy cùng quý vị. Suốt năm mươi năm gần đây, tôi chỉ chờ có vậy, mà chưa được gì hết. Người ta đến với tôi toàn là người ma, những súc sanh cổ quái vất vương bờ tre, rừng bụi, đồng hoang cỏ dại, điên khùng gặp gì cắn nấy, thối tha.

“Quý vị, loài ở hang, sao dám hoang phí của tín thí! Quý vị đáng gọi là sư sao khi còn vọng tưởng điên đảo như vậy? Tôi nói cho biết: không Phật, không pháp, không tu, không chứng? Quý vị tìm gì ở nhà lán giềng? Đó là trên đầu ghép thêm một cái đầu mượn? Quý vị thiếu gì?”

Quý vị cầu chân lý! những gì quý vị thọ dụng hiện giờ đây có khác gì với chư Phật chư Tổ đâu. Nhưng quý vị không tin tôi, mắng đi tìm ngoài. Đừng mê tưởng như vậy. Không có gì ngoài, mà cả bên trong vẫn không có gì nắm giữ được. Quý vị chấp theo lời tôi nói, nhưng thà là dứt tuyệt tất cả tham cầu, đừng làm gì hết.

“Trân trọng.[24]

Đó là Lâm Tế chủ tâm quét sạch tất cả ngân bụi ý thức về Chúa trong tâm người cầu chân lý. Lắm liệt biết bao nhiêu, như lôi thần Thor, Sư giáng tất cả sấm sét trong từng lời cổ võ?

---o0o---

XI .VÔ CHẤP

Trạng thái của tâm trong đó tất cả dấu vết cơ trí, tình thức, đều được quét sạch hết, người Công giáo huyền học gọi là nghèo. Tauler định rõ rằng “cái nghèo tuyệt đối chỉ có ở tâm người khi người không còn nhớ biết có ai trả gì hay mắc nợ gì của người không; mà rồi cả đến mọi vật người cũng sẽ quên nốt trong cuộc du hành cuối cùng của cái chết”.

Các Thiền Sư cảm nghĩ đến cái nghèo một cách thiết thực và thơ mộng hơn; các ngài không gọi thẳng đến sự việc của thế gian. Đây, Thiền sư Vô Môn (1183-1260) cảm tác:

Hoa xuân muôn đóa, bóng trăng thu

Hạ có gió vàng, đông tuyết rơi

Tuyết nguyệt phong ba lòng chẳng chấp

Mỗi mùa mỗi thú mặc tình chơi

Và đây lời cảm tác của Thiền sư Nam Đài Thủ An:

Nam Đài ngồi tịnh trước lò hương

Cảnh lặng trời ngưng vạn sự buông

Nào phải ngăn lòng hay dứt niệm

Chỉ vì vô sự chẳng gì vương[25]

Bài thơ này, cũng như bài trên, không ngụ ý tác giả ăn không ngồi rồi, không làm gì khác, hoặc không có gì để làm khác hơn là thưởng thức hoa đào nở trong nắng sớm, hoặc ngắm vầng trăng bạc dịu hiu; không, có thể tác giả đang hăng say làm việc, đang giảng giải, đang tụng kinh, đang quét chùa giấy cỏ như thường lệ, nhưng lòng tràn ngập một niềm thanh tịnh và khinh an. Người Công giáo có thể nói tác giả đang sống ở nơi Chúa. Mọi mong cầu đều xả bỏ hết, không còn một vọng tưởng nào gây trở ngại chi tâm trí ứng dụng dọc ngang, do đó, tâm gọi là tâm “không”, thân họ là thân “nghèo”. Vì nghèo nên họ biết thưởng thức “hoa xuân”, biết ngắm “trăng thu”. Trái lại, nếu của cải của thế gian chồng chất đầy con tim thì còn chỗ nào dành cho những lạc thú thần tiên ấy? Các Thiền sư quen nói đến thái độ an tâm lập mệnh và cái giàu phi thể tục của các ngài bằng những hình ảnh cụ thể, chẳng hạn như thay vì nói chỉ có đôi tay không, các ngài bảo rằng muôn vật trong đời, nào đèn trăng quạt gió, nào kho vô tận, thật quá đủ lắm rồi. Nhưng Thiền sư Phương Hội ở Dương Kỳ có lần lại đề cập đến ngôi nhà điều tàn của Sư. Ngày kia Sư thượng đường lớn tiếng ngâm thơ :

“Nhà ta phen mái rách toi bời

Nền trắng một màu tuyết trắng rơi

Giá lạnh toàn thân, lòng vụn mồi...

Sư ngừng giây lâu, rồi ngâm tiếp câu kệ:

Người xưa nhà chỉ có bóng cây thối”.

Hương Nghiêm nói đến cái nghèo bộc lộ hơn :

Năm trước nghèo chưa thật nghèo

Năm nay nghèo mới thật nghèo

Năm trước nghèo không đất cắm dùi

Năm nay nghèo dùi cũng không có nốt[26]

Sau đó có một Thiền sư bình giảng bài kệ nghèo của Hương Nghiêm như sau :

Không dùi không đất chữa rằng nghèo

Còn biết mình nghèo tức “chấp” nghèo

Rốt ráo nghèo là như thế ấy:

Bỏn lai chưa thấy ai nghèo[27]

Vân Môn không mắc phải tội nghèo, nhưng sư vẫn không đẩy đà gì theo lời sư đáp cho một ông tăng hỏi Sư về gia phong của bản môn: “Da móp xương lồi”. Sự đẩy đà và phủ phê không bao giờ đi chung với đạo lý, ít ra ở đông phương nay. Sự thật thì không hẳn đó là những tư tưởng chống nghịch nhau, nhưng trong hiện tình kinh tế của chúng ta, sự tích trữ của cải toàn tạo nghịch duyên khó thích hợp với những lý tưởng thánh thiện. Có lẽ vì thế mà chúng ta lớn tiếng phản kháng trào lưu duy vật gây ra tình tệ. Nên người Phật giáo đặt lý tưởng sinh hoạt ở chỗ không có ai hết, thậm chí trí và đức cũng không nốt. Nói thế không có nghĩa là Phật giáo khinh miệt những sở hữu ấy, vì còn khinh miệt tức còn bị ô nhiễm, chưa thanh lọc hết; đã là chân Bồ tát thì cả đến cái thanh tịnh và đạo hạnh còn không chấp đến huống nữa là những nổi hèn yếu nhỏ nhặt của thế nhân! Chỉ khi nào người Phật tử gạn sạch tất cả thứ ấy mới thật là nghèo, thô vụng và trong suốt.

Mục đích của kỹ luật Thiền, nói theo thuật ngữ Phật giáo, là đạt đến trạng thái không chấp trước.

Mọi kiến thức đều là của cải, là tích trữ tài sản, còn Thiền thì dạy buông bỏ tất cả vật sở hữu. Đó là cốt thực hiện tinh thần nghèo và khiêm hạ - hoàn toàn gọi sạch tâm tưởng tất cả vết cảm nhiễm. Trái lại, học thức khiến con người thêm giàu sang cao ngạo. Vì học tức nắm giữ - “chấp” càng học càng có thêm, nên “càng biết càng lo, kiến thức càng cao thì khổ não càng lắm”. Xét cùng ra, đó chỉ là “phí công bắt gió”. Thiền nhiệt thành tán đồng cái thấy ấy, đúng như Lão Tử nói:

Học: ngày càng thêm

Đạo: ngày càng bớt, bớt rồi lại bớt nữa, cho đến chỗ không làm, không làm nhưng không gì mà chẳng làm.[28]

Chỗ đến cuối cùng của “cái bớt” ấy là cái “vô sở chấp, vô sở cầu” tức cái nghèo vậy; và nghèo, nói một cách khác, tức là “không” – sunyata. Khi tâm hoàn toàn gọi sạch tất cả cảm nhiễm chông chất từ vô lượng kiếp thì hiện thực trong trạng thái trần trụi, không hóa trang, không che đậy. Đó là lúc tâm hiện thực là tâm, tự do, trống không, chân thực, phục hồi lại uy thế nguyên sơ. Đó là lúc thấm nhuần niềm vui, không phải thứ vui có thể bị phá bỏ bất cứ lúc nào bởi cái buồn đối cực, mà là một niềm vui tuyệt đối, một “ân sung của Chúa” khiến con người “hưởng mọi sự tốt lành trong mỗi việc làm”, một niềm vui không gì bớt được, không gì thêm được, một niềm vui đời đời viên mãn vậy. Vậy, trong Thiền, vô chấp là một khái niệm tích cực, chứ không ngụ ý khiếm khuyết. Phương cách tư tưởng của Phật giáo đôi khi khác hẳn với người Tây phương, nên bạn đọc Công giáo thường rất ngỡ trước khái niệm “không”, cũng như trước những chủ trương duy tâm duy niệm tuyệt đối ấy. Tuy nhiên, điều cần lưu ý là các nhà huyền học, đầu thuộc Phật giáo hay không, đều đồng ý nghèo là chỗ đến cuối cùng của diễn trình tu chứng.

Trong Công giáo, hầu như chúng ta còn vương nặng ý thức về Chúa đầu rằng ta nói rằng ta sống, ta hành động, ta hiện hữu ở nơi Chúa. Thiền muốn ta xóa bỏ, nếu được, cả đến dấu vết cuối cùng ấy của tư tưởng về Chúa. Nên các bậc thiền đức khuyên ta:

Chỗ nào có Phật chớ đứng lại

有佛處不得住

Chỗ nào không Phật chạy lẹ qua

無佛處急走過

(Triệu Châu)

Tất cả công phu tu tập của chư tăng tại Thiên Đường, về thuyết cũng như hành, đều đặt căn bản trên “hành động không công đức” ấy. Nói một cách thơ mộng hơn, đó là:

Bóng trúc quét trên thềm nhà

Mà không một hạt bụi dấy lên

Ánh trăng rơi trong lòng nước

Mà không dấu vết gì lưu lại.

Nếu diễn theo lối Ấn Độ bằng thuật ngữ Lão Già, đó là:

“Tập khí không khác với tâm mà cũng không đồng với tâm; dầu bao trùm trong tập khí, tâm vẫn không có tướng sai khác.

“Tập khí, giống như một chiếc áo do mặt na thức dệt thành, khuấy lấp tâm không chiếu sáng được, dầu bỏn lai tâm là một chiếc áo vô nhiễm.

“Ta nói rằng a lại da thức giống như hư không, chẳng có mà cũng chẳng không; vì a lại da không can dự gì đến có không hai tướng.

“Do mặt na thức chuyển hóa, tâm gạn sạch hết ô nhiễm, đó là chứng ngộ, vì từ đây nó thấu triệt tất cả: đó là điều tôi dạy.

---o0o---

XII. NGÔN NGỮ THIỀN

Sinh hoạt ở Thiên Đường không phải hoàn toàn là chấp tác cần lao, và tham công án. Ở hình thức nói pháp gọi là “thượng đường”, hay “thị chúng”, còn có sinh hoạt trí thức phần nào như tôi đã giới thiệu qua. Nhưng ngày xưa

không có thời “nhiếp tâm” có định kỳ, nên những buổi thượng đường thường được tổ chức trong các ngày lễ, ngày vía, hoặc trong những cơ hội thuận tiện khác như tiếp tân, giải chức, hoặc lạc thành. Cơ hội nào cũng có thể dùng được vậy nhằm mở trí cho những người nhiệt thành cầu chân lý. Những bài giảng, bài pháp, bài phổ khuyến ấy, những nhận xét ngắn, gọn, và sống động ấy đều được ghi lại trong văn học Thiền mà phần lớn thật không chứa đựng gì khác hơn. Tuy chủ trương “bất lập văn tự”, Thiền lại đầy văn tự và đầy vun, đầy tràn nữa là khác. Trước khi đưa ra vài bài nói pháp, tôi xin thừa hứng có vài lời về Hoa ngữ, là thứ ngôn ngữ “chở” triết lý Thiền.

Theo thiền ý, Hoa ngữ là thứ tiếng xứng tuyệt cho Thiền; chắc chắn đó là phương tiện diễn đạt ưu tú nhất, ít ra xét ở khía cạnh văn chương. Vì độ âm, nên lời gọn, ý mạnh, một chữ buông ra là vô số nghĩa được gọi lên, thêm vào đó ý lại lơ mơ hóa thành một lợi thể hiển nhiên. Thiền tận dụng tánh chất thiếu thân xác ấy của ngôn ngữ luyện thành một lợi khí nhuệ nhất đặt vào tay chư sư. Không phải Thiền muốn tối nghĩa, muốn đánh lạc hướng, trái lại là khác, nhưng sự thật thì một khi rời khỏi môi, chỉ một tiếng đơn âm thích đáng ấy đủ sống động lên tất cả ý nghĩa, gánh trọn tất cả giang sơn Thiền. Thiền sư Vân Môn được coi là một cao thủ của kỹ thuật ấy có tên riêng là “nhất tự quan”. [29]

Sau đây vài câu chuyện chỉ rõ Sư cộc lốc đến chừng nào:

Một ông Tăng hỏi: “Thế nào là gương báu Vân Môn?”

- Tổ 祖

Hỏi: Trong ba thân Phật, thân nào nói pháp?

Đáp: - Yếu 要

Hỏi: Người xưa có nói “rõ rồi nghiệp chướng hóa thành không, chưa rõ nợ xưa đành trang trải”. [30] Tôi không biết Nhị Tổ rõ hay chưa rõ.

Đáp: - Xác 確

Hỏi: Thế nào là con mắt của chánh pháp?

Đáp: - Phổ 普

Hỏi: Thế nào là Đạo?

Đáp: - Khứ 去

Hỏi : Giết cha giết mẹ thì đến trước Phật sám hối, còn giết Phật giết tổ thì sám hối ở đâu?”

Đáp: - Lộ 露

Hỏi: Sao cha mẹ không khứng không được đi tu?

Đáp: - Thiển 淺

Hỏi: Con không hiểu, thỉnh hòa thượng giảng.

Đáp - Thâm 深

v.v...

Chỉ một chữ độc âm, và mọi nỗi khổ vượt qua hết. Thiên sư khởi cần nói quanh co. Nếu trong đời có những người nói thẳng và nói ít, chắc chắn không ai qua Vân Môn, Sư nói thẳng nhất, đập ngay vào trung tâm, và nói ít nhất, diễn ý không tô điểm rườm rà. Ở điểm ấy, tiếng nói Trung Hoa tỏ ra xúng tuyệt. Ngắn và mạnh, đó là hai ưu thế, mỗi âm đủ là một chữ, đôi khi còn diễn được nguyên câu nữa. Một loạt gồm vài danh từ, không có động từ, không cả liên từ, thường vẫn diễn đạt được một tư tưởng phức tạp. Văn học Trung Hoa tự nhiên đầy đầy những câu trào lộng sắc bén, và ngạn ngữ hàm súc. Chữ thì rời rạc, nhưng chắc nịch, và một khi ghép chung vào thì đồ sộ như đá kết, không xi măng. Nó không chìm lĩm như một hệ thống, mỗi bộ phận vẫn có một đời sống riêng; nhưng một khi từng tiếng từng được phát âm lên thì sức tác động chung thật không cưỡng nổi. Hoa ngữ là một tiếng nói thần bí vô song vậy.

Sinh hoạt Thiên vốn thực và thẳng, nên văn học Thiên đầy đầy những câu nói nôm na như nói chuyện. Người Trung Hoa, như chúng ta đều biết, chuộng cái học từ chương cổ điển, hàng học giả và triết gia không thể phổ diễn cách nào khác hơn là lối hành văn cực kỳ chải chuốt và trang nhã. Nên tất cả những gì học thuật cổ Trung Hoa lưu lại cho hậu thế là thứ văn học cổ điển ấy, ngoài ra không đâu có phần văn học bình dân thổ ngữ cả. Về phần

này, những gì còn lưu lại từ đời nhà Đường nhà Tống phải tìm trong những bút liệu của các Thiền sư. Thật là một sự trớ trêu của định mệnh: những người xưa nay miệt thị văn tự, không dùng chữ nghĩa làm phương tiện truyền đạt chân lý, những người chủ trương kêu gọi thẳng đến trực giác để thông đạt, nay bỗng dưng trở thành những người nhận giữ và trao truyền những thô âm và thành ngữ xưa mà hàng “đại gia chư tử” coi như tầm thường, đáng khinh, thẳng tay loại trừ ngoài cơ thể văn học. Lý do kể cũng dễ hiểu. Đức Phật nói pháp bằng ngôn ngữ của thổ dân, Chúa Ki Tô cũng vậy. Các bản văn Hi Lạp và chữ Phạn (cả đến Pa li nữa) tất cả đều mới được khởi thảo sau này, khi lòng tin bắt đầu phai pha, và cái học kinh viện gặp nhiều may mắn đặt được cơ sở. Đó là lúc nền đạo sống động trở thành một hệ thống học thuật, nên tất cả cần được phiên dịch lại một cách tinh tế hơn, chải chuốt hơn, nghĩa là giả tạo hơn, câu nệ hình thức hơn. Đó là chỗ Thiền quyết liệt chống đối lại ngay từ ban sơ, và hậu quả dĩ nhiên là ngôn ngữ được lựa chọn ở đây là thứ tiếng nói có nhiều thiện cảm nhất với phần đông dân chúng, nghĩa là thứ tiếng nói đi thẳng vào những trái tim mở ra trong một ánh sáng linh minh sống động mới.

Các Thiền sư, trừ khi thiết yếu, tránh dùng thuật ngữ triết học Phật giáo; không những vì các ngài chỉ bàn đến những vấn đề thường can dự đến hạng người thường, mà còn sử dụng thứ ngôn ngữ hằng ngày vừa được đại chúng ưa thích, vừa diễn được thần tình nhất chỗ tâm yếu của đạo Thiền. Nên văn học Thiền trở thành kho tàng duy nhất của cổ triết. Ở Nhật Bản cũng vậy, khi Bạch Ẩn phát tâm canh tân Thiền, ngài toàn dùng tiếng nói quen thân của xó chợ đầu đường, và cả đến ca dao nữa. Khuynh hướng dùng chữ mới ấy đành là không tránh được trong Thiền vậy, bởi lẽ Thiền là sáng tạo, không thể phô diễn được bằng thứ ngôn ngữ cùn nát, thiếu sinh khí của hàng bác học và mô phạm. Do đó mà cả đến hàng độc giả uyên bác hiện đại về văn học Trung Hoa vẫn không hiểu nổi các bản văn Thiền, và tinh nghĩa Thiền. Nên ở Trung Hoa, văn học Thiền đứng riêng như một biệt loại, hoàn toàn độc lập với khối văn học cổ điển.

Như tôi đã trình bày trước, chánh thức Thiền đã trở thành một sản phẩm của tâm địa Trung Hoa tạo ảnh hưởng độc đáo vào văn hóa Trung Hoa. Nếu ảnh hưởng Ấn Độ còn chế ngự thì Thiền không thoát ra ngoài tinh thần học giải, cơ trí của triết lý Phật giáo - nghĩa là Thiền không phải là Thiền nữa theo nghĩa riêng của tên gọi. Nhiều học giả nghĩ rằng Thiền không có trong cái gọi là Phật giáo cổ sơ, và Phật không phải là người khai sáng đạo Thiền. Nhưng ta nên nhớ rằng nhận định như vậy là hoàn toàn không biết gì hết về bản chất của tôn giáo, một khi du nhập vào đâu cần thích nghi với tinh thần

dân tộc ấy, bằng không sẽ phải mòn mỏi chết dần theo thời gian, chúng tỏ tôn giáo ấy thiếu hồn sống. Thiền, ngay từ sơ khởi, tự nhận là truyền tinh thần của Phật, không truyền văn tự của Phật, thế nghĩa là độc lập với triết lý cổ truyền Phật giáo cùng mọi phương thức nói năng cảm nghĩ, Thiền tự dệt riêng cho mình một chiếc áo tự bên trong cũng như con tằm kéo tơ làm kén. Do đó, chiếc áo ngoài của Thiền mới độc đáo, vừa vặn một cách kỳ diệu, không vá vúi, mà cũng không đâu có đường may. Đích thật Thiền là chiếc áo thiêng của truyền thống tâm linh Phật giáo vậy.

---o0o---

XIII. NHỮNG BÀI NÓI PHÁP

Trước khi chấm dứt, tôi không quên đưa ra vài bài pháp trích trong bộ Cảnh Đức Truyền Đăng Lục của chư Tổ.

Hòa thượng Triệu Châu thượng đường bảo tăng chúng:

Như ngọc minh châu cầm nơi tay, người Hồ đến người Hồ hiện,

如明珠在掌 胡來胡現

người Hán đến người Hán hiện. Lão tăng cầm một cọng cỏ cho lay

漢來漢現 老僧把一枝草

động như một kim thân (Phật) mình cao một trượng sáu; cầm kim

為丈六金身為用把

thân (Phật) mình cao một trượng sáu cho lay động như một cọng

丈六金身為一枝草用

cỏ. Phật là phiền não , phiền não là Phật.

佛是煩惱 煩惱是佛

Một ông tăng bước ra hỏi:[31]

“Phật phiền não cho ai?”

Sư đáp : “Cho tất cả chúng sanh.”

Hỏi: Làm sao thoát khỏi?

Sư đáp: Thoát để làm gì?

Có lần Sư nói: “Ca Diếp truyền pháp cho A Nan: quý vị có biết Đạt Ma truyền cho ai không?”

Một ông tăng bước ra nói: Sao sách sử nói Nhị Tổ (Huệ Khả) nhận được tủy của pháp?

Triệu Châu nói: “Đụng phi báng Nhị Tổ. Đạt Ma dạy rằng người ở ngoài được da, người ở trong được xương, quý vị có biết người cùng tột được gì không?”

Một ông tăng nói: “Nhưng ai cũng biết có người nhận được tủy mà?”[32]

Sư vặn lại: “Ông ta chỉ được da thôi. Với tôi, tôi cảm nói đến tủy”

- Thế nào là tủy?

- Hỏi thế đủ biết một mảy da ông cũng không vớt vát được

Hòa thượng thật chí thâm. Có phải đó là chỗ lập cước rất ráo của hòa thượng không?

- Ông biết có người không chấp nhận ông không ?

- Nói thế tức có người khác lập cước khác hơn?

Sư hỏi: Ai là người khác?

Ông tăng vặn lại: Ai không phải là người khác?

- Ông muốn nói gì tùy thích.

Các bài pháp đều như vậy đó, ngắn và gọn, khiến người bàng quan không hiểu gì hết, hoặc thấy toàn vô nghĩa. Nhưng đối với Thiền, tất cả những nhận xét ấy thật đã phô diễn chân lý một cách rõ nhất, và thẳng nhất. Một khi

không viện đến những phương thức hợp lý thông thường, nhưng vì nhu cầu phải nói lên những cảm nghĩ diễn ra tận thâm tâm, và các Thiền sư không thể diễn cách nào khác hơn là tối nghĩa và tượng trưng làm choáng váng người sơ cơ. Dầu vậy, chính các Thiền sư vẫn đầy ưu ái và nhiệt tâm; và nếu ông có lời trách móc xa xôi nào khi bị la quả là tức thì ba chục hèo sẽ giáng xuống đầu ông.

Sau đây là vài bài pháp của hòa thượng Vân Môn.

Sư thượng đường nói:

Quý ông khá tìm ra con đường vào. Chư Phật nhiều như vi trần

汝若相當去且覓箇入佛在爾腳跟路為塵

nằm dưới gót chân các ông, Ba tạng thánh giáo nằm trên đầu lưỡi

諸佛在爾腳跟下三藏聖教在爾舌頭

các ông.

Không gì bằng ngộ là xong hết.

莫如悟去好

Quý hòa thượng, chớ nghĩ nhảm.

和尚子莫妄想

Trời là trời, đất là đất, non là non, nước là nước, tăng là tăng, tục là tục.

天是天 地是地 山是山 水是水 僧是僧 俗是俗

Giây lâu sau, Sư tiếp: “Mang ngọn núi Tu Di vào đây ta coi thử!”

良久雲與找拈面按山來看

Có lần Sư nói: “Bồ Tát Văn Thân vô có biến thành một cây gậy gỗ”.

Nói xong, Sư đưa gậy vạch đất, tiếp: “Chư Phật nhiều như cát bụi hợp lại ở đây nói đủ thứ chuyện vớ vẩn”[33]

Rồi Sư hạ đường.

Ngày kia, như thường lệ, Sư thượng đường để nói pháp.

Một ông tăng bước ra, vái lạy, bạch: “Xin hòa thượng một lời đáp”. Sư gọi lớn: “Chư tăng”. Tăng chúng ngoái đầu nhìn vào Sư. Sư hạ đường.

Có lần Sư thượng đường, im lặng giây lâu, một ông tăng bước ra, vái. Sư hỏi: “Sao chậm vậy?”. Ông tăng toan đáp thì Sư mắng càn: “Rõ là phường bị gao”

Đôi khi bài pháp của Sư còn đầy vẻ thất kính đối với đấng Giáo Chủ. Như có lần Sư nói: “Vua Tự Tại Thiên và lão thầy già Thích Ca đứng trước sân bàn về Phật giáo. Sao mà rộn vậy?”

Lần khác, Sư nói :

“Những điều tôi nói lên từ trước đến giờ rốt cuộc là gì? Hôm nay, không đành lòng được, tôi lại phải nói với các ông một lần nữa. Trong thế giới cao rộng như thế này, có gì làm chướng ngại hoặc ràng buộc các ông? Nếu có cái gì, dầu nhỏ như mũi kim, nằm trên đường ông, hoặc chắn bước ông, hãy gạt qua bên cho tôi. Ông bảo thế nào là Phật, thế nào là Tổ? Thế nào là núi sông đại địa, là mặt trăng mặt trời, ngôi sao? Thế nào là bồn đại, là năm uẩn? Tôi nói thế, chẳng qua chỉ là lời nói của một lão bà ở một cô thôn. Nếu tình cờ tôi gặp phải một vị nào tinh thâm nghe tôi dạy các ông như vậy ắt ông ta nắm lấy chân tôi ném xuống thang. Ông ta có gì trách cứ được không? Dầu sao, sao như thế được? Các ông chớ vì lời tôi nói mà bị kéo, hoặc phiền trách vắn vơ. Trừ phi quý ông thấu đáo tất cả, bằng không, không bao giờ làm thế được. Hề quý ông cố tình chấp vào lão tăng là sa đọa mất, và gãy chân ngay. Dầu vậy, tôi có gì đáng trách không? Vậy thì có vị nào muốn biết một đôi điều của tông môn tôi không? Xin ra đây để tôi hỏi thử. Sau đó mới có thể hỏi đầu, và dọc ngang khắp thế giới, đông tây tùy thích”.

Một ông tăng bước ra, toan mở miệng hỏi thì Sư đưa gậy đánh vào mồm, rồi hạ đường.

Ngày kia, Vân Môn vừa vào Đạt Ma đường thì nghe tiếng chuông, Sư nói:

“Thế giới rộng thur thế kia sao nghe chuông lại mặc áo thất điều vào?”[34]

世界恁麼廣闊因甚向鐘聲裏披七條?

Lần khác, Sư chỉ nói: “Đừng thêm sương trên tuyết. Hãy giữ mình. Trần trọng”. Rồi bỏ đi.

Có lần Sư bảo: “Coi kia, Phật điện chạy tuốt vào Tăng đường”. Rồi sau đó, sư thêm: “Người ta đánh trống ở Lạc phố còn ở Triệu Châu người ta vũ”[35]

Sư ngồi yên trên ghế, trước tăng chúng, giây lâu nói: “Mưa mãi thế này, không một ngày nắng ráo!”

Có lần khác, Sư Nói: “Coi kia, không còn gì là sinh khí hết”. Nói xong, Sư làm như té, hỏi: “Hiểu không? Không hiểu thì hỏi cây gậy này nó dạy cho?”.

Hòa thượng Dương Kỳ Phương Hội, một cao tăng ở đời nhà Tống, từ lúc thượng đường không nói gì, giây lâu sư phá ra cười ha hả, rồi bảo: “Gì vậy? Thôi, trở về trai đường uống trà đi.”

Cũng chính Sư ngày nọ thượng đường, tăng chúng hội đủ. Sư không nói gì, ném cây trụ trượng ra xa, rồi bất thần nhảy xuống ghế. Tăng chúng toan giải tán bỗng nghe tiếng sư gọi: “Chư vị!”. Mọi người xoay mặt lại, Sư bảo: “Đạp cây trụ trượng đi!” Rồi Sư bỏ vào phòng.

Hòa thượng Dược Sơn gần đây không thượng đường nên viện chủ thỉnh Sư cho tăng chúng nghe một lời pháp. Sư bảo: “Dược, đánh trống lên”. Tăng chúng hội lại chờ nghe; Sư bỏ vào phương trượng. Viện chủ theo vào hỏi: “Hòa thượng hứa nói pháp sao không nói tiếng nào?”. Sư đáp: “Pháp (kinh) thì đã có pháp sư chuyên môn giảng, luận thì đã có sư chuyên môn giảng. Ông trách tôi nỗi gì?”

Hòa thượng Pháp Diễn ngày kia thượng đường, cảm lặng. Sư hết nhìn bên trái lại nhìn bên mặt, rút cùng gươm cao cây gậy lên, nói: “Chỉ dài một thước mộc”. Rồi Sư hạ đường, không giảng gì thêm.

Những đoạn trích dẫn trên của Triệu Châu, Vân Môn và đôi vị khác đủ cho bạn đọc quen với những bài nói pháp ở Thiền viện dành cho tăng chúng làm món ăn tinh thần, hoặc siêu tinh thần. Bài văn thường ngắn gọn như vậy. Chư sư không hoài công giải thích Thiền, một phần vì Thiền thoát ngoài nơi luận giải của cơ trí, và nhất là giải thích không đưa đến kết quả cụ thể và bền chắc nào trong việc xây dựng tâm đạo cho môn nhân. Nên những nhận xét, phê phán của chư sư tự nhiên phải cộc lốc như vậy; lắm khi các ngài còn không thèm phí lời biện luận hoặc thuyết trình, mà chỉ giơ lên cây trụ trượng hoặc cây phất tử, hoặc hét, hoặc tụng, và đó là tất cả những gì tăng chúng thọ giáo được ở chư sư. Mỗi sư dường như có thủ đoạn riêng mình chứng chân lý Thiền; chẳng hạn như Lâm Tế thì hét. Đúc Sơn thì hò, Câu Chi thì một ngón tay, Pimo (?) thì cây chĩa, Hòa Sơn thì đập trống .v.v... Ta không khỏi ngạc nhiên một cách thích thú trước bao nhiêu phương pháp miễn nhuệ, cái nào cũng kỳ đặc, cũng thiện xảo, cũng độc đáo, mà cái nào cũng nhằm thúc đẩy học tăng đạt đến một cái thực như sau, một cái thực hiện lộ dưới vô số hình trạng trong thế gian cho vô số người lãnh hội khác nhau tùy căn cơ và hoàn cảnh.

Nói tóm lại, Thiền trước hết và trên hết, là thân chứng cá nhân; nên trong đời này có cái gì gọi được là triệt để duy nghiệm, cái ấy là Thiền. Không một vốn liếng sách vở nào, không một vốn liếng học hỏi nào, không một vốn liếng trầm tư mặc tưởng nào nặn ra được một thiền sư. Cuộc sống cần được nắm lấy trong dòng luân lưu, chận đứng nó lại để quan sát nó, để phân tách nó, là giết chết nó để ôm lấy một thân ma lạnh. Nên mọi sự việc ở Thiền Đường, và mọi chi tiết ấn định trong Thanh Quy, đều được sắp đặt chu đáo nhằm nâng khái niệm trên lên tuyệt độ hiệu năng. Địa vị duy nhất Thiền Tông duy trì giữa các trường phái Đại Thừa khác ở Tàu và Nhật suốt dòng Phật giáo sử ở Đông Phương này chắc chắn là do ở tổ chức độc đáo ấy của bản môn gọi là THIÊN ĐƯỜNG.

[1] Bàng Uân theo nghiệp nho gia, và là vị đệ tử hữu danh của Mã Tổ. Vợ ông và con gái ông là Linh Chiếu cũng học Thiền. Ngày kia, biết trần kiếp mình sắp hết, Bàng bảo Linh Chiếu ra coi mặt trời, hễ đứng bóng vào cho ông hay. Chiếu ra coi, rồi trở vào thưa: “Có lẽ đã đứng bóng, nhưng mặt trời bị sao thiên cầu ăn mất, cha ra xem”. Tưởng thiệt, Bàng rời chỗ ngồi bước ra ngoài thì Chiếu lên ngồi chỗ cha, kiết già, thu thần mà hóa xác. Bàng vào thấy vậy nói: “con nhỏ thiệt lẹ tay lẹ chân, đành đi trước ta”. Bàng phải dờn lại bảy ngày sau mới hóa. Vợ ông báo tin ấy cho cậu con trai đang bừa ruộng ngoài đồng hay, cậu chống tay vào chui bừa mà tịch, rồi bà mẹ cũng lặng lẽ theo Cả nhà đều thành đạo vậy. (D.G.)

[2] Rất tiếc ngôi chùa lịch sử này bị tiêu hủy trong cuộc động đất năm 1923 cùng nhiều cơ sở khác.

[3] Hưng Thiên Đại Đăng quốc sư (Doto, 1282-1337) tổ khai sáng Đại Đức Tự (Daitokuji) ở Nhật, thuộc dòng Thiền Lâm Tế, pháp tự là Tôn Phong Diệu Siêu (D.G.)

[4] Ở những Thiền viện có liên quan xa gần với tác giả bài cảnh tỉnh này, người ta đem ra đọc hoặc tụng thì đúng hơn, tác phẩm này trước khi mở cuộc nói pháp hoặc “thượng đường”

[5] Tôi không quên nói rằng sau khi tụng kinh Bát Nhã còn phải niệm hồng danh chư Phật và các thánh tăng khác:

1 Thanh Tịnh Pháp Thân Tỳ Lô Giá Na

2. Viên Mãn Báo Thân Lô Xá Na

3. Thiên Bá Ưc Hóa Thân Thích Ca Văn

4. Đương lai Di Lạc Phật.

5 Ba đời chư Phật mười phương thế giới.

6. Bồ tát Đại Trí Văn Thù.

7 Bồ tát Đại Hạnh Phổ Hiền.

8. Bồ tát Đại Bi Quan Âm.

9. Chư Đại Bồ tát Ma ha tát.

10. Ma ha Bát Nhã Ba la mật đa.

[6] Trong khi chiếc thùng di chuyển, chư tăng, một lần nữa lại niệm quý thân: “Nước rửa chén nay có mùi vị đề hồ cõi trời, nguyện tất cả được no đủ và thỏa thích”. Tiếp theo là một câu thần chú ngắn, đọc theo giọng Bắc Kinh là “mo siou lo si sva!”.

[7] Già lam: chùa chiền, chốn tôn nghiêm, thánh địa

[8] Nguyên văn: “Kim nhật tự hữu nhân phổ thỉnh”

[9] Duy na hoặc kiết ma, yết ma (karmadana) là chức vị trong chùa phụ trách nghi lễ. Nguyên văn câu nói của Lâm Tế: “Chư phương tức hỏa táng, ngã già lý hoạt ma”. (D.G.)

[10] Nguyên văn: medieval antinomians

[11] Cõi câu chuyện về Thúy Nham

[12] Công án là một bài toán, một luận đề chư sư trao cho đệ tử để giải quyết. Theo nghĩa đen là “án văn của công đường”. Theo một học giả, sở dĩ gọi thế vì đó là thước đo dùng để thử lại độ tu chứng chân xác của người tin mình đã ngộ đạo. Danh từ này được thông dụng từ thời sơ khởi của Thiền Tông trong đời nhà Đường. Nhưng câu chuyện Thiền gọi là “tắc” gọi chung là “vấn đáp”, đều được dùng làm công án. Cõi Thiền luận bộ Trung, bài luận 9

[13] Tôi không thể quyết đoán tổ chức nhiếp tâm này bắt đầu từ thời nào trong lịch sử Thiền đường. Trong “Bách Trượng thanh quy” không có mà ở Trung Hoa cũng không có, chỉ có ở Nhật, có lẽ từ đời Thiền sư Bạch Ẩn. Mùa an cư là thời kỳ chư sư tịnh ở chùa, không đi hành cước chỉ chuyên nhiếp tâm, sự tu tập được thúc đẩy với tất cả nhiệt thành (Suzuki).

- Ở Trung Hoa cũng có những khóa tu Thiền bảy ngày trong các mùa an cư gọi là “đả thất”. Mục đích của đả thất là tự đặt ra một bận kỳ để nắm lấy cái cực tuyệt gọi là nhất pháp (cái một) Vì có hạn kỳ nên tuần đả thất được coi như một kỳ thi tuyển, và Thiền Đường được gọi là trường thi chọn Phật (tuyển Phật đường) (D.G)

[14] Lấy cái tối giảng cái tối

[15] Trì là trì chú, tụng là tụng kinh.

[16] Đà la ni (chân ngôn, thần chú) phạn ngữ dharani, do từ nguyên “dhri” có nghĩa là nắm giữ nên người Trung Hoa dịch là trì hoặc tụng trì. Theo thuật ngữ Phật giáo, đó là một tập dài ngắn không chừng chép lại những câu thần từ (exclamatory sentences) không dịch được ra tiếng nước khác, nên hẳn nhiên là bí mật vậy, chư tăng ở Trung Hoa và Nhật Bản chỉ thấy sao tụng vậy. Nhưng thần chú được coi là hàm ẩn, một năng lực huyền bí trừ khử được tất cả tội lỗi. Sau này dharani và mantra (man trà la, linh phù bùa) dùng lẫn lộn nhau

[17]Mộng Sơn Sơ Thạch (Musō Kokushi 1274-1364), tổ khai sáng chùa Thiên Long (Tenryūji) ở Kyōtō. biệt danh là “thất đế quốc sư” (quốc sư của bảy đời vua).

[18] Ngày xưa. sự tham vấn diễn ra công khai, và tất cả lời vấn đáp đều nói lên trước toàn thể tăng đoàn, đúng như sự quy ước của Bách Trượng Thanh Quy. Nhưng sau đó nhiều kết quả tai hại xảy ra, như tinh thần hình thức, bắt chước và nhiều việc phi lý không tương khác. Nên hiện tại mọi sự tham thiền đều giữ kín trừ vài trường hợp riêng biệt.

[19] Thù thủ nhập thiền, coi luận tám, mười bức tranh chấn trau

[20] Trường dưỡng thánh thai là một bí thuật tu tiên. Thai, ở đây, có nghĩa đem là cái bụng lớn, càng tu càng lớn thêm ra như cái bụng của Phật Di Lặc chẳng hạn. Sở dĩ thế vì Đông phương đặt trọng tâm của con người ở cái bụng (hoặc đơn điền) thay vì ở khối óc hay bộ thần kinh như người Tây phương, và chính ở cái bụng chửa này cần lập thể quân bình cho sinh hoạt của thân tâm. Con lật đật (poussah) là tượng trưng cho quan niệm này. Đọc bài này hẳn có người tự hỏi chứng Thiền như Đạt Ma, Huệ năng có giống như Thích Ca chứng Phật quả không. Theo đây thì còn xa, xa lắm, vì Thiền là bước đầu, đầu là bước đầu quyết định bất thối chuyển, chớ chưa phải là cứu cánh tối hậu. Theo Đại Thừa giáo, cấp bậc tu chứng gồm có mười cảnh giới càng lên càng cao, gọi là thập địa. Lên bốn địa đầu (Phát tâm trụ, tri địa trụ, tu hành trụ, sanh quý trụ) gọi là “nhập thánh thai”; lên bốn địa kế (phương tiên câu túc trụ, chánh tâm trụ, bất thối trụ, đồng chân trụ) gọi là “trường dưỡng thánh thai” (trường hợp của Thiền); lên địa thứ chín (pháp vương tử trụ) là “xuất thánh thai” thành bồ tát; và lên địa thứ mười (quán đánh trụ) là công viên quả mãn, thành Phật (D.G.)

[21] Tạm dịch chữ antinomianism

[22] VÀO chỉ cảnh giới tương đối; CHẴNG BỊ chỉ cảnh giới tuyệt đối. Cũng vậy, ở bài pháp 4 tiếp theo sau MỘT NIỆM chỉ cảnh giới tuyệt đối; mười phương, ba cõi Phật Tổ, La Hán chỉ cảnh giới tương đối. Đó là đem thể giới khách quan tương đối dung thông với thể tánh chủ quan tuyệt đối hòa làm một. Từ cái một ấy ứng với cảnh giới lớn nhỏ, chân ngụy, tăng tục, phàm thánh, không cùng tận. Chính sự ứng dụng linh hoạt ấy mà Lâm Tế gọi là “tùy xứ tác chú, lập xứ giai chân” (D.G.)

[23] Bài pháp 2, 3, 4 coi nguyên tác ở phần phụ trương.

[24] Trong nguyên văn Anh ngữ chỉ có bài pháp này, dịch giả phụ lục thêm bốn đoạn tiêu biểu nhất để bạn đọc có một ý niệm về Thiền Lâm Tế là dòng Thiền phát triển mạnh nhất ở nước ta ở các triều đại trước (D.G)

[25] Nguyên văn : Nam Đài tinh tọa nhất lô hương

Tuyên nhật ngưng nhiên vạn sự vương (vong)

Bất thị tức tâm trừ vọng tướng

Do duyên vô sự khả tư lương

[26] Cõi nguyên văn trong luận sáu “Thiền pháp thực tập”

[27] Tác giả bài này là Ku Mu Yuan (Nhật ngữ: Koboku Gen) : không nhận diện được là ai (D.G.)

[28] Nguyên văn: vi học nhật ích, vi đạo nhật tồn, tồn chi hựu tồn, dĩ chi u vô vi , vô nhi nhi bất vi. (Đạo Đức Kinh)

[29] Nhất tự quan là cửa ải một chữ. Dịch giả xin đề nguyên văn lời đáp vì không thể dịch được. Đây thuộc loại câu mà Vân Môn gọi là “tiết đoạn chúng lưu cú” nghĩa là câu nói chặt đứt tất cả, không lưu lại gì hết, cả đến cái hư vô (D.G.)

[30] Nguyên văn của Huyền Giác: “Liễu tức nghiệp chướng bỗng lai không. vị liễu ưng tu hoàn túc trái” Cõi Trúc Thiên giới thiệu Chứng đạo ca. Lá Bối 70

[31] Thường, sau bài pháp, có cuộc hỏi đáp, hỏi trong phạm vi của bài pháp mà thường vẫn có hỏi ngoài vấn đề

[32] Cõi luận bốn, chương Bồ Đề Đạt Ma.

[33] Chuyện vợ vẫn: nguyên văn là cát đằng.

[34] Thất điều là áo tu ghép làm bảy miếng mặc tiếp khách, cũng gọi là “nhập chúng y” (D.G.)

[35] Nhân danh còn nghi vấn

Luận tám - MƯỜI BỨC TRANH CHĂN TRÂU

Trong bài luận này, tương đối rất ngắn, xếp vào loại phụ lục, tác giả giới thiệu qua ý nghĩa của đề tài, rồi dịch mười bài thơ chăn trâu thuộc loại Thiền Tông.

Dịch giả chưa tìm được nguyên bản chữ Hán của mười bài thơ ấy. Không thể trách dịch qua một bản dịch, vậy trong khi chờ đợi, hoặc giả duyên may sẽ được một độc giả cao minh nào giúp cho tài liệu ấy, tôi xin thay thế bằng một bài thơ của chính dịch giả.

T.T

Phước Châu Đại An hỏi:

- Tôi khao khát hiểu pháp Phật, đó như cái gì?

Bách Trọng đáp: Hết như cuỡi trâu tìm trâu.

Hỏi: Hiểu rồi thì như thế nào?

Đáp: Như người cuỡi trâu về nhà.

Hỏi: Rồi làm sao giữ cho trước sau khế hợp?

Đáp: Như người chăn trâu cầm roi giữ trâu mình đừng phạm đến lúa mạ của người.

(Truyền Đăng Lục, quyển 9)

THẬP MỤC NGƯU ĐỒ là mười bức tranh chăn trâu. Tranh ra đời từ triều đại nào, dưới ngọn bút lông nào, khó mà tra cứu cho đích xác được. Điều chắc chắn là tranh có từ xa xưa lắm, ban đầu chỉ có sáu bức, sau thất lạc luôn. Mãi đến từ đời nhà Tống, thế kỷ XII, nhiều bộ tranh mới bắt đầu xuất hiện tự các tông lâm, thiền viện, phản ảnh nhiều khuynh hướng khác nhau trong sự tu tập. Như vậy là không phải chỉ có một bộ, mà nhiều bộ “mục ngư đồ” khác nhau, tất cả đều đượm nhuần tinh thần Phật giáo Bắc Tông. Trong số ấy hiện nay được truyền tụng nhất là tranh của hai họa sĩ áo nâu THANH CỬ và QUÁCH AM.

Tuy có nhiều bộ tranh. nhưng bộ nào cũng như bộ nào, đều có 10 bức, mỗi bức có một bài tụng bằng thơ tứ tuyệt, và một bài chú giải bằng văn xuôi. Đó là về hình thức. Còn về tinh thần thì tranh tuy có nhiều, nhưng có thể xếp thành hai loại: loại tranh Đại Thừa và loại tranh theo khuynh hướng Thiền Tông . Trong mỗi loại, tranh vẽ sai khác hết nhau, nhưng bài tụng và bài chú riêng cho mỗi loại vẫn không thay đổi.

---o0o---

A. TRANH ĐẠI THỪA

I. TRANH

Tranh Đại Thừa vẽ con trâu đen. Lần lượt qua từng bức họa, trâu đen trở trắng lần lần. trắng từ trên đỉnh đầu, lần lần quanh mình, rồi chót đuôi.

Đó là tượng trưng cho phép tu tiệm. Theo phép tu tiệm thì phải rất nhiều công phu mới tiến đến được từng nấc thang ngộ; nhờ công phu, ái tâm vọng lần hồi gạn lọc được trần cấu mà sáng lần lên, cũng như nhờ được diu dặt mà con trâu hoang lâu ngày chầy tháng thuần thực lần, và trắng lần lớp da đen dơ dáy:

Nhật cửu công thâm thi chuyển đầu

Diên cuồng tâm lực TIỆM điều nhu

(Công phu chầy tháng mới quay đầu

Tâm loạn lần hồi chịu thuận nhu)

Còn về thứ lớp thì bộ tranh Đại Thừa nào cũng mở đầu bằng bức học vị mục (chưa chẵn) vẽ con trâu hoang và khép lại: bức họa song dẫn, vẽ một vòng tròn tượng trưng cho Viên Giác. “Song dẫn” là dứt được hết là cả hai: trâu và mục đồng, tâm và cảnh, dứt được hết là hiển hiện ánh Chơn Như lung linh trong màu cổ nội hoa ngàn:

Nhơn ngư bật kiến yếu vô tung

Minh nguyệt quang hàn vạn tượng không

Nhược vấn kỳ trung đoan đích ý

Dã hoa phương thảo tự tùng tùng

nghĩa :

Người trâu chẳng thấy biệt mù tăm

Trắng sáng soi trùm muôn tượng không

Ví hỏi vì sao đoan đích ấy

Um tùm cỏ nội với hoa đồng

Chúng ta có thể thưởng thức vài bộ tranh chẵn trâu loại Đại Thừa này trong cuốn Judo International của Liên đoàn Nhu Đạo Pháp quốc, do Jagarin sao lục lại và có dịch luôn cả bài tụng và chú; trong Phật Học Tinh Hoa của giáo sư Nguyễn Duy Cần (phần phụ lục) trong pho sách cổ “Mục ngư đồ” bằng chữ Hán tại thư viện chùa Xá Lợi; trong tập “Học làm Phật” của thầy Trương Lạc (chùa Linh Chương ấn hành, 1964), trong ấy có đủ mười bài thơ chẵn trâu Đại Thừa, vừa nguyên tác vừa bản dịch của Tuệ Nhuận.

---o0o---

II. NỘI DUNG

Đề tài chung của các loại tranh chẵn trâu là đường lối tu tập. Đường lối tuy nhiều, song không ngoài việc bắt tâm. Nên tập mục ngư đồ có thể coi như là lời giải đáp cho câu hỏi trong kinh Kim Cương:

“Vân hà hàng phục kỳ tâm?”

(làm sao làm chủ được cái tâm?)

Tâm ở đây là con trâu. Vì có trâu nên có mục đồng. Vì có tâm nên có cảnh. Tất cả cố gắng của Đại thừa đều nhằm vào sự “cột” trâu, tức là “điều tâm” vậy. Tâm là con trâu hoang. Muốn trị nó phải dùng những biện pháp mạnh, như đánh bằng roi, xỏ mũi bằng giây lòi tói v.v... cũng vậy, muốn trị tâm, cần quy y, giữ giới cấm, phát tâm bồ đề v.v.... Lâu ngày chầy tháng, trâu trở nên thuần thực, tâm trở nên điều hòa. Đó là bước đầu, diễn tả bằng năm bức họa đầu: “vị mục, sơ điều, thọ chế, hồi thủ và tuần phục”. Đó là giai đoạn của GIỚI vậy, mở đường cho ĐỊNH phát sanh trong giai đoạn kế.

Trong giai đoạn này, tâm đã tuần phục, khỏi phải chần giữ. Tâm đã định, không gặp gì chướng ngại.

Tâm định là ngã chấp hết, song vẫn còn pháp chấp.

Đó là bước tu chứng của hàng tiểu Thừa (thanh văn và duyên giác) diễn đạt bằng hai bức họa “vô ngại” và “nhiệm vận”.

Cần đi thêm bức nữa. khai thác HUỆ giác đến chỗ TÂM vô TÂM:

“Nhơn vô tâm, ngư diệc vô tâm”.

Đến đây mới phá được pháp chấp: pháp cũng không, mà ngã cũng không, trâu cũng mất mà người cũng mất, cảnh cũng quên mà tâm cũng quên. Trước hết trâu mất còn người. Rồi người cũng mất luôn. Đó là cảnh giới của Bồ tát: diễn tả bằng hai bức họa “tương vong” và “độc chiếu”.

“Tâm cảnh song vong nãi thị chơn pháp”

Từ đó, đi thêm bước nữa vào cảnh giới Như Lai, không nói được nên lời, mà chỉ có thể hình dung bằng một vòng tròn: Viên Giác. Đó là ý nghĩa của bức tranh chót (song dẫn) khép lại quá trình tu chứng theo TIỆM GIÁO, đi từ giới đến định và huệ, từ thanh văn, duyên giác đến bồ tát, Phật, từ hữu tâm đến tâm và vô tâm, từ chỗ tất cả đều có đến nhân pháp đều không .v.v... Đó là vô dư Niết Bàn.

Tóm lại, “Thập mục ngư đồ” vẽ lại quá trình công phu của người học đạo, trước hết tự thắng bản năng mình, sau đến tự tri, cuối cùng chỉ để tự tại thôi (être simplement).

Cái vòng tròn cuối cùng (tranh 10 : song dẫn) tượng trưng sự đoạn tuyệt với tất cả những nếp suy tư của chúng ta, cắt đứt một trạng thái ý thức và hiện hữu mà thường chúng ta không được biết”.

(J.L.Jagarin : Le Judo Internationnal)

B. TRANH THIÊN TÔNG

I. TRANH

Tranh Thiên Tông có loại vẽ con trâu đen, có loại vẽ con trâu trắng. Trâu trắng là ý nói “bạch ngưu xa”, xe trâu trắng, tức là Phật thừa. Đạo Phật có ba thừa - ba cỗ xe - là xe dê, xe nai và xe trâu (thường) chở các hàng thanh văn, duyên giác và bồ tát ra khỏi nhà lửa mà thành đạo. Tuy nhiên, ba thừa chỉ là phương tiện giả lập lên, những hóa thành, những pháp môn tiếp dẫn dùng cho người kém khí lực. Đối với hạng thượng căn chỉ một thừa thôi - Phật thừa - trực tiếp đưa người vào cảnh giới Phật thừa là “bạch ngưu xa”. Bạch ngưu xa, chính là cái tâm đại giác viên mãn của Phật Thiên Tông chủ trương trực tiếp thành Phật là vậy.

Tuy nhiên, lý thuyết là lý thuyết, loại tranh vẽ trâu trắng vẫn hiếm hoi, ít được thưởng thức bằng loại tranh vẽ trâu đen, rần rỏi, mộc mạc, gần cuộc sống hơn.

Dầu trắng hay đen, con trâu Thiên đều giữ nguyên vẹn một màu lông qua các giai đoạn biến chuyển. Đó là phép tu ĐÓN. Đốn giáo dạy rằng người ta thành Phật là thành ở nội tâm, “hoát nhiên” mà thành, không phải thành lần hồi, theo cấp bậc; xưa nay chưa hề có Phật cấp bậc bao giờ[1] nên người ta hoặc là Phật, hoặc không là Phật, chớ không thể suýt thành Phật, Phật chút chút, lai rai được.

Còn về thứ lời thì tranh Thiên Tông nào cũng mở đầu bằng bức họa tâm ngưu vẽ một chú mục đồng đi tìm trâu (trâu không có trong hình) là khép lại bằng bức họa nhập triền thùy thủ (buông tay vào chợ) vẽ một nhà sư trộn lẫn cùng thế tục.

Riêng về cái vòng tròn Viên Giác nằm ở bức họa thứ 10 của Đại Thừa, qua bên thiên Tông lại thụt lùi về hàng thứ 8, mà đề là nhơn ngưu câu vong, nghĩa là trâu và người đều quên. Bảng đối chiếu sau đây cho ta thấy sự sai khác nhau giữa hai loại tranh, về hình thức cũng như về nội dung :

---o0o---

TRANH ĐẠI THỪA

Vị mục: chưa chẵn

Sơ điều: mới chẵn

Thọ chế: chịu phép

Hồi thủ: quay đầu

Tuần phục: vâng chịu

Vô ngại: không ngại

Nhiệm vận: tha hồ

Tương vong: cùng quên

Độc chiếu: soi riêng

Song dẫn: dứt cả hai (vẽ vòng tròn)

---o0o---

TRANH THIÊN TÔNG

Tầm ngư: tìm trâu

Kiến tích: thấy dấu, kiến

Kiến ngư: thấy trâu

Đắc ngư: được trâu

Mục ngư: chăn trâu

Kỵ ngư quy gia: cỡi trâu về nhà

Vong ngư tồn nhơn: quên trâu còn người

Nhơn ngư câu vong: người trâu đều quên (vẽ vòng tròn)

Phản bản hoàn nguyên: trở về nguồn cội

Nhập triển thùy thủ: thông tay vào chợ

Chúng ta có thể thưởng thức loại tranh này tại trụ sở Tam Tông Miếu, đường Cao Thắng, Sài Gòn, tranh vẽ lớn trên tường bằng sơn dầu, tại chánh điện; tuy nét bút thiếu cổ kính, tranh cũng phản ánh phần nào cái thiên phong ngày trước.

Ngoài ra, chúng ta có thể tìm xem nhiều loạt khác trong các tác phẩm sau đây của hội Phật học Luân Đôn do giáo sư Thiền học Suzuki biên soạn :

- The Ten Oxherding Pictures,
- Manual of Zen Buddhism,
- Essays in Zen Buddhism, First Series.

Còn một loạt tranh khác, rất cổ kính, in bằng một bản, do Paul Reps sưu tập trong tác phẩm Zennesh Zen bones (Thiền cốt Thiền nhục), xuất bản tại Nhật (Ed. Charles E. Tuttle co – Rutland Vermont – Tokyo Japan - 1957). Chính từ tác phẩm này chúng tôi trích in lại mười bức họa sau đây

---o0o---

II. NỘI DUNG

Cũng như ở hầu hết các pháp môn khác, vấn đề đặt ra cho Thiền vẫn là sự “hàng phục kỳ tâm”. Tâm của Đại Thừa là ngã tướng. Đến Thiền thì cái ngã được thu hẹp thành cái niệm. “Tôi tư duy, tức có tôi”. Niệm là ý nghĩ, tư duy, là intellect, được coi là phần tử cốt cán của cái “tôi”. Nên Thiền dạy vô niệm, dạy cắt đứt suy tư, bất cứ suy tư gì.

Vô niệm: niệm tức chánh

Hữu niệm: niệm thành tà

(Pháp bửu đàn kinh)

Do đó Thiền kỵ lý luận, không giảng dạy, thường chỉ ngâm miệng quên lời, thẳng có nói thì thường chỉ nói bằng lối phi lý luận. Trong quá trình phân phái của đạo Phật, Thiền quả là nhát búa cuối cùng của Đại Thừa đập vào óc thông minh mà loài người chúng ta hằng tự phụ.

Trong hệ thống các pháp môn, Thiền là đốn giáo, chủ trương thấy được tánh là tức khắc thành Phật, tại đây và ngay ở phút giây này.

Tuy nhiên, pháp môn nào cũng có tu và có chứng. Chứng là một biến cố đột ngột, ngoài thời gian. Đó là một sự thật quá ư thật, như tiểu sử nhiều thiền tổ đã chứng rõ. Tuy nhiên, cũng cần những tiểu sử ấy còn cho ta thấy trước khi được đốn ngộ, hầu hết các tổ, và trước hết là Phật Tổ, đều trải qua nhiều đoạn đường dọ dẫm rất gay go. Như vậy là sự tu tập vẫn phải đặt trong chiều thời gian mà đi đến lần hồi vậy, hay nói một cách khác: tu thì tiệm mà chứng thì đốn.

THẬP MỤC NGƯU ĐỒ của Thiền tông cũng ghi lại bước tiến từng bậc ấy trong thời gian và không gian.

Chúng tôi xin trình bày bước tiến ấy theo ba đoạn đường: sai tâm bắt tâm - tâm vô tâm - bình thường tâm.

---o0o---

1. SAI TÂM BẮT TÂM

Chú mục đồng đi tìm trâu (tranh 1). Tìm ở đâu ? Đâu cũng là hoang vu, là rừng rậm, là nẻo dọc đường ngang, chỉ có tiếng ve kêu rộn rã đầu cành.

Rồi chú thấy dấu chân trâu (tranh 2), thấy thân trâu (tranh 3). Thì ra trâu có trốn đâu, tại chú không thấy đó thôi. Trâu vẫn đứng đó một mình, tự thuở nào, đôi sừng lẫm liệt, mũi đụng mây xanh.

Rồi chú chụp lấy trâu (tranh 4), rồi xỏ mũi, cột cổ, đập đánh, canh chừng không rời mắt, quyết đồng mãnh để mà chiến thắng. Lăn lăn trâu thuần tánh ngoan ngoãn theo chú như bóng theo hình (tranh 5). Rồi chú cưỡi trâu về nhà, miệng thổi sáo, hát líu lo, lòng vui không nói được (tranh 6: kỵ ngưu quy gia).

Cưỡi trâu về nhà là cưỡi tâm về chỗ ban sơ.

Người ta đi tìm tâm vì trong đôi giây phút khác thường nào đó, người ta đâm ngờ bản thân mình, cũng như ngờ những điều mắt thấy tai nghe. Có nghi mới có tìm. Có tìm ắt gặp dấu. Gặp dấu trong kinh sách, và nhất là trong những phút trống trải, cảnh vắng, đêm tàn, tri óc nhẹ suy tư, con người bỗng

dung như đối diện với chính mình trong một niềm đau thương và kỳ thú khó nói.

Thế là bắt được dẫu, con người phăng mỗi đi tình tâm.

Đó là giai đoạn câu. Ngoại câu là “khiến Phật đi tìm Phật, tâm đi bắt tâm” (Hy Vận). Tâm ở đâu mà bắt ? Thử coi: lần lượt qua sáu bức họa, ta thấy khoảng cách giữa trâu và người chăn trâu cứ thâu ngắn lại mãi cho đến rốt cuộc người chăn trâu ngồi hẳn trên lưng trâu, trâu với người nhập làm một. Vậy nên hỏi rằng tâm ở đâu chẳng khác nào hỏi trâu ở đâu trong khi chính ta đang cưỡi trên lưng trâu. Ta đã đuổi bắt tâm khắp đó đây, rốt cuộc mới nhận ra rằng tâm ở nơi ta; ta chỉ cần dừng bước lại là nó hiện liền trước mắt, và sự vật hiện nguyên hình trong ánh sáng mới lạ.

Dừng bước lại: ai ngờ đâu cái việc làm hết sức là vô vi ấy lại có một thần lực nhiệm màu có thể thay đổi cả cục diện của một kiếp người, cả một lớp người. Nếu thỉnh thoảng loài người chúng ta biết dừng chân lại vài phút, ngồi im một chỗ vài phút - vài phút thôi - thì khuôn mặt của thế gian này chắc không đến đổi quá nhăn nhú như ngày nay.

---o0o---

2. TÂM VÔ TÂM

Tuy nhiên, còn tâm là còn cảnh. Còn cảnh thì còn “xúc cảnh sanh tình”. “Tình sanh thì trí cách”. Tâm, cảnh, tình kết dính vào nhau trong cái thế liên hoàn, cái vòng nhơn duyên gây ray rứt, mâu thuẫn.

Đạo không mâu thuẫn. Thiên là “bất nhị pháp môn”, không hai mà cũng không một

Mâu thuẫn là do tâm, do niệm.

Ta niệm vì ta tưởng rằng mình thiếu một cái gì, nên đi tìm ở ngoài mình để đắp vào. Thiên dạy rằng ta không thiếu gì hết tự đời thuở nào ta vốn là tròn đầy, ngàn trước, ngàn sau. Ta không thiếu. Trái lại ta có dư: cái hại là ở đó. Ta dư đủ thứ do niệm bày ra, do suy tư vẽ vời thêm, đủ thứ. Những cái dư ấy, gọi chúng là vô minh. Vô minh vốn không thật, nên không ai hoài công mà trừ nó bao giờ, mà chỉ cần tự tri tự giác thôi. Tự biết được “con người thật” của mình thì vô minh tan mất, như bóng tối tan trước vầng dương. Phật dạy trong kinh Viên Giác:

tri huyễn tức ly

ly huyễn tức giác

là vậy

Cũng vậy, khi sư Huệ Khả ra mắt tổ Đạt Ma xin pháp an tâm? Tổ dạy: Người đem “tâm” lại đây ta “an” cho. Sư lynch quynh hồi lâu, sau đành thú thiệt: Con tìm mãi mà không thấy được tâm. Tổ dạy: Thầy đã “an” rồi cái “tâm” của con đó.

Như vậy, cái việc mà ta quen gọi là phá vọng không còn là một việc làm nữa - nếu không nói là một việc làm VÔ VI - mà xét cùng ra chỉ là một sự nhận thức thôi, một prise de conscience - nhận thực tánh Phật bỗng lai ở trong ta.

Vậy sau giai đoạn ngoại cầu, tiếp theo là giai đoạn tự tri giác. Tự tri không phải bằng suy niệm mà bằng dứt niệm; dứt niệm bằng những phép tu tập rất vô vi, như tịnh quán chẳng hạn. Bằng tịnh quán, con người thấy, - xin nói rõ là thấy, là kiến, là tri kiến, chớ không phải là học, là nghĩ, hay nghe nói. (tất cả bí quyết của sự chứng ngộ đều nằm ở chữ thấy đó) - thấy tâm không thật, thấy người không thật.

Thấy tâm không thật thì tâm dứt: trâu quên (tranh 7: vong ngu tòn nhờn)

Thấy người không thật thì người quên nốt (tranh 8: nhờn ngu cứu vong).

Người và trâu đều quên, thì tự lòng đất dõng mãnh vọt lên mặt trời huệ: tượng trưng bằng cái vòng tròn Viên Giác (tranh 8). Đó là Tâm vô Tâm. “Biết cái tâm là không tâm, ấy là hiểu suốt đạo Phật”.

Sau đây, chúng tôi xin mượn lời giáo sư Thiền học Suzuki đóng lại đoạn này :

“Đứng về mặt tâm lý, giác là vượt ra ngoài vòng ràng buộc của bản ngã”.

“Về mặt lý luận, giác là viên dung có và không”

"Về mặt siêu hình, giác là trực ngộ được cái lẽ tự tại là luân hồi, luân hồi là tự tại” .

3. BÌNH THƯỜNG TÂM

Thiền cho rằng vô tâm chưa phải là đạo, mà còn phải qua một quan ải nữa:

Mạc vị vô tâm vân thị đạo

Vô tâm do cách nhứt trùng quan.

(Trần Thái Tôn)

Thật vậy, trong đêm cuối cùng khi đức Phật ngồi ở cội bồ đề, Ngài lần lượt xuất và nhập ba tầng cảnh giới tâm linh (dục giới, sắc giới, vô sắc giới) tức là ngài còn phải thức tỉnh dậy nữa, nhờ ánh sao mai, để mà trở về với ý thức bình thường. Từ trạng thái “nhơn cảnh câu bất đoạt”, Ngài phải trở về trạng thái “nhơn cảnh cân bất đoạt”[2] để trả lại tất cả cho cuộc sống thường nhiên.

Trở về là trở về với trời đất, với muôn sinh, với nguồn sống vô tận ở trong ta và ở ngoài ta, trở về để như mọi người, “thấy núi chỉ là núi, thấy nước chỉ là nước”.

* Trở về với trời đất - Trở về với trời đất với Pháp giới: đó là ý nghĩa của bức họa số 9, đề “Phản bản hoàn nguyên”, và vẽ cảnh lá rụng về cội, nước chảy về nguồn.

Từ thuở nào, con người vốn là thanh tịnh, vốn là không, nên Thiền khởi phải làm gì hết, chỉ cần thấy tánh là được trở về để mà nhập cuộc.

Nhập cuộc là nhập vào cái trật tự tự nhiên không thì không chung của trời đất.

Trong trật tự ấy, chúng sanh là một pháp vô tâm nên vô sự. Viên sỏi bên đường là một pháp vô sự nên vô vi. Muôn pháp đều vô vi mà bình đẳng nhau trong Pháp giới vô ngại: nước chảy, hoa trôi, trăng lên, gió mát. Muôn vật đều vô ngại nên tự tại, không phải tự tại ở Niết Bàn, không phải tự tại trong phiền não mà tự tại trong KHÔNG: Niết Bàn và phiền não chỉ là trò ảo thuật của tâm. Trong trạng thái KHÔNG ấy, những danh từ thánh phạm phải trái, tình mê, đều mất nghĩa: tất cả đều là đại đồng, ứng hóa từ một giác tánh, nên

Nhứt thiết không Niết Bàn

Không có Niết Bàn Phật

Không có Phật Niết Bàn

(Lãng già)

---o0o---

TẤT CẢ là MỘT. MỘT là TẤT CẢ.

Một hạt bụi chứa đủ ba ngàn thế giới. Ba ngàn thế giới là một hạt bụi: đều là KHÔNG.

“Có thì có tự mảy may,

"Không thì cả thế gian này cũng không.

“Nhìn xem bóng nguyệt giòng sông

"Ai hay không có có không là vậy.

(Huyền quang tôn giả)

Đó là cái thấy của hàng bồ tát “quán tự tại”, nghĩa là quán đến chỗ cùng tột và tuyệt đối của sự vật.

*Trở về với thế tục - Dưới lớp áo của thế tục, đạo sĩ trộn lẫn vào cát bụi của tình đời. Và, cát bụi không thấy là bợn dơ nữa, mà chỉ còn là một diệu dụng, như hăng sa diệu dụng khác, của Giác Tánh Bồ Đề. Đạo sĩ không phải là Phật, là Bồ Tát, mà chỉ là một người thường, rất thường, một người vô tâm vô sự, vô tích sự, một người không là gì hết, một “vô vị chơn nhơn”

“vào rừng không khua lá

“vào nước không quậy sóng

(nhập lâm bất động thảo

nhập thủy bất lập ba)

Trở về với thế tục là trở về với cái tâm bình thường. Thiên dạy: “Bình thường tâm thị đạo”.

Quốc sư Phù Vân đời nhà Trần nói :

“Lấy cái muốn của thiên hạ làm cái muốn của mình.

“Lấy cái tâm của thiên hạ làm cái tâm của mình.

Cái muốn ấy chính là cái muốn mà đức Khổng Tử phải chờ đến bảy mươi tuổi mới dám muốn, sau khi chứng lý vô ngã” :

“Thất thập tông tâm chi sở dục”.

Chứng được đạo lý ấy thì là gì cũng hiệp đạo, “không theo không lìa, không dừng không dính, tung hoành tự tại, đâu cũng là đạo tràng” pháp nào cũng là Phật pháp, đi đứng nằm ngồi cũng là Phật pháp, chém rắn giết mèo cũng là Phật pháp, đói ăn khát uống cũng là Phật pháp.

Cho nên Tổ Huệ Trung Trần Quốc Tảng mới ung dung ngồi ăn thịt cá, khiến bà em là hoàng hậu Khâm Tư lấy làm lạ hỏi :

- Anh đi tu mà lại ăn cá thịt sao thành Phật được?

Ngài cười đáp :

Phật là Phật, anh là anh. Anh chẳng cần làm ra Phật, cũng như Phật chẳng cần làm ra anh. Hoàng hậu chẳng nghe Cổ Đức nói: “Văn Thù là Văn Thù, mà giải thoát là giải thoát” đó ư?

Cho nên vị sư trong THẬP MỤC NGƯU ĐỒ thõng tay đi vào chợ, tay ôm bầu nước, tay chống gậy tre, đánh bạn với bọm nhậu và phường thọc huyết heo – “tụi nó và thầy đều là Phật cả mà” (tranh 10). Đó là vô trụ Niết Bàn.

---o0o---

KẾT LUẬN

Để gom hết yếu lý chung của mười bức tranh chẵn trâu, chúng tôi xin chép lại bài kệ sau đây thay lời kết luận :

Tâm ngưu tu phóng tích

Học đạo quý vô tâm

Tích tại, ngư hoàn tại

Vô tâm đạo dị tầm

Nghĩa:

Tim trâu cần phăng dẫu

Học đạo cốt vô tâm

Dẫu dẫu thì trâu đó

Vô tâm đạo dễ tầm



Đầu xuân



Thầy đầu

Lợi môi băng ngàn chân đá chai,
Cỏ thơm sẫm lồi thấy gì đây,
Dù cho hang núi sâu thăm thẳm,
Lở mũi rành rành để đầu ai.

Học



Được trâu

Trên cánh chim hót tiếng hoàng canh,
Nắng ấm vì vu biếc liêu xanh,
Ngay đây chẳng còn dấu tránh khời,
Rõ ràng đầu giáp về khôn thành.

耕
田
圖



Chăn trâu

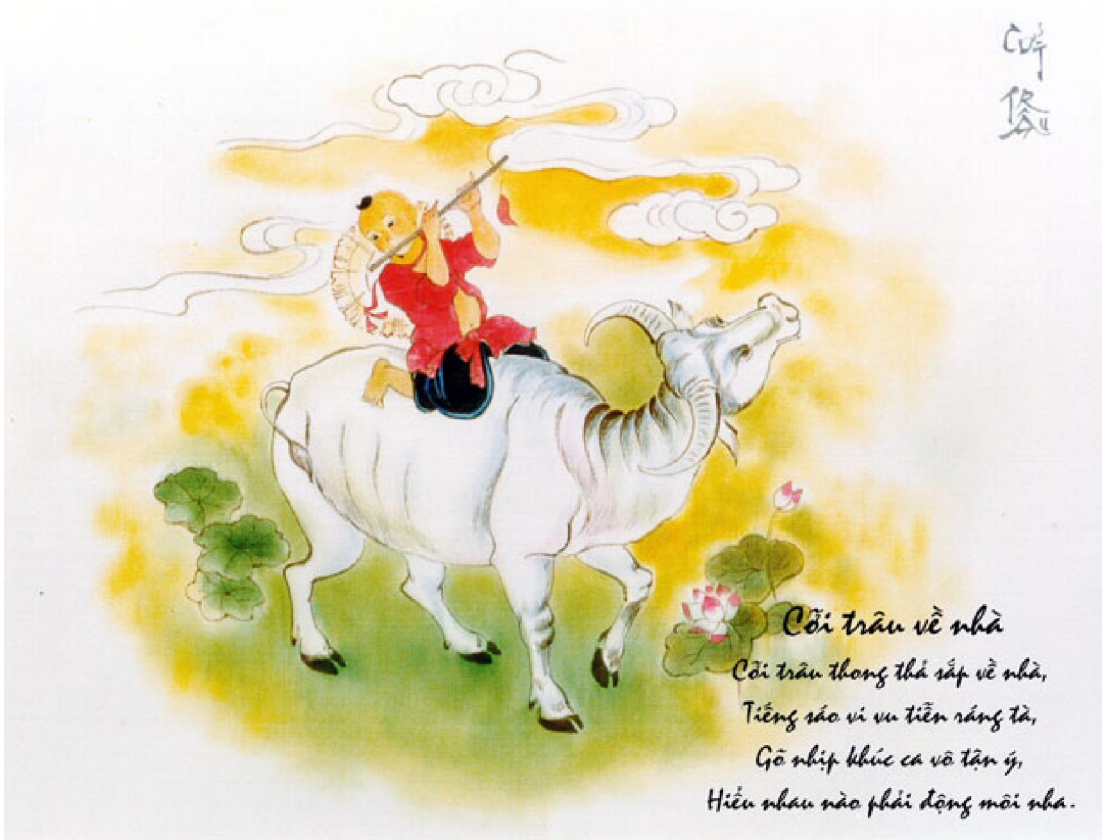
Độc hết thân thông mới thấy dầy,
Tâm hùng lực tráng khó lung lay,
Vội trông mới đến cao nguyên nọ,
Vội đã khuất tầm liệt gió mây.



Thuần phục

Roi thùng chẳng phút để lời tay,
Chỉ sợ gió tung chôn bụi này,
Chân đã được trau thuần thực tánh,
Khỏi lo kiếm ché vẫn theo đây.

何如
勝



Cỡi trâu về nhà
Cỡi trâu thong thả sấp về nhà,
Tiếng sáo vi vu tiên sáng tà,
Gõ nhịp khúc ca vô tận ý,
Hiếu nhau nào phải động môi nhà.



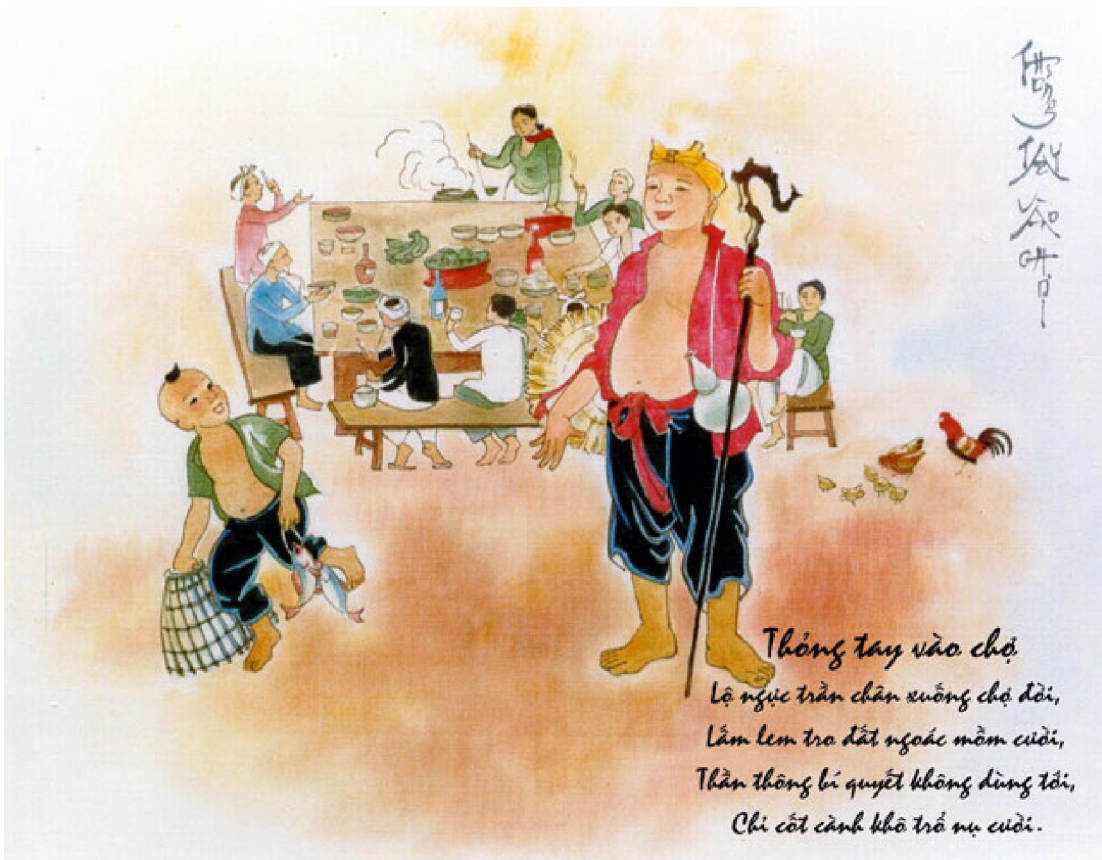
明
子
修
公
行

Quên trâu còn người
Cỡi trâu rầy đã tới nhà an,
Trâu chẳng còn đâu, người cũng nhân,
Nắng đã ba sào còn đắm mộng,
Roi thừng bỏ mặc xé nhà gian.

听
松
声

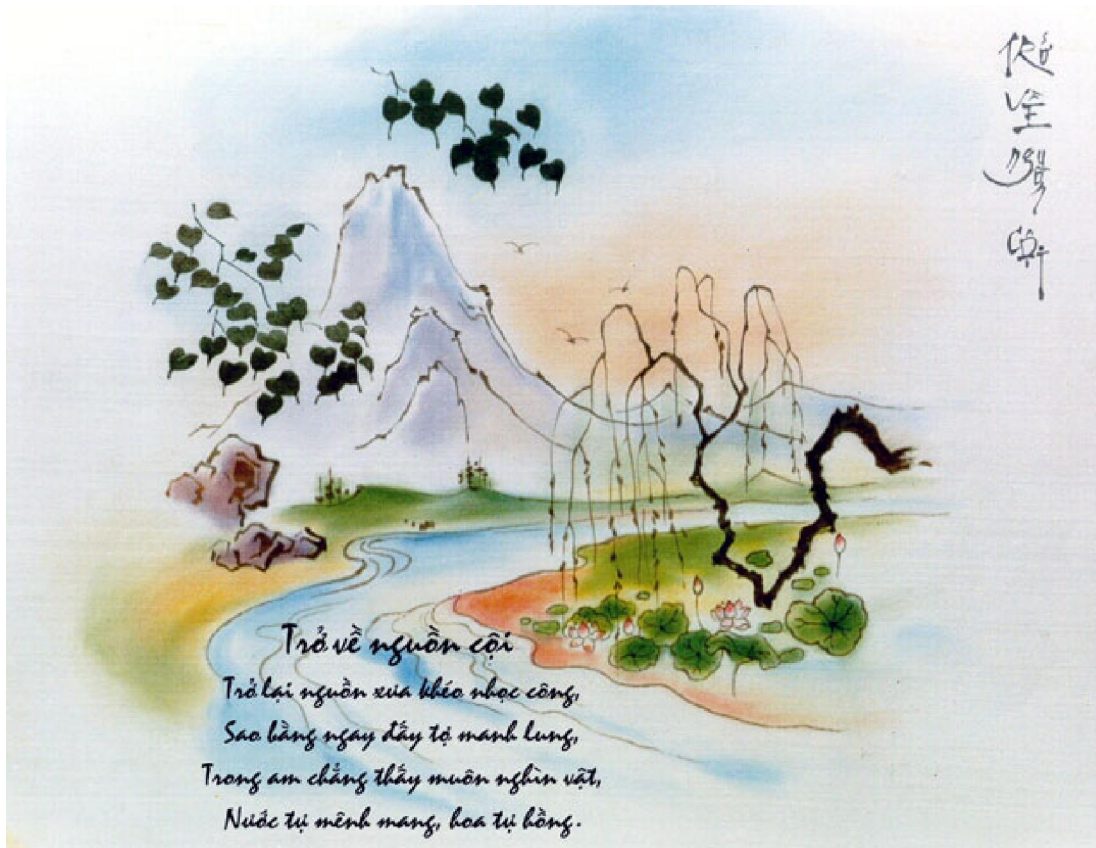
Dứt cả hai

Roi, thừng, trâu, mục tử đều không,
Lông lọng trời cao tin khó thông,
Hùng hực lửa lò khôn nạp tuyết,
Đền nơi mới thấy tổ cùng tông.



Thống tay vào chợ
Lộ ngực trần chân xuống chợ dài,
Lâm lem tra đất ngoác mồm cười,
Thần thông bí quyết không dùng tới,
Chỉ cốt cảnh khô trở mụ cười.

Thống tay vào chợ
Lộ ngực trần chân xuống chợ dài,
Lâm lem tra đất ngoác mồm cười,
Thần thông bí quyết không dùng tới,
Chỉ cốt cảnh khô trở mụ cười.



(Chân thành cảm ơn Thiền Viện Viên Chiếu cung cấp 10 bức tranh này)

[1] Bồn lai vô thứ đệ Phật. (Hy Vận)

[2] Cảnh và người đều giữ nguyên. Chữ của Thiền Lâm Tế trong pháp “tứ liệu giản”

---o0o---

PHỤ TRƯỞNG HÁN TỰ

VIÊN NGỘ BÌNH THIÊN

圓悟評唱云：

一塵舉大地收。

一花開世界起。

只好塵來舉花來開時。

如何著服？

所以道。如斬一綫絲。

一斬一切斬。

如染一綫絲。

一染一切染。

只如今便將葛藤截斷。

運出自己家珍。

高低普應。

前後無差。

各各現成。

(碧岩錄則十九)

TĂNG XÁN TÍN TÂM MINH

至道無難
唯嫌揀擇
但莫憎愛
洞然明白

莫遂有緣
勿往空忍
一種平懷
泯然自盡

歸根得旨
隨照夫宗
須臾返照
勝卻前空

毫釐有差
天地懸隔
欲得現前
莫存順逆

止動歸止
止更彌動
唯滯兩邊
寧知一種

前空轉變
皆由妄見
不用求真
唯須息見

違順相爭
是為心病
不識玄旨
徒勞念靜

一種不通
兩處失功
遺有沒有
從空背空

二見不住
慎勿追尋
繞有是非
紛然失心

圓同太虛
無欠無餘
良由取捨
所以不知

多言多慮
轉不相應
絕言絕慮
無處不通

二由一有
一亦莫守
一心不生
萬法無咎

無咎無法
不生不心
能隨境滅
境遂能沈

不好勞神
何用疏親
欲趣一乘
勿惡六應

一如體玄
兀爾忘緣
萬法齊觀
歸復自然

HUỆ NĂNG VÀ THIÊN PHÁP

1.

壇經述：

師曰：道由心悟。豈在坐也。經云。若言如來若坐若臥。是行邪道。何故？無所從來亦無所去。無生無滅。是如來清淨禪。諸法空寂。是如來清淨坐。

師云：道無明暗。明暗是代謝之義。明明無盡亦是有盡。相待立名故。

師曰：煩惱即是菩提。無二無別。智慧照破煩惱者。此是二乘見解。羊鹿等機。上智大根悉不如是。

師曰：明與無明凡夫見二。智者了達其性無二。無二之性即是實性。實性者處凡愚而不滅。在賢聖而不增。住煩惱而不亂。居禪定而不寂。不斷不常不來不去。不在中間及其內外。不生不滅。性相如如。常住不遷。名之曰道。

汝若欲知心要。但一切善惡都莫思量。自然得入清淨心體。湛然常寂妙用恒沙。

NAM NHẠC VÀ TỌA THIÊN

南嶽告馬祖云：

汝學坐禪為學坐佛。若學坐禪。禪非
坐臥。若學坐佛。佛非定相。於無住汝
不應取捨。汝若坐佛即是殺佛。若執
坐相非達其理。

LÂM TẾ THỊ CHÚNG

臨濟示眾云：

2.

任運著衣裳。要行即行。要坐即坐。無一念心希求佛果。你諸方言道有修有證。莫錯設。有修得者皆是生氣業。你言六度萬行齋修。我見皆是造業。求佛求法即是造地獄業。求菩薩亦是造業。看經看教亦是造業。佛與祖師是無事人。諸方說有道可修。有法可證。何法修。何道証。你今用處欠少什麼物。修補何處。

3.

山僧與麼說意在什麼處。祇為道流一切馳求。心不能歇。止他古人閑機境。道流取山僧見處坐斷報化佛頭。十地滿心猶如客作兒。等妙二覺擔枷帶鎖。羅漢辟支猶如廁穢。菩提涅槃如繫驢馱。

4.

知法經解，即即履說界在十是，論脫說問應應若國佛自道足方若建所家國法：寂慈有土，在流運：約立以，土身如靜悲人，逢，！奔在山

---o0o---

ĐỒ BIỂU PHÁP HỆ THIÊN

PHÁP HỆ THIÊN TÔNG

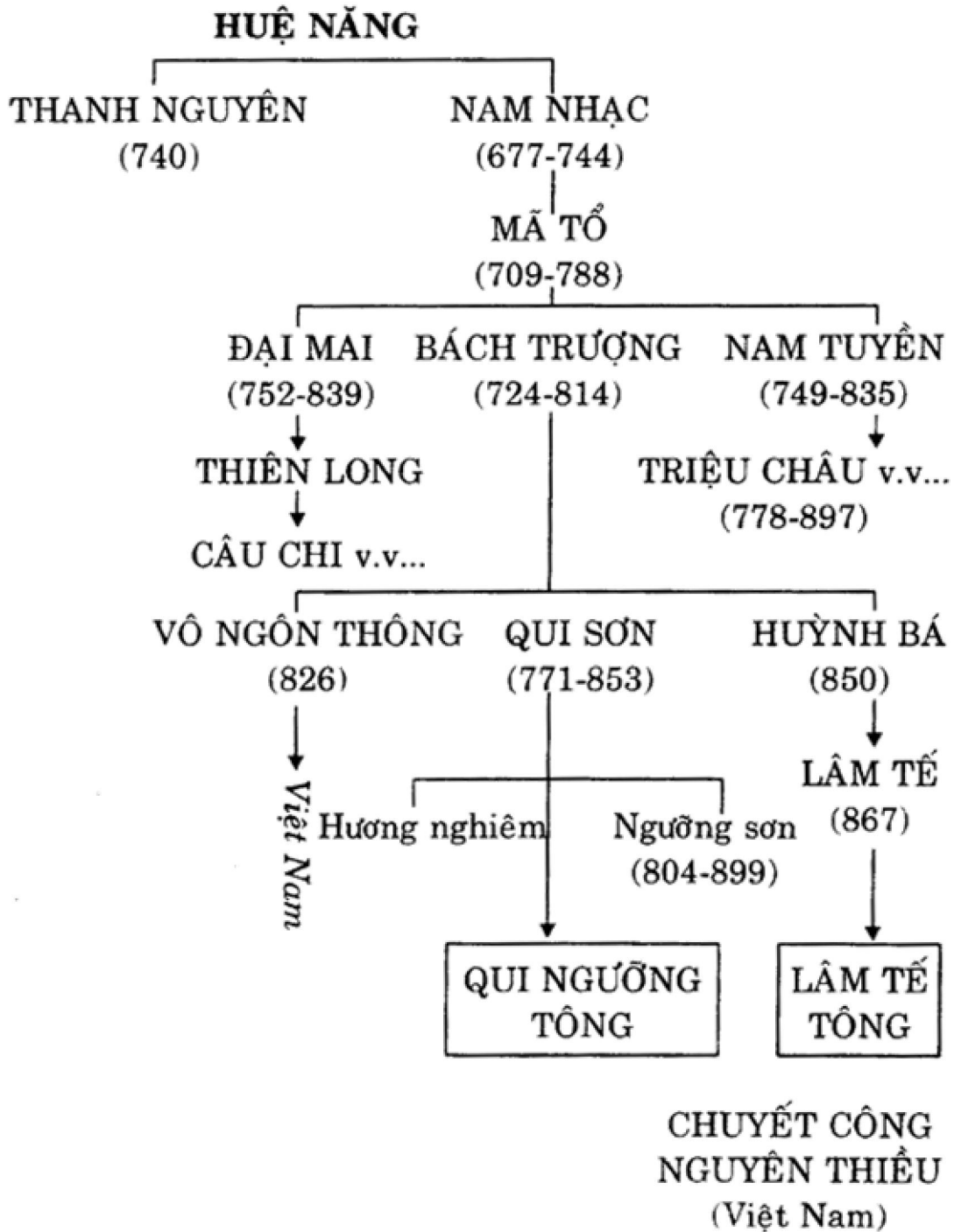
I. SÁU THIÊN TỔ TRUNG HOA



(Đồ biểu của dịch giả)

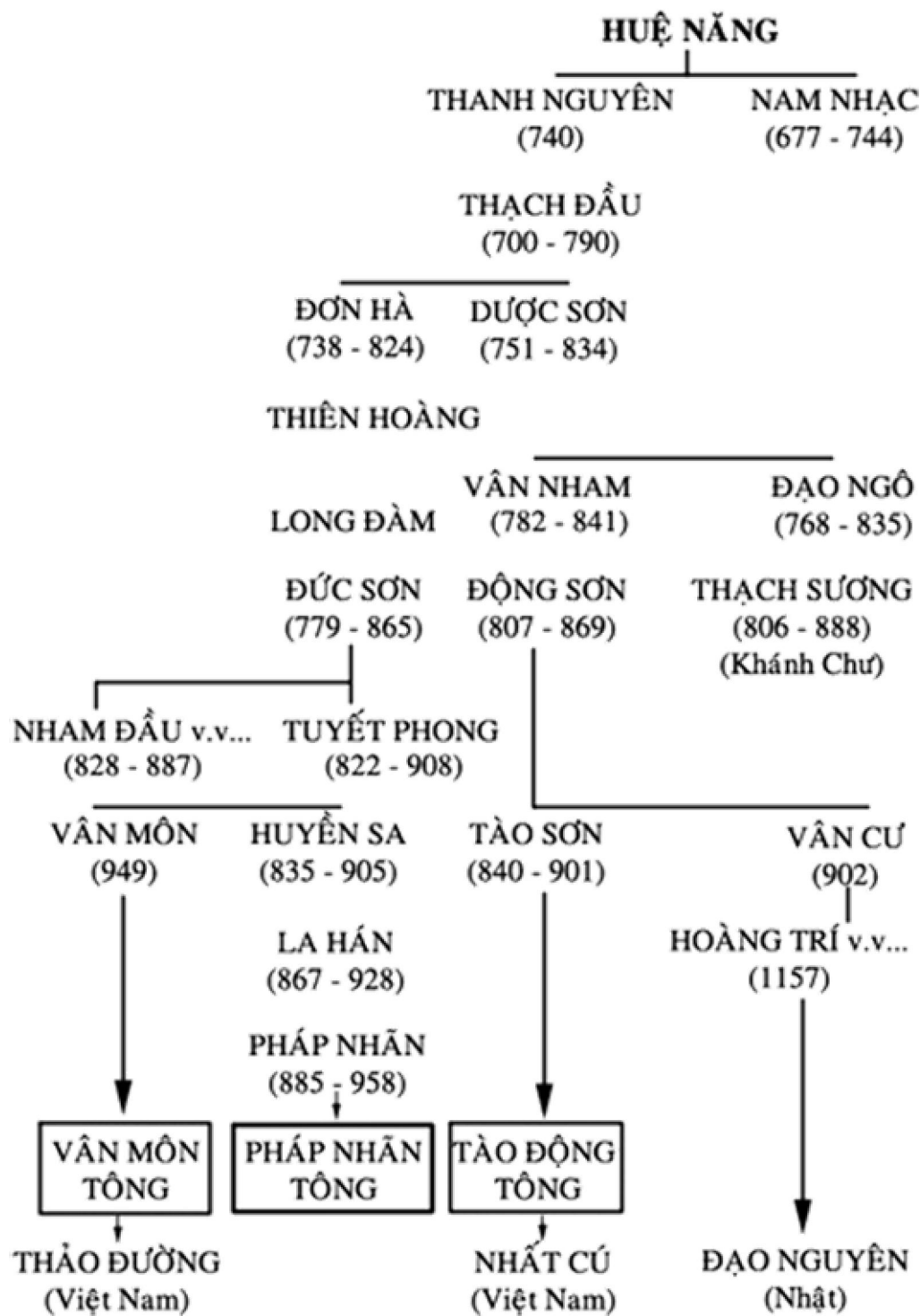
PHÁP HỆ THIÊN

I. DÒNG NAM NHẠC HOÀI NHƯỢNG



(Đồ biểu của dịch giả)

III. DÒNG THANH NGUYÊN HÀNH TƯ



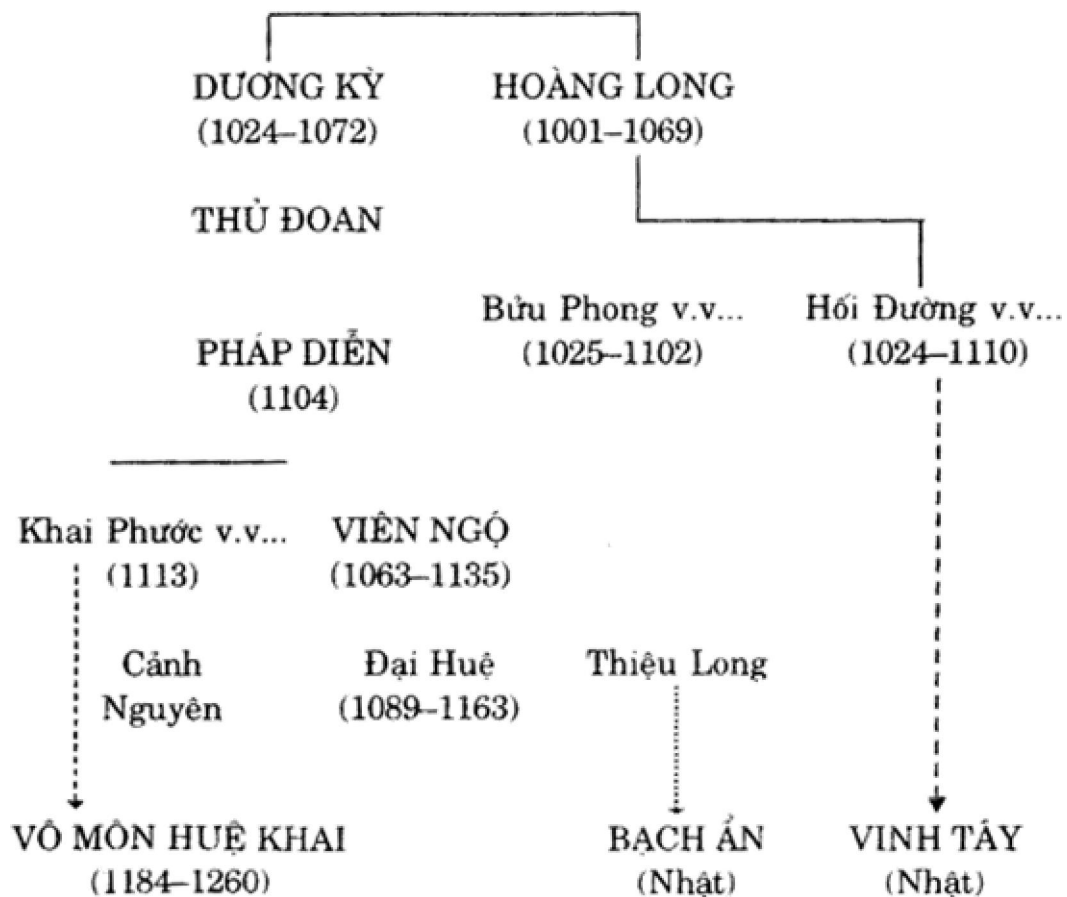
VI. THIÊN LÂM TẾ

LÂM TẾ

(867)

HUNG HÓA - 924
NAM VIỆN - 952
PHONG HUYỆT - 886 - 973
THỦ SƠN - 926 - 992
PHẦN DƯƠNG - 947 - 1024
THẠCH SƯƠNG - 986 - 1010

Sở Viên (Từ Minh)



QUYỀN TRUNG

Tựa ấn bản lần thứ nhất

Khi Thiền luận Bộ Thượng được xuất bản năm 1927, tác giả có ý định viết luận Bộ Trung ngay sau đó; nhưng bấy giờ tác giả thấy cần khảo cứu kinh Lăng già (Lankavatara Sùtra), một bản văn hệ trọng của Phật giáo Thiền tông. Kết quả này được ra mắt với tác phẩm Studies in Lankavatara Sùtra (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 tinh thể 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 “Tính 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 Thiền tông ở Trung Hoa, nhất là chung quanh thời đại Huệ Năng (637-713). Sau các Bộ Thiền luận, tôi có ý viết lại một bộ sử nói về Thiền tông Trung Hoa, với những tài liệu có thể thấu thập được. Bộ Hạ của Thiền 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 cậy 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

---o0o---

Luận một - TU 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 công 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 chắn 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 thu gọn vào trong từng công án một 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[2] chỉ cho thấy ngay vẻ 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[3] 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 hãy 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)[4]

“Thiền Tài Đồng Tử (Sudhana) hỏi: Môn giải thoát này làm sao để hiện tiền[5]? Làm sao để chứng đắc?

“Diệu Nguyệt trưởng giả (Sueandra) đáp: Một người thân chứng hiện tiền môn giải thoát này khi nào người ấy phát khởi tâm Bát nhã Ba La mật (Prajnaparamita)[6] và cực kỳ tương thuận: rồi thì người ấy được chứng nhập trong tất cả những gì mà mình thấy và hiểu.[7]

“Thiền 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.

“Thiền 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 [8]? 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 người khách từ Tây hướng về Đông mà đi, gặp một gã đàn ông từ phương Đông đến, liền hỏi gã rằng: tôi nay nóng và khát nước ghê gớm lắm; xin chỉ cho tôi nơi nào có suối trong và bóng cây mát mẽ 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 cặn kẽ 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.

“Nay 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 mẽ chẳng?

“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 mẽ khi nào theo lời chỉ dẫn của kẻ kia mà đi ngay đến dòng suối rồi uống và tắm ở đó.

“Diệu Nguyệt: Nay 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 thủy pháp môn. Nay 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 tướng 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[9], các ngài đã thâm nhập chân tánh của các pháp và Thật nghĩa[10] 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, nay 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 nắm biết hương vị của nó chẳng?

“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 thảy 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[11]. Khi Bồ tát chứng được giải thoát này thì có thể dùng ngôn từ diễn thuyết và phương tiện thiện xảo mà giảng nói”.

Tự 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).[12]

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

“Này thiện nam tử, cảnh giới tự 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. Nay thiện nam tử, Bồ tát vì pháp này mà hành vô số cái hành khó hành và khi chúng được pháp thể này thì có thể làm lợi ích cho hết thảy chúng sinh, khiến cho các loài chúng sinh rốt ráo an trụ trong pháp này. Nay thiện nam tử, đó là pháp chân thật, không có “tương dị biệt, thực tế[13], 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 li (Manjusri): Tối thắng đệ nhất nghĩa[14] 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 tĩnh, 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 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 tự 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 nhẫn 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 tự chứng ngộ trong đời sống Phật tử. Dù chân lý tự chứng ngộ thì không thể nói và không thể diễn, tất cả giáo lý của đạo Phật đều đã quy tụ quanh nó, và Thiên 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 Ngô Tân Thiên sư (1044-1145)[15] cho thấy không gì diễn ra trong lòng của một kẻ học Thiền chân thật :

“Này chư Thượng tọa, thân người khó được, Phật pháp họ nghe. Thân này không nhắm đời nay độ, còn đời đời nào độ thân này?[16] 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[17] 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, quặng sông dài thành biển sữa[18]. 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 rỗng rỗng, khi chết chẳng dùng được gì”.

---o0o---

2. Ý NGHĨA CỦA CHỨNG 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 tính đời sống thường nhật của chúng ta. Thuật ngữ của Đại thừa gọi đó là chuyển y (Paravritti)[19] “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[20]; 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.

Đầu 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 thời, và sau đây là một bức thư của Đại Huệ[21] viết cho học trò của mình là Lữ Cơ Nghi[22], cảnh giác ông chống lại những ai từ chối kinh nghiệm liễu đạt về Ngộ hay tự chứng:

“Cận thế, nơi chôn tòng lâm có một số tà thiền, 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 Thiền, nằm ở ngoài lề chứ không vào giữa lòng thiền. 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 ngoạn nhiên vô tri - tức là một cái không chi trợ trợ 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 lặng 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 Thiền lấy làm chỗ tựa cho tin tưởng của mình được đề cập đến như sau: [23]

“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 cật (Vimalakirti) về pháp môn bất nhị, cuối cùng Duy ma im lặng không nói một lời và đức Văn thù (Manjus) 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 Thiếu lâm, lãnh đạm với tất cả những ngôn giáo. Đây há không phải là sự im lặng của tổ sư? Và Lỗ 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 Thiên?”

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 chuyên 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. Những 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 thể mở ra con mắt trí tuệ. Vì vậy, họ cần được dẫn dắt 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 đạo hòa thượng nhân khi đang tia cây đặng, hỏi Mã Tổ: “Ý của Tổ từ Tây đến là gì?” Mã Tổ đáp: “Lại gân đây ta bảo cho”. Rồi khi Thủy Đạo vừa đến gần, Mã Tổ tống cho một đập té nhào. Nhưng cái té này khiến cho tâm của Thủy Đạo 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 (Samàdhi) 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”[24]

2) Vân Môn hỏi Động Sơn: “Ở đâu đến đây?” “Tra Đô”. “Mùa hạ ở đâu?”. “Ở Báo Từ, Hồ Nam”. “Rời khỏi núi ấy lúc nào?” “Tháng Tám, ngày hai mươi lăm”. Vân Môn kết luận: “Tha ngươi 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 thuần phác biết bao! Ngài cứ thật mà trả lời, nên đương nhiên là phải nghĩ rằng: mình đã thật tình mà trả lời, thế thì có lỗi gì mà phải bị ba chục hèo?”

Ngày hôm sau lại đến kiếm thầy mà hỏi: “Hôm qua nhờ hòa thượng tha cho ba chục hèo, nhưng chưa hiểu là có lỗi gì?” Vân Môn bảo: “Ôi phường giá áo túi cơm, vì vậy mà nhà ngươi 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 lạy mà thôi và nói: “Từ đây về sau, tôi sẽ dựng thảo am ở nơi không có dấu vết người; không cất lấy một hạt 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 cỡi bỏ cho họ những chiếc nón thoa dầu, nhưng chiếc áo hôi nách, khiến cho họ được hoàn toàn sạch sẽ và thành nhưng 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. Yên 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?”. Yên 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 hoà thượng thăm Lâm Tế. Lâm Tế bước xuống ghé rơm, không nói không rằng, nắm chặt nhà sư lại; Quán Khê liền nói : “Tôi hiểu, tôi hiểu”.

Sau khi kể ra bốn trường hợp trên 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 hẳn 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 Vân 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[25] giảng về Vân Môn.

Thầy nói: “một vị tăng đến hỏi Vân Môn: “Đâu là chỗ xuất thân của chư Phật?”. Vân Môn đáp: “Ngọn Đông sơn đi trên nước. Nhưng tôi, Thiên Ninh, khác với Vân 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 dứt 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 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 khẳng thừa đương

絕後再蘇

Tuyệt hậu tái tô

欺君不得

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, Thầy 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. Thầy dạy tôi chuyên tâm điều này: 或有或無如籐倚樹 (Hoặc Hữu hoặc Vô, như đàng 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 đũa quên cả ăn.

“Lão hòa thượng nói: “Gã này chỉ giỏi được thứ thiền gỗ Hoàng dương, luôn luôn cứ co rút lại”. Tôi bèn nói với Thầy một thí dụ về trường hợp mình: “Bầm, 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[26] 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, vờ thì vờ chẳng được, thế mà vẫn cứ cố”. Ta lại hỏi:

“Hột nhiên cây đổ, sẵn 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”.

---o0o---

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 biết một bộ luận chống lại Thiền tông, trong đó nhắm 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 tụ 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 nhưng cái hiển hiện bên ngoài, mà những ai đã kinh nghiệm qua một lần chứng ngộ thì thấy rõ ngay nhưng 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[27]: “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”.

Ở đây chẳng có gọi 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 chướng 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 ẩn 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, Thân Hội nói rõ hơn: “đặc tính duy nhất của TRI là căn nguyên của mọi lẽ huyền diệu”[28]

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 mây 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 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 ròi, không có thành kiến 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: Nhưng 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 nhưng giá trị đạo đức của chúng. Các nhà Phật học gọi là NHÃN (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 gửi cho Diệu Tông, 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; tọa 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 bắt rễ ở nơi khác. Cái vỏ 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 chắn và tách biệt hoàn toàn với những hiện hữu cá biệt khác, bây giờ thoát ra ngoài nhưng 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 Thiền 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 Thiền 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 nhận 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 đi chỗ tương tự với kinh nghiệm thần bí của Thiên chúa giáo, chắc chắn kinh nghiệm của Thiền mất hết màu sắc nhân ngã một cách kỳ lạ. Triệu Biện, một

đại quan dưới triều Tống, là tục gia đệ tử của Trương Sơn Pháp Tuyên, nhân một hôm quan sự rồi rảnh, ngồi nghỉ ngơi tại công đường, bỗng nghe một tiếng sấm nổ bên tai mà hoạt 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 tịch lịch đỉnh môn khai

喚起從前自家底

Hoán khởi tùng tiền tự gia đề.

喚起從前自家底

Ngồi lặng công đường luống tựa ghé

Suối lòng không động, như nước trong

Nghe sấm nổ cửa lòng chợt mở

Này, lão vốn 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 tầm thường nhất, hay đọc một đoạn kinh, một bài thơ, bạn chứng ngộ tức khắc. Ở đây chẳng có cái diễm 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 quyền 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 Thiên sư nói: "Lúc chứng ngộ là lúc thấy ra một lâu đài tráng lệ xây bằng pha lê trên một tơ hào độc nhất; nhưng khi không chứng ngộ, lâu đài tráng lệ ấy khuất lấp sau một tơ hào mà thôi". Một Thiên sư bác, 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. Này các Thầy, các Thầy có thấy ánh sáng ấy chằng?" Thế nhưng, cảm giác siêu thoát của Thiên 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, nhân 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 nhãn giới hoàn toàn mới mẻ ngay trong một khoảnh 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 Udàna của Phật quang quốc sư (Bukkô Kushi) cũng gợi lên khía cạnh đó.

---o0o---

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 trang 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, vân vân. 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 chúng 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. Cổ nhiên đây không phải là một công việc dễ dàng, bởi vì chúng ta không có những ký sự tiêu 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 hỏi 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 nhưng 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 nhưng 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 thừa 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 chẻ xương lấy tủy, đổ máu nuôi người đói, xóa 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 uân, nơi người tám giới. Ngài đã trả lời khéo léo bằng cách ấy”.

“Này, Tâm của ngươi 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: “Nhu rỗng lặn xuống nước, như cạp 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 kia, 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 chân lý sâu xa để an ổn tâm mình; sẵn sàng hy sinh tất cả cho mục đích ấy; trải qua nhiều năm cần 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[29]” 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 liêu bao trùm ở đây, không có mặt nào trên thiếu lâm tự”.

Sự cô liêu này là một cô liêu tuyệt đối trong đó không có tương phản nhị biên giữa hữu và vô. Tiếng thét - vì đây là một tiếng thét chứ không phải một câu nói - “không bắt được tâm” sẽ không được thét lên nếu như chưa đạt tới trạng thái cô liêu 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 tấc 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[30], nay được coi như là tổ thứ sáu của Thiên tông Trung Hoa, cho thấy những tường 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 thiên gia không có học thức và không có đọc kinh. Tuy nhiên, trong trường hợp Huệ Năng, có một bối cảnh lịch sử đặt ngài vào vị trí đối lập với Thần Tú[31], 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 Thiền xuất xứ từ Kinh Kim Cương (Vajrachedikasutra). Trong lúc ngài gánh củi 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 Hoằng Nhẫn 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 Hoằng Nhẫn, 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 :

身是菩提樹

Thân thị bồ đề thọ

心如明鏡臺

Tâm như minh kính đài

時時常拂拭

Thời thời thường phát thức

勿使惹塵埃

Vật sử nhạ 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 Thần Tú:

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

河處惹塵埃

Hà xứ nhạ trần ai

Bồ đề vốn không cây

Gương sáng chẳng phải đài

Xưa nay không một vật

Bụi bặm bám vào đầu?[32]

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 mới 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 giã 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[33]; một biến chuyển tâm linh vĩ đại đã phát khởi 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 tột điểm 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 giã 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) Quyền kinh đầu tiên lôi cuốn sự chú tâm của ngài là Kinh Kim Cương, một quyền 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 thiện tài Phật giáo Ấn. Nhưng 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) Chú đích của Huệ Năng đến núi Huỳnh Mai là để học Thiền và thờ cái hơi thở của Kinh Bát Nhã, chứ không phải để giã gạo hay đốn củi. Tuy nhiên, ngài đã tự mình tư duy rất nhiều. Hoàng Nhẫn phải nhận thấy điều đó và thỉnh thoảng dành cho ngài những khuyến bảo, hoặc riêng tư hoặc giữa đại chúng, vì chúng ta không thể nghĩ rằng hết thầy 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 trôi dạt, 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 Tánh 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 đốn 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 – “đôn” 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 nhưng đồ điểm tâm theo lời yêu cầu, bà lại hỏi: “Thầy mang cái gì trên lưng vậy?”.

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

“Thì ra thế! Thầy 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 tâm bất khả đắc, hiện tại tâm bất khả đắc, vị lai tâm bất khả đắc. Vậy, thầy muốn điểm cái tâm 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 số giải của kinh chẳng gọi 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 tảo bạo là khuất phục các Thiên sư; bởi lẽ khi, mà chẳng làm được gì với bà chủ quán nước bên đường thì mong gì mà khuất phục nổi một Thiên sư thực thụ. Ngay trước khi gặp gỡ Long đàm Sùng Tín, chắc chắn ngài đã phải xét lại xừ 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 đàm rỗng); bây giờ thấy ra thì chẳng có rỗng cũng chẳng có đàm 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 Thiên với thiên sư này. Một buổi chiều, ngài ngồi ở ngoài thớt, 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 thối tắt mắt. Nhân đó, tâm ngài đột nhiên mở rộng trước chân lý của Đạo Thiên. 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 số giải về kinh Kim Cương, mà ngài đã từng coi trọng và đi đâu 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 Thiên quyết liệt và chủ đích ra khỏi vùng đất Châu là để thiêu hủy Thiên. 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 Đàm Rỗng (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 bùng 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 ngươi cũng lãnh ba chục gậy, dù nói “không được”, nhà ngươi cũng đã lãnh ba chục gậy”[34]. Một vị tăng hỏi: “Phật là ai?”- “Phật là một lão ti-khuru 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 Thiên, 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 thứ cải 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 lặng 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 Thiên 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 Thiên chưa được lưu hành. Ngài từng theo Hoàng Bá học Thiên trong nhiều năm, nhân khi vị thủ tọa hỏi: “Ông ở đây bao lâu rồi?”

“Thưa, ba năm”.

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

Lâm Tế vâng lời bèn 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 tọa thấy ngài trở về liền hỏi thăm kết quả cuộc gặp gỡ. Lâm Tế rầu rĩ 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?” ,

“Ồ 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 người còn muốn biết mình có lỗi ở đâu”

Bị quở mắng như thế, Lâm Tế mới sáng mắt ra mà hiểu cái lỗi xử sự có vẻ tàn bạo của Hoàng Bá, Ngài thốt lên :

“Thế ra Phật pháp của Hoàng Bá chẳng có chi nhiều”[35]

Đại Ngu nắm ngay lấy cổ áo của Lâm Tế và bảo: “Phút 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 gỡ 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 gậy. Có ngay đây”. Vừa nói vừa vỗ cho lão hòa thượng một chưởng thật nặng.

Lão hòa thượng cười ha ha.

Điều lôi 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 lĩnh 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 trí 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 Thiên 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 tòa 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 ma những ám thị trở vào đây. Nếu không có ba năm cần khổ 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.

---o0o---

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 Thiền 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 Thiền 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 nhưng 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 ngươi 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 nhưng 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 Thiền có vẻ bị lột bỏ hết những xúc cảm của con người. Trái lại, nơi Thiền 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 Thiền, 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 Thiền 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 Thiền tông Trung Hoa và Thiền 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 Thiền sư nhất định có nghiên cứu triết lý, nói theo nghĩa rộng, triết Phật và triết khác, trước khi các ngài hướng tâm vào Thiền; 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).

Nhưng 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 (Vajracchedika), 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 gương. 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 hãy 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 suối, 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 nhưng 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 Thiền không phải là sự tôn thờ, tuân phục, sợ hãi, yêu thương, tin tưởng, nhẫn 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 Thiền 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 hài 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 đập 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 hồng, vì cái mà ngài muốn đề bẹp đột nhiên góc đầu dây - 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 nhưng gì thông thường gọi là những hành vi tôn giáo[36]; bởi vì, lễ Phật[37], cúng dường Xá lợi, tụng đọc kinh điển, và niệm Phật[38]- những thứ này mà được thực hành chỉ vì chư 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[39] khi được hỏi về lý do của những hành vi sùng đạo.

2) Cái công phu[40] khốc liệt vừa kể là thế lực điều động ý thức Thiên. “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 Thiên. Nhưng vì cầu xin và tìm kiếm ấy hoàn toàn là chủ quan và các ký sự của Thiên không nói nhiều về phương diện này, nhất là những trong giai đoạn đầu của lịch sử Thiên, do đó, tầm quan trọng của nó phải suy tư 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 thiên 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 giã gạo. Cuộc hành trình dài và nguy hiểm của ngài từ phương Nam đến chùa Hoàng Nhẫn phải là một ý 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 nghĩ của kinh. Nếu không, ngài chẳng dám thực hiện cuộc hành trình đầy mạo hiểm như thế; và vậy, những lúc làm việc tại trù 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 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 Nhẫn; 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 tọa 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 hẳn hoi. Nỗi bất an thường xuyên của người được đặt vào điểm sắc bén, nhất là lúc lãnh đủ “ba chục gậy”.

Trái cây thảo 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 hẳn 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 đung vào cái chót 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 dòn vào thế cùng vì những nỗ lực của y chẳng mang lại kết quả nào, nhưng khi đung 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 dòn 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 lẩn 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 ản 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 (ekàgra) 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 trí lực hay phản tỉnh 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 chuyên tâm thấu hiểu chân thật ý nghĩa Phật pháp, như học thuyết về Tánh Không hay tính thanh tịnh bản hữu của Pháp thân (Dharmakàya) 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 y

hành động như trong trường hợp này; sự tán loạn tâm thần có thể lâm vào tình trạng thảm 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 Thiên 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 Thiên đã đạt tới giai đoạn chín muồi 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 Thiên, nó xác định nội dung của ý thức Thiên 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 Thiên. 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 là 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 ấn 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 đề ý. Sách hỏi : “Bốn sư của nhân giả là ai vậy?”. Giác đáp: “Đối với sự hiểu biết của tôi về các kinh điển thuộc Phương đẳng bộ (Vaipulya)[41] 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[42], nhưng chưa có ai ấn chứng cho quan điểm của tôi. Sách nói: “Thời Oai Âm Vương Phật (Bhishmasva-rajā)[43] 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 tự bốn phương kéo về tụ tập để tiếp thọ chánh pháp (Dharma). Chúng ta hãy đi kiếm ngài...”[44]

4) Nếu ý thức Thiền 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 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[45]. 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 phân 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 điệu 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 điệu 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.[46]

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 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 không 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 nhưng phụ lục một vài trường hợp điển hình chúng được lược lặt không nhất định, từ lịch sử của Thiền[47]. 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 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[48] 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 (àsrava): “Giỏ tre”; về các pháp vô lậu (anàsrava): “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 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 bứt thử mới hay nó chắc biết dường 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 ứ”[49]. 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”[50] 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.[51] Vì vậy, hết thấy 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 thầy 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)[52], tổ khai sơn chùa Đại giác (Tòkukuji) 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”. Ki-tô giáo dạy: “Cực điểm của con người là cơ hội của Chúa”.

Công việc chính yếu phải làm khi một người thấy mình gặp phải tình trạng quản 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 nhảy 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 trừu tượng 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 trỗi 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 nhưng 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 cái 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 Thiên, 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 nhưng 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 Thiên 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, ưu tư vì tình yêu v.v... tất cả những chữ này đều vô nghĩa trong kinh nghiệm của Thiên. Những hành tích cần có 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 rom, chộp 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[53]

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 nhặt ra tất cả cái chính yếu, tất cả những gì mà chúng ta cần biết về kinh nghiệm Thiên của sư Định. Trước hết nhà sư không đến tìm Lâm Tế vì tình cờ. Chắc chắn vấn 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 Thiên không biết rõ phải đặt câu hỏi ra sao, như chúng ta thấy trong trường hợp của Lâm Tế.

Nhưng thắc mắc trong óc thì không thiếu, nhưng cái khó là đặt ra một câu hỏi sống động và gợi 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 mẽ 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 không biết làm gì; nhưng nhà sư kinh ngạc vì rằng bị ném hẳn ra khỏi lối mòn luận lý mà sư vẫn chân 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 bây giờ đã lạc mất thế giới và chính mình. Đó là ý nghĩa “vẫn đứng im”. Tất cả những nỗ lực trước kia, đi tìm một giải đáp cho câu hỏi của mình, 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 sững sờ 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 tiền 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. Vân môn (chết năm 949)[54] và khai tổ của Vân môn tông. Ban sơ, bản sư là Mục Châu Đạo Tung. Mục Châu là người khuyên Lâm Tế hỏi Hoàng Bá về yếu chỉ của Phật Pháp[55]. Vân Môn không hài lòng với kiến giải về Phật Pháp của mình, thâm lượm từ các sách vở, nên đến với Mục Châu để tìm một giải đáp chung quyết cho cán cân trí não ở đây. Khi thấy Vân Môn đi gần đến cổng, Mục Châu đóng cửa ngay mặt Vân 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 Vân Môn, từ luật sư Chí Trùng đến”

“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. Túc thì, gã xâm nhập gia cư bị cản lại, và Thiền 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: “Ôi 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 Thiền 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 bài phỏng thứ hai; và lần bài phỏng thứ ba thì tiến nhanh đến cực độ, và tự nhiên được cáo chung đầy kịch tính khi Mục Châu yêu cầu nói nếu có gì để nói, thốt ra một lời nếu có lời cần bộc lộ, thì ý thức Thiền của Vân 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 ức thuyết, nhưng nó sẽ trở thành xác chứng hơn ở sau, khi tâm lý tu tập công án được mô tả theo các ký 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 lời 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. Phong chùng 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 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 cõi 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 mảy may 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”.

Đằng khác, thế gian thường có lắm kẻ bắt 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 kẻ 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 bắt chước, chúng ngẫu nhiên 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 khoanh 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 thuở xưa ghi lại[56] 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 này, nên nói: “Ngay khi nói đó là cái gì, thì chẳng trúng đích”[57]

Một thầy tăng đến hỏi Diêm quan Tế An: “Tì lô xá na Phật

(Vairocana)[58] là ai?”

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

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

Sư trả lời: “Ngài đi mất từ lâu rồi!”

Phân Châu Vô Nghiệp là một nhà sư có thân hình tráng kiện. Ngài đến kiểm Mã Tổ. Tổ nhận xét:

“Chao ôi! Một Phật đường vôi vọi 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 Thiền 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 mật 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 gã si độn! Lễ lạy mà làm gì?”. Đây là những lời sau chót của Tổ.

Thạch Đầu đang cắt cỏ, Đặng ản Phong[59]đứng gần đó. Khi Thạch Đầu liệng một bó cỏ đến trước mặt Đặng ản Phong, Phong nói:

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

Thạch Đầu giơ lưỡi liềm lên.

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

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

Phong không nói.

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

“Ai?”

“Dạ, Linh Hựu”

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

Quy Sơn khơi bếp lửa, và nói:

“Dạ không có lửa”.

Bá Trượng rời chỗ ngồi, khơi 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 Dược Sơn.

Dược Sơn nói :

“Chú ở đâu tới?”

“Bẩm từ Nam Nhạc tới?”

“Đề 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 chẵn 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 đằng 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 Thiền.

Từ những thí dụ trích dẫn tùy hứng ở Truyền Đăng Lục, quyển sử đầu tiên của Thiền, chúng ta có thể thấy phương pháp của các Thiền sư hoàn toàn thực tiễn nhưng không có trù định trước. Nếu môn nhân không có câu hỏi nào, ông thầy sẽ phải đề 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 bái phỏng thầy, 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?”[60] 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. Đẳng 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 ngươi 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 kiếm 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?”

“Nhu Thị” (evam)

Sư hỏi: “thế nghĩa là gì?”

Nhà sư này không đáp.

Một giảng sư Phật học đến kiếm 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 mụon bộ kinh luận”.

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

“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 Nghiêm 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, chó 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?”[61]

Sư nói: “Pháp thân vô tượng, nhưng ứng trúc biếc mà thành hình. Bát nhã thì vô tri đối hoa vàng mà hiển tướng[62]. 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”[63]. Nếu hoa vàng là Bát nhã, Bát nhã tức đồng vô

tình; nếu trúc biếc là Pháp thân, trúc biếc hẳn thành ứng dụng. Này 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 bên kia vì y đã nắm cái cốt yếu của vận 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 Thiền 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[64]. 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 Thiền thời bấy giờ.

1. Thỉnh Ích 請益 Câu hỏi xin chỉ dạy. Thông thường là câu hỏi của môn nhân hỏi thầy, muốn hiểu rõ nhưng 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 察辦 Người hỏi muốn rõ lập trường của bản 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; thấy thế, am chủ cả cười ha hả.

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?”. Ngô đáp: “Giữ lấy cái một cũng còn cách xa chỗ trúng”[65]

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?”[66]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 tử 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”

9. Kinh đảm 擔擎. Người hỏi có quan điểm nào đó về Thiền và muốn biết nhận xét của thầy ra sao: “Tôi chẳng làm gì được với thể trí biện thông[67]; xin sư cho một thoại đầu[68] của Thiền. Khi nhà sư hỏi như vậy, ông thầy liền cho một đòn rất nặng.

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

11. Cố 故. Câu hỏi có chứa đựng những lời nói trong kinh. Hỏi Thủ Sơn: “Theo kinh nói: hết thấy 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 nhật được?”. Phong Huyệt đáp: Lúc Vồng tượng đến chói chang ánh sáng; chỗ Li lâu đi sóng vỗ trùm trời[69]. 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 bọc này chỉ thấy Hòa thượng là Tăng, đâu là Phật? Đâu là Pháp?[70]” 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 đức Phật kia?”. Kính Sơn đáp: “Đức Phật này ngồi trong điện”.

15. Thẩm 審 . Câu hỏi bọc bọch 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. Trưng 徵 . Câu hỏi có ý định bức bách, hỏi Mục châu: “Tổ sư tử Ân sang đây để làm việc gì?”. Mục Châu cắt 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 nhưng 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 ÁN 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 nôi 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 lệ 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 đề 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 cỗ 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 vô sự biểu dương của ánh sáng vượt ngoài các giác quan”.

Đại Huệ, trong một bức thư gửi 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 phé bỏ hết tất cả ngôn giáo chỉ ngòì mà nhắm mắt, rủ lông mày xuống như đã chết hẳn rồi. Họ bảo đầy

là tĩnh tọa, quán tâm và mặc chiếu, với những hạnh 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 quý. Bao giờ khừ bỏ được hai căn bệnh này mới có cơ hội tăng tích thực thụ hướng 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 lĩnh 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 Vân 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: “Bản lai 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 hiếc 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. Bây 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 viên 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 thánh 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 chẻ 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 cây gai”? hay giữa “Phật tính” và “vô” hay giữa “mật chỉ của Bồ-đề-đạt-ma” và “cây bách”?

Trong một tác phẩm Thiền mang danh là Bích nham lục[71] Viên Ngộ đưa ra nhưng ghi nhận sau đây về “ba cây gai” 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 hội chân chính công án này; đây là vì không có kẻ hở nào cho trí năng của họ cắn răng. Bởi vậy ta nói nó rất u 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 cây gai”; bắt 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 vẻ ngĩ 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 cây gai” là Phật (lại là lối giải thích phiếm thân)[72] Chao ôi là những nhận xét rùng rú và hơi hợm biết bao? Chừng 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 Lặc. 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 cây 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 Vân Môn giáo lý siêu Phật vượt Tổ là gì, ngài nói: “Nấu bánh”. Vân 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 thầy tăng muốn biết Phật là gì, đến kiếm Trí Môn và hỏi ý nghĩa “Ba cây gai” của Động Sơn; Trí Môn bảo “Một đồng hoa, một đồng gắm”; ngài thêm “Hiểu không thầy?”

Thầy 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 đôn ngã tâm trí hiện hành tử vô thủy”, v.v... Sự diễn tả như vậy có thể dồn 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 vậy. Một Thiền sư nói bao lâu mò hôi chưa đấm ướm lưng nhà người chưa thể thấy chiếc thuyền trôi ngược gió”, “ Bao lâu mò hôi chưa đấm hết mình mấy 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.

---o0o---

9.NHỮNG CHỈ THỊ THỰC TIỄN 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 mẽ 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 (đề 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[73]:

“Này chư huynh đệ! Có thể chư vị thích nói về Thiên, về Đạo chứ Phật, chứ Tổ nhưng đến khi tính lại, các thứ Thiên đầu môi 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. Này chư huynh đệ! Lúc thân thể còn khang kiện hãy cố mà hiểu biết chân chính Thiên 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 Thiên sư nào mà mắt chư vị được nữa”[74].

Phật tích Di-am Chân thiên sư khuyên rằng :

“Lời xưa có nói mười phần tin là mười phần nghi ; mười phần nghi là mười phần ngộ[75]; hãy rửa sạch cái tâm bình sinh chứa đầy nhưng sở kiến, sở văn, biết làm, hiểu bậy, lời lạ, tiếng hay, đạo Thiên, pháp Phật, cống cao, ngã mạn v.v... Chỉ chuyên chú tâm vào cái công án chưa hiểu thấu. Nghĩa là ngồi trên 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, dựng 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 đây 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[76], 1190, soạn tập, ngài còn nêu lên một công án khác cho vị tăng thị giả của mình là Tịnh Quang[77].

“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 thôi; hoàn toàn không phải là cầu pháp[78]. Bởi vì pháp không ở nơi những cái mà người ta nghe từ kẻ khác hay học tập bằng thể trí. Bây giờ, người hãy bỏ đi những gì thấy, nghe và suy nghĩ mà thấy nhưng 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 nghĩ 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 trỗi 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 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 vị thầy tự tại của chính mình bằng cách dứt bỏ kiến văn tri giác, hãy kèm lại cái tâm leo trèo như vượn, đừng để làm bậy; 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 Vân 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 nhưng 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”

Đại 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 khuyên 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 Thiền đang sa đọa thành một hình thức một chiều tịch mặc, và đàng khác thành biện biệt về các công án của các bậc tôn túc để lại.

“Học Thiền phải đi đến chung cùng là chứng ngộ (ngộ nhập). Như một chiếc thuyền hội được làm để giục 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 tĩnh mặc 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 biện biệt vẫn còn tiếp tục. Vì vậy hãy vứt bỏ tập quán biện biệt đó đi; phải vẽ ra trước mắt hai chữ sống và chết và khăng khăng 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 ngấp 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 mất. 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”[79].

Không Cốc Long[80] 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 một tên si ngốc không khác, đừng cố giải quyết sai lầm bằng tư duy biện biệt. Hãy kiên quyết để kết tâm chí là hiểu thấu cái vô. Rồi đột nhiên, khi các người buông tay xuống, toàn 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[81] 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[82]. Hãy cố tìm hiểu ý nghĩa công án của mình, đồng thời đặt hết sức mạnh tinh thần vào phận 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 gãy hết một chân,

nó sẽ đổ. Trong suốt cả bình sinh, bất kể đang làm gì, hãy nỗ lực tìm thấy nghĩ 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 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 nghì của công án, trên đó, tâm trí rõ ràng không chút câu thúc[83]. 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. Cân 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 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 tế 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 châm 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 phẩm 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 tắt 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 tiên 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 trở dậy 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 vô 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”.

---o0o---

10.CÁC ĐẶC TÍNH TỔNG QUÁT 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 thượng 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 còn 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 muồi của kinh nghiệm Thiền.
4. Sự sinh trưởng như tầm ăn dâu 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 chặn 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 bản 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 “Khô 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 (Buddhatà).
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 thế 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, bắt 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 tiên 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 Thiên tông đề ra một lối giải thích có tính cách triết lý về những sự kiện tâm thần này như sau. Khởi phải nói, Thiên 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 tri thức; đó là cái đặc tính kỳ lạ và khó hiểu của chúng.

Thiền sư không có riêng một họa đồ cẩn thận hầu phát biểu sự chứng ngộ cho có vẻ kỳ lạ hay ngang chướng một cách hợp lý; những phát biểu được nói lên từ bầm 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 bầm tính của chúng. Khi chúng ta tái tạo cùng những điều kiện tâm thần ấy - mà từ đây 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 - chúng 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 khí cụ đẹp suy lý rất tốt. Vì lý do đó, Thiền chỉ coi trọng nhưng 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 “Khô 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 lời 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 khô cầu của chúng ta, thì phải nghĩ đến cái hoàn toàn không lệ thuộc những phạm trù tri thức. Nói rõ hơn, sắc thái đặc biệt của Thiền là cái phi lý ngược ngạo 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 muồi trạng thái chứng ngộ của tâm thức.

---o0o---

11. TRUYỆN KÝ NHỮNG KINH NGHIỆM THIỀN

Ở đây ghi lại một vài truyện ký nói về vai trò của công án trong việc làm chín muồi tâm thức Thiền. Trong THIỀN LUẬN Bộ Thượng tôi đã đưa ra ba mẫu truyện như vậy.

Chính đây là những khảo cứu tâm lý, nhưng chủ đích của tôi ở đây là trình bày vai trò của lối tu tập công án 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[84] đời thứ tám thuộc dòng Thiền của Ngũ Tổ Sơn Pháp Diễn (chết năm 1104) kể lại nhưng kinh nghiệm Thiền của mình như sau:

“Năm 20 tuổi tôi mới quen biết với Thiền, cho đến 32 tuổi tôi đã thăm 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 Huân 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)[85] 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, 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 sấm hỏi những tội chương tiền khiên. Tôi khẩn 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 hãy 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 cùng được giác ngộ như mình

“Sau lời khẩn nguyện này, tôi đề khởi chữ Vô trong lòng và quay ánh sáng soi vào trong mình. Không lâu, tôi nghe trong tạng phủ lay 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 hoạn 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 sững ra đây mà không cần dụng công. Tất cả những cảm giác ngoại thân, những ngũ dục và bát phong không còn khuấy phá nữa; tự mình trong suốt như một chén pha lê đầy tuyết như trời thu quang đãng không mây. Công phu cứ diễn tiến rất tốt đẹp như thế, nhưng chưa có chút dứt khoát nào.

“Sau đó tôi từ giã 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. Bảy giờ khắp mình ghẻ 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 mùng 6 tháng 3, tôi đang ngồi trên bờ đoàn, tâm niệm chữ Vô như thường lệ thì vị tăng thủ toa bước vào thiền đường. Tinh cờ thầy làm rơi hộp nhang trên nền nhà, khua lên một tiếng. Tiếng động chợt khơi tỏ tâm mình thấy một viễn 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 hứng lộ đầu cùng

踏翻波是水

Đạp phiên ba thị thủy

趙州老超羣

Triệu Châu lão 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 siêu quần

Mặt mày chẳng chi khác.

Suốt mùa thu, tôi tham vấn các đại danh tăng như Tuyết Nham, Thôi 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

đổi ngược hẳn, va từ đáy, 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 đề tâm tham học. Năm 16 thọ giới làm sư và năm 18 cất bước vân du hỏi Thiền. Lúc đến ngụ với Song Lâm Viễn, 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 mặt 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 thời 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 Ân, có quen biết với viên thơ lại Xứ 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 ly 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 “Cần thi quyết” (đồ 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 sững 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 rũ. Sau hết, tôi buông xuống ngồi 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 dọn bồ đoàn hơi khá cao, và giữ xương sống cho thẳng, gom hết toan 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 quầng 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 liêu 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 ngồi 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 tổ 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 chút suy luận, ngoài cách đó ra thì hoàn toàn chịu thua, chúng y như một vách tường sắt, vẫn không cách gì với tới. Qua nhiều năm theo hầu ngài Vô Chuẩn, nghe ngài thuyết pháp và xin hỏi khuyến bảo, nhưng không có lời nào mang lại một giải pháp chung quyết cho mỗi 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 đấy, tôi không còn áp ủ nghi ngờ với sự sống, sự chết, Phật hay Tổ. Bảy 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 Sương, ở đây tôi được biết Tường am chủ thường lúc nào cũng quán chót 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, mô hôi tháo cùng mình, nhưng tâm sáng láng minh mẫn. Trong khi ở Tăng đường, tôi không hề nói chuyện với ai, chỉ chuyên tâm tọa Thiền.

“Sau đó tôi đến kiếm ngài 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”

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 đi một vòng quanh Thiền đường, lấy nước lạnh xúc miệng và rửa mặt; sau đó ngồi trở lại 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 dựa 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 riu riu 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:

绍隆佛祖向上事

Thiệu Long Phật tổ hướng thượng sự

腦後依前欠一鎚

Não hậu y tiền khiếm nhất chùy

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

“Một hôm, nhứt đầu và đang chưng thuốc thì một thầy tăng tên là Giác Mũi Đỏ[86]hỏi tôi làm sao hiểu được chuyện Thái Tử Na Tra (lóc thịt)?[87]

“ Nghe hỏi như thế, tôi nhớ lại là đã từng được thầy tri 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 Mộng Sơn, ngài hỏi: “Công phu tham thiền đến chỗ nào thì thấy là cùng tột?” 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 ngài và có 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 chỉ, 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 Mộng 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 kèm chế được, nên nhảy ngay xuống thiền sàng và chạy đến Mộng Sơn, nắm lấy ngài kêu lên: “Nào, tôi thiếu cái gì nào?” Ngài lắc tôi ba cái, tôi cung kính lạy dài. Ngài bảo: “Này Thiệt 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 tuồng hiểu mà chẳng dám trả lời chút nào. Thấy tôi không thấu suốt chỗ ách yếu, Kinh bảo tôi rằng định thì đúng mà động thì hỏng. 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 đoan đích ý, Bắc đầu diện Nam khan”. 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 đoan 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 tình đổ vỡ và trút bỏ những lớp vỏ bao ngoài; tất cả thế giới thiên sai vạn biệt, hữu tình và vô tình trước mặt tôi thấy đều tan biến thành một khoảng trống mênh mông “Sau một phút tỉnh lại, mồ hôi tháo dầm cùng mình, giờ mới hiểu thế nào là “Bắc đầu diện Nam khan”. Gặp thầy Kinh, thầy hỏi: “Ai đến đây?”. Tôi đáp? “Chẳng phải ta, chẳng phải người”. Thầy bảo: “Chúng ta chẳng người thì là cái gì?”. Tôi đáp: “Đói 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, đề khởi chữ Vô hiện tiền và quyết sống chết với muỗi mòng. Do quyết chí chịu đựng như thế, bất giác thân tâm trở lên vắng lặng, tuồng như cả một tòa nhà sụp đổ bốn vách để tôi trơ ra 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, bây giờ được thanh thoi trọn vẹn”.

---o0o---

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 nghi 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[88] của Nhật liên tông, những pháp này hấp dẫn hơn. Căn cứ theo đây có thể xác định khí chất tôn giáo trong mình, do tiền nghiệp mà ra. Trong trường hợp này, khó mà trở thành một môn đệ Thiền thực thụ, và sự giải thoát phải noi theo đường lối khác mà nên.

Ngay trong các môn đệ Thiền 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 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 bởi 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 đây một mình; và chính cái đó, ngay từ khởi thủy, các thiền sư thường cần dùng đến như một thứ điểm nhãn.

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 提懈 có nghĩa: “nêu ra” “nêu cao”, “dựng lên”; khán 看 “nhìn”; “xem”, “đề trước mắt”; tham 修 “chú tâm đến”, “xét kỹ đến”; tham cứu hay đề cứu; công phu, giải 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 cần 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 cây 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 cần 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: Hộ Địa Nhất Hạ hay Bản 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 khua", "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 thể 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: "Nhất 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 chỉ trì bởi một tinh thần như thế, ngài nói nó “giống như một ngọn lửa cháy lớn đốt cháy tất cả những con sâu hí 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 nghi tình; nghi tình càng mạnh, ngộ càng lớn, quả thực, chẳng bao giờ có ngộ mà không có nghi, vậy hãy bắt đầu bằng cách dò 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 nghi 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 nghi tình này, đừng lúc nào xao lãng. Dầu 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 nghi tình lướt tới, bền bỉ và không hở. Rồi các người sẽ thấy mình như một kẻ bệnh ngặt, 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 Cầm 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 nhưng 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 xúng 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 ngót.

“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, tuồng 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 sắc bìm chằng 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 tự sự hợp nhất này, cái ngộ lớn hiện đến, mang sự thanh bình cho nghi tình và tham cứu của các người”.

Thiên kỳ Thụy [89]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 hai quấy phá, để cho tâm thức được lau chùi sạch sẽ. Khi đã thanh lọc được như vậy rồi, hãy đề 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 thủy 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 luật 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 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 hẳn 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. Đấy lại như mặt trời ló dạng khỏi mây mù, thì các pháp thế gian hay xuất thế gian đều hiện ra rõ rệt”.

Sở Sơn Thiệu Kỳ Thiên Sư:

“Người sơ cơ cần nhất là phải có một vật để mà nắm vào Thiên; 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 chữ 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 nghĩ 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 Thiên định (Dhyana) của các người tất nhiên sẽ được thuần thực, và nghi tình của các người nhất định bùng vỡ dữ dội. Rồi các người sẽ thấy rằng Niết bàn (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[90], hậu bán thế kỷ XV, hay bệnh vực quyết liệt sự trở 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 tín 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 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 “có 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 dựng được nghi tình của mình hướng đến chung cục của nó. Khi nghi tình ấy được giữ linh hoạt, không gián đoạn và trung thực 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[91] hình như tán thưởng phép niệm Phật và công án, nhưng khi khuyên dạy các môn đệ tử 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 (phản phản dạng); rằng, Thiền giả đừng mang vào mình cái tư tưởng này: “Tâm này còn tạo tác khi thân này còn tồn tại trong hiện hữu như huyền của nó, nhưng nó sẽ an trụ nơi đâu khi xác chết này ra tro bụi?”. Dễ 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 chôn của nó là đâu[92].

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 chân 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 bình 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 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 hài 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 dậy, trời dậy một cách lẻ loi[93] 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 gầy dựng gốc rễ sâu xa của nó.

Trong một bài pháp, Báo Ninh Nhân Dũng[94] nói : "Vác 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 dắt dẫn kẻ khác, lăn 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 Điền Pháp Tuân (1170-1244) nói[95]:

祖師門下絕人行

Tổ sư môn hạ tuyệt nhân hành

深嶮過於萬仞坑

Thâm hiểm qua ư vạn nhấn khanh

垂宇不能空費力

Thùy vũ bất năng không phí lực

任黎教堂上生

Nhiệm giao đường thượng lục đài sanh

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

Nó sâu thăm mịt 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 để 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 khuyết phục nó; nhưng vì một công án sừng sững trước hành giả như “tường 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 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 Thiên 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 chứng 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 Thiên. 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 Thiên. Chỉ thị của Thiên 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 tập 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, nghĩ về chính mình, theo dõi chính mình, lực 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 Thiên, 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 Thiên không ngoài cái Phật tính tự xác nhận lấy chính nó.

Vì thế câu “Tin lớn thì nghi mạnh, nghi mạnh thì ngộ sâu”[96]

Tin và nghi không phải là nhưng 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 đây 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 lỗi 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 nghi tâm khá mạnh thì chắc chắn được ngộ lớn. Lại nữa theo Phật Quốc thiền sư, lỗi lầm lớn nhất (với thiền giả) là thiếu một nghi tâm đặt trên công án. Khi nghi tâm của họ lên đến điểm ngưng chú cao chót thì có cơ bùng vỡ. Giả sử có một trăm, và cả đến một nghìn thiền 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 chuyện vào công án mà thôi. Lúc bấy giờ, đừng sợ hãi, đừng phân biệt cứ thẳng đường mà tiến tới công án, rồi đột nhiên họ nghiệm thấy như có một sự bùng nổ, tựa hồ cái chậu băng giá vỡ tan từng mảnh, tựa hồ một cái lâu ngọc bị lung lay, và hiện 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.”[97]

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 cốt lõi 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 tính thần của Thiền.

Trong một tác phẩm tựa đề Bác sơn tham thiền cánh ngữ[98], những lời cảnh tỉnh về học Thiền của Bác Sơn; tác phẩm thuộc triều Minh, vấn đề nghi tình được thảo luận rất kỹ. Sau đây lược nêu:

Trong công phu chứng Thiền, 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 tuồng như mình đang bị một ngọn lửa hùng hực vây phủ. Y muốn trốn chạy nó lại không thể được, đứng im ra đây không thể được, suy nghĩ vớ vẩn không thể được, mong chờ tha lực cũng không thể được. Đề khởi 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 Mối nghi này nhằm 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 mỗ 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 nhưng không khơi dậy nổi nghi tình, hành giả còn dần bước vào những chôn lằm lạc và sẽ không bao giờ có thể vượt khỏi sự ràng buộc của sống chết, nghĩa là không chứng được đạo Thiền. .

Hành giả có thể rơi vào những chỗ lằm 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 vào sự mặc nhiên tọa thị.
3. Chủ trương tịch mặc, nó khiến hành giả trấn áp các ý tưởng và cảm giác hầu phòng 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 luống công bắt sắc thân chịu mọi hình thức ép xác.
8. Cái ý tưởng tịch chứa phúc báo, nhờ đó hành giả mong đạt tới Phật quả hay giải thoát rất 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 phù 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 cởi bỏ những trói buộc của sống và chết.

---o0o---

Phần II

1. 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 Thiên 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 dẫn 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 Tịnh 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 trở dậy 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 tiên liệu.

Nền tâm lý học mới mẻ được đưa vào như thế, đã bắt đầu ảnh hưởng phá vỡ 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 khản cầu Đức Phật và niệm danh hiệu ngài là AI. Thí dụ, Độc phong Bản Thiện[99], có lẽ tịch khoảng cuối

thế kỷ XV, nói: “Việc cốt yếu là phải thấu hiểu ý nghĩa rốt 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 độc nhất.”

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 ĐÀU 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 nghi 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. Thiên 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. Thiên 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 chi 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. Thiền 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 không 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 Thiên chứng ngộ khác nhau ở chỗ nào đâu?”

“Huyền Trụ 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 khẳng khái 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 cố 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: A-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”[100].

Một trong những Thiền sư đầu tiên mang ý tưởng Niệm Phật vào Thiền tông là Vĩnh Minh Diên Thọ (tịch năm 975). Ngài rất chú trọng đến những hành giả Thiền chăm chỉ thực hành phép Niệm Phật; rất chú trọng đến độ bảo rằng những người theo học Thiền mà không có Niệm Phật trong mười 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 chớ vội bài bác hay binh 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) nhằm 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 thặng mở của lối thực hành công án, y hệt như một cây gậy, hay gạch đá. Một khi họ bị thứ tâm bệnh 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 thi 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 rỗi rãi 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 vòng 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[101].

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 chóng vát) 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 trược 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 trâm 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 cải 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

"Phát tính sinh khởi đường đột vì đây không phải là sản 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 Ân 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 Ân 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 đàng.

Phương pháp tụng đọc này, được tán đồng bởi các thiền sư như Không Cốc Long, 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 Thiền. Vậy chúng ta hãy thử xem Niệm Phật đích thực muốn nói gì?

---o0o---

2. NIỆM PHẬT (Nembutsu) VÀ XƯNG 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 cuồng; 4. Quán lục địa (sáu thành tố), trừ diệt ngã chấp; và 5. Quán sở 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 “Tu 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 đề đối trị trạng thái hôn trầm tà tưởng và những mệt nhọc của thân thể.

Đối với các Phật tử, tư duy về Đức Bổn 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 Bổn 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, “nhấn 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 ekacittotpadamapi 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 (Dasábhūmikavibhāsa-sāstra) (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[102] 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, 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, hằng sám hối?”. Tất cả các tín đồ Niệm Phật kể từ sau Đạo Xước đều hằng 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 môn phẩm”:

“Nhờ xưng tụng danh hiệu Đại sĩ Quán 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 bố 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 màu 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 xung 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, lặp đi lặp lại nghe rõ A-DI-ĐÀ-PHẬT. Mỗi tiếng mỗi tiếng phải phân minh hiển hiện nơi tâm. Khi tụng 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 màu 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 tụng tụng, tất cả những gì nó thay thế đều được khơi dậy trong tâm kẻ tụng đọc; không nhưng 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 máy móc 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 lặn 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 tụng tụng danh hiệu Phật.

Một trong vô số tục gia đệ tử của Bạch Ẩn rất phiền muộn về cha già keo lặn 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 lặn. 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 Ân 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 Ân để được trả tiền hằng ngày nữa. Bạch Ân 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 Ân 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 kiểm Bạch Ân với cặp mắt ngời sáng, bộc lộ một kinh nghiệm tâm linh cực lạc mà ông đã trải qua.

Lỗi 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 dần 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 bệnh hoạn 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 đấng cốt yếu là vắng bật yếu tố tri thức, và đấng khác là sự hiện diện của nghi tình.

---o0o---

3 GIÁ TRỊ CỦA XƯNG DANH TRONG TỊNH ĐỘ TÔNG

Sau khi đức Phật thị tịch, khát vọng nhiệt thành nhất của chúng đệ tử là được thấy lại ngài. Họ không thể phóng 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 lệ 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 hay các đức phật. Trước tiên, phải có một tướng 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 tướng; 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[103] 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[104], 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 nghĩ rằng sự kết nạp về sau của những đoạn đề cập đến trào lưu tư tưởng duy danh chính do nhưng 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, bất tại phương, bất ly phương, phi tam thế, phi bất tam thế, phi nhị tướng, phi bất nhị tướng, phi cấu tướng, phi tịnh tướng. Quán như thế, là chánh quán Như lai, lợi ích hết thảy chúng sinh. Con 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 thảy 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 thảy 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 phi 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 nghĩa là “vô biên, vô tế, vô danh, vô tướng, phi tư lượng, không nương tựa, không bờ bến, không phạm, không phước, không tội, 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 vói 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 (Saptasatikà- Prajnàparamita) (Bản dịch của Mạn-đà-la), có đề cập đến một thứ chánh định (Samadhi) gọi là NHẤT HÀNH TAM MUỘI[105] nhờ đó mà hành giả chứng được vô thượng chánh 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 lý 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 thầy 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...”[106]

Trong bản lịch 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 nói kết lạ lùng với nhưng khuynh hướng tư tưởng duy danh. Đề tài của bài pháp nơi này như đã được thuyết cho Bồ tát Hiền Hộ (Bhadràpàla)[107] 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:

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; kể 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 tương 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 tượng 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 bần. Đến khi tâm đã lắng trong, đức Phật được phản chiếu trong đó, rồi bấy giờ tâm nhận 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, đà 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, nhưng tương quan của nó với các sự vật khác liền được xác định vô 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, thể 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 nhưng 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: “Ta sang bờ bên kia có cần phải cởi áo lột 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 thân 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 vãng sanh 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 sở giải về Quán kinh, Thiện Đạo phân biệt có hai thứ tu trì đối với tín đồ của Niệm Phật, “chính” và “tạp” “Chính tu” là Niệm tưởng 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 tưởng nào, bổng 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, quanh minh, chánh pháp, sự nghiệp độ sinh, v.v... tất cả đều gồm có trong danh hiệu của Phật A Di Đà[108]. 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 I), 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[109] của Trí Giả Đại Sư : "Đôi khi xưng và niệm song hành, đôi khi niệm trước và xưng sau đôi khi xưng trước rồi đến niệm. Khi xưng 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"[110]. 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 Thiên 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, Thiên không thích hợp với họ. Vì thương xót họ, Phật dạy hãy chuyên tâm trì niệm danh hiệu ngài, và do tu tập trì niệm không gián đoạn, chắc chắn sẽ vãng sinh về cõi Phật A Di Đà".

Pháp Nhiên nói tiếp rằng tư duy hay thiên 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 Thiên thực hành.

---o0o---

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

Trong khi tận lực xưng 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 ra, 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. Môi và tim 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[111]: “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. Cầu 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 tâm 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 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 chướng, thực tại khổ não, và tâm lòng đại bi của Phật A-Di-Đà cũng là những thành tố cốt yếu nhưng chủ đích của tôi nơi đây chỉ phân 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 xung tưng 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 chuyên 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 büttsu – 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 (man tra), phải được xướng 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 trợ trợ. 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 “Nam midabhaya btlddbaya” ?

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; bây 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 nhưng âm thanh vô nghĩa, tâm trí dừng lại không có cơ hội nào để mà lê lững. 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 sư phò muốn 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 lý : 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, nhưng vị sư tổ này, trong ước vọng rất nồng nàn của họ, hình như, để truyền bá phép môn gọi là “dễ” độ và đề 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.

Đây 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 khả dĩ lớn hơn? Nếu một người thành tựu viên mãn nhưng 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 vãng 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 đoán chắc về số phận tương lai của y. Phải chăng quan điểm tâm lý này chính là sở kiến của Thiên Đạo, Pháp Nhiên, và các vị sư phó khác của Tịnh độ tông?

Khi những bậc tôn sư của Tịnh độ tông như Thiên Đạo, Đạo Xước và Hoài Cảm chỉ ra hai con đường vãng 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 XƯỚNG, 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 số giải của Hoài Cảm[112] về một đoạn văn nổi tiếng của Đại tập Nguyệt Tạng Kinh[113]: “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 phó phải có kinh nghiệm tâm lý nào đó trước khi công nhận sự đồng nhất của NIỆM và XƯỚNG. 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[114] nữa? Do đấy họ cổ xúy niệm Phật trọn ngày hoặc đều đặn mỗi ngày, hoặc nhiều lần trong mỗi ngày - mười nghìn, năm chục nghìn, nhần 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 nhần đi nhần lại ở đây. Sự kiện tâm lý, theo đó sự xưng danh hỗ trợ cho định tâm, là căn bản của học thuyết trì danh niệm Phật hay XƯỚNG DANH.

Khi danh hiệu của Phật được lặp đi lặp lại không dứt nhẵn đến hàng 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 nhảm liên miên này, hay việc cao giọng tụng đọc nhưng 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 bùng bùng 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 nhưng tội chướng 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,[115] “như 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.”[116]

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-samadhi)?

Trong An lạc tập (quyển hạ) của Đạo Xước, những đoạn nói về tam muội (samadhi) 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 thấy 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 cặn kẽ 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 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 hẳn trong tam muội, y thấy các ngài hoàn toàn khác với những gì y mong đợi trước kia.[117]

Pháp Nhiên trích dẫn trong Tuyên 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 bản 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 đoan 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 đặt nhưng 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, Thân Loan đây 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 đức Phật, không nhớ nghĩ nông nản đến ngài, mà chỉ xưng 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 nhẫn 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, vãng sinh tịnh độ, hay chính tam muội? Hoặc, phải chăng tam muội là một thứ “thức nhắm” của sự vãng 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 vãng sinh như là sắc thái khách quan và bản thể của nó. Trong trường hợp này, tam muội và vãng sinh là một, được mô tả hai cách khác nhau; nhưng vì tam muội có thể đạt được trong đời sống này, còn vãng sinh chỉ có thể có sau khi chết, nên phải nói tam muội đồng nhất với vãng sinh theo một chiều hướng hoàn toàn đặc biệt, tức không nên coi vãng 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, vãng 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 tín 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 (dharmadhātu) 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)[118], 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 (Bhadrapala), 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 ra ở một trong bốn vật này, y biết rõ mình có diện mạo ra sao, xấu hay đẹp. Này 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 :

“Này Hiền Hộ, quả đúng như ông nói. Khi những vật ấy trong sáng và sạch sẽ, ánh chiếu vào đó dễ dàng. Bồ tát cũng vậy. Khi Bồ tát nhất tâm quán 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 nhưng 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 huỷ 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, nhẫn 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 tướng đều bị tiêu trừ, hoàn toàn phù hợp với trạng thái Tam muội”

Trong Tam muội này, trong đó hành giả có đủ tín 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 đoạn chắc với chúng đệ tử là họ sẽ vãng sinh Cực lạc, chỉ cần xướng 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 đấng 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 nguyện đối với câu Nam mô

A-Di-Đà Phật, thọ trì xung 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 vô 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 Lặc (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 sau 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 xưng 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 này nó vốn nâng hẳn kẻ nào sở đắc lên hàng Viên mãn giác, dẫn y đến làm bạn lữ với cả Bồ tát Di Lặc? Chỉ nghe các vị sư phó thôi 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 ủ 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 minh 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”?

---o0o---

6.SỰ HUYỀN DIỆU CỦA NIỆM PHẬT VÀ XƯNG 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 nói 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, đây là tư tưởng chân chính dành cho nhung 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 thủy 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 đây 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 đây 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 thầy 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 - đây 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 thầy chư Phật thể chứng.

Do vậy, hãy nhìn bản lai diện mục của các người trong Mặt Kính của Giác Ngộ. Quán Kinh 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 thầy 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 thần bí chứ không phải là thứ suy tưởng siêu hình.

Kinh nghiệm khởi lên tự xưng 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, đằng 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 (tin 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 thể của Chánh giác là như thế nên nó là bản thể vãng 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 đáp 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 tỏ, 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 lẽ 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 võ 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 nhưng 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 xưng lên với niềm tin ở bản nguyện? Có thể rằng xưng là tín và tín là xưng, 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?”[119]

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 Thiền, là một công án đề ra cho các môn đệ của Tịnh độ tông. Một mai, lẽ huyền vi của danh hiệu được thể chứng khi xưng nó lên, đây là lúc chìa 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.

“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 nó 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 sinh coi như là hậu quả của niệm Phật và xưng danh, chắc chắn y sẽ được vãng sinh về An Dưỡng Quốc.[120]

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.

---o0o---

7.KINH NGHIỆM VÀ THUYẾT LÝ

Tôn giáo trọn vẹn được xây dựng trên nền tảng kinh nghiệm thần 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 thầy các hệ thống triết học

mai kia có thể bằng hoại, nhưng đời sống tôn giáo mãi mãi tiếp tục chứng nghiệm những huyền bí sâu xa của nó. Tịnh độ tông và Thiền tông không thể tách rời khỏi những huyền bí này. Tịnh độ tông đặt thuyết của mình trên niệm Phật và Thiền 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.

Tịnh độ tông muốn chứng kiến môn đồ của mình vãng 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 chướng 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. Bây giờ Phật Di Đà được đặt ở hiện tiền, với bản nguyện của ngài là duỗi 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, vãng 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 rảo 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 vãng sinh. Việc trở dậy khỏi một trạng thái của nhất thể tuyệt đối trên đây được đánh dấu bởi sự xưng 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 quyết 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 Thiên và Tịnh. Nhận xét bề ngoài hay về mặt tri thức, hãy lấy thí dụ một trong vô số công án Thiên 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 của Bồ-đề-đạt-ma là gì?”- “Những dãy 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 tri thức. “Nam mô A-di-đà Phật” nghĩa đen là “quy mạng Phật A-di-đà”, khá tối nghĩa, nhưng nói rằng những dãy 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 “điện kiến Phật” như thế đã phó mặc cho việc lặp 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 tri thức, và do đó ám chỉ một ý nghĩa 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 bây 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 tri 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.

---o0o---

8. QUAN ĐIỂM CỦA BẠCH ẪN 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, [121] 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 Cự) Sau khi chứng đắc, Yenjo

đến kiểm Thiền sư Dokutan; sư hỏi: “Quê quán của ông ở đâu?” Đáp, “Yamashiro”. [122]

“Ông tin gì?”

“Tịnh 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”[123]

Về sau, Yeugu cũng thành tựu chứng đắc.

Có một người khác cúng 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 :

“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 đấng 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 rì 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 vấn như hà

分身作數段

Phân thân tác số đoạn [124]

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 tối thượng này (của kinh nghiệm Thiên), 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 nhân đến hết thủy thánh hiền 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 ngộ, gọi là cơ duyên hô địa nhất thiên hạ.[125] (tiếng HẾT)

“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 chur thiên cũng không có niềm vui nào so được với đây; ở loài người lại càng hiếm lắm. Sự tiến bộ như thế trong

đòi sống tâm linh có thể thâm đạt được chỉ trong vài bữa, nếu hành giả dốc lòng tu tập.

“Làm sao để có thể phân phát nghi tình đến chỗ đại nghi?”

“Không cần trốn tránh những giờ phút hoạt động, cũng không cần trông cậy 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 thủy chư Phật đã đạt đến, bởi vì quan ải 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 Thiền đã từng kinh nghiệm một nỗi hoan lạc vô cùng sau khi trải qua 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 cân 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 suối.

“Đằng khác, tại sao các đại sư thượng căn như Dương Kỳ, Hoàng Long, Chân Tịnh, Hsi-kên (?), 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 vươn 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 có tại sao ngay giữa những môn đệ Thiền, Niệm Phật và xưng danh đã được truyền vào và sự vắng sinh Tịnh độ được mong mỏi, ấy là do sự kiện lịch sử rằng tinh thần của Thiền 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 Thiền 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 Thiền. Họ chỉ sợ rằng nếu Thiền 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 vắng 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 Thiền của thầy thì ngắn hơi kiến giải Thiền 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 Thiền và tìm cầu giải thoát trong những âm hưởng của Bạch liên xa xưa kia do Huệ Viễn chủ trì. “Tự gọi mình là Liên Tri đại sư, thầy viết những sớ giải về các Kinh điển của Tịnh độ tông để giảng dạy môn đồ. Cổ Sơn Nguyên Hiến, 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 thiền bị nhiễm ô hết phương cứu chữa, không nhưng 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 Hi, v.v... cũng khó đẩy lui ngọn sóng bão bùng này ra khỏi môi trường riêng biệt của Thiền. “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 Thiền; họ cần phải tự mình luyện tập nơi Thiền 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 một Niệm Phật là pháp môn giải thoát tốt đẹp nhất và thích hợp nhất danh cho chúng sinh trong thời mạt pháp này. Họ thật đáng thương, nhưng thực tình họ là kẻ lạm dụng Thiền, lại tỏ vẻ là những tín đồ trung thành của nó. Họ như những con sâu, sinh ra từ cột gỗ, trở lại gặm nham gỗ và cuối cùng kéo nó đổ xuống. Vì vậy, họ đáng bị khiển trách nặng nề. Kể từ

đòi 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, đây không phải là một thứ bi quan vô có. 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, đây là: Đừng coi đây chỉ là một tiếng HÉT, đừng coi nó là một thần chú, lại càng không nên ngẫu nhiên nó coi như một viên thuốc đắng. Lời nói nhiệt tình của Thiên là gì? Thầy tăng hỏi Triệu Châu con chó có Phật tính không?” Châu đáp: “Vô” [126]

[1] Công án: một đề án công khai. Có khoảng 1700 công án mà người học Thiên phải giải quyết trước khi đáng được gọi là một Thiên Sư đầy đủ tư cách.

[2] Thiên Luận Bộ Thượng, bản Việt, tr. 49

[3] Sanskrit : Buddhànusmriti. 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

[4] 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

[5] 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.)

[6] Pranajparamrta (Bát nhã ba la mật / Tri độ) và Aryajnana (Thánh Trí) được coi như là đồng nghĩa .

[7] 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 thế giới của ta. (D.G.).

[8] Quá trình tu chứng gồm có văn, nghe giảng thuyết ; tu, suy nghĩ về những điều đã nghe; và tu, thực hành để chứng ngộ. (D.G)

[9] Theo văn nghĩa, đây là Nhất thiết chủng trí (Sarvathajnana), trí tuệ thấy rõ tất cả hiện hữu sai biệt trong tự tính của chúng; khác với nhất thiết trí (Sarvainana), trí tuệ đạt đến vạn hữu trên tính thể đồng nhất của chúng

[10] 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.)

[11] 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 tử có pháp nào cao hơn Niết bàn. tôi cũng gọi đó là Không...” (D.G.)

[12] Bản 40 quyển. Đây cũng là đoạn được thêm về sau.

[13] Thực tế 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.)

[14] Paramartha : Chân lý cứu cánh hay tối thượng. (D.G.)

[15] Trích từ Thiên quan sách tán. Sẽ được nhắc đến nhiều ở đoạn sau.

[16] Nguyên văn : 人身難得佛法聞, 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.)

[17] Gọi ý : Gót chân chắm đất. Chỉ cho sự sống chân thật hiện tại của mình (D.G.)

[18] 變大地作黃金, 熾長河為酥酪 Biền đại địa tác huỳnh kim. lạm trường hà vi tô lạc (D.G.)

[19] Studies in the Lankavatàra sùtrà cùng tác giả.

[20] Cho nên có những câu tương phản như : “Vô Tâm tiện thị Đạo”. Vô Tâm chính là Đạo; và “mạc đạo vô tâm tiện thì Đạo, vô tâm do cách nhất

trùng quan”, chớ bảo vô tâm chính là Đạo, vô tâm còn cách xa Đạo đến một lớp quan ải nữa. (D.G).

[21] 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.

[22] The Kkôyô Shoin Edition, Trong. 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.)

[23] Đại Huệ, trong bài pháp giảng cho Tiên Kế Nghi

[24] 自從一喫馬祖踏直至如今笑不休 Tự từng nhất khiết Mã tổ đạp, trực chí như kim tiểu bất hưu

[25] Tức Phật Quả Viên Ngộ, tác giả Bích Nham lục, xem đoạn sau (D G).

[26] Ngũ Tổ sơn Pháp Diễn Thiên sư (D.G.)

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

[28] Diệu chỉ cho sự xuất hiện của vạn hữu đối với tri kiến rốt ráo này. Tông Mật, về Thiên Sư và Môn Đệ.

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

[30] Bộ Thượng

[31] Tịch năm 706

[32] Theo Thủ bản Đôn hoàng, Pháp bảo đàn kinh, hàng thứ ba là: “Phật tánh tịnh, vô cầu”. Tác phẩm này được soạn tập do các môn đệ của Huệ Năng , đã chịu cái số phận thăng trầm, và ấn 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.

[33] 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 giã 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

[34] 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.)

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

[36] Có người hỏi Thiền sư Triệu Châu về bốn phạm của một thầy tăng ; Châu đáp : vô phạm sự.

[37] 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 đừng ở lại”.

[38] Một thầy tăng hỏi Kim Sơn Đạt Quán: “Thầy có niệm Phật không?”. Sư đáp “Không hề”. “Tại sao không?”- “Vì e dơ miệng”.

[39] Về nhận định của Dược Sơn cùng vấn đề, xem đoạn sau

[40] Âm Bắc Bình: Kung fu, âm Nhật : Ku fū.

[41] 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.)

[42] 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.)

[43] 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”.

[44] Cả đoạn này không có trong Thủ bản Đôn hoàng, có lẽ được chêm vào sau này nhưng không ảnh hưởng gì cho chứng cứ của Huyền Sách.
[45] Bộ thượng và tiếp

[46] Một hôm, thánh Francis đang ngồi với các bằng hữu, ngài rống lên và bảo: “Trọn trái đất nhất định có một ông thầy tu trọn vẹn vâng ý đáng tối cao của y”. Các bằng hữu rất ngạc nhiên, hỏi: “Thưa cha, xin cha hãy giải thích cho chúng con biết vâng ý trọn vẹn là gì?”. Rồi, so sánh với kẻ vâng 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 đến 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 tính trong đó. Một hình thái hoạt tính thụ động, chúng ta có thể nói thế.

[47] Một số đã được nhắc đến ở Thiên luận Bộ Thượng, lựa những khẩu quyết rất đặc sắc.

[48] Thanh bình Linh Tuân, 845-919. Về cuộc tham vấn của ngài với Thúc Vi, xem ở đoạn sau.

[49] Các nhà Thiên chúa giáo thường gọi là: “cứ tìm tòi, yêu sách và gõ cửa”

[50] Có ba thứ dục: dục ái Kamma-tanhà: đam mê vật dục; hữu ái bhava-tanhà : đam mê đời sống tương lai; vô sanh ái arùpa-tanhà: đam mê cảnh giới vô hình (D.G.).

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

[52] Shoichi Kòkushi (1202-1280) là thụy của sư Bennen (Biện viên), một Thiên 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 : Sankyò-yòryaku Tam giáo yếu lược; Jisshù yòdò Thập tông yếu đạo v v .. (D.G.)

[53] Lâm tế lục

[54] Vân Môn lục.

[55] Xem đoạn trên.

[56] Truyền đăng lục.

[57] 祖問什麼來曰嵩山來祖曰什麼物恁麼來曰說似一卽鄰

不中 Tổ vấn : “Thập ma lai?”. Viêt: “Tung Sơn lai”. Tổ viêt : “Thập ma vật nhẫm ma lai?”. Viêt “Thuyết tự nhất vật tức bất trùng” (D.G.)

[58] Vairocana, thường dịch là Đại Nhật Như Lai; biểu tượng nhân cách cho Pháp thân (Dharmakaya) của Phật tức biểu tượng nhân 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-vyùhalamkara-lokadhātu), 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

[59] Đặng Ân Phong khi sắp thị tịch ở động Kim cang, 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”. “Vây 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 đui.

[60] 如河是祖師來意? 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.)

[61] 青青翠竹盡是法身,鬱鬱黃花無非般若 Thanh thanh thúy trúc tận thị Pháp thân ; uất uất hoàng hoa vô phi Bát nhã. (D.G.)

[62] 法身無像應翠竹以成形般若無知對黃而花顯相 Pháp thân vô tượng, ứng thúy trúc dĩ thành hình. Bát nhã vô phi, đối hoàng hoa nhi hiển tướng (D.G.)

[63] 佛眞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.)

[64] Nhân Thiên nhân mục quyển II

[65] 守一非眞 Thủ nhất phi chân.

[66] 萬法歸一一歸河處 Vạn pháp quy nhất, nhất quy hà xứ ? Độc giả sẽ còn gặp câu hỏi này nhiều trong các đoạn sau. (D G.)

[67] Thế trí biện thông : sự biện luận sắc bén của trí thức thế tục; được kể là một trong tám tai nạn lớn nhất.

[68] 話頭 Thoại đầu, nghĩa đen là lời nói trước khi nói một điều gì. Đây chỉ cho một công án mà môn đệ Thiền phải gắn chặt đầu môi của mình

[69] 罔象到時光燦爛離婁行處浪滔天 Võng tượng đáo thời quang xán lạn ; Li lâu hành xứ lãng thao thiên. (Võng tượng: tên của một loài thủy quái). (D.G.)

[70] Vì Tam Bảo phải gồm đủ Phật, Pháp và Tăng.

[71] 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.

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

[73] Thiền quan sách tấn của Chu Hoàng

[74] Lời Bình của Chu Hoàng: “Đây là khởi thủy của việc đề công án, khán thoại đầu về sau này. Nhưng, bắt tắt chấp chặt chữ vô. Hoặc chữ vô hoặc

vạn pháp, hoặc núi Tu di, hoặc chết rồi, hoặc đót rồi, v.v..., nhẫn 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”. - Thiên quan sách tấn (D.G.)

[75] 信有十分疑有十分疑有十分悟有十分 Tín hữu thập phân, Nghi hữu thập phân, Nghi hữu thập phân, Ngộ hữu thập phân.

[76] 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 Uân Văn, cũng một cao đệ của Đại Huệ (D.G.)

[77] 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 Cán. Nhưng không cùng một phát âm. và nội dung cũng khác với đoạn trích dẫn. (DG).

[78] Đoạn này trích trong kinh Duy-ma-cật; và được trích rất nhiều trong tác phẩm dẫn trên của Đại Huệ: Pháp bất khả biến văn giác tri. Nhược hành kiến văn giác tri, thị tắc kiến văn giác tri. phi cầu pháp dã. (D.G.)

[79] Nhưng đoạn trên của Đại Huệ được trích trong Phổ thuyết, ngữ lục và thư. Ngài rất giỏi về kinh Hoa Nghiêm (Avatamsaka hay Gandayùaha), nên có nhiều dẫn dụng của giáo nghĩa kinh này, như đoạn chót ở trích trên [80] Nguyên tác viết theo âm Bắc Bình là K'ung-ku Ching-lung. Dò theo bản sách dẫn thì những âm sau đây chỉ chung một người: K'ung-ku ching-lung, K'ung-ku Chin-lung, K'ung-ku Chin-lung. Hai âm sau theo âm Hán Việt là Không Cốc Cảnh Long và Không Cốc Long, thấy trong Truy môn Cảnh huân (DTK. 2023) và Thiên quan sách tấn (DTK. 2023); nhưng King-ku Ching-lung 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. Và 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.)

[81] Thiên gia quy giám Do Thối Ân, một Thiên sư người Triều Tiên đời Minh (A.D. 1368-1650). Tác phẩm xuất hiện năm 1579.

[82] Các Thiên sư thường phân biệt tử cú và hoạt cú. Hoạt cú chỉ cho những câu không hề có giảng giải bằng suy lý mà đầy tác động ý thức thường

nghiệm đến kỳ cùng. Còn tử cú là những câu chịu chi phối của luận lý hay triết học do đó có thể học và có thể truyền. Đây là theo Thối Ấn.

[83] Về thái độ của hành giả Thiên 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 Thiên...

Thối Ấn (Thui Yin) khuyên các môn đệ công án gồm sáu điểm: 1) Không tính toán theo trí tưởng tượng; 2) Không phóng tâm xao lãng khi mình sự nhướng mày 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 Thiên 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 làm nhắm công án; 10) Đừng đem lòng chờ đợi chứng ngộ. Thực tập công án được pha trộn với Thiên 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 Thiên (tông) không phải là thực tập Thiên định (tư duy) hay kham nhẫn (thụ động). Nếu những ngữ học Thiên từ Đông đến Tây hiểu đúng đắn, thì phải hiểu trọn vẹn nét đặc sắc này. Thiên có một chủ đích rõ: “Bình 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 Thiên 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. vv

[84] Tất cả những trích dẫn ở đây rút từ Thiên quan sách tán. Về các truyện ký của các vị Thiên Sư này xem trong Hội nguyên tục lược.

[85] Trong thiên 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)

[86] 覺赤鼻 Xích Giác Tị

[87] “Thái tử Na Tra chẻ xương trả lại cha, lóc thịt trả lại mẹ rồi vận thân thông hiển hiện bản lai 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 “bản lai thân” tức bỏ mọi cùm xích của nó, vật lý, tâm lý, tinh thần.

[88] 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)

[89] Chu Hoằng, Hoàng Minh danh tặng tập lược

[90] Tu-leng Chi-shan. (Ngũ đăng nghiêm thống và Ngũ đăng 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 Hoằng như sau :

沈沈寂夕絕施為

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 vi.

Xúc trước vô đoan hống tợ lôi.

Động địa nhất thanh tiêu tức tận.

Độc lâu phần toái mộng sơ hồi.

Chìm chìm vắng vắng tuyệt không chi.

Chạm đến không đâu tợ sấm kìa.

Âm âm dậy đất vắng tiếng hết.

Thịt xương nát bấy, mộng vừa đi.

[91] Hoàng Minh... của Chu Hoằng.

[92] Chu Hoằng 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 áp 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.

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

[94] 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 tông. Khi sư đến tìm Tuyết Đậu. một nhân vật lỗi lạc của Vân môn tông

được nhận ngay là có căn khí của Thiền. Để phản kích, Tuyết Đậu vừa kêu vừa giễu: “Này toà chủ dềnh dàng!”. Nhân Dũng vì thế mà phản 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 ! ớ! Ngục này dành cho những tên nói dối”. Một lần khác nhân thấy thầy 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.

[95] Thạch điện Pháp Tuân ngữ lục, quyển II.

[96] Trích bởi Phật tịch Di am Chân trong Hội nguyên Tục lược.

[97] Trích Viên la thiên phủ (Orat-jama) của Bạch Ân Huệ Hạc: sẽ được nhắc đến nhiều lần sau đây.

[98] Tác giả là Vô Dị Nguyên Lai (1575-1630).

[99] xem đoạn trên

[100] Cũng nên để ý tác giả trích dịch với nhiều chỗ tiết lược cho hợp văn 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.)

[101] Một bức thơ gởi cho một môn đệ, được dẫn trong Hoàng minh danh Tăng tập lược của Chu Hoằng.

[102] 562-645, một trong những tín đồ lỗi lạc của Tịnh độ tông

[103] 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 có vai trò của danh hiệu được coi nặng hơn cả. Vì vậy chữ “duy danh” (norninalism) 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 vãng sanh 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 rất là trừu tượng, những từ ngữ mang chất niệm thông thường có tính cách phủ định

[104] 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).

[105] 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 (?) vyùhasamadhi). Trong bản Sanskrit hiện còn, Tam muội này được gọi là ekavyùhasamadhi. Chữ Vyùha 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, ekavyùha có thể là “một sự vật cá biệt”. Do đó, ekavyùha Samadhi là “tam muội chiếu kiến một vật”. Khó mà nói hành tương đương với Vyùha, vì hành thường là caryà.

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

[106] 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 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. Hễ 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 namadheyam grahitavyam”.

[107] Do nhân vật khai thính này mà kinh cũng mang tên là Bhadrapala Bodhisattva Sùtra (Bản Hán của Xà na quật đa: Đại phương đẳng Đại tập kinh Hiện hộ phần) Có bốn bản Hán dịch. Bản trước nhất do Lôu ca sám, vào năm 179. Đây là một trong những nguồn tài liệu có thẩm quyền của Tịnh độ tông.

[108] Trích từ Pháp Nhiên (Ho nên), Tuyển trách Niệm Phật bản nguyện tập (Senjaku nembutsu-honwanshu), quyển 1. Trong sách này, Pháp Nhiên nhằm giải thích lập trường của mình như là khai sáng Niệm Phật tông ở Nhật Bản

[109] DTK. 1911

[110] Ngay sau đoạn này, Nguyên Tín dẫn chứng giáo nghĩa của Tịnh độ theo Hoài Cảm: “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”.

[111] *Anecdota Oxoniensia. Aryan Series. Vol. I. Part. II, P. 96: “amitayusas tathagatasya namadhey a Srosyati Srutva ca manasikarisyati...”*.

[112] Trích bởi Pháp Nhiên, *Tuyển trạch bản nguyện tập, quyển 1*.

[113] *Candra-garbha, bản Hán dịch của Na-liên-đề-xá-da (Narendrayasas). TL. 550 - 577.*

[114] Trích từ một trong các bức thư của Không Long Cốc

[115] *Studies in Islam Mysticism.*

[116] P. 79. “Oubli du monde ét de toet. hormis Dieu”

[117] Cf. *Bạch Ân và hai tín đồ Tịnh độ tông.*

[118] *Bản Hán dịch lần đầu của Chi Lôu Sám. 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 Lôu ca Sám (179); vì bản của Jnagupta sáng sủa hơn, dù bản của Chi Lôu Ca Sám thịnh hành ở tịnh độ tông. DTK. 416-416.*

[119] *Mạt đăng sao (Mattshò). Đây là một tuyển tập thư tín của Thân Loan gồm 23 bức thư tất cả.*

[120] *Mạt đăng Sao.*

[121] Trích Viên la thiên phủ (*Orate-gama*). Tác phẩm được truyền tụng rất nhiều giữa các môn đệ của Bạch Ân

[122] Viên 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).

[123] 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.

[124] Nguyên văn được dịch giả trích trong Tụng cổ liêu châu thông tập (quyển XIX) của Pháp Ứng, đời Tống. (D.G).

[125] ho ti i hsia (?).(D.G).

[126] Khi đoạn này đăng trên báo, ông Kòson Go to 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 lên 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.

---o0o---

Luận hai - MẬT TRUYỀN CỦA BỒ ĐỀ ĐẠT MA HAY NỘI DUNG CỦA KINH NGHIỆM THIỀN

Tính cách lịch sử của Bồ Đề Đạt Ma đôi khi bị nghi ngờ; nhưng đối với Thiền, vấn đề không hệ trọng. Thiền hài lòng với những quan điểm lịch sử cho rằng thiền quả có khởi thủy ở Trung Hoa; bắt đầu với một vị tôn sư nào đó ngài từ Ấn Độ mang mật chỉ tâm truyền đến cho những Phật tử Trung Hoa đương thời; và đây không phải là một thông điệp bình thường khả dĩ 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 sử 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 Nam 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 đâu 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 cỡ 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 mày 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 Thiền 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 Phần giáo? Vắn tắt đạo của Thiền là gì? Do đó, tất cả mọi giải đáp được đưa ra cho câu hỏi vô cùng trọng yếu này đều là nhưng đường lối rất khác nhau trở vào chân lý rốt 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 Thiên 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 thật mà các môn đệ Thiền phải thảo luận.

Những người đầu tiên hỏi về ý chỉ của Đạt Ma Đông du là Thản 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 Tô ở Hạc lâm, khoảng đầu thế kỷ VIII, và câu hỏi của ông được trả lời rằng: hiểu tức chẳng hiểu. Nghi tức chẳng nghi”. Lúc khác, câu trả lời của ngài là: “Chẳng hiểu chẳng nghi, chẳng nghi chẳng hiểu”.

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 khả dĩ 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 trọng 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 Thiên.

1. Trường hợp lấy một vật gần đó để trả lời cho câu hỏi. Thiên 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 lời đoán ngôn 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 thiên 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 Thiên theo cách khác thích hợp hơn. Đây là chỗ Thiên khác với nhưng luận chứng thuần lý của Triết gia.

Câu trả lời của Triệu Châu là: “Cây bách trước sân”, và của Phần dương Thiện Chiếu: “Cây quạt lụa xanh mát quá chừng”. Mối tương quan giữa việc Đông du của Tổ sư Thiên với những vật như lồng đèn, cây bách, quạt lụa xern chừng rất xa vời, và những giải đáp nay gây khả năng tưởng tượng của chúng ta làm việc đến mức chót của nó. Nhưng đây là điều đòi hỏi kẻ học Thiên 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 Thiên tông, và khi hiểu được lý tánh của Phật giáo Thiên 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 phán 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 Mãn: “Ích gì mà hỏi kẻ khác?”

Báo Minh Đạo Thành: “Ta chưa từng đến Tây thiên”

Nam Nhạc Tư: “Ở đây lại mọi người nữa 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 đây”. Khi thầy 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 tị cứu chẳng xong.”

“Đã bảo không có ý, làm sao nói Nhi tổ đặc pháp với Bồ Đề Đạt Ma?”

Ngài bảo: “Đặc ấy thật là bất đặc”.

“Nếu đã là bất đặc, vậy ý của bất đặc là gì?”

Lâm Tế giảng giải: “Chính vì tâm người mãi đuổi tìm mọi vật không biết tìm hãm lại ở đâu, vì vậy tổ sư dạy rằng: các người điên rồ mang đầu đi tìm đầu. Theo lời dạy, các người hay hỏi 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 đặc 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 thể lực tâm linh vĩ đại ở Trung Hoa.

Khi Thủy Lão hỏi Mã Tổ về ý chỉ Tây lai của Đạt Ma, ngài tổng 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 Thiền 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 Thiền 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 treo (Mieh-flou: miệt đầu).

Một hôm Đầu tử Đại Đồng gặp Thúc Vi nơi Pháp đường, bèn hỏi mật chỉ của Tổ Đạt Ma từ Ấn sang. Thúc Vi dừng bước nhìn lui một hồi. Đại Đồng xin chỉ thị, nhưng Thúc 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 Thúc 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 quở. Nhưng lời quở này không thể coi như bao hàm một tình cảm khinh thị hay bắt nã của Thúy Vi.

Trong tất cả những vấn đáp của Thiền, có sự thành tín tuyệt đối giữa sư và đệ. Lời nói có thể thường 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. Bây 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: “Hiểu thì hiểu, không hiểu thì không hiểu. 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 Sư 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 Phố 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 sừng sốt, nhưng con ếch tận dưới đáy giếng không ngẩng đầu lên một chút”.

Phải chăng nhà sư đang hỏi là con ếch dưới giếng cỏ? Lưỡi của sư nhọn và chua. Ba Tiêu (Basho) một nhà thơ Hài 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 Thiên tông. Kinh nghiệm tự nó không thể tỏ bày bằng cách khác, thế nên bài thơ hài 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 Tuần nói: “Đợi bao giờ con rùa đen bằng đá biết nói, rồi ta sẽ nói cho các người về ý chỉ Tây lại của 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: “Đợi 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 Bàn 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:

Bắc Viện Thông đáp:

壁上畫枯松

Bích thượng họa khô tùng

遊峰競采蕊

Du phong cạnh thái nhụy

Tùng khô vẽ trên tường

Đàn ong tranh hút nhụy

Thạch Môn Thông đáp: “Hãy nhìn những chiến thuyền bơi trên chướng ngọn Cửu Lý”[1] Một thầy tăng đến kiến Thạch Sương Tánh Không thiền sư để xin chỉ giáo về chuyện Tổ sư sang Tàu, sư bảo: “Giả sử có một người bị rớt 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 Sương hòa thượng trụ trì lại 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 Thiền, về sau có hỏi Đam Nguyên làm sao kéo người kia ra khỏi giếng, Đam Nguyên bảo: “Suýt! 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, bầm hòa thượng”

“Kìa, ra rồi”.

Đến khi trọng đủ cơ duyên của Thiền và trụ trì tại Ngưỡng Sơn, sư thường nhắc đến những cuộc phiêu lưu này và bảo: “Ồ 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. Vân 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, Vân Môn trả lời tiếp: chín lần chín tám mươi một”.

Ở đây thiền sư trở thành toán sư. Dường như sư nghĩ rằng cái ban toán giảng giải được Phật pháp. Ngài nhắc đến cây cột có vẽ 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 một”, 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 gắt trên và lẽ thường trong phát biểu của Vân 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 hẹn đối với người Trung Hoa, khi nó được gấp đôi thì vận may cũng gấp đôi, do đó có lễ 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: “Nêm giấm thì biết là chua, nêm muối biết là mặn”.

Một thầy tăng hỏi Tam Thánh Huệ Nhiên về ý chỉ của Tổ sư Tây lai, ngài đáp: “Thịt thúi ruồi bự”.

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 lai 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 Mẫn 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, Vân Môn làm thủ tòa, họ hỏi chỗ im lặng của tiên sư phải làm thế nào để viết ra. Vân Môn vồn vện nói: “Sư”. Vân 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 Vân 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 Thu Đoan có làm một bài tụng rằng:

師之一字太巍巍

Sư chi nhất tự thái nguy nguy

獨向囊中定是非

Độc hướng hoàn trung định thị phi

悉更水須朝海去

Tất cánh thủy tu triệu hải khứ.

到頭雲定覓山拜

Đáo đầu vân định mịch sơn qui.

Tiếng “su” một tiếng vọi bằng non

Chỉ thế, khắp trời định thị phi

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 lơ lửng giữa trời”.

Khi thấy tăng làm lẽ, 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 Đại Cân thì đáp rằng: “Lông rùa một tác nặng bảy cân .

Yen chia Ta-hi (?): “Ngày nay, ngày mai”.

Vân Môn Đạo Tín: “Rắn cổ mộ nghìn năm, ngày nay đầu mọc sừng”[2]

“Đấy có phải là thối nhà[3] của Hòa thượng không?”

Sư đáp: “Ai giải thích thì mất mạng”.

Con rấn hiểu Thiền có cần một nhà sư tợn mẫn như ở đây chẳng? 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 Thiền 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 biển cổ 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 từng 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 người cầu đạo thường được khơi dậy ý chí nội tại của những nhận định thoát ra từ đôi môi của các tiên 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 tổng khứ hơi nóng ra khỏi ngõ”. [4]

Ba thiền sư dưới đây, dẫn những hiện tượng thiên nhiên, có thể coi là cùng một trật như nhau:

Bảo Hoa Nguyệt nói: “Con gió lộng theo băng giá làm cho những lá rừng rụng xuống”. [5]

Thiền tăng hỏi: “Thế là nghĩa gì?” Sư đáp: “Khi mùa xuân đến, chúng lại nảy chồi”. [6]

Khi Quang Phúc Đàm Chương được hỏi về cuộc Đông du của Tổ sư đáp: “Xuân đến, cây cối trở hoa”. [7]

Thầy tăng không thể thấu triệt ý nghĩa 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”. [8]

Thầy tăng bày tỏ theo thói thường, không thể lãnh hội, và sư nói tiếp, “Thu đến, lá lay rơi rụng”. [9]

Câu trả lời của Bao thiên Phổ cùng đề cập đến mùa màng và cây cỏ. Sư nói: “Chờ xem hoa mẫu đơn nở thì mùa xuân”[10]

Thầy tăng không thể thấu triệt ý nghĩ đó và Thiên sư giúp ông bằng cách giảng giải thêm về bông hoa: “Hoa cúc vàng thì lại nở vào tháng chín mỗi năm”[11]

Thầy tăng nay có vẻ như thích nói, trả lời: “Nếu thế, tức hòa thượng đang gắng sức để dạy người khác vậy”.

Thiên sư nói lời cuối: “Lầm”

Nhưng 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 lãng 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 hiện tượng thiên nhiên để giải thích các vấn đề của Thiên, nên văn học Thiên ghi lại nhiều điển hình và đa số chúng ta có xu hướng nghĩ rằng tất cả các Thiên 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 thiên 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 trỗi lên ngạo nghễ ; kỳ thực, nó xuất hiện giữa những cái ngã khác xem như là một trong số đó, theo thói thường nó cùng bình đẳng với chúng và cùng hợp tác với chúng để hành sự. Nói như thế tức là cái “ngã” trở thành một cọng cỏ khi nhà thơ đi dạo trong cánh đồng; nó trỗi lên như một trong những đỉnh núi ngút mây trời khi nhà thơ ở giữa rặng Hi Mã Lạp Sơn; nó thì thầm trong một dòng suối; nó gào thét trong một đại dương; nó đong đưa theo khóm trúc; nó nhảy vào giếng cổ và kêu ọp ọp như một con ếch dưới ánh trăng. Khi các thiên 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 cơn tuyết.

Khi thầy tăng muốn hiểu rõ ý nghĩa rớt ráo của lời này là gì, sư tiếp tục theo lối cũ:

Ta nghe gió rì rào qua khóm

Biết bao ngàn ngọn trúc đong đưa

Lối mô tả ngôi chùa của Nguỡng 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:

— 鎖入寒空

Nhất tỏa nhập hàn không

Một khoen vút trời lạnh

Thiên Y Huệ Thông, cũng một thi sĩ thiền nữa, mô tả lộng lẫy 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:

青松倒影垂幽徑

Thanh tòng đảo ảnh thùy u kính

Thông xanh ngã 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 khâu 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 chướng

蜂蝶銜花綠間

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 lãnh 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 cơn trùng siêng năng. Từ cái nhìn của sư về cuộc Đông du của Tổ tỏa ra một cái gì đó mang chất người nông đượm.

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 muôn truyền kiến giải về Phật giáo Thiên tông cho các môn đệ của mình.

Một thầy tăng đến kiếm Mã Tổ hỏi: “Siêu tứ cú, tuyệt bách phi”[12] 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 cắt nghĩa việc đó cho ông được. Tốt hơn ông hãy đến kiếm huynh Hải”

Bấy 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 toan thể sự vụ cho sư, sư thốt lên rằng: “Đầu của Tạng trắng, đầu của Hải đen” Dù cho đạo Thiên 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 Thiên được truyền đạt một cách xảo diệu ngay trong tính chất tâm thường này?

Phản Châu Vô Nghiệp hỏi Mã Tổ: “Tổ sư từ phương Tây đến mật truyền tâm ấn 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, lạy lạy mà làm gì?”

Thanh Bình Linh Tuân hỏi Thúc 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, Tôn lại hỏi: “Giờ không có ai hết”.

Thay vì trả lời, Thúc Vi dẫn vị tăng này đến một khóm trúc. Thấy sư vẫn im lặng, Tôn nhắc sư câu hỏi và lưu ý sư là không có ai quanh đây. Thúc 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 tỏ ngộ đạo Thiền. Về sau, khi sư trụ trì tại một tăng viện, sư nói với chư tăng về tấm lòng từ ái của thiền sư biến mình vì ích lợi của kẻ khác và cũng kể từ đây sư không còn biệt cái gì tốt và cái gì không. .

Trường hợp vừa kể gọi lại trường hợp của Qui Tông Đạo Thuyên 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”. Thầy tăng lại hỏi nữa và sư đáp như thế này: “Đá lớn thì lớn, đá nhỏ thì nhỏ”.

12. Có những trường hợp thiền 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 Thúc Vi, hỏi: “Ý chỉ của Tổ sư từ Tây đến là gì?”. Thúc Vi bảo: “Nhờ mang Thiền Bản lại đây”. Khi Thiền bản được trao đến tay Thúc Vi, ngài cầm lấy và đánh Long Nha.

Về sau, Long Nha đến Lâm Tế và hỏi ngài cũng câu hỏi đó. Lâm Tế Thiền sư cũng làm cái việc như trên, thợ hồ họ đã thông đồng nhau từ trước. Lâm Tế bảo: “Nhờ mang hộ cái bả đoàn lại đây”. Khi Long Nha tuân hành, Lâm Tế lấy bả đoàn đánh cho, y như Thúc Vi đánh bằng thiền 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”. [13]

Trường 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, 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”.

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 nhưng 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 (?), cô nhiên hỏi về ý Tổ, và sư trả lời: “Nhà Đông sáng, nhà Tây tối”

Không thể lĩnh 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 Thiên 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”

Đôi đáp của Tao Yuan Hsilang (?) thật là dữ dằn: “Nếu có ý chỉ trong đó, cứ cắt đầu tôi đi”. Khi được hỏi tại sao, sư lý luận: “Để thường ông không biết rằng: Hiến mình cho chánh pháp?”

Vân 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: “Tắm 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 thầy đều nhăn mày”.

Như tôi đã nói, Hán tự là ngôn ngữ đích thực của Phật giáo Thiên Tông. Vì những quan hệ văn pháp của nó rất co giãn, phần lớn thường phó thác hết cho tưởng tượng và phán đoán của độc giả, và chính vì lý do này mà một lối diễn tả có vẻ dửng dưng từ cửa 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 hiệu Thiên 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 thế 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 lờng bóng trăng và sẽ mãi mãi lờng bóng hễ 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 dậy nơi ngai khác nào mặt trăng ra khỏi

những đám mây mù, và rồi, ngài 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

Khuếch nhiên thân đăng châu sa giới

濁霧漸融佛日輝厥

Trọc vụ tiệm dung Phật nhật huy

Rông 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 lồ 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, nhưng trường hợp kể ra đây cũng xa vời tiêu điểm như những trường hợp đã được nêu lên ở trên.

Câu trả lời của Hương Lâm Trưng 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 tạ 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 chuyên 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, sư 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 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: “Luơng 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 trầm ngâm 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 Dur 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 quả 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 dự 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 thảy 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 đụng 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 sang 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 chớp bọt hay chớp núi của tia sáng Chỉ xét riêng về tính chất bội lý của Thiền, luôn luôn nó vẫn vậy, không cách gì thấy nó sùng 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 tâm 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, thiền 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 lẩn mò cả. Nếu không phải là tình cảnh thế đó, làm sao thiền 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.

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 thiền 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 sủa bóng, một vạn con chó sủa theo thành ra thực”. Vì vậy, hãy coi chừng tiếng sủa đầu tiên, thiền 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?”

Thiền 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 thiền 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 xón 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 khai thị hay những diễn tả do các thiền 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 Thiền tông, tôi chẳng biết trả lời thế nào theo lập trường siêu nghiệm luận của Thiền tông, trả lời của tôi sẽ là trả lời của một kẻ phạm tâm, vì tôi sẽ nói: “Lẽ đương nhiên!” Từ đâu mà có cái “Lẽ 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 đây, nào ai biết

Một chiếc dép, về quê, không đón đưa[14]

[1] Cửu Lý sơn thượng vọng thuyền chu 九里山上望船舟. Sư làm “thơ một câu” (D.G)

[2] Thiên niên cô mộ xà.

天年古墓蛇

Kim nhật đầu sinh giác

今日頭生角

[3] Gia phong , được hiểu như là đường lối phương pháp riêng biệt

[4] Lương phong khước thối thiền tiền thử 涼風卻退簷前

[5] Sương tuyết phong lạc diệp 霜雪風落葉 , xem tiếp chú thích dưới. (D.G.)

[6] Phùng xuân hựu khước sinh 逢春又卻生 Hai câu trả lời ghép thành một bài “Song tuyệt” và hình như là: “gió cây trút lá trắng ngàn ngậm gương”. (D.G)

[7] Xuân lai hoa tự phát 春來花自發

[8] Mẫu đơn tu thị tam xuân chiết 牡丹須是三春折
Huỳnh cúc hoàn tha cửu nhất khai 黃菊還他九一開

[9] Thu chí diệp tiên điêu 秋至葉先凋

Nguyễn Du nói: “Xuân lan. thu cúc thanh hư sự!” (D.G.)

[10] Mẫu đơn tu thị tam xuân chiết 牡丹須是三春折

[11] Huỳnh cúc hoàn tha cửu nhất khai 黃菊還他九一開

[12] “Không luận bằng câu, không nói bằng lời”. (D.G)

[13] Tuyết Đâu 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

禪板蒲團不能用

Thiền bản bồ đoàn bất năng dụng

只應分付與盧公

Chỉ ưng 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 tổ kế đăng

堪對墓雲歸未合

Kham đối mộ vân qui vị hiệp

遠山無限碧層層

Viễn sơn vô hạn bích tầng tầng

Trong núi Răng Ròng, Ròng không mắt

Nước khụng đầu từng trời gió hiu

Thiền bản, bò đoàn không đụng đợc

Thôi thì cho quách ông Liu đi

Cho quách ông Liu chẳng đợc gì

Ngồi lung không thẳng, đẹp Thiền đi

Coi giống mây chiều còn rải rác

Non mờ lớp lớp biếc lê thê.

(D.G)

[14] Phần lớn nhưng dẫn chứng trong thiền luận này rút từ tác phẩm nhan đề Thiền lâm loại tự, 20 quyển tất cả soạn tập từ năm 1307. Sách này nay rất hiếm

Luận ba - HAI KHÓA BẢN THIÊN

I. BÍCH NHAM TẬP 碧巖集

Bích nham tập hay Bích nham lục là một trong những tác phẩm có giá trị nhất của phái Thiên Lâm Tế, đặc biệt ở Nhật Bản. Sách gồm những bài bình tụng của Tuyết Đậu về một trăm “tắc”[1] hầu hết được tuyên từ Truyền đăng lục, và gồm những lời bình xướng của Viên Ngộ. Tuyết Đậu là một bậc thầy cỡ lớn của dòng Thiên 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 (068-1135) cư ngụ tại Thục đô, để đáp ứng thỉnh cầu của đám đệ tử, sư lấy tác phẩm của Tuyết Đậu làm khóa bản giảng Thiên. Về sau, sư đến Linh Tuyền Thiên viện Giáp Sơn, thuộc Lễ 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 lẽ lối riêng của Thiên, và sau hết những bài tụng của Tuyết Đậu cũng được trình bày theo cách đó.

Bởi vì Viên Ngộ không đề tâm kiêu chính và duyệt lại nhưng ghi chú của các môn đệ, nên những lời chú này đều

tiên lưu hành trong đám đồ đệ dưới hình thức lỗ cõ. E rằng mai sau sách khó tránh khỏi tình trạng lộn xộn, một trong số đệ tử của Viên Ngộ là Quan Hữu Vô Đẳng 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 Đẳng, 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 Thiên. 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 Ngụ 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 (Dògen), 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 Kàroku (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 kẽ những nhận định của Viên Ngộ
- (5) Sau hết, chúng ta có những bình giải về bài tụng.

Dưới đây là đoạn dịch của Tác 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.

---o0o---

TÁC LV - ĐẠO NGỘ[2] 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; lộ ngang dòng nhưng vẫn xoay chuyển vật và nhìn thẳng vào bản tính như như của vạn hữu. Như ở giữa đá xẹt, chớp nhoáng, ngai chặt đứt ngay những điều lếu láo. Cuỡi đầu cọp mà lại nắm lấy đuôi

cọp Sừng sững như vách cao nghìn trượng. Hãy thử xem ngài khai thị đạo lý cho kẻ khác bằng đường lối nào đây. Đây thử xem.

b) Trình bày tắt:

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 lờ mờ giữa hai đảng)[3]

Đạo Ngô bảo:

- Sống ư? Ta không nói. Chết ư? Ta không nói. (Rồng gầm thì sương mù dậy. Cọp gù thì gió thổi lên. Nón đội vừa đầu Lòng bà nội thiết tha thay!)

Tiệm Nguyên:

Tại sao không nói ? (Trật lất rồi! Quả nhiên, hồng bát!)

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:

Bầm 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 lẹ như mũi tên).

Đạo Ngô:

- Quật thì cứ việc quật, còn nói thì không nói đa! (Việc hệ trọng phải lặp lại. Bị cướp mà không hay. Cái lão này bết bùn cùng mình. Sơ tâm vẫn không sứt).

Tiệm 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. Tiệm 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 mé quá chừng. Thứ cơm nước hằng bữa này mà lại có kẻ dùng).

Tiệm Nguyên:

- Tại sao không nói ? (Lời tuy một, mà ý lại hai. Thử 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 Tiệm Nguyên tỉnh ngộ. (Cái gã mù! Đùng mà mắt sơn tăng này nha!)

Một hôm, Tiệm Nguyên vác xẻng 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 bẽn lễn).

Thạch Sương hỏi:

Làm gì vậy? (Nhắm mắt bước càn theo chân người).

Tiệm Nguyên:

- Tìm linh cốt tiên sư. (Trễ rồi, treo gói thuốc sau xe tang. Hối hận ban đầu không cần 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 ngươi 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 làm).

c) Bình xướng .

Đạo Ngô và Tiêm Nguyên một hôm đến một nhân nọ điều tang. Tiêm Nguyên vỗ 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 nhưng 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 hăng 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 chừ, vỗ 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 Tiêm Nguyên trượt ngay trên ngôn ngữ văn tự nên mới hỏi thêm: “Tại sao không nói?” Đạo Ngô trả lời rằng: “Không nói là không nói”. Tấm lòng của ngài tha thiết là bao! Nhầm lẫn này nói theo nhầm lẫn khác.

Tiêm 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 Ngô, vẫn đầy lòng tha thiết như bà nội, đáp rằng: “Quật thì cứ quật, còn nói thì không nói”.

Rồi thì Tiêm Nguyên đánh. Dù có việc chẳng may như vậy, Tiêm Nguyên cũng đã chiếm được một nước. Từ tâm để, Đạo Ngô 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 Ngô bảo: “Tốt hơn, con hãy rời khỏi chùa trong một thời gian. Nếu thầy thủ tòa của chúng ta hay được việc này thì sẽ làm khó dễ cho con”.

Tiêm Nguyên bèn lạng lẽ bỏ đi. Tấm lòng của Đạo Ngô tha thiết làm sao! Về sau, Tiêm Nguyên đến tại một ngôi chùa nhỏ, tình cờ nghe một tục gia đệ tử tụng Kinh Phổ môn, đến câu: “Ứng dĩ Tì khuru thân đắc độ giả, tức hiện Tì khuru thân nhi vị thuyết pháp”. Nghe thế, Tiêm Nguyên hốt nhiên đại ngộ và tự nhủ: “Quả 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 sầy chân vì lời nói". Có kẻ mừng đem lý sự mà giải bày thái độ của Đạo Ngô, 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 thưởng thức được sự thanh bình của tâm trí ? Chỉ khi nào chúng ta đặt chân lên đất thật, mới biết đạo lý không mấy may cách biệt.

Hãy xem này, khi bảy vị hiền nữ đạo 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 nhẫn (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 Ngô, 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 ò 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 từ thủy chí chung Thạch Sương đã mở hết cõi 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 Ngô 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 còn đó" tự nhiên trúng đích và thỏa đáng.

Tóm thâu toàn thể cố 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 mỏ cả thiên hạ. Nếu không qua lọt, hãy rút lui vào tịnh thất vô tận lực để tỏ ngộ đạo lý của Thiền. Đừng để cho ngày giờ luống những trôi qua.

d) Bình túng của Tuyết Đậu

Thổ mã hữu giác

Ngưu dương vô giác

Tuyệt hào tuyệt ly

Như sơn như nhạc

Huỳnh kim linh cốt kim do tại

Bạch lãng 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 mắt ai thì được, ta thì đừng hòng).

Không chút may mắn (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. Mắt, tai để không vô).

Thôi hết đường. (Quả nhiên lại chuyện đó. Quả nhiên chìm lìm trong hố sâu).

Lê dếp về Tây bặt.dấu 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 tắc này ra sao. Vốn là dòng dõi Vân 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.

Hiểu 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 mây 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 Sương và Thái Nguyên Phù. Nhưng tại sao lại nói:

Thôi hết đường

Lê dép về Tây bật dấu luôn.

Như con linh quy xóa dấu đi. Và đây là chỗ Tuyệt Đâu 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?

---o0o---

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 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 nhưng 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 lô

Đại địa quần sinh nhãn hoát khai

Vạn tượng sum la tề khê thủ

Tu di bột khiêu vũ tam đài

Trời quang mây tạnh, sớm dậy vang lừng

Mọi vật trên đất, mắt bõng mở bừng

Muôn hồng nghìn tía cúi đầu làm 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 tựa hồ không gió mà sóng dậy, da thịt tốt mà nổi ghẻ. 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 tặng 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 ngưng thành tập. Không sắp đặt thứ tự của bốn mươi tám tắc ở đây; gọi chung là Vô môn quan.

"Nếu là kẻ liễu lĩnh không kẻ mắt 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 chần 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

Cần khôn lẻ bước.

Để thấy chỗ khác nhau giữa Vô môn quan và Bích nham tập, sau đây trích dịch Tắc thứ nhất:

---o0o---

TẮC I: 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 nẻo. Cửa Tổ không lọt, nẻo tâm không bật, chỉ là hỗn 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, mắt 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 đọ 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 bùng sáng lên.

Tụng rằng:

Con chó Phật tánh

Nêu trọn chính lệnh

Vừa dẫm hữu vô

Vùi thây mất mạng

[1] Tắc: có thể hiểu như là một quy tắc; nhưng xét theo nội dung, người ta phải hiểu là công án.

[2] 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 Quy 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 Viên 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: “Hồi nãy sao anh không trả lời hòa thượng?” Viên Trí nói: “Đi hỏi hòa thượng tốt hơn”. Đây là lối ám chỉ căn mật của Viên Trí.

Thạch Sương là đệ tử của Đạo Ngô Viên Trí. Một hôm sư hỏi Đạo Ngô: “Sau khi thầy 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 đổi, hỏi Thạch Sương vừa nói gì. Thạch Sương lặp lại câu hỏi. Viên Trí đứng dậy đi ra khỏi phòng. Bỏ đi ra cố nhiên là cách bày tỏ Đạo Thiên ưng ý nhất của Đạo Ngô Viên Trí.

Những ngôn ngữ và hành vi khác được ghi trong Truyền đăng lục XIV.

[3] Những chữ nghiêng trong ngoặc là những bình chú của Tắc. (D.G.)

---o0o---

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 bạn hữu,
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 Passivily, có thể gợi cho chúng ta nỗ lực chủ động khi tự phó thác sự cứu rỗi cho một tha lực. Trong thiên luận này khi Passivily 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 đấng cốt ở chỗ nhận ra sự bất lực của một sinh vật hữu hạn, và đấng 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 rỗi 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 Thiên tông.

---o0o---

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 trí 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]

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 mẫu chuyện Jātaka, nói về lịch sử của Phật khi còn là Bồ Tát và đang tu 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 Milandapanha: “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 cộng tác; 1. 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 đê 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[3]. 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 thợ 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
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.[4]

Tác động của nghiệp hình như hoàn toàn vô ngã, theo 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.[5]

Tại sao khổ? Tại sao vui? Lý luận của nhà Tiểu thừa diễn ra một cách có quy cũ, 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[6]:

“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 lực độ nên có thể làm ích lợi chúng sinh bằng nhiều

đường 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 (vijñapti). 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 trôi 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 chúng 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 bành vi thiện và bất thiện.

Trong khi ý kiến của Nāgārjuna là tước bỏ tất cả những quan niệm như “tác giả”, “ác 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, khỏi cần 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 hố 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 da 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.

---o0o---

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 sát 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 chừa 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 tôn 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 thứ 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 tinh 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, vận vận của nó. Nhưng một khi thực sự không có cá thể và phải coi nghiệp không bắt nguồn từ một chủ thể đặc biệt khả 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 dẫy 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 thanh 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, chẳng 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?

---o0o---

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 cứu xét trước kia mà theo chiều hướng cụ thể và tâm linh như vậy: màn lưới vũ trụ dàn 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[7]

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 thành 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 quấy động, không thể gây ảnh hưởng toàn phần của nước. Đối với kỷ luật đạo đức và thành tựu tâm linh của đức Phật cũng thế, những cái đó không nằm yên nơi ngài như một biển cô 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.

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 rốt ráo dẫn 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, bây 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 mình 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 rõ ràng của một linh hồn cá biệt và thực hành theo tin tưởng ấy là tội lỗi, cơ 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, trọng 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

---o0o---

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 có 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 Phật 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 ả 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 bắt rễ 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 rễ 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 nhưng 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.

---o0o---

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 phí 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 Nagarjuna 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 không 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 chuyên 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 bản 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 lỗi 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” đôi khi được chủ trương bởi các nhà Phật giáo Chân tông cùng 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 ý nghĩ tưởng rằng xóa bỏ chướng ngại ấy mình trở nên trống rỗng hoàn toàn. Nhưng xóa bỏ chướng ngại đó không chỉ có nghĩa là trống không trợ trợ 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.

---o0o---

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); đằng khác, dĩ nhiên là nó tích cực, rất xôn lọc 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 trọn 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,[8] 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[9] 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 Freyenhausem hỏi Conrad Kannler:

“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”.

“Sur 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 sur 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 hắn. 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 phù bảm[10].

“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”[11]. “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 thoả mãn những đòi hỏi của thể xác (...)"[12] "Họ muốn tạo tội và mặc tình làm những chuyện đơ bản mà không sợ hãi hay dày vò của tâm thức.[13]"[14]

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 cầu phải thụ động một cách vô điều kiện. Nơi đây luôn luôn có những hiểm nghèo đang rình rập. 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 chúng nư 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 thật 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 hững loài chim chóc và hoa đồng, và ngầm chứa cái viễn ảnh đậm 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 chánh đáng. Thế nhưng, chúng ta không được phép làm ngơ trước những yêu sách tuyệt đối nhu được diễn tả rất giản dị và ngây thơ trong đời sống 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 rảo 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 (tôbyaku). 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. Đứa nhỏ được thưởng hai đồng tôbyaku, là tất cả số tiền kiếm được trong ngày.[15]

Một Phật tử như thế há không phải cũng là một tín đồ tốt của Chúa Ki tô? 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 về ánh sáng vô hình với một khát vọng lớn lao, người ta thường coi y như là một tên điên khùng hay ngây dại, bởi vì trái tim của nó đang rục rữa với tình yêu của Chúa Kito. 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”[16]. 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[17]

---o0o---

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 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 đảo bây giờ đã bị tổng 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 qua khứ. Tạo vật là không chi ; Thượng đế là tất cả”.[18]

- 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 điều hành lấy 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 tình yêu trong sạch và tròn đầy, được cải 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 vấn 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 trợ li. 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 Ki tô 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 Ki tô 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” (tarikiki) 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 thảy 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 phàm 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 tư của y còn tựa trên “tự lực” của mình, thì y vẫn chưa có cơ hội để vãng sinh tịnh độ.[19]

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 thi 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 phàm ngu” như là ý chí của Phật, “xác tín tuyệt đối ở bản

nguyện của Như Lai vốn không bị nhuộm màu nỗ lực của phàm phu”, “tín tâm lớn là Phật tánh và Phật tánh là Như Lai”...

Ý nghĩa rõ ràng 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 Đà 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 chắc chắn, 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. Nhưng tội lỗi mà phàm 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 Ki tô 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

tướng 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 đúng 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 vẻ 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 phàm trần của ngươi”, 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 đỏ 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, những 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 NHÃN LÀ CHẤP NHẬN SỰ SỐNG NHƯ THỂ LÀ NHƯ THỂ

Tính kham nhẫn 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. Chừng 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 nhẫn có thể đồng hóa với sự chấp nhận chứ không bằng nỗ lực. Trong trường hợp này tính kham nhẫn có thể đồng hóa với sự chấp nhận cuộc sống như thể là như thể.

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 nhẫn. “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 cần cầu Phật quả, Phật của bạn thực tình là căn nguyên của luân hồi miên viễn”[20].

Hoài nghi tức là tự sát; cần cầu, với ý nghĩa “phủ nhận”, theo cách ngôn của đạo Phật, là vĩnh viễn trôi lăn 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 lặp 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 thầy với nhiều thắc mắc nữa. Nhưng thầy không chịu bỏ qua đoạn đầu, mà cứ lặp 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[21].

John Woolman (1720-1772), một người Quaker, chết vì bệnh đậu mùa; lục 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 uyên 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[22]

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 tổ 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 Thiên 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 thiên sư tán thưởng. Trong tôn giáo của Nhất Biến, chúng ta thấy Thiên tông và Chân tông là một đường lối thực tiễn nhất. Khi ý niệm NHƯ THẬT

(Yathābhutam) này được diễn dịch thành những quan hệ nhân gian, chúng ta có đoạn văn sau đây, trong đó tự lực bị bác bỏ coi như trở ngại công việc của đáng 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 lẽ. 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 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?”[23]

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[24] 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 vắn vỏi nhưng chúng chứa đựng rất nhiều[25]”. Nếu có người hỏi một luận sư Chân tông những lời nào vắn 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.

---o0o---

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 vứt bỏ tất cả kiến thức và học thuật mà y thâm 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 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, ngã 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 ngót sinh ra chán ngán? Tại sao đức Jésus cảm ơn đức Chúa Cha che giấu các hiền triết và hiền minh “những sự này” và khỏi thị chúng cho các con trẻ[26], 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.”[27]

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 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.”[28]

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: “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 (avidyà) chứ không vì nó, như đã được chứng tỏ trong các dẫn chứng trước đây. Ngu si (Ba la), mê hoặc (Bhrànti) và hạ trí (prithagiana) 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 nhằm khích lệ trực nhận tánh Không của hiện hữu thay vì được áp 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 đời sống Phật tử vốn dĩ loại bỏ mọi cố gắng từ chính 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 ký; nói cách khác, để làm cho tâm hồn đơn giản như của trẻ thơ vốn không bị nhét kiến văn và ngao mạn.

Pháp Nhiên Thượng Nhân (Hoen Shōnin 1133-1212) mô tả thái độ của Tịnh độ tông đối với sự Vô tri 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 nghi 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 tri, hay như một tín nữ có tâm hồn thuần phác; hãy tránh xa sự thông thái rườm, 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 vãng sanh tịnh độ? Những 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 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 Thiên tông thuật về Lục tổ Huệ Năng, người ta có thể thấy rằng khi trình bày ngành Thánh Đạo của Phật Giáo, thiên 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 Nhẫn; 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”; “đây là sở học của ngươi; hãy cho ta biết ngươi đã thấy ra được gì trong chính ngươi”; ngươi sẽ làm gì với việc tụng đọc kinh điển vốn chẳng dính gì đến tự tính của mình?”; “ngươi 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 cẩn 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 thuận phát 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 tri 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 nhưng Kitô hữu thường nói. Vậy thì, Vô trí và ngây thơ đi đôi với tính thụ động.

---o0o---

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 (Abâtman) 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 cưa há lại dấy nghịch cùng kẻ cầm cưa ư? Thế cũng như cái roi vận động kẻ giơ 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 nhưng sự kiện chứ không dựa trên triết lý như đã được quy định. Thuyết Tánh Không

(sunyata) 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 nhưng 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.

---o0o---

IV. THỤ ĐỘNG VÀ KHAM NHÃN HAY KHIÊM TỐN

Nếu, một đảng, đời sống của thụ động tính hướng đến chủ nghĩa tự do, thì đảng 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 nhưng 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 Ki tô 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 (ksānti), 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 tấn); 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 Vīrya (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 Sadaparudita (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 Càng 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 đây 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...”[29]

Như thế, chúng ta có thể thấy rằng nếu không có một hàm ngụ triết lý của Tánh Không sẽ thật sự không có kham nhẫn hay thụ động tính 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[30]:

---o0o---

SỰ TÍCH THƯỜNG ĐỀ BỒ TÁT

(Sadaparudita)

Phật bảo Tu Bồ Đề (Subhuti): nếu ông quả thực muốn cầu Bát nhã Ba la mật, hãy như Thường Đề Bồ Tát, nay đang ở tại Lôi âm Uy Vương Phật (Bhisma-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 một mỗi, 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 thảy 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 (samjna) hành (samskara) 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”.

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 thảy chúng sanh mà làm ánh sáng, nên tích tập hết thảy Phật pháp”. Tiếng nói lạ lùng giữa hư không lại khuyến 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 tướng giống đức Như Lai hiện tiền và bảo:

“Lành thay, Thường Đề! Hết thảy 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 họp nơi đây, muốn nghe Pháp Thượng Bồ tát giảng thuyết Bát nhã Ba la mật.

Này Thường Đề, Pháp Thượng Bồ tát là vị thiện tri thức của ông và nhờ Pháp Thượng, ông sẽ thấu hiểu Bát nhã Ba la mật. 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; chớ 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 thầy 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^[31] vị thiện tri thức của mình. Thường Đề nghèo khốn, 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.

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 chứng 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 ản hình được.

Bấy giờ, Thường Đề khóc lóc thảm thiết vì không ai đáp ứng: “Tội chướng 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 (sakra devendra), 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 chủ 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 buốt xuống và xen vào: “Thưa ông, sao lại làm thế?”. Thường Đề giải thích. Cô gái bị kích động bởi những động lực xã kỷ đó, bèn hứa sẽ kiếm cho mọi phẩm vật cần thiết để bái 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 thừa bảm 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 huyền 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, sao 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. Ngu có người tham 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 lính voi, lính ngựa, lính xe, lính bộ; chúng không đâu đến, không đi đâu. Lại cũng như người nằm mộng thấy có Như Lai, tử, 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.

“Này 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.

“Này thiện Nam tử, thân Như Lai cũng vậy, vốn không có định pháp, không từ định hướng nào đến cũng không lia nhân duyên mà có, vì là do bản hạnh báo sanh (Pūrvakarmavināka).

“Này 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 thảy 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 nhãn khiến vô số hi hữu chúng sinh thành tựu vô thượng chánh giác.

Bồ tát Thường Đế vô cùng hoan hỉ, vì bấy giờ, hơn bao giờ hết, đã xác lập tín 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 (Upāyakaśalya). Ngài phụng thờ vị Thiện tri thức của mình luôn luôn, chẳng bao giờ ngủ, nghỉ, không ném 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. Thường Đề 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 thầy 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 Khuru vây quanh, diễn thuyết Bát nhã Ba la mật. Sau đó, trí tuệ và đa văn của Thường Đề siêu quá khả năng tư nghị của phàm phu, như một biển cả mênh mông vô tận, dù ở đâu cũng không hề rời Chư Phật.

---o0o---

V. CẦU NGUYỆN VÀ NIỆM PHẬT

Để đánh thức tình cảm tôn giáo về tính 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 đang thấy trong chỗ kín nhiệm, sẽ thưởng cho người”. [32] 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 kiên 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 Ki tô 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 chiều hướng khác nhau. Một vị chọn lối hòa giải mỗi người; vị kế thăm viếng kẻ bệnh, và vị thứ ba ẩn cư tịch mịch trong sa mạc.

Hai vị đầu khi thấy không thể làm tròn những bổn 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”[33]. 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 khá dĩ kinh nghiệm thụ động tính trong giao hợp với Thượng đế, những người Thân Chúa giáo hình như có một nền văn học đầy đủ hơn Tin lành. Lẽ đương nhiên, khi thấy Tin Lành chú trọng 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”, “cần 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 thể 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 lối 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.

Dĩ nhiên, đối tượng chú 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 ngã 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[34], một nỗ lực nhằm 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.

---o0o---

TU TẬP TỌA THIÊN VÀ TÍNH KHAM NHÃN

Xét bên ngoài, Thiên tông không có dấu vết của thụ động tính. Nó quả quyết mình là chi 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. Đây gần như là một thứ triết lý. Nhưng xét về tâm lý học, ý thức Thiên 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 tôn 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) [35]. Thiền ở đây không nhất quyết là Dhyana của Ấn, dù chữ Thiền là tĩn 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, tinh tấn tu tập chánh định (Samadhi), thề quyết cứu độ hết thảy chúng sinh, không chỉ vì một mình mà riêng cầu giải thoát. Quẳng 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 tu tập thiền định, hãy ẩn mình nơi tĩnh thất, dọn một tấm bồ đoàn cho dày, khá cao, để ngồi. Hoặc 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 thẳng đều vững vàng như ngọn tháp. Nhưng đừng nên ngồi quá thẳng cứng vì sẽ mau mệt. Điều chính yếu là tay, vai, sống mũi và rốn phải thẳng hàng với nhau, lưỡi để lên ổ 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 quở trách lối ngồi nhắm mắt, và gọi các hành giả này là: “Hang quy 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 thờ thối. 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 rồng đi xuống nước hay cọp 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 chớ 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 thấy 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 quỷ phá này, 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 thô 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 lự hành giả sẽ không

biết làm sao để đương đầu với giờ phút nghiêm trọng có thể hện 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 thiền 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 minh, 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 thiền

định để đủ sức phá hủy cõi chết, thì sẽ phải trở lại cõi đời này với đôi mắt mù và với công trình dang dở.

“Các Thiện 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.”[36]

---o0o---

NHIỆM VỤ CỦA CÔNG ÁN 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 rằng Đạo Phật chú trọng chính yếu trên luận lý học hay triết học trong sự khai triển ý thực 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[37] do đó được tất cả Phật tử Ấn, Tạng, Hoa, Nhật tuân theo, trừ tín đồ của Tịnh độ tông. Bởi vì họ tin rằng, trí 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[38] 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 Hoằng Trí[39], một thiền sư lớn đương thời. Như tôi đã cắt nghĩa ở Luận Một bộ này. 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 tính thụ động của kinh nghiệm tôn giáo.[40]

Hình như chẳng có những dấu hiệu của tính thụ động đáng ghi nhận trong lối tu tập của họ; nhưng điều cần yếu 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 đáng 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 Thiền 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 phân 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 Thiền Quan Sách Tấn, được các Thiền gia đọc rất nhiều, coi như là một khích lệ tích cực cho thân 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 nghiên 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 khá, chỗ nào thì không.

“Có những kẻ vừa bước lên bờ đoàn là buồn ngủ; hoặc có tỉnh thì nghĩ mông lung, tưởng loan xạ; rồi khi bước xuống bờ đoàn là phóng lười nói năng. Hạnh đạo theo kiểu đó dù cho đến ngày Di lạc ra đời vẫn chưa nhúng tay được. Vì vậy, hãy hăng say tinh tấn đề khởi thoại 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 chung nhẹ nhàng và bước xuống chạy một vòng quanh thất, rồi ngồi trở lại bờ đoàn. Hãy mở đôi mắt, hãy ấn chặt hai bàn tay, dựng thẳng xương sống, đề khởi thoại 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”. [41]

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. Đây thầy đều là nhưng 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 nhã.

Và đến khi mệnh chung sẽ phòng bị ác nghiệp quá khứ lôi kéo, nếu chưa chứng ngộ trong đời này. Đời sau sinh ra, chắc chắn sẽ ở trong Bát nhã, và hưởng thọ chứng ngộ viên mãn; đây 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 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 vĩ đại”[42].

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 giáo 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 Thiên, đây là “Chúng nhập bát nhã” hay “Chúng 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” (Maha prajnaparanita)[43] tợ 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 tuyệt 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.

---o0o---

SỰ VIÊN MÃN CỦA TÍNH KHAM NHÃN 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 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” (anutpattikadharmasanti)[44]. 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, thường niệm tùy thuận lực, vô sở úy, bất cộng pháp của các Như Lai, đã thiện tịnh lạc tâm, không bỏ rơi hết thảy 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), 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 là chân như, vô phân biệt và nhập nhất thiết trí; và (cuối cùng) khi nhập nhất thiết trí như vậy tức thì xa lìa hết thảy các vọng tưởng phân biệt khởi lên do tâm (cita), ý và thức (manavijanana); 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-bhumim). Đây là sở trụ sâu xa của Bồ tát, khó hiểu, không thể phân biệt, lìa hết thảy các tướng, hết thảy 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 khuru, chứng đắc thần thông, tâm được tự tại và lần lượt nhập diệt tận định, hết thảy động tâm, ức tướng phân biệt phải đều diệt tận. Cũng vậy, Bồ tát khi trụ nơi Bất Động Địa, lìa hết thảy các dụng công (abhoga); đã chứng được vô công dụng tánh, dứt hết thảy các hành vụ của thân, khẩu và ý, vì đã xa lìa hết thảy mọi hình tướng của khổ não. Bảy 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 dừng mãnh, cần cầu đại phương tiện và do bởi sự dừng mãnh, cần cầu đại phương tiện và do bởi sự dừng 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 dừng mãnh, đại cần cầu; và nhờ dừng 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. Nhẫn 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 nhẫn (Ksanati), tùy thuận hết thấy Phật pháp. Nhưng này thiện nam tử, chư Phật đều có mười lực, bốn vô sở úy, mười tám bất cộng pháp mà ông chưa chứng được. Ông hãy vì để chứng đắc các công đức này nên hãy gia thêm tinh tấn, và đừng xả bỏ môn nhẫn 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 dân 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 cùng 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 chúng 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 Bát 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 Bát 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, cúng dường vô lượng chư Phật, thông đạt vô lượng Phật pháp, khởi vô lượng thân 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 thảy sự hành đạo của Bồ tát, vì đã chứng đắc pháp bất động vậy.

“Này Phật tử, như một người chèo 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 lần quần.

“Cũng vậy, này Phật tử, khi Bồ tát đã tích tập vô số tiền căn và chèo 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 rồi rằm 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 chú 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 có 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 Ki tô chăng?” Tôi đáp rằng: “Nếu ngài thử hỏi mặt trời, tại sao mà 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 Ki tô cũng vậy, và hết thảy 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 đang 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.

[Xem Tiếp Phần Hai](#)

[1] Kinh Lăng già (*Lankavatara*); Phạn văn: *Bodhisattva mahasattva kaki rahogatah svapratyatmabuddhya vicarayaty aparapraneyah*

[2] *Dhammapada*, 165, Pali văn :

Attana ‘va katam papam

attana samkllissati

attana akatam papam

attana 'va visujjati

suddhi asuddhi praccattam

na 'nno an nam visodhaye

(Bản Việt, trích của T.T.Thích Minh Châu, Kinh Lời Vàng)

[3] Loại 1: *Pakakalavasena*. Theo thời gian: 1) *Dlthadhammadananiya*. Hiện báo nghiệp ; 2) *Upapaijavedaniya*. Sanh báo nghiệp ; 3) *Aparapa rlyā vedaniya*, Hậu báo nghiệp ; 4) *Ahosikamma*. Vô hiệu nghiệp.

Loại 2: *Pakadanapariyayena* theo thứ tự quả báo. 1) *Garuka*, Cực trong nghiệp ; 2) *Asanna*. Cận tử nghiệp; 3) *Ācinna*, Tập quán nghiệp ; 4) *Katatta*. Tích lũy nghiệp.

Loại 3: *Kiccavasena*. Theo công tác; 1) *Janaka*. Sanh nghiệp; 2) *Upatthambhaka*. Trì nghiệp; 3) *Upapilaka*, Chương 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.)

[4] Bản Việt. cf. Thích Quảng Độ (dịch). Nguyên Thủy Phật giáo Tư tưởng luận

[5] *Dhammapada*. 117. Bản Việt. Sđđ.

[6] Bản Sanskrit do Louis de la Vallée-poussin ấn hành; pp. 302 ff. Chi tiết về Nghiệp. xem *Abhldharmakosa* (bản dịch Pháp văn của Poussin). Ch.IV. Ở đây chỉ toát lược.

[7] *Dham mapada*. 117. Bản Việt. sđđ.

[8] pp.52; trích bởi A. WAUTLER D'AYGLLLERS. *Ruysbroech l'Admirable*, 1923 p.142 sq .

[9] R.Allier. *Les Frères du Libre-Espnt*. trong *Religlons et Sociétee*. Paris 1905 p.435.

[10] (Ruysbroeck) *Les Noces*. liv. 11, chap. LXXVLL. (No te của Wautier d'aygalliers).

[11] *ibid.* liv. 11, chap. LXX. VII (id).

[12] *Le Livre de la plus hau~9 v~rité*. Chap. 111 (id).

[13] *Le Miroir*. chap. VI (id).

[14] *Thử so sánh thái độ trên đây của những người theo phái Tinh thân Độc lập với tư tưởng Bát nhã: một đảng hưởng thụ nhục cảm thô bạo: một đảng 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. Đoạn văn dưới đây trích từ kinh Văn thù vấn.*

Xá lợi Phát nói: “Bạch đức Thế tôn, như ngài Văn thù giảng, Trí Bát nhã vượt ngoài tri kiến của chư Bồ Tát sơ phát tâm”.

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

Xá Lợi Phát nói: “Thưa ngài Văn Thù, há không có Pháp giới mà chư Phật chứng nhập. Tại sao? Bởi vì Pháp giới là Phật và Phật là Pháp giới, nên Pháp giới không tự chứng Pháp giới. Pháp giới tức hết thấy các pháp đều không; và tánh. Không này là bồ đề, không hai, không phân biệt. Bởi vì không hai nên không có trí giải; không có trí giải; không có trí giải nên không có ngôn thuyết; không có ngôn thuyết nên không có tướng tác và vô tác, hữu và phi hữu, không có tướng quyết định. Đó là tự tánh của vạn hữu. Sự biểu lộ ở đây hay kia chỉ là tạo tác do tâm.

“Này Xá Lợi Phát, phạm tội tức thành tựu bất khả tư nghì tức xuất sinh. Thật tướng. Thật tướng tức không hai. (Như thế, vì rằng phạm tội, bất khả tư nghì và Thật tướng không khác nhau, không có kẻ phạm tội; vì đây là thành tựu bất khả tư nghì hay xuất sinh thật tướng, nên là bất khả đắc). Chúng sinh vốn bất khả tư nghì nên không có thác sinh lên trời không đọa vào các đường dữ, không chứng nhập Niết bàn. Những kẻ phạm tội không đọa vào địa ngục. Phạm tội và bất khả tư nghì thấy là Thật tướng, và Thật

tướng vốn không hai, không sinh, không diệt, không đến không đi, không nhân không quả, không thiện không ác, không dẫn vào ác đạo hay thiên đường, không đưa tới Niết bàn hay sinh tử. Tại sao? Bởi vì trong Pháp giới chân thật không có thiện hay ác, cao hay thấp, trước hay sau.

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

Bấy giờ Văn Thù bạch Thế Tôn: “Bồ Đề là tội ngũ nghịch, ngũ nghịch tức Bồ Đề. Tại sao? Bởi vì Bồ Đề và ngũ nghịch thay 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.”

[15] Anju Shôwa của Ichiren-in (Nhất liên viện), XVIII

[16] *The Amending of Life*, ấn hành do H.L Bubbard (1922) p.91.

[17] “ 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

[18] Thomas C. Upham, *Life and Expenence of Madame Guyo*

[19] *Tích Mạt đăng sao* (Mattôshô).

[20] *Dịch thoát* (Bản Anh); vì nếu dịch sát đòi hỏi nhiều giảng giải.

[21] Đức Sơn Tuyên Giám, trước khi theo Thiền tông rất tinh 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”. (*Truyện đăng lục*. XV).

[22] Ở Thiên tông, có hai loại vô tri, một gồm có trí và tín: một hoàn toàn mù đặc.

Đông Sơn đến với Thụ Sơn Huệ Siêu; Siêu hỏi: “Ông đã trụ tại một phương, đến đây làm gì?” – “Tôi bị dày vò 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 hiềm không có lửa sáng!” (Truyện đăng lục, IX). Bởi vì không có “lửa sáng” nên sự vô tri không được thắp sáng, khi biết được điều này, sẽ có sự thắp 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 cuối làm thức tỉnh sự vô trí của Huệ Lăng, tử đó mà tỏ ngộ. (Ibid, XIV).

Dược Sơn ngồi tư duy. Thạch Đầu hỏi: “Làm gì ở đây?” – “Không làm gì hết trời”. – “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 tri” đây lại khác, phải chăng?

Chán Lăng hỏi Thạch Đầu: “Ý Tổ Tây đến là gì?” – “Hỏi cây cột kia!” - “Thưa. Chán Lăng này không hiểu”. Thạch Đầu nói: “Ta cũng chả hiểu.” Nhưng, lời đáp này khiến Chán Lăng tỏ ngộ. (Ibid).

[23] Lược trích Tú Tôn (Shùson) ngữ lục, VIII-XIII. Một trong những luận sư của Chân tông cận đại. Soạn tập do Gessho Sasaki. 1907

[24] 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, ý cảm thấy gỡ được gánh nặng trách nhiệm, tương tự với cảm giác thuần túy tôn giáo – thanh bình và an ổn.

[25] Kathleen Lyttleton, giới thiệu cho *Spiritual Guide* của Molinos, tr.25

[26] Ma-thi-ơ, 11, 25

[27] Trích 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 dù khi có một tình cảm sâu đậm về mối quan hệ cá nhân, như trong Chân tông chẳng hạn, coi

đức A-Di-đà như một “Tù Phụ” vẫn không có mô tả tính cách mãnh liệt của tình cảm như thế. Và trong Thiên tông người ta cũng không thấy có điều tương tự. Thiên mang chất siêu hình kỳ dị, nếu ta có thể dùng chữ siêu hình ở đây; rõ ràng đây là vô ngã.

[28] Molinos, tr. 72

[29] S.B.E. XLLX., pp.127-8.

[30] Asihahasrika-prajnaparamita-sutra. Ch-sadaprarudita.

[31] 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! Hiển mình là vì sự lợi ích của chính mình. Nếu cúng dường bằng tâm địa xả hỷ, Phật thọ nạp. Truyện ký về một thiền 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 hâm 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! Thiền sư từ tốn nói: “Tại sao tôi phải cảm ơn ông đối với phước đức mà ông đang chứa nhóm cho chính ông?” Cúng dường như thế chính là để xả bỏ tính vị kỷ.

[32] Ma-thi-ơ, 6.6 và tiếp

[33] Trích từ *The Life of Prayer* bởi W A Brown. tr. 157.

[34] 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 phân 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. Bây 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.

[35] 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.

[36] Tọa 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. Tọa 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 môn sư của Tông Di

[37] Tức Tọa thiền nghi. (D.G)

[38] 1089 - 1163

[39] 1091 - 1157

[40] Thí dụ, Torei, một cao đồ của Bạch Ẩn. viết trong ấn bản (1762) của Thiền quan sách tán: “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”

[41] Chỉ thị học Thiền của Ngũ tổ sơn Pháp Diễn

[42] Trích trong một bức thư của Đại Huệ.

[43] Về nghĩa lý, xem Suzuki: Zen Essay pp 78 tr.93; Studies in the LanKavatara, Sutra, p.78; v.v..

[44] 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 (sarvadharmā) đều vô sinh (anutpanna), bất khả đắc (anupalabdha), và do đó, tức Không (sunya)

[45] 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... Kẻ 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 Trí Bát nhã bao lâu siêu việt đối đãi Có và Không.

---o0o---

QUYỀN HẠ

TỰA

Trong Thiên Luận quyền Hạ này tôi cố gắng ghi dấu mối liên hệ giữa Thiên và hai bản kinh cốt yếu của Đại Thừa, kinh Hoa nghiêm (Gandavyūha) và kinh Bát nhã (Prajñāparamita), và kể đó là sự chuyển mình phải có đối với Phật giáo Ấn Độ khi thích ứng với tâm hồn người Trung Hoa, Trung Hoa là một dân tộc thực tiễn khác hẳn với Ấn, một dân tộc phú bẩm rất cao về khả năng trừ tượng cũng như kho tàng tượng tượng bất tận. Dĩ nhiên các học thuyết của Đại thừa phải chuyển mình để thích ứng với Trung Hoa, nghĩa là kinh Bát nhã và kinh Hoa nghiêm phải chuyển thành những đối thoại của Thiên tông.

Về những công hiến của Thiên đối với văn hóa Nhật Bản đã viết trong một tập sách riêng biệt[1]. Gạt đạo Phật ra, và gạt cả Thiên tông sau thời đại Kiếm thương, lịch sử văn hóa Nhật Bản không có nghĩa gì hết, vì đạo Phật đã vào sâu trong mạch sống của dân tộc này. Ý định của tôi ở đây chỉ có tính

cách lược khảo. Phần nói về “Sinh hoạt Thiền trong các Họa phẩm” cũng là một gợi ý; tường thuật đầy đủ và có hệ thống hơn, dành cho một dịp khác.

Một ít những sự kiện mới, cần được nhắc đến chung quanh chủ đề được trình bày trong bộ Thiền luận này, vốn đã đăng tải trên báo. (a) Thủ bản Đôn hoàng về Thần Hội ngữ lục ghi ở tr. 21 c.ch. và tr. 37 c.ch. đã được sao chép lại, còn việc ấn hành dưới một ấn bản được hiệu đính trọn vẹn sẽ cho ra mắt ngày gần đây. (b) Bác sĩ Keiki Yabuki đã xuất bản một quyển sách với những giải thích cặn kẽ về Thủ bản Đôn hoàng tuyển tập trong Echoes of Desert của ông. Bác sĩ cung cấp cho chúng ta rất nhiều tài liệu hữu ích đối với các Thủ bản ấy. (c) Tất cả những trang tham khảo về kinh Hoa nghiêm hoặc theo Thủ bản Idzumi hoặc theo Thủ bản R.A.S. (d) Thủ bản Đôn hoàng về Đàn kinh của Huệ Năng (t.15 c.ch.) sẽ được ấn hành để lưu hành rộng rãi, kèm theo bản của Koshoji (Hung Thánh Tự). Đây là bản trùng khắc cổ của Nhật, vào thế kỷ XV hoặc XVI, nguyên bản Hán có lẽ được in khoảng thế kỷ X hoặc XI. Có lẽ bản “khá xưa” xét theo bài thơ cho ấn bản lưu hành của Đàn kinh. Vai trò lịch sử của nó khỏi phải nói.

Theo thông lệ, tác giả nhờ Beatrice Lane Suzuki, người bạn đường, đọc lại các Thủ bản, sửa lỗi ấn loát, và nhờ bà Ruth Fuller Everett, ở Chicago, cũng đã hoan hỉ sửa các lỗi ấn loát.

Ở đây không quên nhắc nhở sự khích lệ lớn lao của Yakichi Ataka, bạn của tác giả, vì ông luôn luôn sẵn sàng đáp ứng ngay tất cả những điều cần thiết của tác giả để cho các giáo pháp của đạo Phật Thiền tông được phổ biến thích hợp trong những giới hạn của giải thích văn nghĩa.

DAISETZ TEITARO SUZUKI

---o0o---

Luận một - TỪ THIỀN ĐẾN HOA NGHIÊM

1

KHỞI THỦY, Thiền đã không thắt chặt với Hoa nghiêm (Gandavyuhasūtra) như Lăng già (Lankāvatāra) hoặc Kim cương (Vajracchedikā). Bồ Đề Đạt Ma trao truyền Lăng già cho người đệ tử Trung Hoa tâm tủy của ngài là Huệ Khả, coi như kinh này chứa đựng một nền giáo pháp quan hệ mật thiết với Thiền và sau Huệ Khả kinh đã là tâm tủy học tập của các môn đệ Thiền.

Họ biết đến kinh Kim cương vào thời Hoàng Nhẫn và Huệ Năng, khoảng một năm rưỡi năm sau Bồ Đề Đạt Ma. Nhưng Thần Hội, vốn là một trong những đệ tử chân truyền của Huệ Năng, đi xa hơn nữa, khi tuyên bố rằng chính vị cha đẻ của Thiền đã trao tay Kim cương cho Huệ Khả[2]. Dù quan điểm này không đúng theo lịch sử, chúng ta có thể chấp nhận hoàn toàn rằng kinh Kim cương đã thành ảnh hưởng lớn lao trên việc học Thiền vào thời bấy giờ, khoảng cuối thế kỷ VII. Mối liên hệ giữa kinh Hoa nghiêm và Thiền chưa bắt đầu, cho tới thời Trùng Quán (738-839), Tứ tổ Hoa nghiêm tông của Phật giáo Trung Hoa, học Thiền với Vô Danh, một đệ tử của Thần Hội. Trùng Quán là một triết gia lớn và đã cố công kết nạp Thiền vào hệ thống của riêng mình. Sau sư, có Khuê Phong Tông Mật (780-842), cũng từng học thiền và cho ra một bản đại số về kinh Viên giác mà sư giải thích theo triết lý của tông phái mình. Sư cũng viết một tác phẩm về các đường lối lãnh hội Thiền khác nhau; không may, sách đã bị thất lạc, chỉ trừ phần tựa. Đại ý là nêu những điểm cốt yếu của Thiền và tách biệt chúng khỏi những ngộ nhận không chỉ đã từng xảy ra đối với bản thân của Thiền mà còn đối với sự quan hệ của nó trong nền triết lý của đạo Phật. Như thế, do Tông Mật, thiền mới có liên lạc với những kinh điển khác ngoài Lăng già và Kim cương, và nhất là Hoa nghiêm.

Trong khi các luận sư của Hoa nghiêm tông vận dụng những lối trực chỉ của Thiền theo cách riêng của họ, các Thiền sư được lôi cuốn đến nền triết học Viên Dung Vô Ngại[3] do Hoa nghiêm chủ xướng, và họ cố gắng kết nạp nó vào trong những bài giảng của mình. Chẳng hạn, Thạch Đầu (699-790) trong Tham đồng khế, miêu tả tính cách tương giao của Sáng và Tối như là hạn chế lẫn nhau và đồng thời hòa hợp nhau. Động Sơn (806-859), trong một đoạn văn chỉnh cú gọi là Bảo kinh tam muội ca, giảng giải về tính cách tương giao của thiên (lệch) và chính (ngay), phần lớn có công dụng như của Thạch Đầu, vì cả Thạch Đầu và Động Sơn đều thuộc về phái Hành Tư (tịch 740) được gọi là phái Thiền Tào động[4]. Ý tưởng này, về Tương giao và Nhất thể, chắc chắn phát xuất từ triết lý Hoa nghiêm do Pháp Tạng thiết lập rất khéo léo. Bởi vì Thạch Đầu và Động Sơn đều là Thiền sư, nên lối trình bày của họ hoàn toàn không giống như của một nhà huyền học. Có lẽ “Bốn liệu giản” [5] của Lâm Tế đáng được lần về hệ thống Pháp Tạng (tịch 712).

Ảnh hưởng của Hoa nghiêm tông nơi các Thiền sư càng lúc càng tăng gia theo với thời gian, và đạt đến cao độ của nó ở thế kỷ X kể từ Tông Mật, tổ thứ năm của Hoa nghiêm tông Trung Hoa. Chính Pháp Nhãn Văn Ích (885-958) người sáng lập ngành Thiền Pháp nhãn, đã kết nạp triết lý Hoa nghiêm vào trong pháp môn Thiền học của mình. Mặc dầu sư không phải là người

trong Hoa nghiêm tông, nhưng đã hẳn là có ấn tượng sâu đậm về các tác phẩm của Đỗ Thuận (chết 640) và Pháp Tạng (chết 712), và những triết gia Hoa nghiêm khác; vì sự thực hiển nhiên là sư đã dạy các môn đệ mình nghiên cứu các sáng tác của họ coi như một trợ duyên để thành tựu Thiền. Sư cũng viết một bản bình giải về Tham đồng khế của Thạch đầu mà, như tôi đã nói ở trên, vốn căn cứ trên siêu hình học của Hoa nghiêm.

Trào lưu này, trào lưu hỗn hợp Thiền với triết học của Hoa nghiêm kinh (Avatamsaka) hay của Pháp hoa kinh (Saddharma - pundarika) lên đến tột đỉnh khi Vĩnh Minh Diệm Thọ (904- 975) viết trường thiên Tông sách lục, gồm một trăm quyển. Trong tác phẩm này, sư có ý hòa tan tất cả những dị biệt của tư tưởng Phật học vào học thuyết Duy Tâm – “Tâm” theo nghĩa là một thực tại cứu cánh tự giác sát, chứ không phải là sở cứ của tâm thức thường nghiệm chúng ta. Đừng nên nhầm lẫn học thuyết Duy Tâm này với nền triết học Duy Thức (Vijnaptimàra) của phái Du già (Yogàcàra), vì Diệm Thọ theo dòng tư tưởng xuyên qua Lãng già (Lankàvatàra), Hoa nghiêm (Avatamsaka) và Khởi tín luận (Sraddhotpàda), vân vân.

---o0o---

2

Nói cho chí lý, Thiền có lãnh vực riêng, nơi đó nó thi hành theo sự thuận tiện nhất của nó. Ngay khi vi hành ngoài lãnh vực này, nó đánh mất sắc thái bản hữu của mình và đến mức nào đó thì mất luôn cả bản tính. Khi có ý định tự xiển dương bằng một hệ thống triết lý, nó hết còn là Thiền thuần phác và đơn giản; và xen lẫn vào những cái không liên hệ thiết tha. Dù có giải thích hợp lý, Thiền cũng bị giả trang. Vì lý do đó, các bậc thầy của nó đã cố thủ để khỏi bị chen chân với bất cứ tông phái siêu hình nào, dù Phật hay Lão hay Khổng. Ngay cả khi Bồ Đề Đạt Ma trao tay Lãng già cho Huệ Khả, mà Huệ Khả và các môn đồ của ngài đã không chịu viết gì hết về kinh này trong bản chất của một luận giải. Mặc dù Huệ Năng hình như đã phô diễn kinh Kim cương theo sở đắc, các miêu duệ của ngài lại hoàn toàn quên lãng nó, và những pháp thoại hay những ngữ lục của họ diễn tiến trong một chiều hướng khác hẳn. Dĩ nhiên, họ thường nhắc nhở đến tất cả các kinh luận, tự do dẫn chứng các đoạn văn trong ấy, nhưng họ luôn luôn cẩn thận để khỏi bị vướng mắc vào văn tự, khỏi bị sơn phết với những ý tưởng siêu hình làm căn bản cho những sáng tác này.

Các Thiền sư đã dẫn chứng kinh Hoa nghiêm (Avatamsaka) ngay cả trước Đỗ Thuận, bởi vì, theo Lăng già sư tư ký, Huệ Khả nhắc nhở rất nhiều về kinh này hậu thuận cho sở kiến, theo đó, cái Một luân lưu toàn vẹn trong thế giới đa thù; còn Đạo Tín, đồng thời với Đỗ Thuận, cũng dẫn chứng một đoạn trong kinh này nói rằng một hạt bụi bao trùm trong nó vô số thế giới. Là những Thiền sư, họ không có ý hệ thống hóa những trực giác về Thiền của mình; họ bằng lòng dẫn chứng những đoạn văn nào đồng điệu với những ý tưởng của mình. Vì vậy, những dẫn chứng của họ không giới hạn vào kinh Hoa nghiêm; họ tìm thấy đâu những câu dùng được thì dùng liền; chẳng hạn, từ kinh Pháp hoa (Saddharma-pundarika), Duy ma cật (Vimalakirti), kinh Kim cương (Vajracchedikà), Lăng già (Lankavatàra), Bát nhã (Prajnaparamitā), Pháp cú (Dharmapada), vân vân. Nhưng trong trường hợp Hoa nghiêm, sự trích dẫn có tính cách cục bộ và chuyên biệt hơn nhiều, nó được đặt trong toàn thể tư tưởng cốt yếu của kinh này. Từ chỗ đó hình như các Thiền sư ngay từ đầu đã coi đây là một kinh văn hậu thuận những chứng nghiệm của họ ngang tầm Lăng già và Kim cương. Nhưng vì lập trường của họ là nặng về tâm mà nhẹ hẳn về văn tự, nên họ không tiến xa đến chỗ thiết định một nền triết lý truyền theo Hoa nghiêm. Luôn luôn họ cố thủ trên nhưng sự thật chứ không ở trên những ý tưởng. Bởi vì họ nói, dẫn kinh Hoa nghiêm, rằng:

“Nhu một người nghèo ngày đêm nghĩ đến những kho tàng không thuộc về mình, trong lúc y không có lấy một quan tiền làm của. Học nhiều thì cũng vậy. Lại nữa, nhất thời các người có thể đọc sách, nhưng hãy cẩn thận để sang một bên ngay khi có thể. Nếu các người không rời bỏ sách, sẽ trở thành thói quen chỉ luyện tập văn tự. Cái đó y như tìm băng giá bằng cách hâm nóng dòng nước chảy, hay như tìm tuyết bằng cách đun sôi nước nóng. Vì vậy, có lúc chư Phật nói rằng (đạo lý tối thượng) khả quyết, có lúc nói rằng là bất khả quyết. Sự thật, thì không có ai khả quyết, hay bất khả quyết nơi Pháp tánh, vốn là cảnh giới của các pháp hiện tiền. Khi một cái này mà nắm được trọn vẹn, thì muôn nghìn cái khác cũng theo luôn. Cũng vậy kinh Pháp hoa nói rằng (Thực tại) chẳng phải thực hay phi thực, chẳng phải Như hay không Như”. [6]

---o0o---

Kinh điển, nhất là kinh điển Đại thừa, là những phát lộ trực tiếp của các kinh nghiệm tâm linh; chúng chứa đựng những trực giác đạt được do đào sâu vào

hồ thẳm Vô thức; và không có ý định trình bày những trực giác này qua trung gian của trí năng. Nếu chúng không có vẻ hoàn toàn duy lý hay thuyết minh hợp lý, đây chỉ là ngẫu nhiên. Hết thầy kinh điển cốt cho ra những trực giác sâu xa của Phật trí như đã từng bộc lộ cho các môn đệ Đại thừa ở Ấn trong thời sơ khai. Vì vậy, khi kinh nói hết thầy các pháp là Không, vô sinh, siêu việt nhân quả, lời nói ấy không phải hậu quả của lý luận siêu hình; nó là một kinh nghiệm Phật trí sâu xa nhất. Chính vì thế mà rất nhiều học giả và triết gia của đạo Phật, tích cực để lãnh hội hay quảng diễn những trực giác này theo các luật tắc của luận lý, đã thất bại trong những nỗ lực của họ; có thể nói, chúng là cái ngoài lẽ, trong kinh nghiệm Phật tính, và do đó, chúng phải chịu lệch lạc.

Những trực giác của kinh điển và của Thiền sư cũng như nhau cả, nếu tất cả còn tính cách Phật. Dù có khác nhau trong lối phô diễn, đây là do tâm lý của các thiên tài Hoa Ấn. Nếu Thiền vẫn là một hình thức đạo Phật Ấn du nhập Trung Hoa, những kinh nghiệm của nó tự căn bản thầy đều là của đạo Phật như nhau. Nhưng tính cách dị biệt tâm lý của dân tộc được thấy rõ, một khi những kinh nghiệm ấy bắt đầu có vị trí trong mỗi đồng điệu với những điều kiện mới mẻ chi phối chúng để hầu phát triển. Quá trình phân hóa này có thể thấy rõ trong những bài pháp của các Thiền sư, khi họ, một lần nữa, được tách khỏi ảnh hưởng trực tiếp của vị thầy đầu tiên từ Ấn Độ. Khi Thiền thất chặt với tâm tính Trung Hoa, những diễn đạt của nó trở thành Trung Hoa một cách đặc trưng, và rồi có người bắt đầu nghi ngờ tính cách đồng nhất cốt yếu của chúng với nguyên khởi. Lúc mà sự phân hóa đã tiến xa đến độ chừng như nó phản đối chính nó, các sư tổ gấp rút bù đắp chỗ tổn thương và tái hợp nó với cội nguồn của chính nó. Đây quả thực là ý nghĩa của trào lưu khởi sắc ở thế kỷ XVIII và XIX, với Tông Mật hay Pháp Nhãn chẳng hạn.

Xin đề cử những điển hình về sự biến chuyển lần hồi diễn ra trong lối diễn đạt của trực giác thiền suốt năm trăm năm sau khi Bồ đề đạt ma dẫn Thiền vào Trung Quốc; ngài là một nhà sư từ Ấn đến, có lẽ mất vào khoảng 528 sau T.L. Dưới đây là những trang dẫn chứng từ các bài pháp của các Thiền sư thuộc nhiều chi phái khác nhau phát khởi trong suốt thời gian này. Trong những bài pháp ấy, chúng ta lưu ý sự biến thiên từ khuôn mẫu thuyết giảng của kinh đến khuôn mẫu của Thiền tông Trung Hoa.

---o0o---

Chúng ta hãy bắt đầu với Bồ đề đạt ma, cha đẻ của nền Thiền Trung Quốc, viết về Vô tâm [7]

“Lý rất ráo vốn không lời, nhưng mượn lời để diễn Lý. Đạo cả vốn không hình, nhưng để tiếp xúc với phàm ngu mà hiển hiện thành hình. Bây giờ, giả sử có hai người đang bàn bạc về Vô Tâm. Đồ đệ hỏi thầy:

“Đ. (Lý rất ráo) là hữu tâm hay vô tâm?

“T. Vô tâm

“Đ. Nếu là Vô tâm, ai đang thấy, nghe, nghĩ biết?[8] Cái người nhận biết rằng vô tâm ấy là ai?

“T. Chính do Vô tâm mà có thấy, nghe, nghĩ, biết; chính do Vô tâm mà biết là Vô tâm.

“Đ. Làm sao Vô tâm lại có thể thấy, nghe, nghĩ, biết? Lẽ ra Vô tâm không thể làm được hết thảy việc này.

“T. Dù rằng thuộc Vô tâm nhưng vẫn có thể thấy, nghe, nghĩ, biết.

“Đ. Nếu có thể thấy, nghe, nghĩ, biết thì không thể thuộc Vô tâm, mà phải là một loại hữu tâm.

“T. Thấy, nghe, nghĩ, biết, hết thảy chính là những hoạt dụng của Vô tâm. Ngoài thấy, nghe, nghĩ, biết, không có Vô tâm. Ta e rằng con không lĩnh hội điều đó, nên ta sẽ tìm cách giảng giải vấn đề từng bước một để dẫn con hội diện với chân lý. Thí dụ, khi đang thấy, tất nhiên có cái đang thấy, như thế là vì có cái không thấy; cái đang thấy như thế chính là Vô tâm. Khi đang nghe, tất nhiên có cái đang nghe, như thế là vì có cái không nghe; nghe chính là của Vô tâm. Khi đang nhớ nghĩ, tất nhiên có cái đang nghĩ, như thế là vì có cái không nhớ nghĩ; nhớ nghĩ chính là của Vô tâm. Khi đang biết, tất nhiên có cái đang biết, như thế là vì có cái không biết; đang biết chính là của Vô tâm. Khi đang làm, tất nhiên có cái đang làm, như thế là vì có cái không làm; đang làm chính là của Vô tâm. Vì vậy, ta nói rằng thấy, nghe, nghĩ, biết, hết thảy đều là Vô tâm?

“Đ. Làm sao biết rằng của ấy là của Vô tâm?

“T. Con cứ xét kỹ vấn đề thêm, rồi nói cho ta rõ Tâm có hình tướng khả nghi nào không. Nếu có, như thế sẽ không phải là Tâm chân thật. Phải nhìn nó có ở trong, ở ngoài hay ở giữa. Tâm không ở đâu trong ba chỗ ấy. Cũng không phải được trực nhận như là có ở những nơi khác nào đó. Vì vậy, gọi là Vô tâm.

“Đ. Bạch Thầy, nếu chính Vô tâm ở khắp mọi nơi, vậy lẽ ra không có thiện ác. Tại sao mọi loài trôi lăn trong sáu nẻo và mãi mãi trong vòng sống chết?

“T. Đây là do chúng sinh điên đảo trong tâm ôm ấp ý tưởng huyền hoặc về một thực tại (cá biệt) nơi Vô tâm, và, khi tạo tác mọi hành vi, chấp trước mê lầm quan niệm cho rằng quả thực có một cái tâm hữu tâm. Vì lý do đó, chúng trôi lăn trong sáu nẻo và mãi mãi trong vòng sống chết.

“Như một người khi thấy một cái bàn tay hay một đoạn giày trong bóng tối mà tưởng là hồn ma hay con rắn, rồi sợ hãi. Cũng vậy, chúng sinh chấp trước mê hoặc những tạo tác của chúng. Ở chỗ Vô tâm, lầm tưởng là thực tại của một tâm hữu tâm. Có bấy nhiêu hành vi tạo tác như thế, quả thật có trôi lăn trong sáu nẻo luân hồi. Vậy nên phải khuyên dạy những chúng sinh như thế hãy đến kiếm một người bạn tốt, (có đạo nhân) rộng lớn và hãy tu tập Thiền định, nhờ đó sẽ chứng ngộ được Vô tâm. Khi tu tập như vậy, hết thấy nghiệp chướng của chúng tiêu trừ và chuỗi dây sinh tử bị triệt đoạn. Như ánh mặt trời một khi soi thấu vào chỗ tối tăm xô đuổi tất cả những gì tối tăm, hết thấy tội lỗi của chúng đều bị diệt trừ khi chúng chứng được Vô tâm.

“Đ. Vì là ngu muội, tâm con chưa hoàn toàn tỏ rõ đối với công năng của Lục tình đáp ứng (sự kích thích) ở mọi nơi ra sao.[9]

“T. Lắm nhiều mưu chước được tiếp diễn bằng lời.

“Đ. Tham dục và Giác ngộ, Sinh tử và Niết bàn, phải chăng chúng cũng là của Vô tâm?

“T. Quả vậy, chúng thuộc Vô tâm. Chính vì chúng sinh chấp trước sai lầm ý tưởng về một tâm hữu tâm nên có đủ tất cả những Tham dục và Sinh tử, Giác ngộ và Niết bàn. Nếu tỏ ngộ Vô tâm, không có Tham dục, không có Sinh tử, không có Niết bàn. Bởi vậy, vì những người ôm giữ ý tưởng về một cái tâm hữu tâm, nên Như lai nói về Sinh tử; Giác ngộ đối đối với Tham dục, và Niết bàn đối đối với Sinh tử. Tất cả những danh tự đó đều là pháp nhân duyên. Khi chứng đạt Vô tâm, không còn có Tham dục hay Giác ngộ, Sinh tử hay Niết bàn.

“Đ. Nếu không có Giác ngộ, không có Niết bàn, vậy nói sao về sự giác ngộ mà chư Phật trong quá khứ đã chứng đắc?”

“T. Cái đó chỉ nói theo văn cú ước lệ. Đối với chân lý tuyệt đối, chẳng có cái gì như vậy. Do đó, kinh Duy ma cát (Vimalakirti) nói rằng trong thân không có giác ngộ để mà chứng, trong tâm không có giác ngộ để mà chứng. Lại nữa kinh Kim cương nói rằng không có pháp cần phải chứng đắc, sự chứng đắc của hết thầy chư Phật là không chứng đắc. Do đó, nên biết rằng tất cả các pháp khởi lên khi thấy có hữu tâm, các pháp diệt mất khi chứng được Vô tâm.

“Đ. Bạch Thầy, thầy nói rằng Vô tâm biến hành mọi nơi. Vậy ra, gỗ đá đều thuộc Vô tâm, phải chăng (hết thầy chúng sinh) đều như gỗ đá?”

“T. Nhưng Vô tâm được chứng ngộ trong tâm thức ta không phải là của gỗ đá. Tại sao? Nó như cỗ trống trời, đang im lìm bỗng chốc tự nhiên trỗi lên nhiều thứ âm thanh vi diệu để giáo huấn hết thầy các loài. Lại cũng như hạt như ý bảo châu (mai), tự nhiên đột khởi vô số hình sắc. Cũng vậy, Vô tâm tạo tác ngang qua tâm thức của ta, khiến cho nó thấu hiểu chân tính của thực tại; nó có cả trí tuệ siêu việt chân thật, nó là chủ của Ba Thân, nó có công năng tự tại. Như kinh Bảo Tích (Ratnakuta) có nói rằng tâm tạo tác do Vô tâm mà không hay biết. Vậy sao lại có thể như gỗ đá? Vô tâm là chân tâm, Chân tâm là Vô tâm.

“Đ. Vậy phải tự tu tập như thế nào với tâm (tương đối) của chúng ta đây?”

“T. Chỉ cần tỏ ngộ Vô tâm trong tất cả các pháp, trong tất cả các hành vi. Đây là con đường tự tập, không có con đường nào khác, như thế biết rằng khi ngộ Vô tâm thì các pháp không còn nhiều loạn chúng ta nữa.

“Khi nghe điều này, đồ đệ tức thì chứng ngộ và nhận ra rằng không có vật ở ngoài tâm, không có tâm ở ngoài vật, đạt được tự do viên mãn trong tất cả cử chỉ và hành vi của mình; hết thầy màng lưới nghi ngờ bị xé thành mảnh vụn và không thấy còn có chướng ngại nào nữa”.

Đạo Tín (tịch 651) thường được coi là Tứ tổ của Phật giáo Thiên tông Trung Hoa, nói bài pháp sau đây về: “Xả bỏ Sắc thân”:[10]

“Phương pháp xả bỏ sắc thân trước hết do tư duy về tánh không, nhờ đó mà tâm thức trở thành không. Hãy để cho tâm cùng với thế giới của nó nghỉ yên nơi trạng thái hoàn toàn trầm lặng; hãy buộc tư tưởng trong các nhiệm mầu

của tịch tĩnh, để cho tâm không còn dong ruổi từ vật này đến vật khác. Khi tâm được bình lặng trong chỗ sâu xa nhất của nó, những triền phược của nó bị cắt đứt hết. Sâu thăm thay! Mịt mù thay! Trong thanh tịnh tuyệt đối của nó, Tâm chính là Không. Nó tựa hồ dừng dung thay! Nhưng cái chết không còn có hơi thở. Nó an trụ trong chỗ thanh tịnh rất ráo của Pháp thân và không còn lệ thuộc vào một đời sống tương lai nữa. Khi tâm thức bị khuấy động và mê hoặc khởi lên trong nó thì không thể trốn khỏi khổ đau phải chịu đựng một đời sống khác. Vì vậy, trước hết hãy tự mình tu tập để chứng đắc trạng thái hoàn toàn tịch tĩnh trong tâm mình, và cả trong thế giới của nó. Đây là con đường tu tập cần phải thực hiện.

“Thế nhưng, trong sự tu tập này, quả thực không có gì để coi là một thành tựu quyết định, và sự không thành tựu này là cái được thành tựu bởi sự tu tập đó; bởi vì thực tại đạt được do vô-tác, và vô tác chính là chân lý. Do đó, kinh nói: “Không, Vô tác, vô nguyện, vô tướng, ấy là giải thoát chân thật!”. Vì lý do đó, thực tại là vô tác.

“Con đường xả bỏ sắc thân là phải có một cái thấy sâu xa soi vào bản chất giả tạm của nó khi tâm cùng với thế giới của nó, trở thành trong suốt và những công năng của nó bùng sáng.

“Thêm nữa, nói như Trang Tử “Trời đất là một ngón tay, muôn vật là một con ngựa (Nhưng điều đó không đúng); kinh Pháp cú nói. “Đừng nghĩ cái một là một. Vì để diệt trừ ý tưởng về đa thù nên cái một gọi là một, nhưng cái đó chỉ cốt nói cho tâm hôn bệnh hoạn”. Vì lẽ đó, chúng ta có thể nói rằng, Trang Tử không vượt ra ngoài cái Một nổi.

“Lão Tử nói: Hốt hê? hoảng hê? Kỳ trung hữu tượng. “Sâu thăm thay! Mịt mù thay! Trong đó có tượng!”. Với Lão Tử, ngoại sắc bị trừ khử nhưng nội tâm vẫn còn ôm ấp. Kinh Hoa nghiêm nói: “Đừng chấp vào hai tướng, vì một cũng không, hai cũng không?”. Kinh Duy ma cật nói: “Tâm không ở trong, không ở ngoài, không ở giữa - đó là chúng ngộ. Vì lý do đó, chúng ta biết rằng Lão Tử vẫn còn đứng với ý tưởng về một tâm tượng”.

Nơi khác, Đạo Tín giảng giải ý nghĩa của tịch tĩnh và tánh không như sau:

“Hãy nhìn lại sắc thân của mình xem nó là cái gì. Nó là không, bất thực như một bóng mờ. Nó được cảm nghiệm (như là có thật), nhưng không có gì ở đó để mà nắm giữ. Trí Bát nhã khởi lên ngay giữa những vật ủ bóng này, nơi nó định cư, không có căn cứ rất ráo. Tự mình mãi mãi bất động, nhưng nó bước vào những mối tương quan không ngớt chịu những thay hình đổi dạng.

“Từ giữa lòng tánh không trỗi dậy lục tình và lục tình cũng thuộc về tánh không trong khi sáu trần cảnh được cảm thọ như một giấc mộng hay một huyền tượng. Như con mắt khi cảm thọ những đối tượng của nó, nhưng đối tượng này không ở ngay trong nó. Như tấm gương soi mặt, mặt được tiếp nhận toàn diện nơi đó rất tỏ rõ; những phản ảnh ở đây hoàn toàn trống không, nhưng tấm gương tự nó không giữ lại chút vật nào được phản chiếu nơi đó. Mặt người không đi vào bộ phận của tấm gương, tấm gương cũng không ra khỏi mình để đi vào mặt người. Nếu nhận ra mặt gương và mặt người liên hệ nhau như thế nào, và nhận ra rằng ngay từ đầu, không có đi vào, không có đi ra, không có đi qua, không có đi đến trong mối liên hệ nhau, thì hiểu được ý nghĩa của Chân như và Tánh không”[11]

---o0o---

5

Ta có thể thấy ngay rằng Bồ Đề Đạt Ma và Đạo Tín cùng nói về một chủ đề từ những góc cạnh khác nhau của hiểu biết. Cái Vô tâm của Bồ Đề Đạt Ma là “Không”, “Tịch tịnh “Hoảng hốt”, v.v... của Đạo Tín. Một người dùng những từ ngữ tâm lý học, còn một người thì hướng tới triết học Bát nhã. Trong khi bài giảng của Bồ Đề Đạt Ma về Vô tâm có thể được coi như còn phù hợp với lẽ lối tư tưởng Ấn Độ, thì Đạo Tín ít nhiều pha màu tư tưởng Đạo giáo. Tuy nhiên, không có gì riêng biệt của Thiền hiển lộ ở họ. Chính ở Huệ Năng và các môn đệ của ngài, Thiền mới bắt đầu rõ rệt là Trung Hoa, cả trong diễn đạt cũng như giải thích.

Ý thức của Thiền, đặc sắc là sự đốn ngộ của Vô niệm, trỗi dậy trong tâm trí của Huệ Năng. Nếu Bồ Đề Đạt Ma đã dùng chữ Vô tâm để chỉ cho Vô thức, thì Huệ Năng đã thay thế tâm bằng niệm. Niệm thông thường có nghĩa là “nhớ nghĩ”, “tưởng nhớ”, “suy về quá khứ” vân vân, và được dùng tương đương với Smriti của Phạn ngữ. Do đó, khi nó được sử dụng liên hệ với vô như vô niệm, thì đây là asmriti, có nghĩa là “mất hết ý nghĩa” hay “quên lãng” và trong các bản Phạn văn nó được dùng theo nghĩa này. Tuy nhiên, việc dùng chữ Vô niệm theo nghĩa “Vô thức” và hàm súc một ý nghĩa tâm linh sâu sắc, theo xét đoán của tôi, bắt đầu với Huệ Năng. Vô niệm ở đây không chỉ là quên lãng không nhớ lại một việc làm; nó không chỉ là một từ ngữ tâm lý học. Khi Huệ Năng lấy vô niệm làm sự kiện căn bản nhất của sinh hoạt Thiền, nó phù hợp với ba môn giải thoát: Không (Sùnyatà), vô tướng (animitta) và vô tác (apranihita); vì đối với các môn đệ Thiền, chứng vô niệm tức là chứng giải thoát. Và tự bản chất, đây là từ ngữ Trung Hoa.

Một ý tưởng đặc sắc khác ở Huệ Năng là Đốn giáo, trực nhận về thực tại. Theo ngài, nét đặc sắc của chính Thiền là đốn, vì đây là bản chất của chính tuệ giác Bát nhã. Tiệm giáo của chính tuệ giác Bát nhã. Tiệm giáo do đối thủ của ngài, Thần Tú chủ trương, không thể ứng dụng cho trực giác diễn ra trong tư duy của Thiền. Bát nhã hoạt dụng theo trực giác hiện tiền, và cái mà nó tiếp nhận được tiếp nhận tức khắc, không có diễn trình của tư duy, giải kết hay liên tục. Như Huệ Năng nói: trong giáo lý của ta không có phân biệt Định và Tuệ; Định là thể của Tuệ và Tuệ là dụng của Định. Khi các người có Tuệ ở trong Định, chúng không phải là một, không phải là hai”. Bằng cách lặn sâu vào hố thăm của thực tại như thế, Huệ Năng dạy các môn đệ của ngài hãy nhìn ánh sáng hiện tiền của Tuệ giác Bát nhã chớp ngang qua lớp vỏ cứng của ý thức thường nghiệm. Chỉ lặn chìm vào hố sâu ấy không phải là chủ đích của pháp môn Thiền, nếu Định không cùng đích trực giác hiện tiền, Vô niệm, trong nó không có Thiền (Zen). Bây giờ, chúng ta hãy coi Huệ Năng nói gì về Vô niệm:[12]

“Thiện tri thức; giáo pháp của ta từ trước đến nay, dù Đốn hay Tiệm, lập Vô niệm làm tông, Vô tướng làm thể và Vô trụ làm gốc. Vô tướng là gì? Là đối với tướng mà lìa tướng. Vô niệm là đối với niệm mà không niệm. Vô trụ là bản tánh của người. Niệm niệm không dừng nghỉ. Niệm trước rồi niệm sau, niệm niệm tiếp nối không có đoạn tuyệt. Nếu một niệm đoạn tuyệt thì pháp thân lìa khỏi sắc thân. Niệm niệm trong mọi thời không dừng nghỉ trên một pháp. Nếu một niệm dừng nghỉ thì niệm niệm liền dừng nghỉ, đây gọi là hệ phược. Nơi hết thấy các pháp, niệm niệm không dừng nghỉ, tức là không hệ phược. Vì vậy, lấy vô trụ làm gốc (của đời sống chúng ta).

"Thiện tri thức; bên ngoài lìa hết thấy tướng, gọi là vô tướng. Nếu lìa được tướng, tánh và thể (của vô niệm) vốn là thanh tịnh. Do đó lấy vô tướng làm thể.

“Nơi tất cả ngoại cảnh mà không bị nhiễm - đó gọi là một với vô niệm, nghĩa là, lìa khỏi các cảnh dù chúng hiện tiền trong niệm, bởi vì niệm không sinh ra trong những niệm đối cảnh. Khi tất cả những tư tưởng (tản mác) như vậy bị trừ khử, thì tất cả những nhiễm ô bị quét sạch khỏi niệm. Khi một niệm này được hoàn toàn lau sạch, sẽ không còn có sự thọ sinh nữa, kẻ học đạo hãy dụng tâm đừng sao lãng vấn đề này. Khi không nắm vững ý nghĩa này, không chỉ tự mình nhầm lẫn mà còn khiến kẻ khác mê lầm theo và lại còn huỷ báng kinh pháp. Do đó mà lập vô niệm làm tông.

“Khi người ta chỉ lệ thuộc vào danh tự, họ cố tạo ra niệm về trần cảnh, và những tư tưởng ấy đưa đến tà kiến. Hết thấy trần lao vọng niệm từ đó sinh ra. Vì vậy giáo pháp này lập vô niệm làm tông. Mọi người hãy nên loại trừ những thiên kiến của mình đừng để làm nảy sinh những tư tưởng hệ lụy. Nếu không có niệm, thì cái vô niệm không lập.

“Nói là vô, vậy thì vô cái gì? Niệm là Niệm vật gì? Vô là lia khỏi hai tướng, các trần lao. Niệm khởi lên từ Chân Như; Chân Như là thể của Niệm, và niệm là dụng của Chân Như. Niệm, cố khởi lên từ Chân Như, tuy tức thấy nghe, nhớ hiểu, mà Chân Như không nhiễm vạn cảnh, thường thường tự tại. Vậy nên kinh Duy ma nói:

“Bên ngoài khéo hay phân biệt các pháp tướng mà nguyên lý cứu cánh nội tại vẫn không lay động”.

Vô niệm, theo Huệ Năng, là cái tên không những chỉ cho thực tại cứu cánh, mà còn chỉ cho trạng thái ý thức trong đó cái cứu cánh tự hiện tiền. Bao lâu ý thức cá biệt của chúng ta còn bị ly khai thực tại ở đằng sau nó, những nỗ lực của nó vẫn là ngã mạn một cách hữu ý hay vô ý, và hậu quả là một cảm giác cô liêu và đau khổ. Phải làm sao có ý thức liên lạc với vô thức, nếu nó không là vô thức; còn nếu là vô thức, sự liên lạc phải được thể hiện, và sự thể hiện này được gọi là vô niệm.

Những Hán ngữ hay Phạn ngữ một khi được dịch thẳng thường bị hiểu lầm to tát. Vô niệm là một; vì vô niệm mà được hiểu là trạng thái “không tư tưởng” chắc chắn sẽ là một tâm trạng quá nhàm tẻ đối với mục đích của Thiền học, hay với mục đích của bất cứ thực tập tâm linh nào. Chúng ta hãy nghe Huệ Năng thêm; ngài tiếp tục giảng giải ý nghĩa Vô niệm:

“Thiền tri thức, một lần ngộ là biết ngay Phật là gì. Một khi ánh sáng của Trí tuệ soi thấu vào tự tánh tâm địa, thì trong ngoài thấy đều sáng tỏ; mọi vật trở thành trong suốt, và biết được bản tâm của mình. Biết bản tâm tức là giải thoát. Chứng giải thoát tức là chứng Bát nhã tam muội (Prajna- samadhi). Ngộ Bát nhã tam muội tức là Vô niệm.

“Vô niệm là gì? Là thấy tất cả các pháp mà không chấp trước pháp nào; hiện diện khắp nơi mà không trước nơi nào; tự tính thường tịnh; khiến cho sáu tên giặc chạy ra khỏi sáu cửa mà vào trong sáu trần, nhưng không lia, không nhiễm; đi và đến tự do. Đây là chứng Bát nhã Tam muội, tự tại, giải thoát, gọi là hạnh Vô niệm. Nếu không có tư tưởng khởi lên trên bất cứ vật gì, đây

là sự đoạn tuyệt của niệm, và như thế là ở trong sự ràng buộc của Pháp, tức là biên kiến.

“Ai ngộ pháp Vô niệm thì thấu suốt hết thấy vạn pháp. Ai ngộ pháp Vô niệm thì thấy được cảnh giới của Chư Phật. Ai ngộ đốn pháp Vô niệm là đi đến chỗ quả vị của Phật”.

Giáo pháp Vô niệm cùng với Đốn ngộ đã là đề tài lôi cuốn nhất trong thời đại Huệ Năng và các môn đệ của ngài. “Đốn ngộ” là Hán dịch của chữ Prajna, và “Vô niệm” là cách diễn tả sự chứng ngộ về tánh không (Sùnyata) và Vô sinh (anutpàda) của người Trung Hoa. Trong một chiều hướng nào đó, thuyết Vô vi của Lão Tử có thể được coi là đang sống trong cái Vô niệm của Huệ Năng. Tất nhiên, nền triết lý của đạo Phật có Vô sinh (anutpàda), Vô nguyện (apranihitā), vô tác (anabhisamkara), vô công dụng (anabhoga), v.v....và vô niệm có thể được coi là xuất xứ từ những khái niệm đó[13]. Tuy nhiên, điều chắc chắn rằng Đạo giáo có góp công trong việc thiết lập Phật giáo Thiền tông mà chúng ta quả quyết là sự kiến thiết của thiên tài Trung Hoa.

---o0o---

6

Thần Hội[14] là một trong những đệ tử lớn của Huệ Năng, và chính môn phái ngài nảy nở ngay sau khi thầy mất, vì ngài mạnh dạn đề khởi tiêu chuẩn của “đốn môn” đối nghịch “tiệm môn” của Thần Tú, đối thủ của Huệ Năng. Những trang dưới đây trích từ ngữ lục của Thần Hội.[15]

“Trương Viễn Công[16] hỏi : Đại sư thường nói về pháp vô niệm, khuyên mọi người hãy tu tập theo đó. Vậy vô niệm ấy là hữu hay vô?

“Đ. - Vô niệm không phải là hữu, không phải là vô.

“H. - Tại sao không phải hữu hay vô?

“Đ. - Khi nói là hữu, đây không nói theo nghĩa thế gian thường tình. Khi nói là vô, cũng không theo nghĩa thế gian thường nói. Vì vậy không thể nói vô niệm là hữu hay vô.

“H. - Vậy đại sư gọi nó là vật gì?

“Đ. - Không thể nói là “vật” gì.

“H. - Nếu vậy, phải nói là gì?

“Đ. - Chẳng thể chỉ là gì hết. Vì vậy nói là vô niệm. Nó vượt ngoài sự miêu tả. Cái có nó được nói đến ở đây hoàn toàn là vì có những câu hỏi đặt ra cho nó. Nếu không nêu lên câu hỏi nào cả, thì sẽ không có nói năng gì về nó. Chẳng khác như tấm gương sáng khi không có vật gì trước nó thì không có ảnh tượng trong nó. Nay những ảnh tượng có thể thấy nơi nó là bởi có rằng nó đứng trước vật. Vì vậy mà có các ảnh tượng.

“H. - Nếu gương không có vật trước nó, vậy nó có chiếu sáng hay không?

“Đ. - Ta vừa nói về những vật chiếu sáng của nó, nhưng dù có đứng trước vật hay không, luôn luôn nó vẫn chiếu sáng.

“H. - Nếu nó không có hình tượng, không thể diễn tả bất cứ theo nghĩa nào, vì nó vượt hẳn ngoài hữu và vô, nhưng nếu nó có chiếu sáng, thì chiếu cái gì?

“Đ. - Khi nói gương có chiếu sáng, là vì tự tính của nó có tính sáng ấy. Khi Tâm của chúng sanh trong sáng, thì bản tính sáng đầy của trí tuệ sẽ chiếu sáng khắp cả thế gian.

“H. - Nếu đúng vậy, bao giờ có thể có?

“Đ. - Chỉ khi nào nhìn thấy cái vô.

“H. - Phải chăng vô không phải là vật để thấy?

“Đ. - Dù có hành vi thấy, cái được thấy không thể nói là “vật” gì

“H. - Nếu không thể nói là “vật gì”, vậy cái thấy là gì?

“Đ. - Thấy chỗ không có “vật gì”; đấy là cái thấy chân thật, cái thấy “vĩnh cửu”.

Thần Hội tiếp tục thêm một đoạn nữa:

“H. - Vô niệm nghĩa là gì?

“Đ.- Không niệm hữu và vô, không niệm thiện và ác, không niệm cùng và vô cùng, không niệm cân lường, không niệm Bồ đề (giác) không hệ niệm nơi Bồ đề, không niệm Niết bàn, không hệ niệm nơi Niết bàn. Đây là chứng đạt vô niệm.

“Vô niệm ấy không khác Bát nhã Ba la mật, và Bát nhã Ba la mật không khác với Nhất hành tam muội (Ekavyuha- Samadhi). Các thiện tri thức; nếu có kẻ trong hàng hữu học ôm giữ một niệm trong tâm, niệm ấy có thể dẫn tới chỗ tỏ ngộ nhưng khi cả đến một niệm như thế không còn khuấy động trong tâm, tỏ ngộ cũng sẽ không còn nữa, và đấy chính là vô niệm. Trong vô niệm không có cảnh trí. Nếu có, không tùy thuận với vô niệm... Ai quán vô niệm, kẻ ấy lau sạch những ô nhiễm của lục tình. Ai quán vô niệm, kẻ ấy đang hướng đến Phật trí. Ai quán vô niệm, kẻ ấy ở trong con đường giữa, trong chính chân lý cứu cánh. Ai quán vô niệm kẻ ấy tức thì tăng trưởng phước đức nhiều như cát sông Hằng. Ai quán vô niệm, kẻ ấy có thể thấy vạn vật. Ai quán vô niệm, kẻ ấy ôm trọn vạn vật trong lòng mình...

“Nếu có người chứng ngộ rốt ráo, người ấy bất động và kiên cố như kim cương, và vì người ấy đã quán thấy vô niệm, nên dù ở giữa rừng gươm oán tặc đe dọa phanh thây vẫn hoàn toàn ngồi yên lặng. Ngay cả khi Hằng hà sa số chư Phật hiện đến chào đón, tâm y cũng không gợn lên một niệm hoan lạc. Bởi vì bậc tinh tấn dũng mãnh này đã đạt đến không tánh (Sùnyatà) và tâm-bình-đẳng tánh (Samacittatà)”.

Đại Vương Szu tao (?) muốn biết pháp môn vô niệm dành cho thánh nhân hay phàm phu. Rõ ràng ông nghi ngờ giá trị của pháp môn siêu thoát như vậy đối với phàm phu. Đại sư Thần Hội đáp: “Pháp môn vô niệm thuộc hàng thánh nhân, nhưng nếu phàm phu tự tu tập theo đó, họ không còn là phàm phu nữa”.

Từ ngữ vô niệm không chỉ dành cho bản thân của thực tại cứu cánh, ở đó tâm thức cá biệt tìm thấy căn cơ tối hậu của nó, mà còn dành cho công dụng của thực tại trong tâm chúng ta. Chính nhờ công dụng này mà ý thức tâm lý thường nghiệm của chúng ta có thể lặn sâu vào hố thăm uyên áo của thực tại. Và công dụng này không tách rời thực tại, cái Vô niệm. Ý thức được gọi như thế vốn có thể được coi như là lãnh vực hoạt dụng của Vô thức (Vô niệm). Nhưng nếu chúng ta dứt mình ra khỏi cội nguồn ấy, tưởng rằng ý thức của mình là một thực tại độc lập và cứu cánh, chúng ta lạc lối và không biết đi hay đứng nơi nào; kết quả là một trạng thái vô cùng ngưng trệ của tâm linh. Dù vậy, Đại Vương Szu-tao muốn biết vô và niệm có nghĩa là gì.

“Đ. - “Vô” có nghĩa là vô nhị tướng. “Niệm” tức là niệm Chân như.

“H. - Giữa người niệm và Chân Như có sự khác biệt nào ?

“Đ. - Không khác biệt giữa hai bên.

“H. - Nếu không có sự khác biệt, tại sao có niệm về Chân Như ấy?

“Đ. - “Niệm” là dụng của Chân Như, và Chân Như là thể của niệm. Vì vậy, vô niệm chính là đạo lý (của pháp môn thiền). Khi chứng đạt (vô niệm) với tất cả sự thấy, nghe, nghĩ, biết của nó, vẫn mãi mãi là tịch tĩnh không hư.

---o0o---

7

Với Đại châu Huệ Hải[17], vô niệm vẫn tiếp tục là một trong những đề tài thảo luận lôi cuốn nhất. Dù không có gì đặc sắc nơi quan niệm của ngài, ta cũng nên trích một đoạn dưới đây, rút ra từ tác phẩm của ngài nhan đề Đôn ngộ nhập đạo yếu môn luận[18]. Huệ Hải phân biệt tà niệm với chính niệm và nói rằng trong vô niệm có chính niệm chứ không có tà niệm.

“H. - Chánh niệm là gì?

“Đ. - Chánh niệm là niệm Bồ-đề, giác ngộ.

“H. - Bồ đề có thể chứng đắc?

“Đ. - Không thể chứng đắc.

“H. - Nếu không thể chứng đắc, làm sao có thể niệm?

“Đ. - Bồ đề chỉ là giả danh, và không có (thực tại cá biệt tương ứng làm đối tượng) chứng đạt. Trong quá khứ chưa từng có ai chứng đạt, trong vị lai không hề có người chứng đạt; vì nó là cái vượt ngoài tính cách chứng đạt. Như thế không có gì để niệm, ngoại trừ chính Vô niệm. Đây gọi là niệm chân chính.

“Bồ đề không có nghĩa là có một tư tưởng gì về một vật nào đó (nghĩa là, không bận tâm đến cái chi hết): Không bận tâm đến cái chi hết tức là vô tâm trong mọi trường hợp... Khi đã hiểu như vậy, chúng ta đạt được Vô niệm, và khi đã chứng đạt vô niệm, tức là đã giải thoát”.

Trong đoạn này, rõ ràng Huệ Hải đồng nhất vô tâm với vô niệm, và vì cả hai là một, có thể dịch là “vô thức” hay “không bận tâm” tùy theo trường hợp. Bồ đề đạt ma dùng chữ Vô tâm. Huệ Năng và Thần Hội dùng chữ Vô niệm. Huệ Hải, ở đây coi cả hai đồng nghĩa, căn cứ theo đó giải thích Bồ đề và giải thoát. Dù sao, mục đích tối hậu của Thiền, nói một cách bình thường hơn, cốt yếu ở chỗ không chấp trước, bởi vì tất cả mọi cái nằm trong thế giới sai biệt này đều có thể miêu tả bằng cách này hay cách khác nhưng không cách nào rốt ráo. Thực tại rốt ráo vượt lên hết thảy mọi phạm trù, và do đó, vượt ngoài khả năng tư duy và sở đắc, hóa cho nên, không thể diễn tả, ngoại trừ gọi nó là “vô tâm” với hai ý nghĩa, như là hình dung và danh tự. Dưới đây là một thí dụ, nói lên đường lối mà Huệ Hải vận dụng để khai thị cho môn đồ và nhưng người hỏi đạo về thuyết lý “Vô tâm” hay “vô vi” của ngài.

“ Sư thường nói với các đệ tử: “Ta chẳng hiểu Thiền, và cũng chẳng có giáo thuyết đặc sắc gì dành cho các người. Vì vậy các người khỏi cần phải đứng đây lâu lắc. Hay nhất là các người hãy tự mình thanh toán vấn đề”. Nhưng các môn đồ càng ngày càng đến sư đông hơn, hỏi han sư suốt cả ngày đêm. Sư chẳng có cách nào hơn là phải trả lời hết câu này đến câu khác. Một cuộc biện luận khá lạ lùng như sau:

“Một hôm, có một bọn thầy tu học rộng gọi sư, bảo: Chúng tôi muốn hỏi ngài một câu; ngài có thật tâm khơi sáng cho chúng tôi chăng?”

Sư: Trăng lồng đáy nước, quý vị cứ tự tiện mà vớt lên.

Bọn học rộng: “Phật là ai?”

Sư: Nhìn thẳng vào đây xem. Nếu chẳng là Phật, thì ai vào đây?

Bọn học rộng không hiểu làm gì sư nữa.

Sau một hồi, họ lại hỏi: Ngài giáo hóa quần chúng bằng pháp gì?

- Tôi chẳng có pháp gì để giáo hóa quần chúng.”

Hết thảy các Thiền sư đều theo kiểu đó.

“Bấy giờ sư mới hỏi: Này quý thức giả, quý vị dạy thứ gì để giáo hóa quần chúng?”

- Chúng tôi giảng kinh Kim cương.

- Quý vị giảng đã bao nhiêu lần?

- Trên hai chục lần.

- Ai thuyết kinh này?

Một thầy tăng bác học cất tiếng: “Này thầy, tôi mong thầy không đùa đây chứ. Thầy biết rõ là chính Phật thuyết mà”.

Sư: “Kinh nói, nếu bảo rằng Phật có thuyết pháp, ấy là hủy báng ngài; và không hiểu pháp của ngài. Nếu bảo kinh này không do Phật thuyết, ấy là hủy báng kinh. Thưa các thức giả xin khơi sáng cho tôi chỗ này”.

Các nhà bác học không đáp.

Một lát sau, sư lại hỏi: “Kinh nói: Nhược dĩ sắc kiến ngã, dĩ âm thanh cầu ngã, thị nhân hành tà đạo, bất năng kiến Như lai. Thưa chư Đại đức, xin cho biết ai là Như lai?”

- Chỗ này, chúng tôi thấy lơ mờ.

- Trong khi chẳng có cái gì đáng gọi là “tổ ngộ”, tại sao quý vị bảo là lơ mờ?

- Mong ngài giảng cho chúng tôi cái này.

“Chư Đại đức, quý vị nói là đã giảng kinh này trên hai chục lần, nhưng quý vị không hiểu Như Lai sao?”

Thầy tăng bác học làm lễ một lần nữa, va khăn cầu sư chỉ giáo.

Sư: “Như lai là các pháp Như thực (tathata). Sao các ngài lại quên?”

- Vâng, tôi biết rằng Như lai là các pháp Như Thực.

- Nhưng thưa chư Đại đức, cái “vàng” của các ngài chưa nhất thiết là rốt ráo.

- Tại sao không thể là rốt ráo?. Kinh công bố trọn vẹn sự gì?

- Các ngài có phải là pháp Như Thực không?

- Thưa phải.

- Gỗ, đá có phải là pháp Như Thực không?

- Thưa phải.

- Như Thực của các ngài cũng đồng với Như Thực của gỗ, đá chăng?[19]

- Thưa, không khác.

- Nếu vậy, các ngài và gỗ, đá khác nhau chỗ nào?

Thầy tăng bác học không trả lời được, và phải công nhận là không thắng nổi sư. Sau một lúc, ông lại hỏi :

- Làm thế nào chứng Đại Niết bàn ?

- Không có hành nghiệp sinh tử luân hồi.

- Hành nghiệp sinh tử luân hồi là gì?

- Mong cầu Đại Niết bàn, dứt trừ ô nhiễm, thành tựu vô nhiễm, cho rằng có sở đắc và sở chứng, không thoát khỏi biên chấp, đấy là hành nghiệp sinh tử luân hồi.

- Làm sao để được giải thoát ?

- Không triền phược ngay từ đầu, thì mong cầu giải thoát làm chi? Làm theo ý muốn, đi theo sở thích, không tạp niệm nào, đây là con đường tối thắng.

- Sư quả là một nhân vật kỳ lạ.

Nói như vậy xong, họ làm lễ và rút lui.

---o0o---

Bởi vì đây không cốt đề cập đến lịch sử nào đó của tư tưởng Thiền tông trong triều đại nhà Đường (A.D 618-922), tôi sẽ không dẫn chứng nhiều Thiền sư khác, ngoại trừ một Triệu Châu Tông Thâm (778-897), một Lâm Tế (chết 867) và một vài vị nữa. Vì lẽ, những vị này sẽ tự chứng tỏ chỗ thiên

hướng của giáo pháp Thiền, và cuối cùng các Thiền sư đã nỗ lực như thế nào để phối hợp với cách ngữ của Ấn và con đường tư tưởng trong các kinh luận.

Sau đây là một đoạn trong bài pháp của Triệu Châu Tông Thâm:

“Đừng để Phật đồng vào lò, đừng để Phật gỗ vào lửa, đừng để Phật đất vào nước. Phật thứ thiệt ngồi ở bên trong. Bồ đề và Niết bàn, Chân như và Phật tánh, tất cả là chiếc áo ngoài buộc siết thân thể. Chúng cũng được coi như là phiền não (klesa). Một khi không có vấn đề phải hỏi, không có phiền não.

Trong giới hạn của thực tại, trong căn cơ của chân lý tuyệt đối, không có gì cả để cho các ngài bám vào. Một khi, không có tạp niệm bên trong các ngài, thì không có lỗi lầm sai quấy nào hết.

Muốn đạt đến chỗ sâu thẳm của thực tại, chỉ yên lặng ngồi xuống, cứ gì mà hai hay ba chục năm, nếu mà các ngài không thấu hiểu nổi, cứ cắt cái đầu của lão tôi đi. Tất cả như hoa đóm giữa trời, đuổi bắt chúng thật là một việc làm vô tích sự. Khi các ngài có thể giữ cho tâm niệm không buông lung, muôn pháp đều thành nhất như. Không có vật gì từ ngoài đến, tại sao phải bận rộn? Ích gì mà quanh quẩn, như dê thọc mũi bất cứ vật cũ nào, rồi bỏ vào miệng? Khi ta ở với Thạch Đầu, mỗi khi có ai hỏi, ngài thường nói: “Câm mồm lại, đừng sửa như chó!” Ta theo gương đó, và nói: “Câm mồm lại, đừng sửa như chó!”. Hễ thấy ngã là có phiền não; không chấp, là thanh tịnh. Các ngài như một con chó săn, chỉ muốn có cái gì bỏ vào mồm. Vậy đến bao giờ mới hiểu Phật pháp? Một nghìn, cho đến hàng chục nghìn người, tất cả đang muốn làm Phật. Thực tình, không ai đáng gọi là một người đứng đắn. Nếu các ngài muốn là đệ tử của Không Vương, hãy lưu tâm căn bệnh bất trị trong tâm. Ngay trước khi có thể gian, Tánh này đã có; khi thể gian này không còn nữa, Tánh vẫn bất diệt. Hễ khi ta tham vấn lão già này, Ta là ta chứ không ai khác. Ta là chủ của ta. Các người khỏi cần tìm kiếm người đó ở thế giới bên ngoài. Khi người đó ở ngay đây đừng bỏ lỡ cơ hội, vì quanh quẩn sai lạc thắm vấn y”.

Ngũ lục của Triệu Châu phần lớn gồm nhưng “vấn đáp” chứ không có nhiều bài pháp. Nếu có, thì rất ngắn và nói thẳng.

*

Một hôm, sư đang đàn thuyết pháp, sau một hồi, vẫn im lặng. Cuối cùng, sư nói: “Tất cả có ở đây hay không?”

- Bẩm, tất cả ở đây.

- Ta vẫn không nói pháp cho đến khi có một kẻ khác đến

- Tôi sẽ nói cho ngài hay khi nào không có ai đến; một thầy tăng nói

- Thật khó mà biết người đó, sư nói.

Một lần khác, sư bảo chúng tăng: “Một niệm khởi, vạn pháp cùng khởi; niệm không khởi, vạn pháp biến mất. Thế thì các ông nói cái gì?”

Một thầy tăng thắc mắc: “Nếu tâm không khởi, cũng không diệt thì sao nhỉ?”.

Sư bảo “Tôi đồng ý thầy câu hỏi này”[20]

Có lần, sư bảo: “Khi các người nói, mọi thứ sáng trưng, nhưng không hoàn toàn thế, lối đi vẫn tối như lúc hoàng hôn. Các người ở đâu?”.

Một thầy tăng nói: "Tôi không ở bên này, tôi không ở bên kia"

“Vậy là ông ở giữa”.

“Ồ giữa là ở cả hai bên”.

“Dường như ông đã ở lại với tôi một lúc, bởi vì ông đã học nói một câu như vậy. Nhưng ông chưa vượt ngoài câu ba. Dù ông nói vượt, tôi quyết rằng ông chưa; ông nói sao?”

“Tôi biết dùng câu ba”.

Sư nói: “Tại sao ông không bảo trước?”.

Một lần khác, Triệu Châu nói: “Đường lớn ngay trước mắt, nhưng khó thấy”.

Một thầy tăng hỏi: “Nó có hình thù gì để tôi có thể thấy”

“Hồ Nam hay Hồ Bắc mặc tình ông”.

“Ngài không có phương tiện nào (làm cho tôi hiểu rõ hơn)

“Ông vừa hỏi cái gì đó?”

Một lần Triệu Châu bước vào Thiền đường, bảo chúng tăng: “Đạo lý của cái này khó mà nắm được, và ngay cả một nhân vật dị thường không bị ràng buộc những ý tưởng đối đãi cũng thấy khó vượt những cản trở. Khi ta ở với Tổ Quy Sơn, có một thầy tăng hỏi Tổ: “Ý Sơ Tổ đông du là gì?” Tổ bảo: “Đưa cái ghế lại đây!”. Khi một chân sư xuất hiện, ngài đánh thẳng vào mọi người bằng kiến giải siêu việt của mình”.

Bấy giờ, một thầy tăng bước lên hỏi Triệu Châu: “Ý Tổ Tây là gì?”.

Sư bảo: “Cây bách trước sân”

“Xin ngài đừng chỉ vật bằng một sự kiện khách quan”.

“Không, ta đâu có”.

“Ý Tổ từ Tây lại là gì?.

Sư: “Cây bách trước sân”.

Sư nói thêm: “Đã chín chục năm rồi kể từ khi ta ở bên Mã Tổ đại sư. Mỗi đệ tử đầy đủ căn khí của Tổ, khoảng hơn 80, đều quả là một chân sư. Nhưng bây giờ ra sao? Những người gọi là sư đó giống như những ngọn ngành, càng sinh trưởng càng bỏ xa gốc chính. Vì họ càng lúc càng rời xa các bậc đại hiền, mỗi thế hệ trở thành tệ hơn trước. Nam Tuyền thường nói: “Hãy đi thẳng vào giữa những cái không giống nhau”. Này các thầy, các thầy hiểu như thế nào? Hôm nay tôi quan sát những kẻ xấu miệng, vô tri mà lại công nhiên xuất hiện và giảng đủ chuyện. Họ nhận những cúng dường cung kính của môn đồ, nhiều khoảng đến ba hay năm trăm, họ tự cho là danh sư và gọi kẻ khác là đồ đệ”...

Một hôm, Triệu Châu hỏi Nam Tuyền: “Xin một lời siêu tứ cú tuyệt bách phi”[21]

Nam Tuyền không nói gì hết, rút lui về chỗ. Triệu Châu nói: “Thầy chúng ta thường thì nói một lời”.

Thị giả bảo: “Tốt hơn, ông đừng có nói cái đó”.

Triệu Châu tát cho một cái.

Bây giờ, Nam Tuyên đóng cửa phòng, và rải tro chung quanh, bảo chúng tăng: “Nếu các ông nói được một tiếng, cửa này sẽ mở”.

Có nhiều người bày tỏ sở kiến, nhưng Nam Tuyên không thích ý ai hết.

Triệu Châu kêu lên: “Trời ơi?”.

Nam Tuyên bèn mở cửa.

---o0o---

9

Lâm Tế là một trong những bậc thầy lớn nhất của thế kỷ XIX; tông phái của ngài vẫn còn phát triển tại Nhật Bản và Trung Hoa, dù ở Trung Hoa Thiền bây giờ đang hồi gần như tàn tạ. Ngữ lục của Lâm Tế được nhiều người coi là quyển sách Thiền mạnh bạo nhất mà chúng ta hiện có. Một trong những bài pháp của ngài nói:

“Điều cốt yếu trong việc học hỏi Phật pháp bây giờ là phải có kiến giải chân chính. Nếu có được kiến giải chân chính, người ta không bị nhiễm sinh tử; đi đứng được tự do. Khỏi cần tìm cầu cái thù thắng, mà thù thắng tự nó đến.

“Này các đạo lưu, các đấng tiên đức xưa thầy đều có con đường nhiếp dẫn mọi người; riêng lối chỉ dạy người của sơn tăng đây, chỉ cốt giúp mọi người không bị mê hoặc. Nếu các ngài muốn dùng, thì cứ dùng, đừng có chần chờ thối mắc. Ngày nay kẻ học vì bất ổn nào mà không thể chứng đắc? Bất ổn chính ở chỗ họ không đủ tự tin. Khi các ngài không đủ tự tin, tức thì bị những ảnh ngộ chung quanh dày xéo. Khi bị ngoại cảnh sai sử và lôi kéo, các ngài hết còn có tự do nào nữa. Nếu các ngài không còn mãi miết theo ngoại cảnh, các ngài sẽ được như các đấng tiên đức xưa.

“Các ngài có muốn biết các đấng tiên đức xưa như thế nào chăng? Họ chẳng khác những người đang đứng ngay trước mặt các ngài nghe ta giảng pháp. Chỉ vì thiếu niềm tin mà mãi miết đuổi theo ngoại vật. Và những gì mà các ngài bắt được bằng sự đeo đuổi ấy chỉ là cái hay ho của văn tự, xa vời cuộc sống của các tiên đức xưa. Mong thay các đạo lưu đừng nhầm lẫn chỗ này?

“Đời này mà không gặp gỡ, muôn kiếp nghìn đời sẽ lăn tròn trong ba cõi. Đua đời và ôm ấp những điều vui thú, rồi sẽ phải tái sinh vào bụng dạ của trâu bò.

“Các đạo lưu theo chỗ thấy của sơn tăng đây, cùng với đức Thích Ca không khác. Ngày nay, trăm đường ứng dụng còn thiếu chỗ nào đâu? Sáu nẻo thân quang, chưa từng trắc trở.

Nếu thấy được như thế, quả thực là kẻ một đời vô sự.

“Các Đại đức ba cõi bất an, y như ngôi nhà rục rữa. Đây không phải là nơi dừng nghỉ lâu dài của các ngài. Con quý vô thường dữ tợn đến từng khoảnh khắc, chẳng lựa sang hèn, già trẻ. Nếu các người muốn cùng Tổ và Phật không khác, đừng săn đuổi bên ngoài. Ánh sáng thanh tịnh trên một niệm tâm của các ngài, chính là Pháp thân Phật ngay trong mình đó. Ánh sáng vô phân biệt trên một niệm tâm của các người, chính là Báo thân Phật ngay trong mình đó. Ánh sáng vô sai biệt trên một niệm tâm của các ngài, chính là Hóa thân Phật ngay trong mình đó. Ba thân này không gì khác hơn là kẻ đang nghe pháp của ta ngay trước mặt của các ngài bây giờ đó. Chỉ cần đừng dong ruổi tìm ở bên ngoài thì có công dụng ấy.

“Cứ như kinh luận gia, họ lấy Ba thân làm cực tặc. Theo chỗ thấy của sơn tăng thì không phải vậy. Ba thân ấy chỉ là danh ngôn. Và rồi mỗi thân đều có cái khác nó đề mà nương tựa. Cổ nhân nói: “Thân tựa nghĩa mà lập, quốc độ tựa thể mà luận”. Vậy Pháp tánh thân và Pháp tánh độ rõ ràng là những phản ảnh của ánh sáng (bản hữu). Các Đại đức, mong sao các ngài hãy là kẻ biết đùa với những phản ảnh ấy. Vì kẻ ấy là cội nguồn của hết thầy chư Phật và là quê nhà các đạo lưu khắp nơi. Cái sắc thân tứ đại của các ngài không biết nói pháp và nghe pháp. Tì, vị, gan, mật cũng không biết nói pháp và nghe pháp, chính là cái sờ sờ trước mắt của các ngài đấy: cái đó không có hình dạng, trọn không nhất định.

“Nếu thấy được như thế, thì cùng với Tổ và Phật không khác. Chỉ điều, trong mọi thời đừng để gián đoạn; chạm mắt đến đâu là thấy nó ở đó. Bởi vì tình bị khuấy, trí bị ngăn, tưởng bị biến, thể bị lay, nên lăn lóc trong ba cõi mà chịu đủ khổ não. Nếu theo chỗ thấy của Sơn tăng, đâu chả là (Đạo lý) sâu xa, đâu chả là giải thoát.

“Các đạo lưu, Tâm pháp vô hình nhưng thông suốt cả mười phương. Ở mắt gọi là thấy; ở tai gọi là nghe; ở mũi gọi là ngửi; ở miệng gọi là bàn bạc; ở tay là bắt nắm; ở chân là chạy nhảy. Vốn là một cái tinh minh, phân thành sáu

hòa hiệp. Một tâm đã không, tùy chỗ mà giải thoát. Sơn tăng nói thế, cốt ý đâu? Chỉ cốt mong các ngài thôi dong ruồi theo ngoại cảnh; chỉ vì lẽ đó mà cổ nhân đặt bày cơ cảnh cho các ngài.

“Các đạo lưu, nếu các ngài nhận được chỗ thấy của Sơn tăng đây, các ngài có thể ngồi ngay trên Báo Phật, Hóa Phật; chư Bồ tát trọn vẹn chứng tâm Thập địa vẫn còn như khách; hàng Đẳng giác, Diệu giác tự hồ những gã mang gông; La hán, Bích chi vẫn còn như hàm phấn; Bồ đề, Niết bàn như cọc trời lửa. Tại sao? Bởi vì, này các Đạo lưu, chỉ vì các ngài chưa đạt đến ba tầng kỳ không kiếp, nên mới có những chướng ngại đó. Nếu là hàng Đạo nhân chân chính, trọn vẹn không như vậy. Chỉ những ai có thể tùy duyên làm tiêu nghiệp cũ, thì cứ mặc tình mặc áo mang quần, muốn đi là đi, muốn ngồi là ngồi, không một tâm niệm mong cầu Phật quả. Duyên đâu ra thế? Cổ nhân nói: “Nếu muốn tác nghiệp mà cầu Phật, thì Phật là cái triệu lớn sinh tử”.

“Chư Đại đức, hãy biết tiếc cái thời gian. Đừng có làm thói lẩn mò lê lét mà học Thiên học Đạo, tìm chữ tìm câu, cầu Phật, cầu Tổ, cầu thiện tri thức. Hãy dẫn ý đừng sai. Đạo lưu, chỉ có một thứ cha mẹ, cầu cái gì nữa? Các ngài hãy tự xét soi xem. Cổ nhân nói: Diêm-nhà-đa (Yajñadatta) mất đầu, nóng lòng tìm kiếm, nhưng khi biết đầu mình chưa hề mất, thành ra người vô sự. Chư Đại đức, hãy cứ bình thường, đừng bắt chước trò hề. Có một bọn trọc điên khùng chẳng biết tốt xấu gì hết, nhìn đâu cũng thấy toàn là quý, là thần, chỉ Đông trở Tây, cầu mưa cầu tạnh. Cái bọn đó, chắc chắn có ngày mang nợ đến trước mặt Diêm vương mà nuốt cục sắt nóng. Con trai con gái nhà lành bị một bọn chồn hoang yêu quái làm bại hoại mất tinh khí. Thật là lũ mù khốn khổ! Có ngày chúng phải nhả hết tiền gạo”.

Ở đây, chúng ta thấy Lâm Tế như một tay phá hoại thứ đạo Phật ước lệ với những ý tưởng được sắp xếp trật tự trong cách ngữ Ấn Độ. Ngài không thích con đường loanh quanh của các triết gia, bác học khi họ tường trình kinh nghiệm của đạo Phật. Ngài muốn đi thẳng tới đích, phá hủy mọi chướng ngại trên đường dẫn về thực tại; hươu chày Kim cang tả hữu, không những chống lại bọn phân biệt trí, mà chống luôn các thiền sư đương thời. Ngài đứng vọi vọi giữa thời nhân, mà thái độ hản nhiên nêu cao tâm hồn Trung Hoa, Tâm lý Trung Hoa vốn thực tiễn, không thích bị kìm hãm bởi quá nhiều ước lệ, trí thức các thứ. Nó tạo ra Lão tử và Trang tử, và lại được tái xác nhận bởi Thiên, nhất là trong phương pháp trao Thiên của Lâm Tế. Rất mới mẻ và rất sôi động, người ta thấy Lâm Tế hoàn toàn trần trụi, lột bỏ các thứ hoa hòe trong cuộc vật lộn với Thiên.

Nhưng cùng lúc, nên nhớ kỹ rằng cái thái độ Thiên đối với truyền thống, và triết lý đạo Phật, như thế có khuynh hướng coi nhẹ việc học hỏi theo thứ lớp của nó, lơ là kinh điển và các thứ siêu hình trong kinh.

---o0o---

10

Những tiết dưới đây sẽ trích dẫn từ các Thiên sư sống khoảng cuối nhà Đường và đầu nhà Tống. Chủ đích là để xem thiên hướng phát triển của giáo pháp Thiên khi nó thay thế lần hồi các tông phái Phật giáo khác ở Trung Hoa. Đồng thời chúng ta sẽ ghi nhận có tương quan nào giữa những bài pháp của chúng và những vấn đề đặt ra cho kinh pháp đặc trưng của Ấn Độ.

Trí Thường[22] bảo tăng chúng: “Ta sắp giảng Thiên; các ông hãy bước tới đây cả”. Khi họ bước tới, sư tiếp: “Các ông có nghe nói : Quan âm diệu trí lực, năng cứu thế gian khổ?”

Một thầy tăng hỏi: “Thế nào là Quan âm diệu trí lực?”.

Sư búng ngón tay và nói: “Ông có nghe không?”.

Thầy tăng nói: “Có nghe”.

Sư căn dặn: “Một bọn ngây ngô; các ông muốn khám phá cái gì ở đây?”

Nói xong, sư lấy gậy dật họ ra, rồi cười lớn và bỏ đi vào trú phòng của mình.

Lượng[23] là một nhà bác học, thông các kinh luận. Khi tham bái Mã Tổ, Tổ hỏi: “Nghe nói tòa chủ học thông các kinh luận, phải không?”

Lượng đáp: “Không dám”.

Mã Tổ: “Giảng kinh như thế nào?”

“Đem tâm (citta) mà giảng”.

“Tâm như diễn viên, ý như thằng hề[24]; làm sao tâm biết giảng?”

Lượng lớn tiếng cãi: “Tâm không biết giảng, hư không giảng được chắc?”.

Tổ nói: “Quả nhiên, hư không giảng được”.

Dĩ nhiên là Lượng không chịu, muốn bỏ đi; vừa mới bước ra, Mã Tổ gọi lại: “Tòa chủ !”.

Lượng bác học này quay lại, thì hoạt nhiên đại ngộ, liền làm lễ Tổ.

Nhưng Mã Tổ lại bảo: “Gã chậm lụt này, lễ bái chi thế?”.

Lượng bác học trở về chùa nói với các đồ đệ: “Ta tưởng mình giảng kinh luận không ai bì kịp; thế mà ngày nay, bị Mã Tổ hỏi, bình sinh công phu tiêu tan như băng rã hết!”

Đại Từ Hoàn Trung[25] một hôm thượng đường bảo: “Sơn tăng này không biết trả lời; chỉ biết chỗ bịnh”.

Một thầy tăng bước tới; sư hạ tọa và biến mất về phòng. Pháp Nhãn bình: “Giữa đám đông bảo mình là thầy thuốc, giờ nhận ra ai đứng trước mặt mình”.

Huyền Giác nói: “Có thiệt Địa Từ biết bịnh? Hay không biết bịnh? Thầy tăng bước tới trước, thầy ấy có thiệt bịnh, hay không bịnh? Nếu bịnh, không thể đi đứng như vậy được. Nếu không bịnh, tại sao bước tới trước thầy thuốc?”

Bạch Mã Đàm Chiêu thường nói: “Sương thay! sương thay!”. Khi gần chết, kêu: “Khỏ thay?” hoặc có khi: “Diêm la vương bắt ta rồi?”. Viện chủ hỏi: “Hòa thượng sao vậy? Trước kia ngài bị tiết độ sư bắt liệng xuống nước, lúc ấy thần sắc không động, nay cái gì quấy phá thế?”. Sư cất đầu lên và nói: “Thầy nói thử lúc ấy tôi phải, hay bây giờ phải?”

Nghĩa Đoan trong một buổi thuyết pháp, nói như thế này: “Nói tức là huỷ báng, im lặng tức là lừa dối. Không nói không lặng, có đường đi lên, Nhưng miệng của lão tăng hẹp, không nói với các ông được.” Nói vậy xong, sư hạ đường. Trong một buổi pháp khác, sư nói thế này: “Dù cho các người nhiều lần lột bỏ cho thật sạch, các người vẫn không hề ngừng nghĩ. Dù có tạm thời thi thiết luôn luôn thấy là phương tiện tiếp người. Nếu ở bên kia, không có chỗ đó”.

Ngưỡng Sơn Huệ Tịch thượng đường thị chúng:

“Các người hết thầy hãy hỏi quang phản chiếu đừng nhớ đến những lời ta. Kể từ vô thủy đến nay, các người đã quay lưng chỗ sáng mà đâm đầu vào

chỗ tối. Góc rẽ vọng tường đã kết sâu, rớt lại khó mà nhỏ trở. Vì vậy tạm bày các phương tiện để tước đoạt những vọng thức thô thiển của các người. Chẳng khác nào đem những chiếc lá vàng để dỗ trẻ đừng khóc. Chẳng có giá trị gì hết. Lại cũng như đem cả trăm thứ hóa vật và vàng báu bán chung ở một gian hàng. Hóa vật cân nặng hay nhẹ chỉ tùy theo đòi hỏi của khách hàng. Vì vậy ta nói. Thạch Đầu quả là một cửa tiệm vàng thật, còn ta là cửa tiệm tạp hóa. Có người đến kiểm phân chuột, ta cũng đưa ra cho. Kẻ khác đến kiểm vàng thật, ta cũng đưa cho.”

Một thầy tăng bước ra và nói: “Tôi không muốn phân chuột, xin cho một cục vàng ròng”.

Ngưỡng Sơn nói: “Kẻ nào ngậm mũi tên mà lại cố mở miệng thì chẳng bao giờ hiểu”.

Thầy tăng không đáp.

Sư tiếp: “Tìm tôi kêu gọi thì có giao dịch. Không tìm tôi kêu gọi thì không có giao dịch. Khi ta giảng Thiền thứ thiệt, muốn cần một người bên mình làm bạn cũng không, há đến năm trăm bảy trăm sao. Nhưng khi ta nói Đông nói Tây, họ tụ tập trong phòng ta đua nhau lượm lật đồ rơi rớt. Như đem nắm tay trống mà lường gạt trẻ con; kỳ thực chẳng có gì hết. Nay ta phân minh nói rõ cho các người về cái chỗ của thánh nhân. Đừng có đem tâm tưởng tượng rập rình. Hãy cứ thực tình nhắm đến biển tánh của mình mà tụ tập. Không cần tam minh lục thông. Có sao không? Vì đó chỉ là mép rìa của thực tại. Như các người muốn biết Tâm, hãy đi tận nguồn gốc của mọi vật. Chỉ cần đạt gốc, đừng lo đến ngọn. Rồi một ngày các người sẽ chứng đạt và hiểu chỗ ta nói. Nhưng nếu chưa tới được gốc, mọi thứ đều không đáng gì cho các người; tất cả chỗ học và hiểu đều chưa đúng chỗ. Các người há không thấy hòa thượng Quy Sơn nói: “Phàm Thánh tình tận, thể lộ chân thường, sự lý bất nhị, tức Như Như Phật”.

Dược Sơn Duy Nghiễm[26], một hôm, có thầy tăng đến hỏi: “Tôi có chỗ ngờ, xin sư giải quyết”. Sư đáp: “Đợi khi thượng đường tôi sẽ giải quyết cho”.

Chiều đến, sư thượng đường, đại chúng đã tập họp xong. Sư nói:

“Hôm nay có thầy muốn quyết nghi ở đâu?”

Thầy tăng bước ra khỏi chúng và đứng trước sư. Tức thì sư bước xuống thiền sàng nắm thầy tăng, bảo: “Này đại chúng, thầy này có chỗ nghỉ đây”. Rồi buông thầy ấy ra, sư lui về phương trượng.

Một đêm, sư leo núi kinh thành. Bỗng chốc mây rẻ trắng lộ sư cười lớn. Tiếng cười vang dội về phía Đông của Lễ đường, cách tăng viện sư gần chín mươi dặm. Dân cư tưởng rằng tiếng cười từ nhà lán giềng. Sáng ra, họ hỏi chuyện nhau, đến tận tăng viện, và cư dân kết luận: “Đem qua hòa thượng cười hết bình sinh trên đỉnh núi”. Lý Cao, Lãng châu Thứ sử, vốn là đệ tử của Dược Sơn, làm một bài thơ về vụ này gởi cho sư:

Tuyên đắc u cư khiếp già tình

選得幽居愜野情

Chung niên vô tống diệc vô nghinh

終年無送亦無迎

Hữu thời trực thượng cô phong đỉnh

有時直上孤峰頂

Nguyệt hạ phi vân khiêu nhất thanh.

月下披雲叫一聲

Chọn chôn cô liêu thỏa dạ quê

Quanh năm nào biết đón đưa gì

Có khi lên tận đầu non vắng

Điểm nguyệt khơi mây lớn giọng kỳ.

Triều Châu Đại Điền[27], đồ đệ của Thạch Đầu. Sau khi lui về ẩn cư ở Linh Sơn, tăng đồ tụ tập đông. Sư thượng đường thị chúng:

“Người muốn học Đạo trước hết phải biết bản Tâm của chính mình. Đem tâm ra mà bày tỏ cho thấy, mới là thấy đạo. Nhưng nay lắm kẻ vì không thể

thâm nhập tánh thể của vạn vật nên bị mê hoặc coi một cái nhượng mây, một cái chớp mắt, một nói, một lặng, là tâm yếu của Thiền. Kỳ thực, chưa phải là trọn vẹn. Ta nay sẽ vì các người mà phân minh nói rõ ra. Ai nấy hãy lắng nghe. Chỉ cần trừ bỏ những vọng tưởng, vọng niệm, kiến lượng, tức là Chân tâm của các người. Tâm ấy cùng với trần cảnh toàn không giao thiệp, khi các người câm lặng, giữ gìn tịch tĩnh. Tức Tâm là Phật, không đợi tu tập đòi trị. Có sao vậy? Ứng theo cơ, tùy vật chiếu, lạnh lùng hoạt dụng, tự khởi.

Cội nguồn thăm thẳm của tất cả những hoạt dụng này vượt ngoài khái niệm. Cái diệu dụng ấy ta gọi là Bản Tâm. Nay, hãy nên giữ gìn, đừng để rong ruổi”.

Viên Trí và Vân Nham[28] đứng hầu Dược Sơn. Sơn nói:

“Cái chỗ mà trí không với tới, cẩn thận đừng nói. Nói, đầu mọc sừng. Trí đầu đà, ông nói sao?”.

Viên Trí bỏ về phòng không nói một lời.

Vân Nham hỏi Dược Sơn: “Huynh Trí sao không trả lời hòa thượng?”.

Dược Sơn nói: “Hôm nay ta đau lưng. Hãy đi kiếm Trí mà hỏi, y hiểu”.

Rồi Vân Nham kiếm sư huynh Viên Trí và hỏi: “Vừa rồi sao sư huynh không trả lời hòa thượng?”.

Viên Trí bảo: “Chú cứ đi hỏi hòa thượng”.

Về sau, có thầy tăng hỏi Vân Cư: “Ngài Dược Sơn muốn nói gì khi bảo: “Cẩn thận đừng nói?”.

Vân Cư: “Lời đó quá độc địa”.

Thầy tăng lại hỏi: “Sao lại quá độc địa?”.

Vân Cư đáp gọn: “Một gậy đập cả rông cả rắn”.

Động sơn Lương Giới[29], môn hạ của Vân Nham và là sáng tổ của dòng Thiền Tào động, nói :

“Dù có nói ngay rằng bản lai vô nhất vật, cũng chưa được trao cho y bát. Ta muốn chỗ này có một chuyển ngữ. Nói sao?”.

Có một Thượng tọa hạ chín mươi sáu chuyển ngữ mà không vừa ý sư. Đến chuyển ngữ thứ chín bảy cuối cùng sư mới vừa ý. Sư thốt: “Sao thầy không nói cho lớn?”.

Về sau, một thầy tăng khác nghe vụ này, đến kiếm thầy tăng nọ và yêu cầu lập lại câu trả lời cho sư. Ba năm thầy này hầu hạ đợi chờ để mong được bí mật từ chính miệng của thầy nọ. Nhưng chẳng có dịp nào cho thầy tăng sốt sáng này. Thầy cố tình tìm đủ mọi cách, hoặc dụ dằng, hoặc thô bạo, để nghe cho được câu trả lời mong ước. “Ba năm qua, tôi xin nghe chuyện trước kia, câu trả lời của thầy cho Tổ. Thầy khẳng khẳng không chịu đáp ứng thỉnh cầu. Bằng lối ôn hòa không được, tôi làm theo lối này. Nói rồi, thầy rút ngọn dao ra, và tiếp: “Nếu thầy không chịu nói ra, tôi giết thầy ngay”.

Thầy Tăng nọ ngồi như không, và nói: đợi một chút, tôi nói cho. Thế này: “Dù có mang đến ngay, cũng không có chỗ để”.

Thầy tăng hiểu sát kia cung kính làm lễ.

Nam Thiên Khê Phan[30] nói: “Nếu là những lời hay câu đẹp thì các ngài thầy đã có nói rồi. Hôm nay, trong chúng có ai kiếm được một câu siêu đệ nhất nghĩa không? Nếu có, đừng phụ rầy mong đợi chúng tôi”.

Một thầy tăng hỏi: “Đệ nhất nghĩa là gì?”

“Sao không hỏi Đệ nhất nghĩa?”.

“Đang hỏi đây.”

“Đã rót vào Đệ nhị nghĩa rồi”.

Kim Luân Khả Quán[31], sau khóa tối, hạ đường. Đại chúng đi ra, sư gọi lại: “Đại chúng?”. Khi họ quay đầu lại, sư nói: “Xem trăng kia!” Họ nhìn lên trăng. Sư bảo: “Trăng giống vòng cung, mưa ít gió nhiều”. Chúng tăng không đáp.

Huyền Sa Sư Bị[32] thượng đường hỏi lâu mà ngồi lặng lẽ không nói. Đại chúng cho rằng không có thuyết pháp, nhất tề ai nấy rút lui. Sư bèn quở: “Xem ra, một lúa như nhau cả. Chẳng có lấy một người có trí tuệ. Khi thấy ta mở hai miếng thịt này ra, ai nấy kéo đến tìm lời, dò ý, tưởng là chân thật. Đáng thương thay, chẳng một ai hiểu cái gì là gì. Nếu cứ như vậy khó thay!”

Một lần khác, sư thượng đường, im lặng giây lâu, rồi nói: “Ta luôn luôn sẵn sàng vì các người, nhưng các người có hiểu không?”.

Một thầy tăng hỏi : Tịch tịch không lời ấy là ý gì?”.

Sư nói: “Kìa, nói mới!”.

“Xin thầy giảng đạo Thiên”.

“Tại sao phải ngáy?”.

“Có lẽ tôi ngáy, còn hòa thượng ra sao?”.

Sư bảo: “Sao lại không biết ngửa nhi?”.

Giữ im lặng không nói trong một thời gian khi thượng đường là một phương pháp được nhiều Thiền sư ưa thích.

Chẳng hạn, trường hợp khác, Chí Phùng đã làm như vậy, và rồi nói: “Đại chúng, xem kìa!”. Và bước xuống ghế.

Thụy Nham Sư Tiến[33] thượng đường, để đại chúng đứng giây lâu và cuối cùng nói: “Ta xấu hổ cho hôm nay không có gì đặc biệt. Nhưng nếu các người chỉ theo lời, nghe tiếng của ta, chẳng bằng lui về nhà mà đốt lửa sưởi ấm. Xin chào”.

Tràng Khánh Tàng Dụng[34] thượng đường, đại chúng tập hợp, sư ném cái quạt xuống đất và nói: “Người ngu cho vàng là đất còn kẻ trí thì sao? Hậu sinh khả úy. Chẳng hay ho gì mà giữ mãi cái ngu. Có ai bước ra trước đây không?”. Một thầy tăng bước ra, làm lễ rồi đứng lui.

Sư hỏi: “Còn gì nữa không?”.

“Xin hòa thượng xét rõ cho”

Sư nói như vậy: “Hạt đào nghìn năm!”

Vĩnh long viện Ngạn Thụy thiền sư[35] thượng đường, đại chúng vân tập. Sư đứng dậy khỏi chỗ ngồi, múa và bảo:

“Chúng hiểu?”.

Đại chúng đáp: “Không”.

Sư nói: Sơn tăng không bỏ Đạo pháp mà hiện việc phàm phu. Sao không hiểu?”.

La Hán Tuyên Pháp[36], một lần, nói như vậy: “Trộn cả mười phương thế giới, không mảy may một pháp, dù chi bằng hạt bụi. để có chỗ mà thấy, nghe, hiểu, biết. Nhưng dù như vậy phải ngộ mới được, chứ đừng coi nhẹ. Há không nghe nói: “Chỉ sáng với riêng mình mà không tỏ với cái trước mắt. Người ấy chỉ có một mắt. “Bây giờ hiểu chứ?”.

Một thầy tăng hỏi: “Một mảy trần cũng không lập, làm sao xấu tốt hiện tiền cả?”.

“Ghi nhớ cho phân minh, rồi đi chỗ khác mà hỏi người ta”.

“Đại chúng vẫn tập ở đây, ai là kẻ được?”.

Sư hỏi ngược lại: “Có ai mất không?”.

Một thầy tăng khác hỏi: “Phật là ai?”.

Sư đáp: “Ông là một nhà lang thang”.

Đạo Tiềm[37], ban sơ tham báai Tịnh Huệ hỏi: “Ngoài việc học Thiền, con xem những kinh gì?”

“Xem kinh Hoa Nghiêm”

“Sáu tướng: tổng, biệt, đồng, dị, thành, hoại, thuộc vào pháp môn nào?”.

Tiềm đáp: “Văn thì ở nơi phẩm Thập Địa. Cứ lý thì hết thấy các pháp thế gian và xuất thế gian đều đủ cả sáu tướng”.

“Không (Sùnyata) có đủ cả sáu?”

Tiềm mang nhiên không biết trả lời sao.

Huệ bảo: “Con hãy hỏi ta”.

“Không có đủ cả sáu?”.

“Không!”.

Sư hoát nhiên đại ngộ; phẫn khởi tinh thần làm lễ bỗn sư, Bỗn sư hỏi: “Con hiểu như thế nào?”.

Tiền đáp: “Không”.

Sau này, khi Đạo Tiền trụ ở đạo tràng Vĩnh Minh, thượng đường thuyết pháp rằng:

“Phật pháp rất tỏ rõ, có sao lại không hiểu. Các thượng tọa, nếu muốn hiểu Phật pháp, hãy cứ hỏi Trương Tam Lý Tứ[38]. Nếu muốn hiểu thế pháp, hãy thăm hỏi cô đức. Chúc an lạc. Xin chào”.

Tùng Hiền[39], Quan âm Viện, thượng đường, ngồi im lặng giây lâu, rồi dẫn kinh Duy Ma Cật: “Văn thù rất khen ngợi cư sĩ khi cư sĩ im lặng. Nay ta muốn biết: cư sĩ có nhận lời khen không? Nếu nhận, đâu đáng danh cư sĩ. Nếu không, Văn Thù mất công khen ngợi. Đại chúng hiểu chứ? Nếu hiểu, đúng là kẻ học Thiên”.

Một thầy tăng tiến lên nói: “Cư sĩ im lặng, Văn Thù khen ngợi, ý ấy như thế nào?”

“Ông hỏi, ta đáp”.

“Nếu hạng người ấy xuất đầu ở đây, hậu quả sẽ ra sao?”

Sư đọc kệ:

Hành đáo thủy cùng xứ

行到水窮處

Tọa khan vân khởi thời

坐看雲起時

Chỗ đi tận ghènh suối

Khi ngồi xem mây lên.

Ở đây chúng ta đã có khá nhiều các pháp thoại và các vấn đáp của thiền để chứng tỏ Thiền phát triển như thế nào trong đường lối đặc sắc của nó suốt ba trăm năm sau Huệ Năng. Chúng ta có thể nói, sau khi khảo sát tất cả những điển hình được lược lặt từ các tiểu sử của các Thiền sư dưới các triều Đường và Tống, rằng trong một mức độ nào đó Thiền đã thành công trong công tác tự lập trên cơ bản của kinh nghiệm tâm lý Trung Hoa. Điều này không chỉ đúng trong thuật ngữ mà các Thiền sư đã chấp thuận để tự diễn tả, mà còn trong cung cách truyền thống kinh nghiệm của họ. Phật giáo Thiền tông đã hoàn thành một dòng phát triển nhất trí trong lịch sử của tôn giáo và của huyền học, nói chung.

Điều duy nhất mà tôi muốn đặc biệt ghi nhận nơi đây là sự kiện Thiền làm ngơ với huyền học và do đó luôn cả triết học, sự kiện đó bắt đầu bày tỏ một khuynh hướng khó ưa ở thế kỷ X. Tôi muốn nói rằng việc nghiên cứu Phật học có tính cách bác học được các Thiền sư, và nhất là các môn đệ của họ, coi như là đôi thảo hài rách nát, đến độ quá mức cần thiết - một thái độ làm trở ngại hơn là giúp cho việc chứng Thiền. Theo một y hướng nào đó, thái độ như thế có thể biện minh được, nhưng khi nó được thể hiện, có lẽ là trong trường hợp của môn đệ Thiền thất học, Thiền chuyển hướng sang phản danh luận và sự phóng đảng trở thành lẫn lộn với phong trào tự do của tâm linh.

Một tác phẩm Phật giáo sử Trung Hoa được viết vào đầu thế kỷ XIII, theo lập trường của Thiền thai tông, Nhan đề là Thích môn chính thống, trong đó tác giả nghiêm khắc chỉ trích Thiền gần như là thứ giáo thuyết của ma vương.

“Khi Phật pháp biến đổi, nó trở thành Thiền tông; khi Thiền tông tăng trưởng sai lầm, nó trở thành ma thuyết; khi ma thuyết được phép truyền bá, là có sự bại hoại của bản tính. Cái nguy hiểm vì quá nương tựa kinh và luận cũng gần như cái nguy hiểm không hiểu biết chúng thiết thực - một thái độ có trở ngại lớn cho việc theo dõi nghiêm chỉnh đời sống của đạo Phật”.

Đoạn khác, tác giả của Phật giáo sử ấy đưa ra dẫn chứng sau đây, mà hình như ông ưa thích: “Đọc kinh bảy giờ ít thịnh hành hơn còn học thiền lại rất rầm rộ. Cái tệ hại của nó, quả thật, là những kẻ quê mùa dốt nát này, sau khi

thăm viếng các Thiền viện và nghe các Thiền sư giảng pháp, họ thích thú quá cỡ, và ít chịu suy nghĩ về tinh thần của giáo thuyết, tự cho mình là những bậc thầy, đã không những khinh miệt cô đứ, mà còn coi nhẹ kinh điển và nội dung của kinh điển với những phát ngôn bừa bãi của họ. Quần chúng ngây ngô bị lừa dối, và những bậc trọng vọng, nhưng vốn ít học, lại vui thích với những lời rỗng tuếch của các môn đệ Thiền”.

Chỉ trích Thiền trích dẫn ở đây có thể coi là hơi phiến diện của một học giả Thiền thai tông, nhưng chúng ta có thể mừng tượng rõ mọi việc ra sao khi Thiền suy sụp. Thái độ đặc biệt của Thiền đối với văn tự có lẽ bắt đầu với những môn đệ trực tiếp của Lục tổ Huệ Năng. Vì một lẽ, là họ cho Huệ Năng làm một người bán củi thất học trên danh nghĩa, tâm ấy đã cung cấp một căn bản hợp thời và thích ứng mà Thiền có thể dựa vào để tăng tiến chính đáng và thuần nhất.

Nếu Thiền vẫn giữ ý tưởng cho rằng loại bỏ văn tự là thành công toàn vẹn, công trình của nó trong lịch sử sinh hoạt của Phật giáo Trung Hoa không thể thành lớn lao được. Dĩ nhiên, vượt lên từ cú xảo diệu và trừu tượng thuần túy, tự nó là một công việc nặng ký; vì một khi điều này được thành tựu thiết thực, chúng ta có thể nói rằng sự nghiệp đã hoàn tất đến chín phần mười. Những cùng lúc chúng ta phải nhớ rằng có một sự nghiệp tích cực nào đó mà Thiền sư phải thể hiện. Cái ngộ lý của ông phải được tổ chức thành một hệ thống gồm những trực giác để cho nó súc tích thêm về phần nội dung. Ngộ lý tự nó không có nội dung, vì có nội dung là có điều kiện. Ngay khi nó bắt đầu có một cái gì ở bên trong nó hết còn là nó. Nhưng cái hộ ký không nội dung của Thiền không phải là một cái trừu tượng. Nếu trừu tượng, nó trở thành một ý niệm siêu hình và như thế là phải được trần thuật, nghĩa là phải phù hợp với luận lý học của nhận thức luận. Thế là Thiền đánh mất lý tánh của nó. Sự thực, cái ngộ lý của Thiền vốn linh hoạt; nói cách khác, đặc sắc của nó là lưu động. Như vậy nó có ý nghĩa là do liên hệ với những trực giác khác, mà cái toàn thể của chúng thực sự tạo thành sinh hoạt của đạo Phật. Các môn đệ Thiền như thế không thể xao lãng không học hỏi kinh điển, dù họ có chống đối.

Dẫn tất cả hiện hữu sai biệt trở về tánh không (Sùnyata) là thành tựu vĩ đại của kinh điển Bát nhã - một trong những công trình cao cả được thể hiện bởi đầu óc dân Ấn. Lấy cảnh giới Thánh Trí Tự chứng

(Pratyàtmàryajñanagocara) làm nền tảng của sinh hoạt Phật giáo là sứ mệnh của kinh Lăng già, nói theo giải thích của Thiền tông, và đây cũng là điều

mà các Phật tử Trung Hoa trước Bồ đề đạt ma chưa thấu triệt. Nhưng nếu, các Thiền sư chỉ có việc củng cố công nghiệp của họ, Thiền đã chẳng hiệu nghiệm gì trong việc nắn nết mẫu hình cho đời sống tâm linh của các dân tộc Viễn Đông. Những trực giác lớn - không chỉ lớn về chiều dọc và chiều ngang mà cả về chiều sâu - tạo thành thể chất của Hoa nghiêm là di tích đậm nét nhất mà tâm hồn Ấn Độ đã dựng lên cho đời sống tâm linh của toàn thể nhân loại. Thiền như thế cố nhiên cũng có vị trí trong cung điện Hoa nghiêm. Thiền trở thành một trong vô số phẩm vật trang nghiêm (Vyùha) của họ. Diễn tả trên một lối nhìn khác, Thiền triển trở thành tất cả những phẩm vật trang nghiêm của pháp giới (Dharmadhatu).

---o0o---

12

Dưới đây tôi sẽ diễn tả ba khái niệm quan trọng mà theo kinh Hoa nghiêm, chúng đặc trưng đời sống của đạo Phật, nhất là sau khi người ta đã chứng kiến Đạo Thiền. Ba khái niệm này là Bồ tát đạo, Phát Bồ đề tâm (Bodhicittopàda) và Bồ tát trụ xứ (Vihara). Chúng được trình bày đầy đủ trong kinh.

Trước tiên, hẩn độc giả rất muốn biết đại cương về kinh Hoa nghiêm (Gandavyuha hay Avatamsaka). Vậy, ta hãy dành đoạn kết luận này để trình bày về chủ đề, thể cách, kết cấu và các dịch bản của kinh.[40]

Trước hết là đề kinh. Gandavyuha và Avatamsaka được dùng gần như không phân biệt theo Hán văn là Hoa nghiêm và Tạng văn là Phal-po-che trong các bài luận của sách này. Về chữ Hoa nghiêm trong Hán văn, chữ Gandavyuha hình như tương đương: ganda = hoa, tức là hoa thông thường, tạp hoa; và vyuha = nghiêm, tức là trang nghiêm, trang sức. Theo số giải về Hoa nghiêm của Pháp Tạng, nguyên đề Phạn ngữ của nó là Kiện na phiêu ha (= chiên-na-p'iao-ho) có thể coi là chuyển âm Trung Hoa gần với Gandavyuha. Rồi Pháp Tạng giải thích Kiện na (chiên-na) là “tạp hoa” và phiêu ha (p'iao-ho) là “trang nghiêm”. Trái lại, Avatamsaka có nghĩa là “tràng hoa” hay “hoa trang sức (nghiêm)”, và có thể coi là tương đương với chữ Hoa nghiêm. Chữ này thấy có trong Mahavyutpatti (phiên dịch danh nghĩa đại tập), LXIV và CCXLVI. Trong CCXXXVII avatamsaka được gọi là “hoa nhĩ nghiêm” (Hoa tai trang sức).

Sự lẫn lộn ở đây là vì rằng một bộ kinh đại thừa mang biệt danh Gandavyuha coi như một trong chín bộ kinh Phật cốt yếu ở Népal. Nó thuộc

nhóm các kinh Đại thừa mà ở Trung Hoa người ta liệt vào bộ Hoa nghiêm kinh; thực ra, Gandavyuha là phẩm cuối của bộ Hoa nghiêm sáu mươi và tám mươi quyển, và tương đương với bản Hoa nghiêm kinh bốn mươi quyển Hán dịch của Prajna. Tại Trung Hoa và Tây Tạng, phẩm cuối này được gọi là “Phẩm Nhập pháp Giới” (Skt : dharmadhātupravṛtta).

Để tránh lầm lẫn, tốt hơn nên dùng tựa đề Sanskrit “Avatamsaka” cho cả nhóm Hoa nghiêm và “Gandavyuha” cho bản Hoa nghiêm bốn mươi quyển mà thôi. Như thế, Avatamsaka sẽ gồm cả Gandavyuha, dù có chứng cứ của Pháp Tạng, sau này đặc biệt dành cho phẩm Nhập Pháp giới.

Trong luận Đại trí độ của Long Thọ (Nāgārjuna), Gandavyuha được trích dẫn dưới nhan đề Bất tư nghị giải thoát (Acintyavimokṣa), tạo thành phụ đề cho bản Hoa nghiêm bốn mươi của Hán văn.

Có ba bản Hán mang đề Hoa nghiêm gồm sáu mươi, tám mươi và bốn mươi quyển. Bản cuối như đã nói trên, tương đương với bản Gandavyuha. Bản Hoa nghiêm sáu mươi quyển có ba mươi chín. Bản thứ nhất do Giác Hiền (Buddhadhra dịch năm 418-420 TL.) bản thứ hai do Thật xoa nan đà (Sikṣānanda) năm 695-699 và bản thứ ba tương đương Gandavyuha - do Bát Nhã (prajñā) 796-797.

Sau khi bản dịch Hoa nghiêm của Buddhābhadrā xuất hiện không lâu, nghe nói có một sứ giả Phật giáo từ Ấn sang, dịch một bản kinh gồm tám quyển, vào năm 70 hình như là từ bản Dababhūmika (Thập địa kinh). Không may, bản dịch này bị thất lạc. Khoảng chín chục năm sau (167 TL) Chi lâu sám tử Nhục chi đến và dịch kinh Đâu Suất (Tusāra-sūtra), cũng là một phần của kinh Hoa nghiêm. Đâu Suất tương đương phẩm “Như lai Danh hiệu”. Sau nữa, Chi Khiêm, pháp Hộ (Dharmarakṣa), Nhiếp Trưng Viễn và con là Nhiếp Đạo Chân, Trúc Phật Niệm và một số khác cho ra một số kinh thuộc Hoa nghiêm bộ, cho đến lúc khi, vào năm 420 TL., Buddhābhadrā hoàn tất đại bộ sáu mươi quyển trong đó bao gồm tất cả các kinh lẻ tẻ, cũng như nhiều kinh khác, hợp thành một bộ kinh Hoa nghiêm (Avatamsaka) đầy đủ.

Tự sự kiện này, chúng ta có thể suy luận rằng một vài phẩm trong kinh Hoa nghiêm nguyên lai là những kinh độc lập, và soạn giả, một hay nhiều người của bản kinh tương thiên muốn tiện lợi nên kết hợp tất cả thành một nhan đề duy nhất để sắp xếp chúng cho có hệ thống. Dasbhūmika (Thập địa) và Gandavyūha (hay Dharmapravṛtta! nhập pháp giới) vì lý do đó vẫn giữ tính

cách độc lập của chúng. Bản Avatamsaka của Tây Tạng cũng đầy đủ y như các bản Hoa nghiêm sáu hay tám mươi quyển của Trung Hoa.[41]

Thông điệp của Avatamsaka là gì? Thông thường kinh này được coi là vua của các kinh Đại thừa. Dưới đây là giải thích của Pháp Tạng về thông điệp đó, theo bản chuyên luận của ngài, gọi là “Vọng Tận hoàn nguyên quán”.

Đây là Nhất Tâm, vốn là thực tại cứu cánh, mà tự tánh vốn thanh tịnh, mãn túc, và viên minh. Từ Tâm này khởi lên hai diệu dụng. Do Tâm này mà có thế giới sum la vạn tượng; và từ Tâm này khởi lên tất cả tác dụng viên minh, tự tại, thực hành các hạnh nguyện ba la mật (pāramitā). Trong hai tác dụng này, mà chúng ta có thể gọi là tác dụng tồn tại và tác dụng đạo đức, phân biệt thành ba đặc tính phổ biến. Xét trên khía cạnh tồn tại mỗi một sự vật cá biệt, thuật ngữ gọi là “Vi trần” (anuraja) bao hàm toàn thể pháp giới. Thứ nữa, trên khía cạnh sáng tạo, mỗi một vi trần này hiện hằng sa công đức; như thế, bí mật của toàn thể vũ trụ được thăm dò chỉ bằng vào một vi trần truy nhất. Thứ ba, trong một vi trần có thể nhận thấy lý thể của Chân Không.

Đối chiếu với thế giới khách thể này, Bồ tát thực hành bốn đức: 1. đức tùy duyên diệu dụng phát sinh từ trí (prajñā) và bi (karuṇā); 2. đức luật tắc luân lý nhờ đó bảo trì phẩm cách của đời sống con người; 3. đức nhu hòa với tất cả, và nhất trực; 4. đức xả kỷ, thay tất cả chúng sinh mà chịu đựng khổ đau. Nhờ những đức này, kẻ phàm ngu giải trừ được các mê hoặc, các phiền não trở thành chánh lý, các ô nhiễm bị quét sạch, và đài gương Chân Như luôn luôn trong và sáng.

Tự tu tập trong những đức ấy chưa phải là hoàn tất cuộc đời hành đạo, bởi vì Pháp môn chỉ (Smātha) cần có để giữ tâm hoàn toàn hòa điệu với bản tính của thực tại; cốt không để bị lôi kéo vào một thế giới của những sai biệt, và còn phải gìn giữ cho ánh sáng của Vô thức không bị tắt ngúm và bị che đậy. Tuy nhiên, pháp môn Chỉ đơn độc, nó có thể dẫn tâm đến tình trạng tự mãn và hủy diệt mất nguồn suối vận hành đại bi. Do đó cần phải thực hành pháp môn Quán (Vipasyanā). Samātha có nghĩa là đình chỉ, và Vipasyanā là quán chiếu. Cả hai bổ túc lẫn nhau. Pháp Tạng nhận xét rằng, muốn hiểu Hoa nghiêm cần phải có sáu phép quán sau đây: 1. nhìn vào bản tính trong sáng của Chân Tâm, nơi trở về của vạn hữu; 2. nhìn vào tự thể của thế giới sai biệt vốn là do Chân Tâm mà có; 3. quán sát về bí mật viên dung của tâm và cảnh; 4. quán sát rằng tất cả chỉ là Chân Như, mà tất cả ảnh hiện tồn tại đều phản chiếu trong đó; 5. quán sát rằng đài gương nhất thể thu nạp ảnh tượng của mọi vật mà mỗi vật không ngăn ngại nhau, và 6. quán sát rằng chủ và

bạn cùng quan hệ tồn tại toàn triệt khắp tất cả thế giới, nếu kéo ra một vật cá biệt thì toàn thể tất cả vật khác cũng được kéo ra theo cùng lúc.

Nhờ bản chuyên luận này của Pháp Tạng, chúng ta sẽ có thể nắm được giáo thuyết tối hậu của Gandavyùha cũng như mối liên lạc của nó với Phật giáo Thiên tông. Cuối cùng, pháp môn Thiên cốt thể hiện Vô thức, vốn là căn cơ của tất cả, và vô thức này chính là Duy Tâm trong Ganda cũng như trong Lankà. Một khi chứng đắc Tâm này, không phải như là một cái sở đắc, mà là cái siêu việt thế giới thiên chấp đối đãi, thì rồi, Phật, Bồ tát và hết thảy chúng sinh đều được qui chiếu về Tâm, - vốn là Vô thức - ấy. Thiên bản của ấn điển chúng thành một Pháp giới được miêu tả gửi hình dưới hình thức lâu cát Lô-xá-na (Vairochana) với tất cả những vật huy hoàng và tráng lệ của nó. (Vyùha và alamkara). Trong đầu óc của người Trung Hoa, những tráng lệ thiên đường rực rỡ với những ánh sáng siêu nhiên, được diễn tả vô cùng kỳ diệu trong Ganda, lập tức được quy chiếu vào những màu sắc của mặt đất xám này. Thần tiên không ở trên trời, mà là những con người khổ lụy của trần gian. Nhưng Thiên không hủ lậu, không vụ lợi. Dù là trọng sự thực hiện nhiên, Thiên vẫn có phong thái huyền bí và tâm linh, sau này khai triển thành một hình thức thần bí duy nhiên. Hồ Thích, một học giả Tàu cho rằng Thiên là sự nổi loạn của tâm lý người Tàu chống lại những siêu hình khúc mắc của Phật giáo Nhưng sự thực nó không phải là một cuộc nổi loạn, mà là một lối định giá sâu sắc. Độc nhất, lối định giá này không còn cách nào diễn tả khác hơn ngoài cách Tàu.

[1] Xem Phật giáo Thiên tông và ảnh hưởng của nó trên Văn hóa Nhật Bản. 1938

[2] Theo thủ bản mới được khám phá mới đây, gồm các ngữ lục của Thần Hội. Thủ bản này sẽ được ấn hành và phổ biến gần đây. sau bộ Thiên luận này

[3] Nguyên chữ của tác giả : Philosophy of Indentify and Interpenetration, triết lý về Nhất thể và Hỗ tương giao thiệp. Hoa nghiêm có rất nhiều thuật ngữ chỉ cho ý nghĩa này. Đơn cử: châu biên hàm dung, cho ý nghĩa bạc hàm vô tận và vô ngại giữa nhất thể và phức thể; hoặc Hỗ tương nhiếp nhập, sự bao hàm và dung nạp lẫn nhau giữa nhất thể và phức thể; hoặc Nhất đa tương dung hay Tương tức, Một là Tất cả và Tất cả là Một. Có thể vấn tắt như sau: cả thế giới nằm gọn trong lòng một hạt cát mà thế giới không bị thu nhỏ lại; một hạt cát dung nạp vô biên thế giới mà hạt cát không lớn thêm lên. Đó là tính cách tương quan vô tận và vô ngại. căn bản tư tưởng

của Hoa nghiêm tông. Những thuật ngữ được dùng trong bản Việt dịch của tôi sẽ tùy nghi. (D.G.)

[4] Tàng hỏi Tào Sơn về yếu quyết của Ngũ vị quan thân (năm cấp bậc tương quan giữa chính và phụ, giữa chủ và khách). Sơn nói: Chính vị, tức thuộc Không giới, bản lai vô vật; thiên vị, tức Sắc giới, có hình tượng muôn vẻ; thiên trung chính (cái lệch trong cái ngay) là bỏ Sự mà vào Lý; chính trung lai, bỏ Lý, chỉ giữ lấy Sự; kiêm đời (gồm cả hai), tùy duyên mà không lạc vào Hữu, không phải nhiễm hay tịnh, không phải chính (ngay) hay thiên (lệch) (G.D.).

[5] Bốn phép lựa chọn của Lâm Tế: 1. Đoạt nhân bắt đoạt cảnh; 2. Đoạt cảnh bắt đoạt nhân ; 3. Nhân và cảnh đều đoạt hết ; 4. Nhân và cảnh đều không đoạt.

[6] Bài pháp của Huệ Khả, ghi trong Lăng già sư tư ký.

[7] Trích từ Echoes of Desert (folio 77) của Dr. Keiki Yabuki, gồm những sao lục của một số thủ bản Phật kinh Đôn hoàng, lưu trữ tại Bảo tàng viện Anh quốc. Bài giảng này được coi là của Bồ đề đạt ma, không thấy nhắc đến trong một quyển sử Thiên nào hiện có, nên khó xác định chân ngụy. Thủ bản này văn cú không rõ ràng lắm.

Vô tâm là một trong những Hoa ngữ khó dịch nhất. Vô là một phủ định từ. Tâm có nhiều nghĩa: Tâm trí, trái tim, tâm hồn, tâm yếu, tâm tính, tâm thức, tâm chi... ở đây, Vô tâm là Vô thức theo nghĩa bình thường, thông tục, đồng thời chỉ cho Vô thức bên dưới những hoạt động tâm và thâm ý thức và vô thức.

[8] Phạn ngữ: drsta-sruta-mata-jnàna, bao hàm các hoạt động của tâm hay ý thức. Nhất định chớ lầm lẫn Vô thức với vô (ý) thức trong tâm lý học và sinh vật học

[9] Văn hơi có thiếu sót trong câu hỏi này nên có vẻ vô nghĩa. Câu đáp hình như không chỉ điểm nó.

[10] Trích từ Lăng già sư tư ký, vừa được khám phá tại Đôn hoàng và được ấn hành tại Bắc bình, 1932. (Tôi không có bản văn này, nên khó quả quyết thuật ngữ thích đáng. D.G.)

[11] Dịch thoát ý

[12] Đoạn này trích từ Đản kinh. thủ bản Đôn hoàng; trong Đại tạng Taisho, số hiệu 2007.

[13] Trong *Astásahásrikà* (Bát nhã bát thiên tụng hay Tiểu phẩm Bát nhã theo bản Hán dịch của Kumarajiva) có đoạn: *punaraparam bhagavan bodhisatvena màhasatvena prajnaràmitàyàm caratà prajnapàramitàyàm bhāvayatà evam siksitavyam yathāsau siksamānas tenàpi bodhicctena na manyeta. Tāt kasya hetos tathā hi tac cittam acittam prakrtis cittasya prbhāsvarā. Đoạn sau đó: Kena kàranena àyusman subhùte tatràpi citte asakto paryàpannah. Subhutir àha: Acittatvād ayusman sàriputra tatràpi citte asakto paryàpannah. Na manyeta và acittatva có thể tương đương với Hán ngữ vô niệm và vô tâm. Còn có một chữ sanskrit khác, manaskàra, thường được dịch là tác ý, và phủ định của nó, amanaskàra, là vô tác ý. Vô tác ý thực và cũng chỉ cho một ý như vô niệm.*

[14] 686-760. Sư là một trong những tay đặc sắc nổi bật nhất trong lịch sử của tư tưởng Thiền

[15] Giáo sư Hồ Thích, trường đại học Bắc Bình, năm 1930, ấn hành bản ngữ lục của Thần Hội được phát kiến tại động Đôn hoàng. Bản tôi dùng ở đây cũng là một trong những Thủ bản cổ nhất được giữ tại động đó, nhưng có nhiều chỗ khác với ấn bản của Hồ Thích. Trích ở đây theo bản riêng của tôi; độc giả nào có bản của Hồ Thích sẽ nhận thấy một vài chỗ bất đồng ngay trong trích dịch của tôi.

[16] Cf. Hồ Thích, t. 115-116

[17] Đồ đệ của Mã Tổ, tịch năm 788.

[18] Đây là một trong những tác phẩm quyển rữ và sáng chói về Phật giáo Thiền tông khi Thiền đạt gần đến chỗ phát triển toàn vẹn sau Huệ Năng

[19] Thần Hội cũng dùng lối luận chứng này trong Ngữ lục, coi Pháp thân như trúc biếc và Bát nhã như hoa vàng.

[20] Cf. Pháp Vô niệm hay Vô tâm được trình bày bởi Bồ đề đạt ma. v.v

[21] Nói gọn : tuyệt đối là gì ?

[22] Truyền đăng lục, quyển VII

[23] *Truyện đăng VIII*

[24] *Câu này của kinh Lăng già.*

[25] *Truyện đăng IX*

[26] *Truyện đăng XIV.*

[27] *Truyện đăng XVI.*

[28] *Truyện đăng XIV*

[29] *Truyện đăng, XV*

[30] *Truyện đăng, XIX*

[31] *Truyện, XIX*

[32] *Truyện, XVIII.*

[33] *Truyện, XXVI.*

[34] *Truyện XXII*

[35] *Truyện XXII*

[36] *Truyện XXV*

[37] *Truyện, XXV*

[38] *Hỏi bất cứ một kẻ lạ qua đường nào.*

[39] *Truyện, XXV*

[40] *Nguyên bản Sanskrit của Gandavyuha thường vẫn khó đọc. Vài năm trước đây, Giáo sư Hokei Idzumi. trường Đại học Phật giáo Otani sao chép một Thủ bản Nepal của Ô. Yekai Kawaguchi mà về sau ông đính kèm với Thủ bản Nepal tàng trữ tại thư viện của trường Đông kinh Đế quốc Đại học. Năm năm trước, giáo sư Idzumi cho phép tác giả Thiên luận làm vi ảnh thủ bản của ông, nay có khoảng 20 bản như thế đang lưu hành rộng rãi ở Nhật. Mặc dù đang có các bản Cambridge và R.A.S.MSS., Gandavyuha được tham*

khảo trong sách này đều từ vi ảnh (MMG) năm 1928, ngoài ra sẽ ghi chú riêng.

[41] Về so sánh chi tiết giữa các bản này, xem Thư mục Otani Kaniur của Sakurabe, 1932.

---o0o---

Luận hai - GANDAVYÙHA LÝ TƯỞNG BỒ TÁT VÀ PHẬT

1

Nếu chúng ta bước vào Hoa nghiêm (Gandavyùha)[1] sau khi qua Lãng già (Lanka), Kim cương (Vajracchedika), Niết bàn (Parinirvana), hay sau Pháp hoa (Saddharmapundarika) và Vô lượng thọ (Sukhāvātivyuha), thì đây là một cuộc thay đổi toàn diện ở vào giai đoạn mà tấn kịch tôn giáo vĩ đại của Đại thừa Phật giáo được trình diễn nơi đây, chúng ta không thấy có cái nào lạnh lùng, xám xịt; không có màu đất khô, không có tay người làm; bởi vì, trong Gandavyùha, đưng đến đâu là cái đó bùng sáng lên vô cùng tận. Hết còn ở trong thế giới hạn cuộc tối tăm, nhạt nhẽo này; chúng ta được đưa lên tận dải ngân hà tinh đầu. Thế giới không trung xưa nay vốn ngời sáng. Màu hắc ám của rừng Thệ đa (Jetanana) nơi trần gian, vẻ phàm tục của đồng cỏ khô thiết tòa sư tử hảnh là đức Thích tôn đang ngự thuyết pháp, một bọn ăn mày lam lũ đang nghe kinh trong cái thực tại không bản ngã - tất cả đều hoàn toàn tan biến hết ở đây. Khi Phật nhập vào một thứ Tam muội (Samādhi) nào đó, cái túp lều ngài đang ngự đột nhiên trải rộng đến tận cùng bờ mé của vũ trụ; nói khác đi chính vũ trụ được hòa tan vào thể tánh của Phật. Vũ trụ là Phật; Phật là vũ trụ. Và đây không phải duy chỉ là sự dàn trải của khoảng chân không, hay khô héo rút thành một nguyên tử; bởi vì, có kim cương lát đất, có lưu ly, có châu ngọc gắn lên những hàng cột những rào dậu, những tường bao, chúng lấp lánh phản chiếu lẫn nhau.

Không những chỉ duy vũ trụ của Hoa nghiêm (Gandavyùha) phàm phu sinh tử. Bồ tát (Bodhisattva), Thanh văn (Srāvaka), rồi đến các hàng chúa tể thế gian thấy đều tụ họp tại đây, thấy đều là thần linh cả. Mặc dù các hàng Thanh văn, các hàng chúa tể và tùy tùng quyến thuộc của họ không hoàn toàn hiểu rõ cái gì mà kỳ diệu thế đang diễn ra trước mắt, nhưng không một ai không phải là người mà tâm trí hết còn quy lụy dưới sự trói buộc của ngu si và cuồng dại. Nếu họ còn như thế, họ đã chẳng thể hiện diện trước hoạt cảnh phi phàm này.

Tất cả ra sao?

Sự tập thành của Hoa nghiêm (Gandavyùha) có lẽ là do ở một cuộc biến chuyển đã thành hình trong tâm trí của Phật tử đối với cuộc sống, với cõi đời, và nhất là với đức Phật. Như thế, khi học Hoa nghiêm (Gandavyùha), cái cốt yếu nhất cần phải biết, bấy giờ Phật không còn là một kẻ sống trong thế gian có thể nhận ra giữa những giới hạn của thời gian và không gian. Tâm thức của ngài không phải là cái mà tâm trí phàm tục bị bắt buộc chịu theo cảm quan là luận lý. Cũng không phải là một sản phẩm của tưởng tượng thi vị sáng tạo nên những hình ảnh riêng tư và những phương pháp đề cập đến những sự vật cá biệt. Phật của Hoa nghiêm (Ganda) sống trong một thế giới tâm linh có những luật tắc riêng của nó.

Trong thế giới tâm linh này, không có những phần vị thời gian như là quá khứ, hiện tại và vị lai; vì chúng đã tụ lại thành một ngẫu lực đơn nhất của cái hiện tại miên trường, ở đó sự sống bản đi trong chiều hướng đích thực của nó. Khái niệm về thời gian, như một khoảng trống trơn ngoai tại trong đó những biến tượng cá biệt làm nội dung của nó tiếp nối nhau, hoàn toàn bị xóa bỏ. Phật trong Hoa nghiêm như thế là không có thời gian liên tục; quá khứ và vị lai thấy đều được cuộn tròn trong giây phút giác ngộ hiện tại này, và giây phút hiện tại này không phải là cái con đường trợ trợ tất cả những nội dung của nó; bởi vì, nó cứ vận hành bất tuyệt. Thế thì, quá khứ và tương lai lặn chìm trong đó, không bao giờ cứ là hiện tại mãi mãi thế; nói cách khác, nó là cái hiện tại miên viễn. Ngay giữa lòng hiện tại miên viễn này, Phật đóng đô trụ xứ vô trụ của ngài.

Thời gian như thế, và không gian cũng như thế. Không gian trong Hoa nghiêm không phải là một dàn cảnh phân chia bởi núi rừng, bởi sông, bởi biển, bởi sáng và tối, bởi có hình và không hình. Ở đây, quả thực là có cảnh dàn trải, vì không có cấu kết không gian thành một khối đơn nhất; nhưng những gì chúng ta thấy ở đây, thấy là cái tương dung tương nhiếp của vạn hữu; mỗi hữu vừa là một cho riêng nó và vừa là tất cả trong nó. Sự dung nhiếp bao la diễn nên như thế quả là sự tiêu giải cái thứ không gian chỉ được nhận diện bằng biến đổi, bằng phân chia, và bằng cách trở. Để phác họa cảnh giới tồn tại đó, Hoa nghiêm (Gandavyùha) làm cho những gì được miêu tả đều là trong suốt và ngời sáng; bởi vì vẻ sáng ngời là lối trình bày khả dĩ duy nhất trong thế tục, nó truyền đạt ý tưởng châu biến hàm dung, thể tài trở bật của kinh. Một thế giới của ánh sáng vượt ngoài những chia cách, âm u và xấu xí dầy dầy: đó là thế giới của Gandavyùha.

Không gian và thời gian tiêu giải rồi. Bấy giờ dựng ra một cõi không hình tích, không bóng dáng (anabhāsa). Còn ánh sáng, là ngã chấp còn ngự trị trên phạm phu sinh tử chúng ta. Trong Hoa Nghiêm (Ganda) không có cái tối; chắc chắn là có suối, có hoa, có cây, có lưới, có cờ xí, v.v..., như trong cõi Tịnh độ; khi biểu diễn, tác giả thăng hoa có tưởng tượng người của mình đến những mức kỳ cùng; nhưng không nơi nào thấy có bóng tối. Đến như mây mà cũng sáng, nhiều không thể nghĩ và bàn nổi[2], lơ lửng trên rừng Thệ đa (Jetavana) của Ganda - thuật ngữ mô tả là: những “mây điện ngọc trời”, “mây trầm hương”, “mây Tu di”, “mây nhạc cụ”, “mây lưới ngọc”, “mây hình tượng trời”, v.v...

Vũ trụ của ánh sáng đó, hoạt cảnh châu biến hàm dung đó, được gọi là Pháp giới (Dharmadhatu), trái với Thế gian giới (Lokadhatu) vốn là thế giới của sai biệt. Trong Pháp giới (Dharmadhatu), có không gian, thời gian, và những pháp cá biệt như ở Thế gian giới (Lokadhatu) nhưng chúng không mang những đặc tính phân cách và trợ li theo thói tục thường thấy trong thế gian. Bởi vì, Pháp giới (Dharmadhatu) không phải là một vũ trụ được cấu tạo theo tính cách thời hay không như Thế gian giới (Lokadhatu), dù vậy, nó không hoàn toàn trợ trợ hay trông trờn để đồng nhất với cái tuyệt đối vô thể, hư vô Dharmadhatu là một hiện hữu đích thực, không tách ngoài Lokadhatu. nhưng chúng không là một, khi chúng ta chưa bước lên mức độ tâm linh nơi mà các bồ tát đang sinh hoạt. Có thể thể hiện nó khi vòng đai chặt cứng của ngã chấp bị chảy tan và cảm giác về sự hữu hạn không còn đè bẹp chúng ta nữa. Hoa Nghiêm (Gandavyūha) là đây; cũng được biết dưới tiêu đề: “Nhập pháp giới (Dharmadhatupravesa)”.

---o0o---

2

Rồi ra, đâu là một vài biến chuyển tư tưởng chủ yếu đã diễn ra trong Phật giáo cho phép nó tạo dựng một vũ trụ mệnh danh là Dharmadhatu? Đâu là những cảm xúc và những ý tưởng đã đi vào tâm thức những kiều dân của Dharmadhatu? Nói cách khác, đâu là những phẩm tính của Như lai, Bồ tát và Thánh vãn?

Đặt riêng những vấn đề này, chúng ta sẽ biết Đại thừa đã trở thành khác biệt Tiểu thừa ra sao, nghĩa là, tại sao một số Phật tử không thỏa mãn với con đường mà đạo Phật đã tiến bước xa sau khi Phật tạ thế. Sự tiến bước này đã liên tục hướng đến cực đoan khổ hạnh một đàng, và đàng khác hướng đến

kiến thiết những xảo thuật triết lý. Thế tức là, đạo Phật, thấy vì là một tôn giáo cập nhật, xã hội, thực tiễn, đã chuyển hướng thành một thứ thần bí giữ chân các tín đồ nó trên cao độ ngây ngất của những trù tượng xa vời khiến cho họ không chịu bước xuống giữa những ràng buộc của mặt đất. Một tôn giáo như thế hẳn là rất hoàn hảo dành cho thành phần “ưu tú”, cho các La hán và Duyên giác, nhưng thiếu sinh khí và thiếu lợi ích quần chúng khi nó nằm ngoài tầm tiếp xúc với những sự việc cụ thể của đời sống. Các nhà Đại thừa nổi dậy chống lại thái độ xa cách và thờ ơ của lý tưởng Thanh văn (Srāvaka). Như thế, vì họ vô phương phục hồi và di dưỡng lý tưởng Bồ tát vốn đã đánh dấu công hạnh của Phật trước khi ngài chứng đắc giác ngộ tối thượng; vậy nên họ tận lực khai triển kỳ cùng tất cả những gì phải có trong lý tưởng này. Do đó, tôi đã chọn chương mở đầu của Ganda, trong ấy lý tưởng Bồ tát tương phản rất rõ với lý tưởng Thinh văn, cho thấy những gì có trong tâm thức của các môn đệ đại thừa khi họ phát triển những tư tưởng và khát vọng của riêng mình.

Cuối luận này, tôi sẽ đề cập vấn đề quá trình tiến bộ của lý tưởng Bồ tát giữa các môn đệ Thiên ở Trung Hoa. Họ mang luôn cả Phật cho tham dự thiết thực trong đời sống cộng đồng của đại chúng. Ngài hết ngời trên tòa cao trang điểm bảy báu, diễn thuyết những đề tài trù tượng như Vô ngã, Tánh Không, hay Duy Tâm. Trái lại, ngài nắm lấy cái cày trong tay, xới đất gieo mạ, và gặt lúa. Xem dáng dấp bên ngoài, ngài không khác gì một người như mọi người mà chúng ta gặp trong nông trại, ngoài đường phố hay ở bàn giấy. Ngài y hệt một người chăm chỉ như chúng ta. Phật, trong sinh hoạt Thiên Trung Hoa của ngài, không khoa trương hoạt cảnh Hoa nghiêm ra ngoài, mà để nằm trọn vẹn trong mình. Chỉ có Phật mới nhận ra ngài.

Vậy dưới đây là những điểm đáng ghi nhận khi đọc Ganda.

1. Một cảm giác nổi bật, mà chúng ta có thể chấp nhận gần như hoàn toàn, quán xuyên cả tác phẩm, là một phong thái sôi động của cái màu nhiệm lớn lao khôn dò, vượt ngoài khả năng tư duy và diễn đạt. Mỗi cái được thấy, nghe hay quan sát trong Pháp giới (Dharmadhatu) là một sự màu nhiệm, bởi vì nó không phải là cái mà thế tục trí có thể hiểu nổi. Rừng Thệ đa (Jetavana) chừng ấy dậm đột nhiên trải rộng đến những chốn tận cùng của vũ trụ - há không là siêu việt tục trí?

Một vị Bồ tát từ một thế giới ngoài biên vực của vũ trụ hiện đến, một vũ trụ siêu qua đại dương thế giới nhiều như hằng sa vi trần Phật sát; cái đến đó há không là một biến cố kỳ diệu? Rồi, ta hãy nhớ rằng Bồ tát ấy có một quyền

thuộc tùy tùng, đông như hằng sa vi trần Phật sát, và lại nữa, những tân khách này đều từ tất cả mười phương đến, không phải chỉ có vô số quyến thuộc tùy tùng, mà vây quanh họ còn có những đám mây ngời sáng, những cờ xí chói lọi v.v... Các ngài thử vận dụng hết khả năng tưởng tượng mà miêu tả - quả thực, há không là một cái nhìn màu nhiệm vượt hẳn lên tâm tưởng thế gian? Quá lắm thì tác giả của Ganda cũng chỉ có thể nói rằng là “bất khả tư nghì” (acintya) và “bất khả đắc” (anabhilapya) Những phép lạ được thị hiện ấy, chúng không mang bản chất địa phương, hay phiến diện, như chúng ta bắt gặp hầu hết trong văn học tôn giáo. Những phép lạ theo loại này thông thường là đi trên nước, biến gậy thành cây, cho người mù được thấy v.v. . . Những phép lạ kiểu đó, như được ghi chép trong lịch sử tôn giáo chúng không những hoàn toàn vô nghĩa và vô giá trị so với những phép lạ của Ganda, mà tự căn bản, chúng khác với Ganda, bởi vì những phép lạ Gandavyuha chỉ có thể có chừng nào toàn thể cơ đồ của vũ trụ mà chúng ta hoài bảo được thay đổi ngay từ nền tảng.

2. Bây giờ, chúng ta bị kích động bởi những thần thông lực của Phật ngài có thể hóa thành tất cả những điều kỳ lạ ấy chỉ bằng cách nhập vào Tam muội. Những thần thông lực đó là gì? Ấy là: 1) gia trì lực (adhishthana), năng lực ban bố cho Bồ tát để thành tựu mục đích của đời sống; 2) thần thông lực (vikurvita), năng lực tạo ra cái phép lạ; 3) Uy đức lực (anubhava), năng lực chế ngự; 4) bản nguyện lực (purvapranidhana); 5) túc thế thiện căn lực (pūva sukṛta kusalamula), năng lực của những thiện căn trong các đời trước; 6) Thiện tri thức nhiếp thọ (kalyanamitraparigraha), năng lực tiếp đón hết thầy bạn tốt; 7) thanh tịnh tín trí lực (sraddhāyajñānaśuddhi), năng lực của tín và trí thanh tịnh; 8) đại minh giải lực (udārādhimuktyavabhasapratilamba), năng lực thành tựu một tín giải vô cùng sáng suốt; 9) thú hướng Bồ đề thanh tịnh tâm lực (bodhisattvadyāsāparisuddhi), năng lực làm thanh tịnh tâm tưởng của Bồ tát; 10) cầu nhất thiết trí quảng đại nguyện lực (adhyāsayasarvajñānapranidhānaprasthāna)? năng lực khiến nhiệt thành hướng tới nhất thiết trí và các đại nguyện.

3. Khi toàn thể khu vực rừng Thệ đa được biến đổi do năng lực thần thông của một thứ Tam muội mà Phật chứng đắc, người ta tự hỏi về bản chất của thứ Tam muội này (samadhi). Ganda nói, phép lạ thần biến được thị hiện là do sức mạnh của tâm đại bi (mahākaruṇa), vốn là tinh thể của Tam muội; bởi vì, bi tâm là thân thể (sarira), là cửa ngõ (mu kha), là tiền đạo (pūvangama) của nó, và phương tiện tự hiện thân trên khắp vũ trụ. Nếu không có tấm lòng lớn lao đó của từ và bi, Tam muội của Phật, dù có thể

được siêu nhập bằng cách nào nữa, sẽ không có giá trị trong cuộc diễn xuất của một kịch trường tâm linh vĩ đại được diễn tả một cách kỳ diệu nơi đây. Đây quả là chỗ sai biệt điển hình giữa Đại thừa và tất cả các giáo thuyết đã có trước trong lịch sử của đạo Phật. Nhờ khả năng tự khoáng đại và tự sáng tạo của nó, mà trái tim đầy yêu thương rộng lớn biến thể giới trần gian này thành một cảnh huy hoàng và tương hỗn; và đó là chỗ thường trụ của Phật.

4. Trong một chiều hướng nào đó, Ganda là lịch sử về tâm địa tu hành của Bồ tát Phổ Hiền (Samantabhadra), mà nội dung của pho sử ấy là huệ nhãn (jñānacakṣus), hành trì (carya) và bán thệ (pranidhāna) của ngài. Như thế, hết thầy chư Bồ tát tham dự kiến thiết Pháp giới (Dharmadhātu) đều phát xuất (abhiniryāta) từ đời sống và thệ nguyện của Phổ Hiền (samantabhadra). Và chủ đích của Thiện Tài Đồng tử (Sudhana) trong cuộc hành trình như được mô tả chi tiết trong Ganda không gì hơn là một cuộc tự đồng nhất với Bồ tát Phổ Hiền. Sau khi tham kiến hơn 50 vị đạo sư của đủ loại pháp môn, Thiện Tài đến với Phổ Hiền, và được Bồ tát này giảng dạy đầy đủ về nhân địa tu hành, về tri kiến, về bản nguyên, về năng lực thân thông v.v...; rồi khi Thiện Tài nhận ra ý nghĩa của tất cả Phật pháp đó, bấy giờ không những thấy mình là một với Phổ Hiền, mà còn là một với hết thầy chư Phật. Thân thể Thiện Tài hiện đầy khắp vũ trụ vô biên, và đời sống hành trì (carya), sự giác ngộ (sambodhi), những biến hóa (vikurvita), chuyên pháp luân biện tài, âm thanh, tín tâm, trụ xứ, từ bi, giải thoát và thành tựu thế gian, tất cả của Thiện Tài cũng chính là của Phổ Hiền và của hết thầy chư Phật

Điều lôi cuốn nhất đối với chúng ta ở đây là quan niệm về bán thệ (Pranidhāna) mà một vị Bồ tát phải tạo khi bắt đầu sự nghiệp của mình và hiện diện suốt tất cả cuộc đời sau này. Những bán thệ của ngài là: hướng đến giác ngộ, giải thoát hay cứu rỗi hết thầy chúng sinh kể cả các loài hữu tình và vô tình. Lý do khước từ tuyệt đối của ngài, khước từ tất cả những gì thường được coi như là thuộc về chính ta, không phải là đề tâm đắc một chữ hay một câu nào đó về chân lý; sự thực, không có một thứ chân lý nào được tiếp nhận một cách trừu tượng, cũng không có thứ gì phải chấp nhận như một bản ngã thường tại, trong đại dương của Thực Tại; cái mà ngài mong thành tựu bằng đời sống hiến dâng của mình là để dắt dẫn mọi loài đi đến chỗ giải thoát tối hậu, đến một cảnh giới của hạnh phúc vốn không có ở thế gian này, và để làm cho tri thức soi sáng toàn thể vũ trụ, và sau hết để được chư Phật tán thán và được mọi chúng sinh chiêm ngưỡng. Đây là điểm cốt yếu tạo thành một đời sống hành trì như đã được thực hành bởi Bồ tát Phổ Hiền.

5. Khi tôi nói rằng Đại thừa hay lý tưởng Bồ tát tương phản với Tiểu Thừa hay lý tưởng Alahán, theo đó Đại Thừa có tính cách thực tiễn và liên hệ mật thiết với đời sống thường nhật của chúng ta trên mặt đất; có người có thể nghi ngờ điều này: cái thế giới kỳ diệu nào là Pháp giới, để cho trong đó tất cả mọi thứ có vẻ không tương đều xuất hiện tự hồ như chúng là những sự vật rất tầm thường: gánh nước hay đôn củi chẳng hạn. Pháp giới, thế giới của Ganda, hiển nhiên là một thế giới siêu việt, đứng ngoài những sự kiện khô cứng của đời sống này. Nhưng nếu có người vẫn nạn, thì phải nhớ rằng, cái nhìn của chúng ta hướng về thế giới, theo Ganda, không phải là cái nhìn của một tâm hồn đắm chìm trong bùn lầy của ngã chấp. Để nhìn thấy cuộc đời và thế giới trong khía cạnh trung thực của nó, Đại thừa mong mỗi chúng ta trước hết phải dọn sạch tất cả những chướng ngại khởi lên từ sự cố chấp của chúng ta, cái thứ cố chấp coi thế giới tương đối như là giới hạn cuối cùng của thực tại. Khi bức màn đã được vén lên, những chướng ngại bị quét sạch, và tự tánh của mọi vật hiện diện trong khía cạnh Chân thực; thế là, Đại thừa sẵn sàng đương đầu những vấn đề được coi là đích thực của sự sống, và giải quyết nó xứng hợp với đạo lý Như Thật (yathabhutam). Mâu thuẫn cảm sâu trong sự sống đến nỗi ta không thể búng nó lên, nếu sự sống không được chiêm nghiệm từ một điểm bên trên nó. Thực hiện được điều đó thế giới của Ganda hết còn là một sự huyền bí, một cảnh vực không hình dạng sắc tướng, vì bây giờ nó bao trùm cả thế giới trần gian này; không, phải nói, nó trở thành “Mây là cái đó” và cả hai là một hỗn hợp tròn đầy. Pháp giới là Thế gian giới, và những dân cư của nó - nghĩa là, hết thầy chư Bồ tát kể cả Phật - là chúng ta, và những hành vi của các ngài là của chúng ta. Trông họ rất ư huyền bí, họ là những phép lạ, bao lâu ta còn nhìn lên họ từ cuối trần gian này và tưởng rằng quả thực có cái gì đó ở cuối kia; nhưng ngay khi bức tường phân chia do tưởng tượng của chúng ta dựng lên bị dẹp bỏ, đôi cánh tay của Phổ Hiền duỗi ra để cứu rỗi các loài hữu tình trở thành đôi cánh tay của chúng ta; bây giờ chúng được dùng để chuyển hạt muối đến một người bạn tại bàn ăn, và khi đức Di Lặc mở ra lâu các Tilô (Vairochana) cho Thiện Tài, ấy chính là khi chúng ta đưa một tân khách vào sảnh đường cho một cuộc hội kiến thân hữu. Không phải chỉ ngồi trên chóp đỉnh của thực tại (bhutakoti), trong sự vắng lặng của cái Một tuyệt đối để mà nhìn lại một thế giới của náo động; mà kỳ thực, chúng ta nhìn thấy chư Bồ tát và chư Phật trán đầm mồ hôi, đầm nước mắt như một bà mẹ mất con, trong sự cuồng nhiệt của những đam mê đốt cháy tất cả thiên hình vạn trạng của bất công - nói tóm, trong cuộc phấn đấu không ngừng của các ngài chống lại tất cả những gì diễn ra dưới danh nghĩa tội ác. Điều này lại khiến chúng ta nhớ đến câu thơ lừng danh của Bàn Uẩn:

神通並妙用

Thần thông tịnh diệu dụng

運水及班柴

Vận thủy cập ban sài

Này thần thông!

Này diệu dụng!

Ta gánh nước

Ta đốn củi.

Ở đây, cũng nên nhắc đến bài pháp của Lâm Tế, về Văn Thù (Manjusri), Phổ Hiền (Samantabha) và Quán Thế âm (Avalokitesvara). Ngài nói: “Có một số tăng đồ tìm kiếm Văn Thù trên Ngũ đài sơn, nhưng họ đã bước sai đường rồi. Chẳng có Văn Thù nào trên Ngũ đài sơn[3]. Các người muốn biết ngài ở đâu không? Ngay tại lúc này, cái gì đó nó đang hành sự trong các người, vững vàng không lay động, tin chắc không nghi ngờ, cái đó chính là Văn Thù sống vậy. Ánh sáng vô phân biệt chớp lên trong một niệm của các người, đấy là ngài Phổ Hiền của các người thường trụ chân thật. Mỗi một niệm của các người, mà biết cách bẻ gãy xiềng xích, được giải thoát trong mọi thời, đó là đang thâm nhập vào Chánh định của Quán Thế âm. Mỗi vị cũng hiện hành đồng thời và đồng xứ, tuy ba mà một. Một khi hiểu được vậy, các người có thể tụng đọc các kinh điển”.

Bình về đoạn pháp trên của Lâm Tế, “Văn Thù không có trên Ngũ Đài Sơn”, một Thiền sư làm bài tụng sau đây:

何處青山不道場

Hà xứ thanh sơn bất đạo tràng

何須策杖訪青涼

Hà tu sách trượng phỏng Thanh lương

雲中縱有金毛現

Vân trung túng hữu kim mao hiện

正眼看時非吉祥

Chính nhãn khan thời phi Cát Tường

Núi xanh đâu chẳng là Đạo tràng

Cần gì chống gậy hỏi Thanh lương

Giữa trời dù có sư tử hiện

Trợn mắt trông ra chẳng Cát Tường[4]

---o0o---

3

Người ta thấy cái hương vị màu nhiệm nó bao trùm trọn cả một tác phẩm Ganda, như là một trong những sắc thái lôi cuốn của nó. Ở đây tôi muốn đi sâu vào điều đó và nêu lên điểm phát sinh của sự màu nhiệm này - tức là, điều mà người ta có thể gọi là cái nhìn căn bản của tâm linh. Bởi vì Ganda có một lối nhìn riêng nhắm thẳng vào thế giới và tâm linh, vốn từ đó vô số phép lạ và màu nhiệm, hay bất khả tư nghị, tiếp nối nhau hết sức kỳ diệu, trong một phong thái mà tất cả có thể xuất hiện cùng lúc rất kỳ ảo, vượt xa ngoài những giới hạn của tục thức. Nhưng một khi chúng ta nắm được sự kiện then chốt của kinh nghiệm tâm linh trong quá trình trọn vẹn của các vị Bồ tát như được kể ở trong kinh tất cả những gì còn lại trong các hoàn cảnh được miêu tả ở đây sẽ gọi lên bản tính tự nhiên kỳ cùng và sẽ không còn những nghịch lý trong các hoạt cảnh đó. Vì vậy, điều chính yếu mà chúng ta phải thực hiện nếu muốn hiểu Ganda; là phải nắm vững cái nhãn quan căn bản của nó.

Nhãn quan căn bản này, của Ganda, được gọi là viên dung. Nói một cách triết lý, đây là một tư tưởng hơi giống với quan niệm của Hegel về những tổng thể cụ thể. Mỗi một thực tại cá biệt ngoài tính cách nó là nó, còn phản chiếu trong nó một tổng thể nào đó, và đồng thời, nó chính là nó vì có những cá thể khác nó. Một hệ thống của quan hệ toàn diện, cùng một lúc tồn tại

giữa những hiện hữu cá biệt cũng như giữa những cá thể và phổ biến, giữa những sự vật riêng rẽ và những ý tưởng tổng quát. Màn lưới toàn diện của những quan hệ hỗ tương này đã khoắc lên thuật ngữ Viên Dung của triết gia Đại Thừa.

Khi nữ hoàng Vũ Tắc Thiên nhà Đường cảm thấy khó nắm ý nghĩa Viên Dung, thì, Pháp Tạng, một đại luận sư của Hoa nghiêm tông, giải thích bằng thí dụ như thế này. Trước hết sư cho đốt một ngọn nến, và rồi, cho đặt những mặt kính thành vòng tròn chung quanh cây nến. ánh sáng từ tâm điểm chiếu trong tất cả các mặt kính và mỗi ánh sáng phản chiếu này lại được phản chiếu trong mỗi mặt kính, hóa ra, có một cuộc giao thoa toàn diện của các luồng sáng, nghĩa là của những tổng thể cụ thể. Tương truyền, sự kiện đó làm sáng tỏ tâm trí của nữ hoàng. Người ta cần phải có loại triết lý này mới hiểu nổi kinh Hoa nghiêm. Những trích yếu sau đây từ bản kinh trước mặt chúng ta, sẽ giúp chúng ta có một chỗ tựa để đi vào trực giác uyên ảo của nó.

Sau khi mô tả những biến đổi lúc đức Phật nhập vào Tam muội gọi là Sư tử Tàn thân Tam Muội (Simhavajrimbhita) Ganda tiếp tục kể lể: “Tất cả những thứ đó đều do thiện căn bất khả tư nghị của Như Lai, do hành vi thanh tịnh bất khả tư nghị của Như Lai, do uy lực của bất khả tư nghị của Như Lai: do vì Như Lai có uy lực thần thông biến một thân của ngài đầy khắp cả hư không; do vì ngài có thần lực làm cho hết thầy chư Phật, hết thầy quốc độ huy hoàng nhập vào trong thân thể của Như Lai, do vì Như Lai có thần lực thị hiện tất cả sắc tướng của Pháp giới ngay trong một vi trần; do vì Như Lai có thần lực thị hiện tất cả chư Phật trong quá khứ với tất cả những hành vi liên tục của các ngài trong một lỗ chân lông, do vì Như Lai có thần lực làm ngời sáng cả vũ trụ bằng mỗi ánh sáng phóng ra từ thân thể của ngài, do vì Như lai có thần lực hóa hiện những đám mây thần biến từ một lỗ chân lông Ngài phát ra đầy khắp tất cả các quốc độ của chư Phật; do vì Như Lai có thần lực thị hiện trong một lỗ chân lông toàn bộ lịch sử của hết thầy mười phương thế giới từ thành kiếp đến hoại kiếp. Bởi những lý do đó, khu rừng Thệ đa hiển hiện các cõi Phật trang nghiêm và thanh tịnh”.

Khi hết thầy chư Bồ tát, với vô số quyến thuộc, từ mười phương thế giới hiện đến và bắt đầu nhiễu quanh Như Lai, Ganda giải thích cho độc giả biết chư Bồ tát vân tập bất khả tư nghị ở đây, thường có những đám mây ngời sáng đi theo, họ là ai, và thêm nữa, có những đặc sắc gì?

“Mười phương tất cả chư Bồ tát và quyến thuộc ấy đều sinh ra từ hạnh nguyện của Bồ tát Phổ Hiền. Nhờ trí nhân thanh tịnh, họ thấy tất cả chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai, nghe luôn cả một biển lớn kinh điển và chư Phật chuyển pháp luân. Các ngài thấy đã thành thực các Ba la mật thiện xảo; thân cận và cúng dường tất cả Như Lai đang thị hiện thân biến trong mọi sát na; có thể hiện thân đầy khắp cả hư không vô biên; bằng thân ánh sáng, các ngài làm nảy sinh tất cả chúng hội đạo trang của chư Như lai, thị hiện tất cả các thế giới trong một vi trần một và tất cả, với những thiên hình vạn trạng của chúng; và trong những thế giới sai biệt này họ chọn thời cơ thích hợp nhất để giáo hóa và thành tựu hết thảy chúng sinh; bằng âm thanh tròn đầy, vi diệu, phát ra từ mỗi lỗ chân lông, vang dội khắp cả vũ trụ, các ngài tuyên thuyết giáo pháp của hết thảy chư Phật”.

Tất cả những diễn tả như thế, đối với đầu óc nặng duy lý, chúng có thể bị nhận xét nghiêm khắc là quá tượng hình, quá tưởng tượng. Trên quan điểm duy thực hay duy lý, với chủ trương hiệu lực khách quan và trải nghiệm cảm quan như là tiêu chuẩn độc nhất của chân lý, thì Ganda chơi trò không tốt đẹp. Nhưng chúng ta nên nhớ rằng còn có một quan điểm khác đặc biệt trong những vấn đề tâm linh, không thêm lưu ý đến lối giải thích duy lý về những kinh nghiệm nội tại của chúng ta.

Thân thể con người, trên phương diện thông tục hay từ quan điểm giác năng chiếm một khoảng không gian hạn hẹp có thể đo được, và tiếp tục sống trải qua một chu kỳ thời gian đếm được. Trái ngược với thân thể này, là toàn thể bao la vũ trụ, gồm tất cả núi non biển cả trên mặt đất, và luôn cả bầu trời trăng sao. Làm sao thân thể này của chúng ta lại có thể được đặt vào trong những cái khách quan? Làm sao “kê tóc” hay “chân lông” (romakupa) của chúng ta, tầm thường và vô nghĩa, lại có thể trở thành một địa điểm siêu phàm nơi đó tất cả các Như Lai trong quá khứ, hiện tại và vị lai có thể vân tập để công bố những bài pháp tâm linh? Hiển nhiên đây là một điều hoàn toàn không thể có, hay phi lý đến cao độ. Nhưng điều kỳ lạ là khi một cánh cửa mở ra và một ánh sáng bùng lên từ một nguồn mạch u ẩn soi vào căn phòng ý thức tối tăm, tất cả những giới hạn của không gian và thời gian bị tiêu tán mất và Chúng ta cất lên tiếng rống của sư tử (Simhanada): “Trước Abraham, tôi là tôi” “trên trời dưới đất chỉ một mình ta là tôn quý” Ganda luôn luôn được viết dưới quan điểm siêu hóa này. Nếu khoa học nhắm đến thế giới khách quan, và triết học chằng chịt những mớ bong bóng của luận lý, đạo Phật nhảy vào ngay hố thẳm của thể tánh và nói cho chúng ta biết, bằng một đường lối khả dĩ trực tiếp nhất, tất những gì được thấy ở đằng dưới bề mặt.

Theo thói quen, khi chúng ta nói về bối cảnh triết lý của Ganda hay quan niệm của Hegel về tổng biệt thể, độc giả có thể nghĩ rằng đạo Phật là một hệ thống triết lý và kinh điển cố gắng diễn hệ thống đó bằng đường lối đặc trưng của nó. Nếu chúng ta khiến cho độc giả này có thái độ đó đối với Đại thừa, chúng ta phải rút lại tất cả những gì được nói đến ở đây và được khởi sự lại từ đầu trong việc nghiên cứu kinh điển. Không kể những hiểu biết hay giải thích sai lầm mà Thiền bị chỉ trích bởi những phê bình từ bên ngoài, giá trị đích thực của nó là ở chỗ dọn sạch tất cả rác rưởi trong ý thức chúng ta, được chứa nhóm bởi những giải thích triết học về hiện hữu. Bằng đường lối bất lập văn tự, vì văn tự rất có thể chặn đứng đường lối tiến bộ của tâm linh. Thiền đã không để cho tư tưởng then chốt của nó bị hư hỏng. Nghĩa là nó đã thành công trong việc nắm chặt giá trị của kinh nghiệm và trực giác để lãnh hội Thực tại. Phương pháp của thiền khác với của Ganda, nhưng cả hai phù hợp nhau ở tâm linh, cái này sẽ là chú giải cho cái kia khi chúng ta chuyên tâm nghiên cứu đạo Phật đến cùng, theo dòng phát triển của nó tại Viễn Đông. Kinh điển và Thiền tông không đối địch và cũng không mâu thuẫn lẫn nhau. Những điều kinh điển trình bày ngang qua tâm lý và truyền thống của các nhà soạn tập chúng; Thiền tông, tùy theo phong thái riêng của nó, cho rằng những điều này do căn khí và tâm tính của những bậc thầy của nó thử đọc bài pháp của Thiền tông sau đây và so với Gandan:

“Giả sử có một người, ngay từ khởi sự, đã không có chỗ để đứng, không có gì để tựa, trên đầu không có một chiếc nón dưới chân không có một tấc đất. Hãy nói cho ta biết y an thân và lập mệnh ở đâu, 12 thời trong một ngày. Một khi các người hiểu rõ, sẽ biết rằng, buổi sáng y sang Tây trúc và buổi chiều y trở về đây”.

---o0o---

4

Sau khi đã biết qua đại thể hoạt trường của Ganda, bây giờ chúng ta thử xem các thành phần thính chúng như thế nào - tức là những cá tính riêng biệt nào mà Bồ tát thừa khác với Thanh văn thừa. Nói cách khác, vấn đề này xét đến tính cách độc đáo của Phật giáo Đại thừa. Nếu chúng ta biết, trong Ganda, một vị Bồ tát có những đặc tính gì, tất sẽ biết Bồ tát thừa khác với Thanh văn thừa như thế nào, và đâu là những tư tưởng của Đại thừa đối lập với Thanh văn thừa, theo sự trình bày của kinh này. Mở đầu, Ganda, nêu rõ sự đối lập giữa các vị Bồ tát và Thanh văn, và cho biết lý do tại sao hàng Thanh

văn không đủ khả năng tham dự dòng phát triển của đời sống tâm linh bao la như của Bồ tát.

Có năm trăm Bồ tát tham dự đại hội dưới sự chứng minh của Phật tại rừng Thệ đa. Trong hàng thánh chúng, người ta cũng thấy có ngàn ấy Thanh văn (Sravakas), danh hiệu của các vị Thanh văn được kể đến ở đây là: Mục kiên liên (Maudgalyayana), Đại Ca diếp (Mahākāsyapa), Li bà đa (Revata), Tu bồ đề (Subhūti), A nậu lâu đà (Aniruddha) Nan đà (Nandika), Kiếp tân na (kapphina), Ca thiên diên (Kātyāyana), Phú lâu na (Pūrṇa), Mãn từ tử (Maitrayaniputra) v.v.. trong khi đó, Phổ Hiền (Samantabhadra) và Văn Thù (Mañjuśrī) làm thượng thủ dẫn đầu năm trăm Bồ tát. Các Bồ tát này thấy đều “sinh ra từ hạnh nguyện của Phổ Hiền”, và có các đặc tính như sau: 1) công hạnh của các ngài không còn bị vướng mắc, vì có thể hiện thân khắp trong tất cả cõi Phật; 2) hiển hiện vô số thân, vì có thể đi đến bất cứ nơi nào có Phật; 3) có nhãn quan thanh tịnh và vô ngại, vì có thể thấy được những thần biến của chư Phật; 4) có thể du hành bất cứ nơi đâu không bị giới hạn vào một xứ sở nào, vì các ngài hằng đến khắp tất cả những chỗ chư Phật thành đẳng chánh giác; 5) các ngài có ánh sáng không giới hạn, vì có thể soi tỏ biển Phật pháp bằng ánh sáng trí tuệ của mình; 6) khả năng biện tài không bao giờ cùng tận, vì ngôn ngữ các ngài không ô nhiễm; 7) an trụ nơi trí tuệ vô đẳng biết rõ không cùng tận như hư không, vì công hạnh các ngài thanh tịnh vô cấu; 8) không cố định tại một nơi nào vì các ngài tự hiện thân tùy theo tâm niệm và nguyện vọng của hết thấy chúng sinh; 9) không ai bị mê muội, vì các ngài biết rằng không có pháp và không có ngã trong thế giới của chúng sinh; 10) các ngài có siêu việt trí bao la như hư không, vì soi tỏ hết thấy Pháp giới bằng màn lưới quang minh của mình.

Ở chỗ khác, khi các vị Bồ tát trong mười phương thế giới đến viếng rừng Thệ đa để tham dự cảnh biến hóa vi diệu của những năng lực tâm linh của Phật, kinh nêu lên cá tính của họ, với những điều như sau: “Hết thấy chư Bồ tát này đều biết rằng tất cả các pháp như huyễn (màya), tất cả chư Phật như ảnh, hết thấy các loài thọ sinh như mộng, hết thấy các nghiệp báo như bóng trong gương, hết thấy các pháp khởi lên như quang năng, hết thấy thế gian đều như hóa; lại nữa, các vị Bồ tát này đều đã thành tựu mười năng lực, thành tựu trí tuệ, thành tựu tối thắng và thành tựu quyết tín của Như Lai khiến họ có thể cất tiếng rống của sứ tử; họ đã vào sâu trong biển cả của biện tài vô tận, họ đã chứng đắc tri kiến giảng thuyết chánh pháp cho hết thấy chúng sinh; họ đã hoàn toàn tự tại đối với hành vi của mình nên có thể du hành khắp thế giới không trở ngại như đi giữa hư không; họ đã chứng đắc các năng lực kỳ diệu của một vị Bồ tát; sự dũng mãnh và tinh tiến của họ sẽ

phá vỡ quân đội của Ma vương (Mà ra); trí lực của họ quán triệt từ quá khứ, hiện tại đến vị lai; biết rằng tất cả các pháp đều như hư không, họ thực hành hạnh không chống đối, không chấp trước các pháp; dù họ siêng năng không mệt mỏi vì ích lợi của mọi người, nhưng biết rằng khi dùng nhất thiết trí để quán sát, các pháp vốn không từ đâu đến; dù nhận thấy có một thế giới khách quan, họ biết rằng hiện hữu của thế giới vốn là bất khả đắc; bằng trí tuệ tối thắng, họ thâm nhập hết thấy thế giới; trong tất cả các thế giới, họ tự hiện thân vô cùng tự tại; họ thác sinh vào tất cả các thế giới, hóa hiện đủ loại hình tướng; họ biến đổi cảnh vi tế thành cảnh quảng đại, biến đổi cảnh rộng lớn thành cảnh nhỏ xíu; ngay trong một niệm diện kiến hết thấy chư Phật; được thần lực của Phật gia hộ; trong một chớp mắt, thấy hết cả vũ trụ mà không chút lẫn lộn; ngay trong một sát na, họ có thể du hành khắp tất cả mọi thế giới”.

Trái với đặc tính này, của các vị Bồ tát, nơi hàng Thanh văn chúng ta có đặc tính nào? Ganda nói: “Họ đã tỏ ngộ về tự tính của sự thật và lý tánh, đã soi tỏ giới hạn của thực tại, đã thâm nhập yếu tánh của các pháp, đã vượt ngoài biên sinh tử, an trụ trong kho tàng phước đức của Phật, giải thoát khỏi sự trói buộc của những kết sử và phiền não, cư ngụ trong ngôi nhà vô ngại, tâm tịch tĩnh như hư không, hoàn toàn dứt sạch những nghi hoặc đối với Phật, và họ đã hiển minh một cách chân chính và trung thành cho biển Phật trí”.

Khi ta so sánh hàng Thanh văn và hàng Bồ tát, theo các đặc tính được tả ở đây, tức thì ta nhận thấy ngay một đàng quá lạnh lùng, xa cách và đượm màu triết học trái hẳn với những hoạt động tinh thần và những vận động màu nhiệm của phía kia. Bồ tát luôn luôn bận rộn với hạnh lợi tha, có khi trải rộng mình ra khắp cả vũ trụ, có khi xuất hiện trong một nẻo luân hồi nào đó, có khi diệt trừ bộ đội của ma quân, có khi kính lễ và cúng dường chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Bồ tát hoàn toàn tự tại trong các vận động này, ngài đi đến bất cứ đâu rất thông dong và tự nhiên, vì không có gì trở ngại công trình cứu vớt thế gian của ngài. Trái lại, Thanh văn là một thực giả ẩn dật, sở kiến của ngài hoàn toàn có tính cách triết học, và sở kiến đó không một chút nhiệt thành của tôn giáo; ngài thỏa mãn với những gì mà tự mình đã chứng được và không hề có ý muốn để cho kẻ khác san sẻ chỗ chứng ngộ tâm linh của mình. Đối với ngài, toàn thể vũ trụ vô cùng tận là quyển sách khép kín, và vũ trụ vô cùng tận đó chính là nơi mà hết thấy các Bồ tát trực thuộc và tìm thấy lý do hiện hữu của mình.

Dù tri thức của Thanh văn có sâu xa và thông suốt đến đâu, vẫn còn có một thế giới vượt ngoài tầm với bắt của họ. Thế giới này, nói theo thuật ngữ của Ganda, là nơi mà chúng ta thấy thị hiện những sự thần biến (vikurvita), những trang nghiêm (vyuha), hùng lực siêu phàm vi sabha), những du hí (vikridita), những phép lạ (pratiharya), sự tôn nghiêm (adhipateryata), những hành vi kỳ diệu (caritavikurvita), năng lực tối thắng (prabhava), năng lực hộ trì (adhisthana) và quốc độ thanh tịnh (ksetraparisuddhi). Lại nữa, đây là nơi mà các vị Bồ tát có riêng những cảnh giới, những chúng hội, những cuộc tập họp, những cuộc gặp gỡ, thăm viếng, biến hóa, thần thông, quyền thuộc, quốc độ, tòa sư tử trang nghiêm, cung điện, trụ xứ, những cuộc thâm nhập tam muội, sự phục vụ cho thế giới, những năng lực tập trung, những hành vi hào hiệp, những cúng dường các Như Lai, những ân chứng, những thành thực, những năng lực những pháp thân thanh tịnh, những trí thân viên mãn, những nguyện thân hóa hiện vô số, những sắc thân tròn đầy tướng hảo; sự viên mãn và thanh tịnh của tất cả những hình tướng này, một tràng ảnh tượng quang minh vô hạn, sự trải rộng của những màng lưới quang minh, sự xuất hiện của những đám mây thần biến, sự hiện thân khắp tất cả mười phương, sự viên mãn của những hành vi thần biến, vân vân.

---o0o---

5

Bởi những nhân và duyên nào mà có sự khác biệt giữa Thanh văn và Bồ tát?

Ganda không quên nêu ra những nguyên nhân nào gây nên sự khác biệt quan trọng này, để nói đến những điều kiện nào khiến cho các hàng Thanh văn hoàn toàn mù tối trước những vô số thần thông biến hóa diễn ra một cách kỳ diệu ngay giữa chúng hội Bồ tát tại rừng Thệ đa. Ganda cho ta những lý do sau đây:

- 1) Bởi vì phước của không đồng; 2) bởi vì Thanh văn đã không thấy, đã không tự mình tu tập các công đức của Phật; 3) bởi vì họ không chứng thực quan niệm rằng vũ trụ đầy đầy các quốc độ của Phật trong mười phương thế giới, mỗi quốc độ đều có một hoạt cảnh vi diệu của hết thầy chư Phật; 4) bởi vì họ không ca ngợi những thị hiện kỳ diệu được diễn xuất bởi chư Phật; 5) bởi vì họ không khởi tâm mong cầu vô thượng chánh giác, có thể chứng đắc ngay giữa luân hồi; 6) bởi vì họ không khuyến dẫn kẻ khác ôm ấp lòng mong cầu vô thượng chánh giác; 7) bởi vì họ đã không thể kế tục gia nghiệp Như Lai; 8) bởi vì họ không bảo hộ hết thầy chúng sinh; 9) bởi vì họ không

khuyên kẻ khác thực hành các Ba la mật của Bồ tát; 10) bởi vì khi còn lăn lộn trong vòng sống chết họ đã không khuyến dụ kẻ khác tìm cầu con mắt trí tuệ tối thắng.

Lại nữa, 11) bởi vì các hàng Thanh văn đã không tụ tập tất cả phước nghiệp để làm nảy sinh nhất thiết trí; 12) bởi vì họ đã không hoàn thành tất cả phước nghiệp để thành tựu Phật quả; 13) bởi vì họ đã không làm tăng trưởng quốc độ của Phật bằng cách tìm cầu trí tuệ biến hóa; 14) bởi vì họ không thâm nhập cảnh giới được quán sát với con mắt Phật; 15) bởi vì họ đã không tìm cầu phước nghiệp để làm nảy sinh sở kiến vô tỉ vượt ngoài thế giới này; 16) bởi vì họ đã không phát nguyện thiết lập Bồ tát đạo; 17) bởi vì họ đã không tùy thuận với tất cả những gì phát xuất từ năng lực gia trì của Phật; 18) bởi vì họ không nhận biết rằng tất cả các pháp là Như huyễn (Màya) và Bồ tát Như mộng; 19) bởi vì họ không đạt được những hoan hỷ phần khởi (prativegavivardhana) của Bồ tát; nói tóm, 20) bởi vì họ không chứng được tất cả trạng thái tâm linh kể trên, trong con mắt trí tuệ của Phổ Hiền (Samantabhadra) mà hàng Thanh văn và Duyên giác coi như là xa lạ.

Vậy Ganda kết luận, hết thấy các vị Đại Thanh văn như ngài Xá lợi phất (Sāriputra), v.v..., không có phước quả, không có tuệ nhãn, không có tam muội, không có giải thoát; không có thần lực biến hóa, không có uy lực, không có tự chủ, không có trụ xứ, không có cảnh giới, để họ bước vào chúng hội của Bồ tát và tham dự vào cuộc diễn xuất màn kịch tâm linh vĩ đại diễn ra trong rừng Thệ đa. Vì họ đã riêng tìm cầu giải thoát theo thừa và đạo của Thanh văn; những gì họ thành tựu đều không vượt ngoài quả vị Thanh văn. Quả thực, họ đã đạt được trí tuệ làm hiển lộ chân ý, an trụ trong biên tế của thực tại (bhūtakoti: thực tế) hưởng thọ tịch diệt cứu cánh (atyantasanti), nhưng họ không có tâm đại bi rộng lớn đối với hết thấy chúng sinh vì họ chỉ chuyên tâm vào những hành nghiệp của riêng mình (ātmakārya), không có tâm chứa nhóm trí tuệ Bồ tát và tự mình tụ tập theo dõi Họ có riêng sự chứng ngộ và giải thoát, nhưng họ không mong cầu, không phát nguyện làm cho kẻ khác cũng tìm thấy chỗ an trụ trong đó. Như thế họ không hiểu thế nào là thần lực bất khả tư nghì của Như Lai.

Nói tóm lại, hàng Thanh văn còn chịu khuất phục dưới nghiệp chướng nặng nề; họ không thể hoài bão những tâm nguyện lớn lao như các Bồ tát, để làm lợi ích cho hết thấy chúng sinh; sở kiến của họ không đủ sáng và không đủ sâu nên không nhìn thấy tất cả những bí ẩn của sự sống; họ chưa hề khơi mở ra cái mà Ganda gọi là con mắt của trí tuệ - tuệ nhãn (jñānacakṣu); với con mắt này, Bồ tát ném cái nhìn vào tất cả những cái kỳ diệu và bất khả tư nghì

của cảnh giới tâm linh, thấy tận hố thẳm sâu xa nhất của nó. So thế, cái sở kiến đượm triết học của hàng Thanh văn nó hơi hơi biết bao!

---o0o---

6

Ganda cho ta nhiều thí dụ, để nói một cách tượng hình hơn về những điều kiện nào mà những đóa hoa của Thanh Văn còn phải vun tưới. Tôi xin trích dẫn một đôi điều.

Dọc theo sông Hằng (Gangà), có hàng triệu triệu quỷ đói (preta), trần truồng và bị đói khát hành hạ; chúng thấy như thân thể mình đang bốc lửa; và sinh mạng bị đe dọa từng phút bởi chim chóc và mãnh thú. Con khát thúc đẩy chúng đi kiếm nước, nhưng chúng không thể tìm thấy nước đâu cả, ngay dù đứng sát dòng sông. Vài con thấy dòng sông nhưng chúng chẳng thấy có nước, mà chỉ thấy một dải đất khô ráo. Tại sao? Bởi vì nghiệp chướng đang đè nặng lên chúng. Cũng vậy, các vị Đại Thanh văn học nhiều thấy rộng đó, dù các ngài ở ngay giữa chúng hội Bồ tát, vẫn không thể nhận ra những đại thần biến của Như Lai. Vì họ đã khước từ nhất thiết trí (Sarvajnata) do bởi màng lưới vô minh trùm lên đôi mắt; vì họ đã không gieo trồng phước quả của mình trên mảnh đất nhất thiết trí.

Trong các dãy núi Hy Mã Lạp Sơn có nhiều loại dược thảo; chúng được một y sĩ có kinh nghiệm phân biệt mỗi loại tùy theo đặc tính riêng biệt. Nhưng, những thợ săn, những thợ chăn, thường lai vãng vùng này, không có mắt để mà thấy các đặc tính đó. Cũng vậy, Bồ tát, đã vào trong cảnh giới của trí tuệ siêu việt và đạt được tâm linh vô tướng, các ngài có thể thấy các Như Lai và những thần biến vĩ đại của Như Lai. Nhưng, Thanh văn, ở ngay giữa những biến cố kỳ diệu đó, mà không thấy được; bởi vì họ chỉ thỏa mãn với những hành vi của riêng mình (svakàrya), không hề bận tâm đến việc làm lợi ích cho kẻ khác.

Một thí dụ khác: Như một người ở trong chúng hội rộng lớn, bỗng nhiên y buồn ngủ, và trong cơn mộng bất ngờ y được mang lên đỉnh Tu di sơn (Sumeru) ở đó có một cung điện lộng lẫy của thiên chúa Sakrendra. Chỗ này, có vô số lầu các, đèn đài vườn tược, ao hồ v.v... mỗi thứ đều có riêng vẻ huy hoàng.

Cũng có vô số kẻ các loài trời, mặt đất rải đầy những hoa trời, cây cối được trang hoàng bằng những xiêm y đẹp đẽ, và bông hoa thì rục rờ, âm nhạc vô

cùng vi diệu treo trên các cây cối, và những cành, lá phát ra những âm thanh hòa điệu vui tai, và những âm thanh này hợp thành một bản hòa âm với khúc ca giai điệu của các Thiên nữ. Vô số vũ nữ, quyến rũ với những trang sức lộng lẫy, đang hoan lạc cùng nhau trên đài cao. Gã ấy bây giờ chỉ là một kẻ bàng quang ở khung cảnh này, bởi vì y là một trong những người dự cuộc, mình ăn vận theo lối nhà trời, và đi lượn quanh giữa những đám dân cư của Sudarsana (Tịnh kiến) y như đã dự phần với họ ngay từ đầu.

Tuy nhiên, những hiện tượng này chưa bao giờ được một người trần khác chứng kiến, dù là cũng tụ hội ở đây, vì những gì được người kia thấy, là một cái thấy chỉ dành riêng cho y mà thôi. Cũng vậy, Bồ tát có thể thấy tất cả những vẻ kỳ diệu trong thế giới xuất hiện dưới năng lực điều hành của Phật Vì họ đã chứa nhóm phước đức trải qua nhiều kiếp, phát nguyện y cứ trên nhất thiết trí vốn không có biên tế trong thời gian và không gian. Lại nữa, vì họ đã học tập hết thấy các công đức của Phật, tu tập theo Bồ tát đạo, và do đó đã chứng đắc tròn đầy nhất thiết trí. Nói tóm, họ đã làm tròn các hạnh nguyện của Phổ Hiền và đã sống cuộc đời hành đạo, trong khi Thanh văn không có một chút tri kiến thanh tịnh nào như ở Bồ tát.

---o0o---

7

Từ những trích dẫn và miêu tả trên đây, tôi hy vọng rằng, bây giờ chúng ta đã có một bối cảnh tổng quát của Ganda, được phác họa khá rõ; và cũng từ đây chúng ta học được những ý tưởng sau đây, mà sự thực, chúng cũng là nội dung cho chương mở đầu của kinh, đồng thời chúng cũng cho ta một điểm tựa tiến thêm vào chỗ tinh yếu của giáo thuyết Đại thừa, một cách đại cương.

1. Có một thế giới vốn không thuộc vào thế giới này, dù cả hai không rời nhau.
2. Thế giới, nơi sinh hoạt thường nhật của chúng ta, được đặc trưng với hạn cuộc trên mọi phương diện. Mỗi một thực tại cá biệt đối lập hẳn với những cái khác, và những cái này kỳ thực vốn là tự tánh của nó (svabhàva). Nhưng trong thế giới của Ganda, gọi là Pháp giới (Dhannadhātu) cho những Thực tại cá biệt được bao hàm trong một Thực tại bao la, và Thực tại bao la này lại thấy tham dự trong từng mỗi Thực tại cá biệt. Không phải duy chỉ thế; mà mỗi hiện hữu cá biệt bao hàm trong chính nó tất cả những hiện hữu khác,

và những cái khác cũng như vậy. Như thế có thể nói, có một sự hỗ tương giao thiệp toàn diện trong pháp giới

3. Những hiện trạng siêu nhiên này không thể xuất hiện trong một thế giới còn có bóng tối và sự lạnh nhạt bao trùm, bởi vì, nếu như thế, sẽ không thể có một cuộc giao thiệp. Nếu một cuộc giao thiệp xuất hiện được trong những điều kiện này, giao thiệp đó có nghĩa là sự sụp đổ toàn diện của tất cả những thực tại cá biệt, nghĩa là, một cuộc hỗn độn.

4. Vì vậy, Pháp giới là một thế giới của ánh sáng không mang theo bất cứ hình dạng bóng mờ nào. Bản tính cốt yếu của ánh sáng là hỗn giao mà không xảy ra sự ngăn ngại hay hủy diệt lẫn nhau. Mỗi ánh sáng độc nhất phản chiếu trong chính nó tất cả những ánh sáng khác, vừa toàn thể, vừa cá biệt.

5. Đây không phải là một sự hỗ tương giao thiệp của hiện hữu mang tính cách triết học, đạt được bằng suy lý lạnh lùng, cũng không phải là một lối trình diễn có tính cách biểu tượng của trí tưởng tượng. Nó là một thế giới của kinh nghiệm tâm linh thực thụ.

6. Kinh nghiệm tâm linh cũng giống như kinh nghiệm giác quan. Nó trực tiếp, và chỉ thẳng cho chúng ta tất cả những gì nó đã cảm nghiệm không cần nhờ đến biểu tượng hay trí năng. Ganda phải được lãnh hội theo cách đó - nghĩa là, nó như một tập tài liệu ghi lại một đời sống tâm linh hiện thực nào đó.

7. Cảnh vực tâm linh đó thuộc hàng Bồ tát, không phải thuộc Thanh văn yên nghỉ trong một thế giới của trực giác trí năng và độc điệu, cao vợi trên thế giới tương giao vô tận của những cái cá biệt và đa thù. Bồ tát có một trái tim yêu thương, và cuộc đời của ngài là một cuộc đời tận tụy và hy sinh tặng cho thế giới của những cá biệt.

8. Chỉ có thể đến nơi tập hội của những vật thể tâm linh bằng một trái tim yêu thương rộng lớn (mahakarunà: đại bi); một tinh thần bằng hữu bao la (mahamaitrì: đại từ), bằng đạo hạnh (sila: giới), những thệ nguyện vĩ đại (pramdhàna), bằng những năng lực thần thông (abhijñà), không mục đích (anabhisamskàra), không mong cầu (anàyùha), những phương tiện khéo léo phát sinh từ Trí tuệ siêu việt (prajnopàya, và những sự biến hóa (nirmàna).[5]

9. Vì những đức tính trên không có nơi hạng Thanh Văn, nên các vị Thanh văn không được phép dự vào đại hội của chư Phật và Bồ tát. Ngay dù họ đang ở giữa đại hội, họ cũng không thể đánh giá tất cả sự kiện diễn ra trong những chúng hội như thế. Đại thừa không phải chỉ là tánh không, mà đằng sau nó là một tinh thần xã hội đang vận chuyển.

10. Sau hết, chúng ta phải nhớ rằng có một năng lực gia trì (adhishthàna) ở đằng sau tất cả những hiện tượng tâm linh diễn ra trong rừng Thệ đa, và sau tất cả những hóa thân Bồ tát vây quanh Phật. Năng lực này phát xuất từ chính Đức Phật. Ngài là một tâm điểm vĩ đại và là cội nguồn của sự ngời sáng. Ngài là mặt trời mà ánh sáng soi thấu những góc tối của vũ trụ, không để lại một bóng mờ ở đâu hết. Phật của Ganda, vì vậy, được gọi là Đại Tilôgiána Phật (Mahavairochana Buddha), đức Phật Đại Quang Minh hay Quang Minh Biến Chiếu.

---o0o---

8

Để kết luận, tôi xin trích bài tụng của một vị Bồ tát[6], đọc lên để tán thán các công hạnh của Phật, cứ theo đó chúng ta có thể thấy đâu là mối quan hệ thường có giữa Phật và đồ chúng của ngài, trong Ganda:

1. Đức thích ca, đáng tôn quý vô thượng,
Đầy đủ hết thảy các công đức.
Ai thấy ngài tâm liền được thanh tịnh
Và quay đầu hướng về Đại trí tuệ (Đại thừa)

2. Như lai xuất hiện giữa thế gian
Làm lợi ích khắp các loại quần sinh,
Là do tâm nguyện đại từ bi,
Các ngài chuyên pháp luân vô thương

3. Như lai trải qua vô số kiếp
Siêng năng khổ nhọc vì chúng sinh
Hết thảy cả thế gian này
Làm sao báo đáp ân của ngài?

4. Thà chịu khổ trong các áo đạo
Trải qua vô lượng kiếp,

Trọn không bỏ Như Lai
Mà tìm cầu sự xuất li (giải thoát)

5. Thà chịu đủ thứ khổ
Thay cho các chúng sinh,
Trọn không rời bỏ Phật
Mà tìm cầu chốn yên vui

6. Thà ở mãi trong các nẻo khổ
Mà được nghe danh hiệu Phật ;
Không mong sinh ở nẻo lành
Mà một thoáng không nghe đến Phật.

7. Thà thác sinh trong các địa ngục,
Mỗi ngục qua vô số kiếp,
Trọn không xa lìa Phật
Mà mong cầu ra khỏi nẻo khổ.

8. Tại sao mong ở mãi
Trong tất cả đường dữ ?
Vì được thấy Như Lai
Và tăng trưởng trí tuệ

9. Nếu được thấy Phật, đáng Thế tôn,
Trừ diệt hết thầy khổ
Có thể vào cảnh giới
Đại Trí của Như Lai

10. Nếu được thấy Phật, đáng vô giá,
Dứt lìa các chương ngại,
Nuôi lớn phước vô tận,
Thành tựu đạo Bồ Đề

11. Nếu được thấy Phật,
Dứt sạch mọi thứ ngờ;
Tùy ước muốn của tâm.
Hết thầy đều đầy đủ.

Trên đây phác họa thái độ, mà các Bồ tát từ mười phương tụ hội về đây, đối với Phật. Để chứng tỏ quan niệm về Phật kể trên có thay đổi như thế nào ở Thiên tông, tôi trích một ít câu trả lời của các thiên sư đối với câu hỏi: “Phật là ai”, hay “là gì? Như hà thị Phật - Rồi sẽ thấy ngay ở đây ngài không còn là một thực thể siêu việt được bao trùm giữa những hào quang của cõi trời; ngài là một cụ già như chúng ta, đang trò chuyện với chúng ta, ngài hoàn toàn là một con người có thể làm quen được. Nếu ngài có phóng ra ánh sáng nào, chúng ta phải khám phá, vì nó không là cái có sẵn đó cho ta tiếp nhận. Óc tưởng tượng của người Trung Hoa không bay lượn quá cao xa, quá lộng lẫy, quá linh hoạt. Tất cả những hoạt cảnh huy hoàng được miêu tả trong phần đầu của Thiên Luận này đều được xếp lại để lại chúng ta, một lần nữa, đứng trên mặt đất xám.

Thoạt nhìn, có một hố cách nghiêm trọng giữa Thiên tông và Ganda nếu ta nhận xét về Phật, và những vị siêu nhiên cùng các đoàn tùy tùng vây quanh. Nhưng khi chúng ta bước sâu xuống, vào yếu tính của vấn đề, chúng ta sẽ nhận ra rằng quả thực có sự “Hỗ tương giao thiệp” trong Thiên mà chỉ có thể hiểu dưới ánh sáng của Gandavyùha.

Hoài Hải (720814), ở Bách trượng sơn[7], có thầy tăng hỏi: “Phật là ai?”

Hỏi: Ông là ai?”.

Tăng: “Tôi là mõ”

Hỏi: “Ông biết mõ không?”

Tăng: “Sur sờ đây”.

Hỏi bèn đưa phất tử lên và hỏi: “Ông có thấy không?”

Tăng: “Thấy” .

Hỏi im lặng, không nói thêm một lời. Nhưng, câu hỏi của thầy tăng được trả lời ở chỗ nào? Ông ta có thấy Phật chăng?

Linh Huân, Phù dung sơn[8], đệ tử của Trí Thường, một hôm hỏi thầy: “Phật là ai?”

Thường đáp: “Tôi sẽ nói cho ông, nhưng ông có tin không?”.

Huân: “Nếu hòa thượng mà nói thiệt tình, tôi đâu dám không tin”.

Thường: “Chính là ông đó”

Huân: “Làm sao bảo nhiệm (ý kiến này)?”

Thường: Một hạt bụi trong con mắt, thì hoa đốm rụng rơi”.

Về sau, Pháp Nhãn có nói: Nếu Quy Tông (tức Tri Thường) mà không có nói lời sau, đâu có phải là Quy Tông nữa.

Một thầy tăng hỏi Đại long Trí Hồng[9]: “Phật là ai?”.

Hồng: “Phật là ông”

Tăng: “Làm sao hiểu?”

Hồng: Ông sợ bình bát không có quai à?”

Tăng Huệ Siêu hỏi Pháp nhãn: “Phật là ai?”

Nhãn: “Ông là Huệ Siêu”

Tuyết Đậu, tác giả của Bích nham tập, làm bài tụng về chỗ này :

江國春風吹不起

Giang quốc xuân phong xuy bất khi

鷓鴣啼在深花裏

Chá cô đề tại thâm hoa lý

三級浪高魚化龍

Tam cấp lãng cao ngư hóa long

癡人猶 屏夜塘水

Sĩ nhân do đậu dạ đường thủy.

Gió heo may mùa xuân reo vui trên Giang quốc;

Chim chá cô hát líu lo giữa đám hoa rậm.

Tam cấp sóng cao cá đã hóa rồng,

Người ngu ban đêm còn tìm nó trong mương nước.

Mã Tổ (Đại Tịch)[10] trả lời trừu tượng và triết lý hơn, khi Đại Mai hỏi: “Phật là gì?”. Tổ nói: “Tức Tâm là Phật” Nhưng sau Mã Tổ đổi câu đáp lừng danh này thành: “Không Tâm, không Phật” Nghe thế, Đại Mai quả quyết: “Dù nay tiên sư có nói gì, ta vẫn quyết rằng tức Tâm tức Phật”.

Khi Vân Cư Năng nói cho một thầy tăng sự đó, tăng bảo: “Không hiểu nổi, sư có cách nào giúp?”. Sư đáp: “Để giúp ông tôi gọi y là Phật. Nếu hỏi quang phản chiếu, ông hãy tự xem thân này là gì, tâm này là gì?”.

Thiền sư luôn luôn khuyên các môn hạ của mình đừng bám vào văn tự. Văn tự được coi như là một phương tiện (Upaya) giúp ta lãnh hội Thiền. Do đó có cuộc vấn pháp sau đây giữa Chân Tịnh Khắc Văn và một thầy tăng.

Tăng hỏi: Phật là ai?

Sư cười hết sức sáng khoái.

Tăng: “Chỗ tôi hỏi có gì mà đáng cười?”.

Sư: “Ta cười ông cố đạt ý theo văn tự suông”.

Tăng: “Không ngờ bữa nay xui xẻo”.

Sư bèn kêu: “Khỏi làm lễ!”

Rồi thầy tăng lui về với chúng. Nhân đó sư lại nói:

“Kiến giải của ông vẫn theo văn tự”.

Vì lý do đó, khi được hỏi, “Phật là ai?” có thiền sư đáp: “miệng là cửa họa”. (Viên Ngộ Cần).

Nếu tiếp tục trích dẫn các ngữ lục của Thiên, vấn đề sẽ không bao giờ dứt, nên ở đây sẽ chỉ đưa ra một ít trường hợp và cho thấy có nhiều khía cạnh được nêu lên đối với sự lãnh hội về Phật là ai hay là gì. Tất cả những giải đáp không nhất thiết phải trở vào một phương diện nào đó của Phật, vì thấy đều tùy cơ duyên trong khi hỏi.

Động Sơn Thủ Sơ: Ba cân gai

Vân Môn Văn Yên: Que cứt khô

Phản châu Vô Nghiệp: Đừng nghĩ bậy

Thủ sơn Tĩnh Niệm: Con dâu cưới lừa, bà nhạc dất

Bạch Triệu Nghĩa: “Non xanh nước biếc”

Quy tông Đạo Thuyên: “Tuyết tan xuân tự nhiên đến”.

Bảo Phúc Thù: “Khó vẽ lắm!”

Đạo Ngô Năng: “Chửi cũng không giận”

Ngũ tổ sơn Pháp Diễn: “Một người ngực trần chân không”

Triệu châu Tùng Thẩm, nhân tăng hỏi, “Phật là gì?

Sư đáp: “Ngồi trong điện đó”.

Tăng nói: “Trong điện đó là tượng đất sét”

“Phật là ai?”.

“Trong điện”

Lần khác, có tăng hỏi Triệu Châu: “Phật trước mắt đó là ai?”

Sư lại đáp: “Ngồi trong điện”

“Đó là sắc thân Phật. Phật là ai?”

“Tâm là Phật”

“Tâm còn có thể lường được. Phật là ai?”

“Vô tâm là Phật.”

“Có thể phân biệt Tâm và vô Tâm chăng?”

Sư nói: “Ông đã phân biệt rồi còn muốn đòi cái gì nữa?”

Trích dẫn thế là nhiều rồi. Bởi vì, bây giờ đủ để chúng ta thấy sự gì xảy ra trong tâm các Thiền sư khi họ mỗi người trả lời tùy theo cơ duyên. Chúng ta có thể nói rằng cái thiên tài thực tiễn của Trung Hoa đã đưa Phật trở lại mặt đất, hóa ra ngài có thể nai lưng làm việc cùng chúng ta rồi trán cũng đầm mồ hôi, và cũng bết bùn. So sánh với khuôn mặt lộng lẫy nơi rừng Thệ đa có mười phương Bồ tát vây quanh chiêm ngưỡng, thì một nét vẽ phác của Tĩnh Niệm với Phật, bà già dốt lừa hay một lực sĩ chân đất mà chạy, của Trí Môn[11], lạ sao. Nhưng chính chỗ đó chúng ta thấy tinh thần của Hoa Nghiêm đã hoàn toàn chịu nước trong vùng đất Viễn Đông.

[1] Gandavyùha hay Avatamsaka, cùng được hiểu chung là Hoa nghiêm kinh ở Trung Hoa, đại diện cho một môn phái lớn của tư tưởng Đại thừa. Theo truyền thuyết, kinh được nói lúc Phật thâm nhập thiền định ngay sau khi vừa thành Đạo. Trong kinh, Phật không đích thân giảng về một đề tài nào, mà chỉ tán thưởng (Lành thay! Lành thay!) (Sadhu! Sadhu!) cho những lời luận bàn của các Bồ tát như Văn Thù (Manjusri) hay Phổ Hiền (Samantabhadra), hoặc ngài phóng ánh sáng vi diệu từ khắp châu thân như một đại dương. Bản phạn Gandavyùha tường thuật kỹ cuộc hành trình của Thiện Tài đồng tử (Sudhana) dưới sự chỉ đạo của Bồ tát Văn Thù. Thiện Tài đi cầu đạo Vô thượng, trải qua từ vị thầy này đến vị thầy khác, trên năm mươi chỗ. Mục đích là học Bồ tát hạnh. Kinh chiếm hơn một phần tư toàn bộ Hoa nghiêm (Avatamsaka), và đầy đủ hơn một tác phẩm riêng biệt, cho thấy khởi thủy là một bản kinh độc lập. Các chi tiết khác, đọc Thiền Luận này.

[2] Acintya (bất khả tư nghị) và anabilapya (bất khả đắc) là những con số đếm cao nhất.

[3] Tại Trung Hoa truyền thuyết nói Văn Thù ở trên Ngũ đài sơn Phổ Hiền ở Nga mi sơn và Quan Thế Âm ở núi Bồ đà lạc già

[4] Ngọn Thanh Lương trong dải Ngũ đài sơn, nơi đó truyền thuyết nói Bồ tát Văn Thù hay xuất hiện, có khi hóa thân làm người chăn trâu. Kim mao sư tử, biểu hiện cho Trí tuệ. Văn Thù thường ngự trên đó. Cát Tường hay Diệu Cát Tường, là Hán dịch của chữ Manjusri (âm: Văn thù sư lị) D.G

[5] Trích các bài pháp do ngài Di Lặc giảng cho Thiện Tài, pp.14 145

[6] Đó là Bồ tát Pháp Giới Sai Biệt Nguyệt Trí Thần Thông Vương (Dhaimadhātu - tala - bheda - jnàne - abhijñà - rāja) từ thượng phương thế giới đến tham dự chúng hội rừng Thệ đa. MMG : P.86.

[7] Truyền đăng lục, quyển V

[8] Truyền đăng, X

[9] Thiên lâm loại tự, quyển II

[10] Truyền đăng, VI

[11] Trí Môn Quang Tô khi được hỏi: “Phật là ai?” thì đáp: “Sau khi cởi giày ra, ông ấy chạy chân không”

---o0o---

Luận ba - TRỤ XỨ CỦA BỒ TÁT

1

Tùng Duyệt, tọa chủ chùa Đâu Suất[1], thường đặt ra ba câu hỏi sau đây để khảo nghiệm sở kiến của môn nhân đối với đạo lý của Thiên. 1) Ông bái phỏng từ chỗ này sang chỗ khác, chỉ cốt là để thấy tánh (ng.v. 撥草 謁風, 只圖見性 Bát thảo chiêm phong, chỉ đồ kiến tánh); vậy, ngay lúc này, tánh của ông ở đâu? 2) Biết được tự tánh mới có thể thoát khỏi sanh tử; nhưng khi ông chết rồi làm sao thoát? 3) Thoát khỏi sinh tử là biết chỗ đến của mình; vậy khi tứ đại tan rã, chúng ta đi về đâu?

“Tôi là gì?” “Tôi ở đâu?” “Tôi từ đâu đến?” “Tôi đi về đâu?”. Tất cả chỉ là một vấn đề, được hỏi khác nhau. Hiểu được một, sẽ giải quyết tất cả còn lại. “Tôi là gì?” là một nghi vấn dò vào tự tánh (svabhava) của thực tại, căn cơ của mọi sự vật chủ quan và khách quan. Khi nắm vững cái này chúng ta biết

rõ mình đang ở đâu; nói thế có nghĩa là, chúng ta biết rõ mối quan hệ nào giữa ta với hoàn cảnh của ta, trải rộng trong không gian, và tiếp nối trong thời gian. Một khi đã xác định rõ điều đó, vấn đề sau khi chết sẽ không còn quấy nhiễu ta nữa, bởi vì sống và chết là những hạng từ tông liên, và chỉ có thể hiểu khi chúng được nhìn như thế. Sự thật, tất cả những nghi vấn từ này, “cái gì?”, “ở đâu?”, “làm sao?” “đến đâu?” “từ đâu?”, chỉ có ý nghĩa khi nào chúng được áp dụng cho đời sống tương đối của chúng ta trên mặt đất. Nhưng vào lúc chúng ta rời bỏ đời sống này, bị chi phối bởi thời gian, không gian và luật nhân quả chúng ta sẽ rời bỏ luôn những nghi vấn từ đó, coi như chúng không xác đáng chút nào cả. Bởi vì, một cái nhìn soi thấy bản tánh thực tại, nó vén mở đời sống trong một khía cạnh hoàn toàn khác biệt, nơi đó không cần có những thắc mắc như thế đối với thế giới của tương đối này. Bởi lẽ đó, ba vấn đề của Tùng Duyệt có thể nói, một cách thiết yếu đơn sơ và giản được thành câu hỏi “Tự tánh của bạn ở đâu?” (nghĩa là, đâu là trụ xứ - chỗ trú - của bạn?) - trụ xứ, nơi mà từ đó tất cả hoạt động của bạn dấy lên. Và trụ xứ của Bồ tát đạo, đề tài mà tôi muốn trình bày ở đây, chính yếu là theo các đoạn văn trong Ganda.

Trên phương diện tâm lý, trả lời cho cái “ở đâu?”, cho thấy thái độ tâm lý căn bản của ta đối thế giới khách quan một cách tổng quát, và ở Thiên câu hỏi này thường khoác dưới hình thức “ở đâu đến?” 何處來 nhờ đó Thiên sư mong thấy tạng chúng của mình tìm ra nơi trú ẩn tâm linh của họ nằm tại đâu. Toàn bộ sự đào luyện của Thiên tông, có thể nói, cốt ở sự đặt đề này, cũng gọi là tìm tòi hay đào xới. Do đó, giác ngộ chẳng gì khác hơn là đụng tới cái giường đá tự tánh của chính mình, nếu quả là có tự tánh đó. Cái hình thức mà Thiên tông đặt cho vấn đề “ở đâu?” là như vậy: “Bạn từ đâu đến?” 你從何來 Đây hoàn toàn là một câu hỏi khách sáo, nhưng với ai biết, người đó biết câu hỏi ấy đáng sợ đến mức nào. Câu hỏi ấy cũng có thể là “Bạn đi đến đâu?”. “Từ đâu?” và “Đến đâu?”, những ai có thể trả lời đích đáng, những vị đó quả là đã tỏ ngộ. Trần Tôn Giả[2], cũng gọi là Mục Châu, là nơi ngài thường cư ngụ; ngài thường hỏi tạng chúng của mình, “Ông ở đâu tới?”, hay “Hạ vừa qua, ông an cư ở đâu?”. Một thầy tăng nói: “Chừng nào sư có chỗ thường trú, tôi sẽ nói từ đâu đến”. Tôn giả nói đùa, “Chồn cáo không thuộc giòng họ sư tử; một ngọn đèn không soi sáng như mặt trời hay mặt trăng”.

Khi Tôn giả hỏi một thầy tăng mới đến chùa như vậy, ông này trợn mắt nhìn ngài không nói một tiếng. Ngài bảo: “Hỡi ôi, cái gã chạy theo ngựa!”

Lần thứ ba, được đáp: “Bẩm hòa thượng, từ Giang Tây đến”. Sư nói: “Ông làm rách hết bao nhiêu đôi dép, mà lại trả lời ngu ngốc thế?”

Lần thứ tư ngài bảo: “Ông nói láo!”[3] khi y nói là từ Ngưỡng Sơn đến; Ngưỡng Sơn là một Thiền sư danh tiếng đương thời.

Linh Thọ Như Mẫn[4], có một thầy tăng hỏi, “Sinh quán ngài ở đâu?”

Sư đáp, “Mặt trời mọc phía Đông, mặt trăng lặn phía Tây”.

Đại Tùy Pháp Chân hỏi một thầy tăng, “Ông đi đâu?”

Thầy tăng đáp ; “Tôi muốn làm lễ đức Phổ Hiền (Samantabhadra)”

Sư đưa cây phát tử lên, nói: “Văn Thù (Manjnsri), và Phổ Hiền (Samantabhadra), đang ở trong đây hết”.

Thầy tăng làm dấu viên tướng, vẽ một vòng tròn giữa không trung, ném ra phía sau, rồi kính cẩn làm lễ sư.

Rồi sư gọi, “Thị giả, mang một tách trà cho thầy này”.

Lúc khác, cũng câu hỏi đó, một thầy tăng đáp: “Đi về am ở Tây Sơn”.

Sư hỏi: “Nếu tôi đứng bên này Đông sơn mà gọi, ông có đến được không?”

Tăng đáp: “Sao có thể được?”

Sư bảo ông rằng ông chưa ở yên nơi am được (vì chưa là một bậc thầy thực thụ).

Khi Linh Huấn, ở Phú Châu sắp từ giã tôn sư Quy Tông[5]. Tông hỏi: “Ông đi đâu?”

Huấn: “Con trở về Lĩnh Trung”.

Tông: “Con ở đây với thầy đã lâu năm; khi nào sắp sửa đi, hãy lên đây giây lát với thầy, vì thầy muốn giảng Phật pháp cho con.”

Huấn mang hành trang và bước tới trước sư; sư bảo: “Lại gần đây”. Huấn bước tới, trong khi đó, Tông nói: “Giờ đang mùa lạnh, khéo giữ mình trong lúc đi đường.”

Câu trả lời của Lâm Tế[6] cho Hoàng Bá, tôn sư của ngài; là một trong những câu trả lời danh tiếng nhất đối với câu hỏi “Bạn đi đâu?” Ngài đáp: “Nếu không đến Giang Nam thì cũng đến Giang Bắc”.

Đương nhiên là câu hỏi “Ở đâu?” có khi được diễn tả trong những hạn từ liên quan đến chỗ ngụ của thiền sư. Trong trường hợp này, người hỏi thường là một thầy tăng muốn biết đâu là những đặc sắc (cảnh) của tăng viện, nơi thiền sư đang ngụ. Hán ngữ, cảnh, ngoài nghĩa “phong cảnh”, hay “quan điểm”, “nền tảng”, “cứ địa”, “giới hạn” hay “lãnh vực”, thường được dùng tương đương với chữ “gocara” hay “visaya” trong tiếng Phạn. Visaya là “môi trường”, lãnh vực “khu vực”, “địa vực”, trụ xứ còn gocara là “đồng cỏ chăn thú”, “môi trường hành động”, “nơi cư ngụ”, “trụ xứ”. Khi nó mang một ý nghĩa chủ quan, như ở trong văn học Phật giáo, nó là một thái độ tâm linh hay tâm thần đặc sắc chung mà người ta dùng để đối trị tất cả những kích thích. Nhưng nói một cách nghiêm xác, các Phật tử Thiền tông không gọi “gocara” hay “cảnh” chỉ là một thái độ hay là một xu hướng của tâm; mà coi nó như một thành phần cốt yếu hơn thiết lập căn cơ đích thực cho thể tánh của mình, nghĩa là, một môi trường mà ở đó, người ta, trong ý nghĩa uyên áo nhất, sống và vận động và có lý do hiện hữu của mình. Môi trường đó, chính yếu, được xác định bởi chiều sâu và độ sáng của những trực giác tâm linh của y. “Cảnh tăng viện của bạn ra sao?”, do đó, có nghĩa là “Sở ngộ của bạn về chân lý cứu cánh của Phật pháp là gì?” Trong khi những câu hỏi như “Từ đâu?”, “Ở đâu?” hay “Về đâu?” được đặt ra cho một thầy tăng tầm sư phỏng đạo, thì những câu hỏi nhắc đến chỗ ngụ, chỗ ở, khía cạnh hay phong cảnh, được đặt ra cho một bậc thầy không thấy cần vận du tìm nơi an nghỉ cuối cùng nữa. Do đó, cả hai loại câu hỏi này, trên thực tế đều như nhau.

Thương Khê Liên[7] được hỏi về phong cảnh Thương Khê, sư đáp: “Con nước trước mặt chảy về Đông.” 面前水正東流 (Diện tiền thủy chánh đông lưu). Minh ở tương Đàm[8], đáp: “Núi liên Đại nhạc, nước tiếp Tiêu tương” 山連大嶽水接瀟湘 Sơn liên Đại nhạc, thủy tiếp Tiêu tương.

Thái Khâm ở Kim lăng[9], khi ngụ tại Song lâm, trả lời như vậy: “Không vẽ nổi.”

Thanh Tích[10] chùa Vân cư, có vẽ không muốn trả lời thực thụ về phong cảnh cũ của tăng viện mình, nên sư hỏi ngược lại: “Ông nói cảnh có nghĩa là

gì?” Rồi thầy tăng hỏi lại: “Ai là người ở tại đây?”, sư chẳng nói gì rõ rệt, mà chỉ vồn vện, “Tôi vừa nói với ông cái gì?”

Tất cả những khẩu quyết trên, đều nhắc tới trụ xứ của Bồ tát đạo.

Đường lối phô diễn của Thiền sư là chỗ đặc sắc của Thiền tông. Đối với các độc giả phổ thông, có lẽ khó liên kết những đối thoại trên đây với những mô tả sau này về trụ xứ của Bồ tát trích từ Ganda. Để giúp quý vị đó hiểu, trước hết tôi xin trích một vào đoạn từ các kinh Đại thừa khác, cũng rất quen thuộc với chúng ta.

---o0o---

2

Trong nhiều kinh điển Đại thừa, người ta thường nhắc đến ý nghĩa “phát khởi tâm niệm không chấp trước” Thời danh nhất trong số đó, là câu nói xảy ra trong kinh Kim cương, mà truyền thuyết nói rằng đã làm cho Lục tổ Huệ Năng bừng tâm tỉnh ngộ; và kể từ đó, được các thiền sư dùng để trình bày học thuyết của họ. Nguyên văn chữ Hán của câu đó là: Ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm 應無所住而生其心 mà nguyên văn tiếng Phạn là “Nakvacitpratisthitam cittam utpādayitavyam”. [11] Dịch thoát: hãy để cho tâm của người khởi lên mà không cố định nó bất cứ ở đâu. Citta, thường được dịch là “quan niệm” hay tư tưởng, nhưng thường dùng hơn là (tâm trí) hay “trái niệm”. Hán ngữ Tâm có nghĩa rất rộng, không chỉ là tâm niệm hay tâm trí, mà còn là tâm yếu; nó là một trong những chữ đặc dụng nhất và hàm súc nhất trong triết học Trung Hoa cũng như trong quán lệ thường nhật của Trung Hoa. Trong trường hợp này, “dụng tâm mình dậy mà không cố định nó bất cứ đâu” có nghĩa là làm chủ trọn vẹn chính mình”. Một khi chúng ta còn tựa vào vật, ta không thể tự do trọn vẹn, và thế rồi ý niệm về một bản ngã linh hồn hay một Thượng đế hóa công thường hiện ra vây phủ chúng ta. Bởi lý do đó, chúng ta không thể hành động mà không buộc mình vào một cái gì - một trạng thái lệ thuộc và tôi đòi. Đối với câu hỏi, “Bạn ở đâu” chúng ta phải nói, “Tôi bị buộc vào một đâu”, và đối với câu hỏi, “Phong cảnh tăng viện của ngài ra sao?” thì nói, “Tôi lẩn quẩn giữa vòng tròn, mà đường kính là cả chiều dài của sợi dây buộc vào cọc”. Chừng nào sợi dây này chưa bị cắt đứt, chúng ta chưa thể hành sự tự do. Chiều dài của sợi dây có thể đo và vòng tròn đó có thể tính ra giới hạn. Chúng ta là những thằng hề nhảy múa trên một sợi dây do kẻ khác nắm. Nhưng một vòng tròn, với chu vi không biết đâu là giới hạn, và không có tâm điểm vì không có đường dây,

phải nói quả là một vòng tròn hết sức rộng lớn, vì đây là chỗ Thiền sư chọn làm chỗ trú ngụ của mình. Vòng tròn đó, cái môi trường rộng không giới hạn và do đó không có tâm điểm cố định bất kỳ đâu, như thế là nơi chốn thích hợp cho Bồ tát lấy làm trụ xứ.

Trong Bát Nhã Bát Thiên Tụng (Astaśahasrika - Prajñāpāramitā)[12], chúng ta có: “Tâm của Như Lai không trụ bất kỳ đâu, không trụ trên các pháp hữu vi, không trụ trên các pháp vô vi, và do đó không hề rời khỏi sở trụ.”[13] Nói “Tâm không trụ, trên khía cạnh tâm lý, có nghĩa ý thức khởi lên từ một nguồn mạch vô thức, bởi vì, theo đạo Phật, không có một thực thể tâm lý hay siêu hình nào được coi như là bản ngã linh hồn và thường được lấy làm căn bản của một cá thể để rồi trở thành điểm trụ cho tất cả những hoạt động tâm lý của nó. Nhưng vì điểm trụ này phải dẹp bỏ để đạt đến cảnh Phật nên các kinh Đại thừa, nhất là bộ Bát Nhã, hoàn toàn chú trọng giáo lý của chúng trên thuyết Tánh Không. Bởi vì, chỉ bằng vào lẽ đó người ta mới có thể rút mình ra khỏi sở trụ và vĩnh viễn thoát ngoài những xiềng xích của luân hồi.

Đạo Phật, là một lối luyện tập tâm linh thực tiễn, dù có những lời nhằm phô diễn thẳng về kinh nghiệm, không cho phép có sự can thiệp của lối giải thích trí năng hay siêu hình nào ở đây. Nhưng có lẽ khá kỳ quái và ngược đời, khi ta nói rằng phải dựng dậy cái tâm mà không có điểm trụ nào ở sau đó, y như một đám mây phiêu bạt giữa trời, không có đỉnh hay móc gì cả để buộc nó vào. Nhưng một khi ta nắm được ý nghĩa đó thì ý niệm vô trụ hoàn toàn lộ ngay. Trên đại thể, tốt hơn cứ để nguyên những diễn tả cố hữu, độc giả tự cảm nghiệm lấy. Phiên chuyển thành thuật ngữ mới cũng rất có thể được lắm, nhưng nắm chỗ tri ngộ dễ như thế, thường là kết quả của truru tượng hóa hay trí năng hóa. Sự thành đạt đó dĩ nhiên có nghĩa mất mát cái nhìn cụ thể; chỗ mất có lẽ khá trầm trọng hơn chỗ được.

Trong kinh Duy Ma Cật (Vimalakīrti) cũng vậy, chúng ta có những đoạn như: “Bồ Đề không trụ, do đó, không chứng.” hay “Nương theo cội nguồn không trụ mà hết thấy các pháp được thành lập”; và trong kinh Thủ Lăng Nghiêm (Surāngama): “Những vị Bồ Tát như thế lấy tất cả cõi Phật làm trụ xứ, nhưng không dính mắc vào trụ xứ này, vì vốn không thể không, không thể thấy.” Những diễn tả theo loại này được tìm thấy bất cứ đâu trong kinh điển Đại thừa.

Lại nữa, các kinh Bát nhã Ba La mật, vốn có khuynh hướng nói bằng những phủ định, có một đoạn như sau: “Pháp mà Như Lai tuyên bố vốn là bất khả

đắc, không chướng ngại như hư không, không dấu vết (pada); pháp đó vượt ngoài tất cả những hình thức đối nghịch, pháp không đối đãi. pháp vượt ngoài sinh tử, pháp không đường đi đến. Pháp đó chỉ chứng được với những ai theo Như Lai vì là tùy thuận với Chân như (Tathata). Bởi vì, Chân như vốn không sinh khởi, vượt ngoài đến và đi, thường trú (sthitita), không biến dịch, không phân biệt (nirvikalpa), tuyệt đối độc nhất không có dấu vết của tâm đạo.v.v.”[14] Vì rằng Pháp (dharma) của Như Lai không thể định nghĩa một cách khẳng quyết, nên các kinh Bát nhã Ba La mật đưa ra một tràng phủ định. Chỉ có một cách khẳng quyết duy nhất, là nói, lathala, như thế là như thế. Ai hiểu, chỉ nói thế là đủ nghĩa; còn theo quan điểm, luận lý nó có thể không nghĩa lý gì, có thể cho là rỗng tuếch. Không thể tránh; vì những gì thuộc trụ giáo đều vậy cả, và hết thấy những chân lý thuộc về ý thức tôn giáo, dù thoát trông có vẻ hợp lý trí, kỳ cùng vẫn nằm trong bộ thuật ngữ đó. “Tôi là gì?”, “Tôi ở đâu?” hay “Tôi bị buộc vào đâu?”, đó là những câu hỏi do trí óc dựng lên, nhưng sự giải quyết lại không hoàn toàn hợp lý. Nếu không là một tràng phủ định, nó thuần là bí nhiệm, bất chấp đường lối lãnh hội thông thường. Trong khía cạnh này, kiểu nói của Thiền là sáng giá nhất. Ta hãy ghi nhận sau đây sẽ để kết luận phần giới thiệu mô tả của Ganda về trụ xứ Bồ tát.

Tam Thánh, môn đệ của Lâm Tế, lần nọ, sai Tú Thượng tọa đến Trường Sa Cảnh Sầm, truyền nhân của Nam Tuyên (748-834), dạy hỏi Cảnh Sầm rằng: “Khi tiên sư Nam Truyền chết, ngài đi về đâu?”

Cảnh Sầm đáp: “Lúc Thạch Đầu (700-790) còn làm sa di, thân hành hầu hạ Lục Tổ.”

Chỉ là nhắc lại một sự kiện lịch sử. Thạch Đầu còn là một chú bé khi Lục Tổ Huệ Năng còn sống; và khi Huệ Năng mất, ngài chỉ mới mười ba. Về sau, học Thiền với Hành Tư, rồi trở thành một trong những đại sư của đương thời. Nhưng, chỉ nhắc lại một sự kiện lịch sử như thế, về một biến cố có lẽ đã trăm năm qua, có liên hệ gì đến Nam Tuyên quá cố không? Trong một ý hướng nào đó, câu hỏi hình ảnh nói đến một vấn đề rất nghiêm trọng, đâu có thể coi nhẹ như thế, hay nếu bạn muốn, bí nhiệm như thế. Bạn có thể phản đối, có liên hệ nào giữa việc thầy tôi qua đời và việc tên hầu cận của tôi đang được sai đi mua văn phòng phẩm gì đó chẳng hạn?

Tú, vị tăng sai từ Tam Thánh, đâu có được gọi đi dễ dàng thế; dĩ nhiên, ông muốn lấy được thứ gì mà Cảnh Sầm có. Thế rồi, tấn công lần thứ hai: “Tôi

không hỏi chuyện Thạch Đầu làm Sa Di mà hỏi Nam Tuyền đi về đâu sau khi chết?”

Cảnh Sầm đáp: “ Để người ta suy nghĩ đã.”

Tú nói: “Ngài như một gốc thông già đứng trong trời đông lạnh, nhưng chả có đọt măng nào từ tảng đá chui lên cả.”

Cảnh Sầm im lặng.

Tú thuật lại cho Tam Thánh, Tam Thánh bảo: “Nếu thiệt vậy, Cảnh Sầm nhất định qua mặt Lâm Tế hơn bảy bước. Mà này, đợi để ta thân hành nghiệm xem.”

Ngày hôm sau, Tam Thánh lên viếng Cảnh Sầm và nói: “Có nghe kể hôm qua hoà thượng có một lời đáp về Nam Tuyền sau khi chết. Đáng cho là không tiền khoáng hậu, kim cổ ít nghe.”

Rồi sư cũng im lặng nữa.

Ở đây có thể dẫn một bài ca Nhật Bản:

Chàng đến ư? Chàng đến ư?

Bên bờ sông tôi đi gặp chàng chừ

Nhưng trên bờ sông chỉ có ngọn gió đang đưa

Reo vang giữa đám thông già

Bài thơ Đường dưới đây cũng rọi một tia sáng lên chỗ ngộ thiền của Cảnh Sầm:

松下問童子

Tùng hạ vấn đồng tử

言師采藥去

Ngôn sư thái dược khứ

只在此山中

Chi tại thử sơn trung

雲深不見處

Vân thâm bất kiến xứ[15]

Góc thông hỏi chú tiểu đồng

Rừng thưa sư phụ lên rừng hái cây

Rừng xa một khoảng mây dày

Trông theo ai biết dấu hài về đâu?

Khi mà trí năng không đủ sức đưa ra một bản kê phân tích xác thực về chân lý, chúng lại cậy nhờ đến tưởng tượng, nó đi sâu hơn, vào cơ cấu của thực tại. Thực tại, cố nhiên không chịu phơi mình trước trí năng, vì nó là một cái không hề cùng tận, Tính bất khả tri nơi đây không nên gán vào lĩnh vực luận lý, mà nên đặt vào nơi nào có thể tạo ra ảo giác. Trên phương diện trí năng thì khá mông lung đấy, nhưng tự căn bản, lãnh vực của những cái bất khả tư nghì này quả là thoả mãn. Trí năng phấn đấu, để thâm nhập khu trừ mật của sương mù huyền bí, hay định để xem cơn gió phiêu hốt từ đâu đến, nhưng bí mật vẫn chưa mở. Sau khi nghiệm xét nguyên lý của sự sống điều hành những hoạt động của Bồ Tát theo nhận định của các thiên sư cũng như theo quan điểm của các nhà soạn tập kinh Bát Nhã, v.v..., chúng ta hãy thử xem nó được mô tả ra sao trong Ganda. Thiên sư không dùng những tiếng trừu tượng như: nguyên lý của sự sống, hay nguyên tắc của cuộc đời; lúc nào sư cũng lấy những biểu cố thường nhật, và những sự vật cụ thể, ở chung quanh, mà tăng chúng của sư cũng rất quen biết. Khi sư hỏi họ, từ đâu đến hay đi đâu; tức khắc, bằng trả lời, sư có thể bảo cho biết đâu là trụ xứ của họ, nghĩa là, cái gì đẩy ngay họ đến một cuộc hành động quả quyết. Có thể coi phương pháp luyện tập này là quá khó đối với những tâm trí bình thường, khó nắm những gì thực sự ở đằng sau nó. Những người chưa hề quen với lối diễn tả các điều kiện tâm linh của mình theo cách đó, sẽ không dễ gì nắm vững thuyết vô trụ này. Bất tâm trí họ hành sự mà không cần có cái gì ở đằng sau, không cần buộc vào một tâm điểm, cái đó có thể chỉ nói như một sáo ngữ. Khi chúng ta bảo rằng trụ xứ của Bồ tát quả thực là không trụ xứ, rằng Bồ tát cố định ở chỗ không cố định, rằng ngài lang thang hay lơ lửng như một

cụm mây trời không cần có hậu cứ, nói thế có vẻ như không nói gì hết. Nhưng đó là đường lối mà các nhà Đại thừa Phật giáo đã tự luyện tập trong đời sống hành đạo của họ; không thể áp dụng những định luật tiêu biểu của pháp thức suy luận vào đó.

Có lẽ đến đây chúng ta đã thấy những gì có thể lượm lặt từ Ganda về đề tài này: “Đâu là trụ xứ của Bồ tát?” Đó là điều mà chúng ta có ý định khám phá ra, nhất là trong sự tương phản với đường lối của Thiên. Trong Ganda vấn đề “Ở đâu?” dựng ra trước mắt ta dưới hình thức một cái tháp gọi là “Tì lô giá na Trang nghiêm tạng Đại lâu các” (Vairochana vyuha alankàra garbha). Thiện Tài (Sudhana), nhà chiêm bái trẻ tuổi, đứng trước tháp và mô tả theo như mình thấy, đồng thời biết rằng đó là chỗ trú của Bồ tát Di Lặc (Bodhisattva Maitreya) Mô tả không theo lối khách quan; nó căn cứ trên những tư lự của khát vọng trẻ trung đối với Bồ tát đạo, những tư lự được rút ra từ tất cả kinh nghiệm quá khứ của mình và tất cả những pháp môn đã học được suốt trong cuộc chiêm bái dài của mình. Khi Vairochaca được mô tả như là cung điện (vihra) của Di Lặc (Maitreya), những đặc tính được kể ở đây không chỉ áp dụng cho riêng ngài Di Lặc, mà cho hết thầy Bồ tát quá khứ, hiện tại và vị lai, luôn cả các Thiên sư đã thực sự chứng đạt sự giác ngộ tâm linh. Nói tóm, Tháp (Lâu các) đó là trụ xứ của tất cả các bậc đạo sư đã từng theo gót Phật. Tất cả những gì được nói ở đây không phải là ý riêng của Thiện Tài vì cái chỗ mà Bồ tát phải có để làm chỗ trụ của tâm linh, thực tình, nó là lý tưởng của Đại thừa

---o0o---

3

Đại lâu các[16] này là trụ xứ của những ai đã hiểu ý nghĩa Không, Vô tướng và Vô nguyện; của những ai đã hiểu rằng hết thầy các pháp đều là vô phân biệt, rằng Pháp giới vốn là vô sai biệt, rằng chúng sinh giới vốn là bất khả đắc, rằng hết thầy pháp vốn là vô sinh.

“Đây là trụ xứ của những ai không ràng buộc vào một thế gian nào, coi tất cả thế giới đáng ở như là không nhà để ở, những ai không ham thích thân cận, nương tựa thờ phụng, những ai đã trừ khử hết những tâm niệm tham dục xấu xa.

“Đây là trụ xứ, nơi thường thích ở đối với những ai biết rằng hết thầy các pháp đều không tự tánh; những ai không phân biệt pháp theo bất cứ loại

tướng nào; những ai đã lìa hết thấy những tâm tướng ý thức; những ai không bị dính mắc cũng không rời bỏ hết thấy tâm tướng.

“Đây là trụ xứ, thường được ưa thích đối với những ai thâm nhập Bát nhã Ba la mật đa; những ai khéo dùng phương tiện trụ nơi Pháp giới mở rộng mọi chiều kích; những ai đã dập tắt hết thấy ngọn lửa phiền não; những ai đã dùng tăng thượng huệ đoạn trừ hết thấy kiến, ái và mạn; những ai đã sống một cuộc đời vui thú do từ các Thiền định Dhyàna, Giải thoát, Tam muội (Samàdhi), Chánh thọ (Samaptti), Thần thông và Minh huệ; những ai khơi mở hết thấy cảnh giới tam muội của Bồ tát; những ai đang bước theo con đường của hết thấy chư Phật.

“Đây là trụ xứ, nơi thường được ưa thích đối với những ai đem một kiếp đê vào trong hết thấy kiếp và hết thấy kiếp vào trong một kiếp; những ai đem một sát độ (ksetra) đê vào trong hết thấy sát độ và hết thấy sát độ vào trong một sát độ, mà không làm hư hại bản tướng của nó; những ai đem một pháp vào trong hết thấy pháp và hết thấy pháp vào trong một pháp, mà mỗi pháp không bị hư hoại bản tướng; những ai đem một chúng sinh (sattva) vào trong hết thấy chúng sinh và hết thấy chúng sinh vào trong một chúng sinh, mà không làm hư hoại bản tướng; những ai hiểu rằng không có sự phân hai giữa Phật và hết thấy Phật, giữa hết thấy Phật và một Phật; những ai đem hết thấy các pháp vào trong một niệm sát na; những ai du hành hết thấy khắp quốc độ bằng móng khởi một niệm; những ai hiện thân khắp nơi nào có hiện hữu chúng sinh; những ai thường tâm niệm làm lợi ích và vui vẻ khắp cả thế gian; những ai hoàn toàn tự thủ hộ, tự tác chủ.

“Đây là trụ xứ của tất cả những ai, dù đã tự mình giải thoát, mà vẫn hiện thân vào thế gian này để giáo hóa hết thấy chúng sinh; những ai không còn bị ràng buộc vào một sát độ nào, nhưng vì để cúng dường hết thấy các Như Lai, nên du hành khắp hết thấy sát độ, những ai, không động bản vị mà du hành khắp nơi để trang nghiêm làm đẹp cho hết thấy cõi Pháp; những ai, dù thân cận hết thấy chư Phật không trước tâm vào một vị Phật; những ai, dù y chỉ hết thấy thiện tri thức mà không trước tâm vào một thiện tri thức nào; những ai, dù sống giữa loài ma quỷ, mà không đấm trước cảnh giới dục lạc; những ai, dù thâm nhập hết thấy các loại tâm tướng, mà tâm không bị ràng buộc vào đó; những ai, dù tùy loại hiện thân trong thế gian, nhưng tâm không phân biệt tự tha; những ai, dù hiện thân không phân biệt tự tha; những ai, dù hiện thân trong các thế giới (Kokadhātu), mà không rời Pháp giới (Dharmadhātu); những ai, dù nguyện sống trọn tất cả thời gian vị lai, mà

không có ý tưởng dài vấn; những ai tự hiện thân khắp hết thủy thể gian mà không động một mảy lông từ bản xứ của mình.

“Đây là trụ xứ của tất cả những ai diễn giảng Pháp (Dharma) khó bắt gặp; những ai vui hưởng pháp khó hiểu, sâu xa, không hai, không tướng, không đối đãi, vô sở đắc; những ai an trụ trong đại từ và đại bi; những ai không bị đắm chìm trong cảnh giới của hết thầy Thanh văn (Śrāvaka) và Duyên giác (Pratyekabuddha); những ai đã siêu quá cảnh giới của hết thầy ma quỷ; những ai không bị nhiễm ô bởi pháp thế gian nào; những ai đã đi đến chỗ đến của hết thầy Bồ tát, chỗ chứa nhóm hết thầy các Ba la mật, chỗ hết thầy các đức Như Lai đang an trụ.

“Đây là trụ xứ của tất cả những ai lìa bỏ hết thầy các tướng và siêu quá quả vị của hết thầy Thanh văn; những ai an hưởng với hết thầy pháp vô sinh, nhưng cũng không dừng lại nơi pháp vô sinh; những ai tuy quán bất tịnh mà không chứng pháp lìa tham dục, dù không hề bị dính mắc vào tham dục; tuy từ bi mà không chứng pháp lìa sân hận, dù không dính pháp sân hận; tuy quán duyên khởi mà không chứng pháp lìa si hoặc, dù không dính mắc pháp si hoặc; những ai tuy tu Tứ thiên mà không thọ sinh vào cõi lạc thọ của các Thiên; tuy hành Tứ vô lượng vì để giáo hóa chúng sinh mà không sinh vào sắc giới; những ai tụ tập bốn Vô sắc định vì để bảo bọc hết thầy chúng sinh bằng tâm đại bi, mà không sinh vào vô sắc giới; những ai siêng tu chỉ quán (Samatha-vipasya), vì là để giáo hóa chúng sinh, mà không chứng minh huệ và giải thoát; tuy thực hành xả li mà không xả li việc giáo hóa chúng sinh; những ai tuy quán Không mà không khởi cái thấy Không; tuy hành vô tướng mà thường giáo hóa chúng sinh trước tướng; tuy hành vô nguyện mà không xả hạnh nguyện Bồ đề; những ai, tuy đã tụ tại trong hết thầy nghiệp và phiền não, vì giáo hoá chúng sinh mà thị hiện tùy thuận các nghiệp và phiền não; tuy không sinh tử, vì giáo hóa chúng sinh mà thị hiện chịu sinh tử; tuy đã lìa hết thầy các nẻo thọ sinh, vì giáo hóa chúng sinh mà thị hiện thác sinh vào các nẻo thọ sinh; những ai tuy thực hành từ tâm mà đối với chúng sinh mà không hề ái luyến; tuy thực hành bi tâm mà đối với các chúng sinh không hề thủ trước; tuy thực hành hỉ tâm mà quán chúng sinh khổ não tâm hằng thương xót; tuy hành xả tâm mà không bỏ việc làm lợi ích kẻ khác; những ai tuy hành cứu thứ đệ định mà không nhầm chán việc thọ sinh ở Dục giới; tuy biết hết thầy các pháp không sinh, không diệt, mà không hiện chúng ngộ nơi thực tế (bhūtakoti); tuy vào ba giải thoát môn, mà không thủ giải thoát của Thanh văn; tuy quán Bốn Thánh đế mà không trụ nơi thánh quả Tiểu thừa; tuy quán lý duyên khởi sâu xa mà không trụ nơi cứu cánh tịch diệt; tuy tu Tám Thánh đạo mà không mong vĩnh viễn diệt trừ các uẩn; tuy siêu xuất

bốn loài Ma[17] mà không phân biệt các Ma; tuy không dính sáu Xứ (Àyatna) mà không vĩnh viễn diệt trừ sáu Xứ; tuy an trụ chân chur , mà không lọt vào thật tế; tuy thuyết hết thầy thừa mà không bỏ Đại thừa. Đây quả là trụ xứ của những ai đầy đủ các đức tính như thế.

Rồi, Thiện Tài đồng tử (Sudhana) đọc bài tụng sau đây:

---o0o---

4

Đây là nơi của Đức Từ Thị (Maitreya) tôn quý,
Đại bi, thanh tịnh trí, lợi ích chúng sinh,
Là con trưởng của Phật, trong Quán đĩnh vị (Abhisekha)[18];

Nhập trong các cảnh giới Như Lai.
Đây là trụ xứ của các hàng vô đẳng,
Là con của Phật, có tiếng tăm vang dội,
Đã bước vào cửa giải thoát của Đại thừa,
Du hành trong pháp giới, Tâm không đả trước.

Đây là trụ xứ của những vị đã đầy đủ
Bồ thí, trì giới, tinh tấn, nhẫn nhục, Thiên định và trí tuệ.
Phương tiện, thệ nguyện lực và thần thông;
Là tất cả các Ba la mật của Đại thừa.

Đây là trụ xứ của những vị có trí vô ngại;
Với tâm rộng lớn vô ngại như hư không;
Biết khắp hết thân pháp trong ba đời,
Biết tường tận các loài thọ sinh và các hữu.

Đây là trụ xứ của hàng đại trí
Khéo hiểu rõ hết thầy các pháp
Vốn vô tánh, vô sinh, vô sở y,
Tự tại như chim bay giữa trời.

Đây là trụ xứ của các bậc tịch tĩnh
Biết rõ ba độc[19] không thật tánh
Phân biệt nhân duyên do hư vọng mà khởi ;
Cũng không nhằm chán chúng mà mong xuất li

Đây là trụ xứ của các bậc khéo léo
Biết rõ ba giải thoát, tám thánh đạo.
Các Uẩn, Xứ, Giới và Duyên khởi,
Mà vẫn không rơi vào cõi tịch diệt,

Đây là trụ xứ của bậc tịch diệt
Dùng vô ngại trí mà quán sát khắp
mười phương quốc độ và chúng sinh
Biết là tánh không, không phân biệt

Đây là trụ xứ của các bậc không nương tựa.
Đi khắp Pháp giới không trở ngại,
Mà không thấy có bản tánh đi.
Như gió đi giữa trời không lối đi.

Đây là trụ xứ của các bậc hay thương xót,
Thấy khắp các loại quần sinh trong ác đạo,
Chịu các khổ sở không nơi nương tựa,
Phóng ánh sáng đại từ để dứt hết.

Đây là trụ xứ của các bậc đạo sư
Thấy các chúng sinh lạc nẻo chính
Như người mù bám sinh dầm vào lối hiểm
Dẫn dắt họ vào thành trì giải thoát

Đây là trụ xứ của các người dũng kiện,
Thấy chúng sinh lọt lưới ma quỷ
Sinh, già, bệnh, chết, hằng bức bách,
Khiến họ giải thoát được yên ổn

Đây là trụ xứ của các đại y vương,
Thấy chúng sinh như trẻ thơ bệnh mê hoặc
Nên mở lòng đại bi rộng lớn
Đem thuốc trí tuệ mà trừ diệt

Đây là trụ xứ của các bậc khéo léo lái,
Thấy chúng sinh chìm đắm trong biển hữu,
Trôi nổi lo sợ, chịu các khổ,
Nên đem Pháp thuyền đến cứu vớt.

Đây là trụ xứ bậc khéo chài lưới,
Thấy chúng sinh trong biển mê hoặc
Vẫn có thể phát tâm Bồ đề như báu lạ,
Nên vào trong đó mà vớt ra.

Đây là trụ xứ của Kim sùỵ vương (Garuda)
Hằng với con mắt đại nguyện từ bi
Xem khắp hết thấy các chúng sinh
Mà vớt ra khỏi các biển hữu.

Đây là trụ xứ bậc soi tỏ thế gian
Như mặt trời, mặt trăng giữa hư không,
Hết thấy thế gian không đâu là không sáng;
Ánh sáng của trí tuệ cũng vậy,

Đây là trụ xứ của các bậc cứu thế;
Bồ tát vì giáo hóa một chúng sinh
Mà Phải trải qua vô lượng kiếp suôt vị lai;
Vì một người như thế, vì hết thấy cũng thế.

Đây là trụ xứ bậc kiên cố ý;
Giáo hóa chúng sinh một quốc độ,
Suốt kiếp vị lai không ngừng nghỉ;
Mỗi một quốc độ đều như thế

Đây là trụ xứ bậc trí tuệ như biển;
Dù suôt kiếp vị lai không mệt mỏi
Nghe hết pháp luật trong mười phương
Mà mỗi hội ghi nhớ trọn vẹn

Đây là trụ xứ của các bậc tu hành,
Rảo khắp hết thấy biển thế giới,
Vào khắp hết thấy biển đạo tràng,
Cúng dường hết thấy biển Như Lai.

Đây là trụ xứ của bậc công đức,
Tu hành hết thấy biển diệu hạnh,
Phát khởi vô biên biển đại nguyện,
Như thế trải suôt biển thời gian,

Đây là trụ xứ bậc có mắt vô ngại,
Thấy suốt khắp cả vô lượng cõi
Trên đầu một sợi lông, và thấy khắp
Bất khả thuyết Phật, chúng sinh kiếp.

Đây là trụ xứ bậc đủ các đức,
Một niệm gói hết vô lượng kiếp,
Quốc độ, chư Phật và chúng sinh,
Trí tuệ vô ngại nên biết rõ.

Đây là trụ xứ bậc vô ngại,
Nghiên mười phương quốc độ thành bụi
Hay đếm số giọt nước trong biển cả;
Bồ tát phát nguyện nhiều như vậy,

Đây là trụ xứ chân Phật tử,
Thành tựu môn tông trì tam muội
Đại nguyện, các Thiên, và giải thoát,
Mỗi mỗi đều trụ vô biên kiếp.

Vô lượng vô biên các Phật tử
Đủ cách thuyết pháp độ chúng sinh
Cũng nói cả các kỹ thuật thế gian,
Hà trụ xứ của bậc tu hành đó.

Đây là trụ xứ của bậc vô ngại,
Thành tựu thần thông, phương tiện trí,
Tu pháp môn Như huyền nhiệm mầu,
Hiện thân khắp mười phương lục đạo.

Đây là trụ xứ bậc thần lực,
Bồ tát là khi mới phát tâm,
Tu hành đầy đủ hết thấy hạnh,
Hóa thân vô lượng khắp hư không.

Đây là trụ xứ bậc khó lường,
Thành tựu bồ đề trong một niệm,
Làm khắp nghiệp trí tuệ vô biên;
Tâm niệm thế gian chắc phải cuồng.

Đây là trụ xứ bậc vô ngã,
Bồ tát tu hành vô ngại huệ.
Vào các quốc độ không ràng buộc,
Dững trí vô nhi soi tỏ hết

Đây là trụ xứ bậc ly cấu
Biết rõ, các pháp không nương tựa,
Bản tính vắng lặng như hư không,
Thường đi trong cảnh giới như vậy.

Đây là trụ xứ bậc bi mẫn,
Thấy khắp quần sinh chịu các khổ,
Phát tâm trí tuệ đại nhân từ,
Nguyện thường lợi ích các thế gian.

Đây là trụ xứ của Phật tử,
Như mặt trời, mặt trăng
Hiện thân trước khắp chúng sinh;
Trừ bóng tối sinh tử cho chúng, bằng thiên định giải thoát.

Đây là trụ xứ của Phật tử, theo gót chư Phật,
Hiện thân khắp các quốc độ qua vô biên kiếp,

Đây là trụ xứ Phật tử tùy căn cơ chúng sinh,
Hóa thân như mây khắp mọi phương

Đây là trụ xứ của các bậc đại nhân đã vào cảnh giới chư Phật,
An trụ và du hành trong đó qua vô số kiếp không mệt mỏi.
Đây trụ xứ những ai, biết rõ từng các đặc tính của vô số tam muội vô phân biệt.
Thị hiện cảnh giới Phật khi nhập tam muội đó.

Đây là trụ xứ những ai trong một niệm biết rõ hết thấy số kiếp quốc độ,
danh hiệu Phật; và những ai có tri kiến quảng đại trong một niệm có thể thấu
tóm hết thấy vô số kiếp.

Đây là trụ xứ của những ai trong một niệm thấy suốt vô số kiếp; và những ai,
tuy dù tùy thuận tâm tưởng của thế gian, mà không ức tưởng phân biệt.

Phật tử trụ ở đây
Tu tập các Tam muội
Trong mỗi mỗi tâm niệm
Biết rõ pháp ba đời

Phật tử trụ ở đây
Kiết già thân không động
Hẹn khắp hết thảy cõi
Trong hết thảy các nẻo

Phật tử trụ ở đây
Uống biên pháp chư Phật
Vào sâu biên trí tuệ
Đầy đủ biển công đức.

Phật tử trụ ở đây
Biết con số các cõi
Các đời và chúng sinh
Và số danh hiệu chư Phật.

Phật tử trụ ở đây
Trong một niệm tất biết
Quốc độ thành hay hoại
Trong hết thảy ba đời.

Phật tử trụ ở đây
Tu tập Bồ tát đạo
Nói gương hạnh nguyện Phật
Và tùy căn tánh chúng sinh.
Phật tử trụ ở đây
Trong một hạt bụi nhỏ
Thấy vô lượng quốc độ, đạo tràng
Chúng sinh và các kiếp.
Trong một hạt bụi như thế
Trong hết thảy hạt bụi cũng thế
Tất cả đều chứa đủ
Thấy đều không ngại nhau.

Trong mỗi một hạt bụi
Thấy đại dương quốc độ

Chúng sinh, kiếp, như vi trần
Lăn lộn mà không ngại nhau

Phật tử trụ ở đây
Quán khắp hết thấy pháp
Chúng sinh, quốc độ và thời gian
Không sinh khởi và không thật hữu.

Quán sát lý bình đẳng
Nơi chúng sinh, nơi Pháp
Như lai, quốc độ và nguyện
Và thời gian, thấy bình đẳng.

Phật tử trụ ở đây
Giáo hóa các quân sinh
Cúng dường các Như Lai
Tu duy các pháp tánh.

Vô lượng nghìn vạn kiếp
Tụ tập, nguyện, trí, hạnh
Bao la không kể xiết
Khen ngợi cũng không cùng

Các bậc dũng mãnh vĩ đại đó
Đã thành tựu vô số hạng
An trụ nơi tháp này
Tôi chấp tay kính lễ.

Tôi nay cung kính lễ
Đức Di Lạc tôn quý
Là con trưởng chư Phật
Mong ngài đoái tưởng tôi

---o0o---

Bấy giờ Thiện Tài yêu cầu Bồ Tát Di Lạc mở cửa Lâu các và cho phép mình bước vào Bồ Tát đến trước lầu các và khảy móng tay, và kìa! cửa đã mở.

Thiện Tài hết sức hoan hỉ bước vào, rồi thì cửa tự động khép lại cũng nhiệm màu như khi mở ra!

Bấy giờ, một quang cảnh hiện ra trước mắt, lạ thay!

Lầu các rộng rãi bao la cũng đồng như hư không. Mặt đất được dát bằng vô số cẩm thạch đủ loại, và ngay giữa lầu các có vô số cung điện, vô số cửa lớn, vô số cửa sổ, vô số thềm cấp, vô số lan can, vô số đường đi, tất cả đều được lát bằng bảy báu. Lại có vô số phướn, lọng, dây giăng, lưới, đủ loại màn buông, cũng làm bằng vô số các thứ châu báu. Vô số chuông nhỏ reo vang trong gió, rải vô số các thứ hoa trời, treo vô số giải tràng hoa, đặt khắp nơi vô số lư hương, mưa vô số lá vàng rờn, treo vô số mặt gương báu, đốt vô số ngọn đèn, giăng vô số áo đẹp, làm vô số bảo trướng, đặt vô số bảo toà bên trên phủ vô số lụa quý.

Lại cũng có vô số hình tượng, làm bằng vàng rờn diêm phù đàn (Jambūnada) hay bằng các châu ngọc - tượng ngọc nữ, tượng Bồ tát, v.v...

Vô số loài chim đẹp đang hát du dương, vô số hoa sen nhiều màu nở rộ, vô số cây báu được trồng thứ tự từng hàng, vô số ngọc ma ni phóng các tia sáng chói lọi – và như thế, khắp cùng cả Lầu các có vô lượng a tăng kỳ kiếp các thứ trang nghiêm được dùng để trang nghiêm.

Và phía trong Lầu các rộng lớn, huy hoàng tráng lệ này, cũng có hàng trăm nghìn vô số lầu các, mỗi lầu các đó cũng huy hoàng tráng lệ như lầu các chính, và cùng rộng lớn như hư không. Và hết thấy vô số lầu các này, không đứng riêng rẽ với nhau; mỗi cái y nguyên bản vị tồn tại của nó trong sự hoà điệu toàn diện với tất cả lầu các khác; ở đây, không có gì cản trở lầu các này hỗn nhập lầu các nọ, riêng và chung; có một trạng thái hỗn giao toàn diện, nhưng hoàn toàn có trật tự. Thiện Tài đồng tử thấy mình trong hết thấy các lầu các, cũng như trong mỗi một lầu các, trong cái một bao hàm tất cả và tất cả bao hàm một.

Khi thấy mình ở trong cảnh kỳ diệu này, với tâm trí bay lượn từ cái màu nhiệm này đến cái màu nhiệm nọ, niềm vui của Thiện Tài không biết đâu là bờ bến. Rồi hết thấy các tướng, trừ hết thấy các chương, diệt hết thấy các hoặc; vì bấy giờ đang ở giữa môn vô ngại giải thoát không giới hạn.

Được gia trì bởi uy lực của Bồ tát Di Lặc, Thiện Tài tự thấy mình có trong hết thấy các lầu, đồng thời thấy đủ các cảnh giới tự tại bất khả tư nghị, về cuộc đời của Bồ tát Di Lặc. Tức là thấy Bồ tát Di Lặc vừa mới phát tâm cầu

chúng vô thượng Bồ đề; thấy ngài có danh hiệu như vậy, chủng tộc như vậy, thiện hữu như vậy, gieo trồng thiện căn như vậy, tuổi thọ như vậy, trang nghiêm cõi Phật như vậy, phát những nguyện như vậy, tham dự chúng hội Phật và Bồ tát như vậy, trải qua bao nhiêu kiếp thân cận cúng dường cung thỉnh Phật như vậy. Như thế tất cả những việc trong đời của Bồ tát Di Lặc, Thiện Tài thấy hết.

Lại thấy, Bồ tát Di lặc vừa chứng Từ tâm tam muội (Maitra Samàdhi) như thế nào, mà từ đó về sau được gọi là Từ Thị (maitreya). Lại thấy Di Lặc tu các diệu hạnh, thành tựu các Ba la mật, được các Nhẫn (Ksanti), chứng các trụ địa thành tựu các cõi Phật, hộ trì chánh giáo các Như Lai. Lại thấy, Di Lặc chứng ngộ pháp Hộ sinh, và được Như Lai thọ ký cho vô thượng Bồ đề, lúc nào và ở đâu.

Thiện Tài lại thấy, trong mỗi lần các, Bồ tát được một vị thế giới chủ khuyến thỉnh diu dắt hết thấy chúng sinh tu hành mười thiện đạo; được một vị hộ thế khuyến thỉnh làm lợi ích cho hết thấy chúng sinh; được Đế thích (Sakra) khuyến thỉnh mà quở trách vì những bản năng khát dục của chúng sinh; được Phạm thiên khuyến thỉnh mà tán dương vô lượng phước báo của Thiên định; được trời Dạ ma (Yama) khuyến thỉnh mà tán dương vô lượng phước báo của Thiên định; được trời Dạ ma (Yama) khuyến thỉnh mà tán dương vô lượng phước báo của hạnh nhiếp tâm; được trời Đâu suất (Tusita) khuyến thỉnh mà tán dương các công đức của Bồ tát sẽ thành Phật trong một đời nữa; được trời Hóa Lạc (Nirmita) khuyến thỉnh mà hiện các biến hóa thân cho thiên chúng thấy, được trời Tha hoá tự tại (Vasvartin) khuyến thỉnh mà diễn thuyết Phật pháp cho những tùy tùng.

Thiện Tài thấy, hoặc Bồ tát hiện làm Ma vương mà thuyết hết thấy các pháp đều vô thường; hoặc vì Phạm vương mà thuyết thiên định, vô lượng hỉ và lạc; hoặc vì A-tu-la (Asura) mà lặn vào biển Đại trí để biết rằng hết thấy pháp vốn như huyễn, giảng cho Atula vương và quân đội Atula hãy đoạn trừ hết thấy kiêu mạn, cuồng ngạo và say sưa. Hoặc thấy Bồ tát phóng đại quang minh vào cõi chết để cứu vớt chúng sinh khỏi các khổ não của địa ngục; hoặc thấy Bồ tát ở thế giới naga quý bố thí các thứ ẩm thực để cứu rỗi sự đói khát của chúng naga quý; hoặc thấy Bồ tát trong cõi súc sinh đặt đủ các phương tiện để điều phục chúng. Hoặc thấy Bồ tát giảng pháp cho các chúng hội chư thiên trong các cõi trời Hộ thế, trời Đâu suất, trời Dạ ma, trời Hóa lạc, trời Tha hóa tự tại và trời Đại phạm, giảng cho các chúng hội Long vương (Nga), Dạ xoa (Yaksa), La sát (Raksa), Càn thất bà (Gandhara), Atula (Asura), Ca lâu đa (Garuda), Khôn na la (Kinnara), Ma hầu la già

(Mahoraga). Nhân (Manusya) và Phi nhân (Amanusya). Hoặc thấy Bồ tát giảng pháp cho các chúng hội Thanh văn (Sraavaka) Duyên giác (Pratyekabuddha), Bồ tát (Bodhisattva) từ mới phát tâm cho đến địa vị cứu cánh. Hoặc thấy tán dương các công đức của các Bồ tát từ Sơ địa cho đến Thập địa, viên mãn hết thấy Ba la mật, chứng nhập hết thấy các Nhẫn, thành tựu hết thấy Đại tam muội, thâm nhập giải thoát, tán quang cảnh giới thần thông do Thiên định và Tam muội, tán dương hạnh của Bồ tát, đại thể nguyện của Bồ tát. Lại thấy Bồ tát Di Lặc, cùng các vị Bồ tát đồng hành khác, tán dương các công xảo của thế gian, và hết thấy các phương thuật có thể đem lại lợi ích cho chúng sinh. Lại thấy Bồ tát Di Lặc, cùng với các Bồ tát sẽ thành Phật trong một đời nữa, tán dương môn Quán đỉnh (Abhisekha) của hết thấy chư Phật. Lại thấy Bồ tát Di Lặc tinh tấn không hề mỏi mệt, tu tập các Thiên định và bốn vô lượng tâm, các nhập biến xứ (Krtsnàyatana), và các giải thoát, hoặc nhập tam muội mà thị hiện các năng lực thần biến.

Thiện Tài lại thấy Bồ Tát Di Lặc cùng với các Bồ tát khác nhập vào Tam muội và từ mỗi lỗ chân lông hiện ra vô số hóa thân như mây: mây thiên chúng, mây long vương, mây Dạ xoa, mây Càn thát bà, mây Atula, mây Ca lâu la, mây Khẩn na la, mây La hầu la già, mây Đế thích, mây Phạm vương, mây Hộ thế, mây Chuyển luân thánh vương, mây Tiểu vương, mây Vương tử, mây Đại thần, mây Quan thuộc, mây Trưởng giả, mây Cư sĩ, mây Thanh văn, mây Duyên giác, mây Bồ tát, mây Như Lai, mây hết thấy chúng sinh.

Bấy giờ Thiện Tài nghe hết thấy các pháp môn của Phật phát ra du dương từ mỗi lỗ chân lông của hết thấy các Bồ Tát như tán thuyết công đức của Bồ đề tâm, tán thuyết bố thí, trì giới nhẫn nhục, tinh tiến, thiên định, trí tuệ, bốn nhiếp pháp, bốn vô lượng tâm, các tam muội (samādhi), tam ma bát đề (samapatti), các thần thông, các minh huệ (vidyà), các tổng trí (Dhàrani), biện tài (Matibhàna) các đế (satya), các trí, Chi (Samatha), Quán (vipasya), giải thoát, các duyên các y (pratisarana), các môn thuyết pháp (nidhana), các niệm xứ, các chánh cần (upasthana), các thần túc, các căn lực, bảy phần bồ đề, tám chi Chánh đạo, Thanh văn thừa, Duyên giác thừa Bồ tát thừa, các nhẫn, các hạnh, các nguyện.

Thiện Tài lại thấy các Như Lai có đại chúng vây quanh; hoặc thấy các nơi Phật giảng sinh, thấy giòng họ, thân hình, tuổi thọ, số kiếp, quốc độ, danh hiệu, các pháp hội, các phương tiện lợi sinh, các giai đoạn kế thừa, v.v..., với tất cả sai khác nơi các Như lai.

Thiện Tài lại thấy một tòa lầu các đặc biệt cao rộng và trang nghiêm huy hoàng nhất, tráng lệ vô song, ở giữa hết thấy những tòa lầu các được nhìn thấy bên trong lầu các Tì lô giá na. Trong tòa lầu các vô tỉ này, Thiện Tài thấy cả tam thiên thế giới trong chớp mắt, gồm cả trăm ức cõi trời Đâu suất (Tusita). Và trong mỗi thế giới đó lại thấy Bồ tát Di Lặc giảng thần đàn sinh, Đế thích (Sakra), Phạm vương (Brahma) và các thiên thần đang kính lễ Bồ tát, ngài đi bảy bước, quay nhìn mười phương, cất tiếng rống sư tử, rồi hiện làm đồng tử trong triều đình, rời cung điện, nơi du hí, rồi bỏ đi để cầu nhất thiết trí rồi tu khổ hạnh, nhận sữa, rồi bước tới đạo tràng, chinh phục ma quân, thành tựu vô thượng chánh giác dưới cội Bồ đề, Phạm vương khuyến thỉnh chuyển pháp luân, Phật đến các cõi trời giảng pháp; và kiếp số, tuổi thọ, chúng hội trang nghiêm, quốc độ thanh tịnh, tu các hạnh và nguyện, giáo hóa thành thực chúng sinh, phân bố xá lợi, trụ trì Chánh pháp, thấy đều khác nhau nơi mỗi Phật, đều được thấy hết.

Lúc bấy giờ Thiện Tài thấy mình cũng ở nơi các đức Phật đang thi hành vô số Phật sự trong vô số chúng hội. Liên ghi nhớ sâu xa những cảnh tượng này, vĩnh viễn không quên.

Rồi thì, Thiện Tài nghe hết thấy những chuông, những linh những lười ngọc hết thấy các nhạc cụ trong hết thấy các tòa lầu các diễn thuyết vô số giáo pháp trong một tiết tấu hòa nhã không thể nghi bàn. Mỗi âm thanh phát ra là một bài thuyết pháp; hoặc thuyết Bồ tát phát tâm mong cầu giác ngộ; hoá thuyết tu hành các Ba la mật; hoặc thuyết các nguyện hoặc thuyết các Bồ tát địa; hoặc thuyết cung thỉnh và cúng dường các Như lai hoặc thuyết sư trang nghiêm các cõi Phật; hoặc thuyết những pháp thoại sai biệt của chư Phật - Tất cả những giáo thuyết đó được nghe tuyên dương đầy đủ của tiếng nhạc trời.

Thiện Tài lại nghe có âm thanh nói, chỗ nào có Bồ tát nào đang giảng thuyết pháp nào, thiện trí thức nào đã cổ võ phát Bồ đề tâm, trong kiếp nào quốc độ nào tại công hội nào nghe Phật nào giảng pháp.

Thiện Tài lại nghe có âm thanh nói, các Bồ tát này vì các công đức này, nên phát tâm như thế, phát nguyện như thế gieo trồng thiện căn rộng lớn như thế, và, sau khi trải qua một số kiếp nào đó tu các Bồ tát hạnh, thành chánh giác với những danh hiệu như thế, tuổi thọ như thế, cụ túc trang nghiêm các quốc độ như thế viên mãn các thế nguyện như thế, giáo hóa các loại như thế, các Thanh văn như thế, các Bồ tát như thế, và sau khi niết bàn, chánh pháp vẫn tiếp tục truyền vì sự ích lợi và hạnh phúc của hết thấy chúng sinh.

Thiện Tài lại nghe có âm thanh nói, những Bồ tát này, tại chỗ này, tu hành sáu Ba la mật; những Bồ tát kia, lia bỏ ngai vàng và hết thầy tài bảo trân quý, cho đến tay chân, đầu mặt, trọn cả thân thể, bỏ không oán hận vì Chánh pháp; lại có những Bồ tát khác ở những nơi khác. Để hộ trì Chánh pháp của hết thầy các Như lai không cho đoạn diệt, nên trở thành những đại pháp sư, hăng hái truyền bá, dựng các tháp Phật, các điện Phật tạo các tông Phật, và cũng mang lại cho dân chúng những gì họ ưa thích.

Thiện Tài lại nghe âm thanh khác nói, các Như lai ấy thị hiện những chỗ ấy và trong những kiếp ấy, sau khi thành chánh giác đang trụ thế tại những xứ ấy, trong những chúng hội ấy, tuổi thọ chừng ấy, tròn đầy các thế nguyện ấy, và giáo hóa vô số chúng sinh ấy.

Khi nghe những âm thanh hòa nhã dịu ngọt này, không thể nghĩ bàn nổi Thiện Tài đồng tử hết sức vui vẻ trong lòng. Chứng được vô số các Tổng trì (Dhàrani), các biện tài, các hạnh và nguyện, các Ba la mật, các thần thông, các trí tuệ, các kiến văn, các giải thoát và các Tam muội.

Thiện Tài lại thấy trong hết thầy các mặt gương có vô số những ảnh và tượng đủ loại. Hoặc thấy có những chúng hội đạo tràng của chư Phật, của Bồ tát, của Thanh văn, của Duyên giác; hoặc thấy có những quốc độ uế trước, những quốc độ thanh tịnh, những thế giới không Phật, những thế giới rộng lớn trung bình và nhỏ hẹp, những thế giới, như màn lưới của trời Indra, những thế giới gồ ghề, những thế giới bằng phẳng, những thế giới có địa ngục, nga quý, các loài súc sinh, những thế giới mà các loại trời và loài người ở.

Và trong các thế giới này có vô số Bồ tát đang đi hay ngồi, đang làm các công việc, đang mở rộng lòng từ bố thí, đang viết các luận làm lợi ích chúng sinh, đang thọ trì các luận với sư trưởng, đang hộ trì các luận cho những thế hệ tương lai, đang sao chép, đang tụng đọc, đang hỏi han, đang giải đáp, đang sám hối mỗi ngày ba thời, và đang hồi hướng phước báo cho giác ngộ, hoặc đang lễ bái vì hết thầy chúng sinh.

Lại thấy hết thầy các cột phóng ra đủ loại ánh sáng ngọc ma ni: xanh, vàng, đỏ, trắng, màu pha lê, màu thủy tinh, màu móng cầu, màu vàng ròng, hay các thứ màu quang minh.

Lại thấy những tượng của các đồng nữ, bằng thứ vàng diêm phù đàn (Jambunada), và những tượng khách bằng các loại ngọc quý. Hoặc có tượng cầm trong tay những đám mây hoa, hoặc những đám mây xiêm áo, cờ

phướn, dù lọng; hoặc mang đủ các loại hương, những lưới ngọc ma ni; hoặc đeo những vòng vàng, chuỗi ngọc; hoặc đeo các loại trang sức nơi cánh tay; hoặc trang sức bằng các mã ngọc. Hết thấy đều cúi mình, chiêm ngưỡng Như lai không nháy mắt.

Thiện Tài lại thấy nước thơm có tám thứ công đức chảy ra từ các chuỗi ngọc, những tia sáng dài tỏa ra từ những chuỗi bằng lưu li; lại thấy những phướn, những lưới, những cờ xí, những tàn lọng, tất cả đều được làm bằng đủ loại châu báu, trông đẹp mắt vô cùng.

Thiện Tài thấy những ao hồ trồng đủ các loại hoa sen như bát la (Utpala). Câu vật đầu (kumada) Phân đà lệ (pundarika), Ba đầu ma (Padma), mỗi thứ nở vô lượng hoa vô cùng tráng lệ; và ở giữa mỗi đóa hoa thấy đều thị hiện đủ loại sắc tượng thật là đẹp, tất cả trong dáng cúc cung, và chắp tay kính cẩn: nào là đàn ông, đàn bà, đồng nam, đồng nữ, Đế thích, Phạm vương, Hộ thế (Lokapāla), thiên thần (De va), rồng, dạ xoa, Càn thất bà, A tu la, Ca lâu đà, Khẩn na la, Ma hầu là già, Thanh văn, Duyên giác và Bồ tát.

Thiện Tài thấy các Như Lai, ngồi kiết già, đầy đủ ba mươi hai tướng tốt trang nghiêm của bậc đại trượng phu. Thiện Tài thấy mặt đất hoàn toàn được dát lưu li, trong từng mỗi bước thực hiện đủ các sắc tượng lạ lùng như: các cõi Phật, các Bồ tát, các Như lai và các lầu các trang nghiêm.

Thiện Tài thấy những cây bằng ngọc, cành, lá, hoa và quả thấy đều thị hiện sắc tượng bán thân một cách kỳ diệu của các Phật, các Bồ tát, các thiên thần, các Rồng, các Dạ xoa, Hộ thế, Chuyển luân thánh vương (Cakrvarin), tiểu vương, vương tử đại thần, quan trọng và bốn chúng Phật tử. Trong số đó hoặc có sắc tượng mang các tràng hoa trong tay, hoặc mang các tràng anh lạc, hoặc các loại trang sức khác. Hết thấy đều đang ở trong dáng cúc cung, chắp tay, chiêm ngưỡng chư Phật không nháy mắt. Hoặc tán thán chư Phật, hoặc thâm nhập thiền định. Thân thể của chúng tỏa ra đủ các loại hào quang trong nhiều màu sắc, kim nhũ, bạc, san hô, châu sa la (Tūsara), đế thanh (Indra xanh), ngọc Tì lô giá na (Vairochana), chiêm bặc, (Campaka) v.v...

Thiện Tài thấy trong các tượng bán nguyệt trong Lâu các có vô số mặt trời mặt trăng, tinh tú, đủ loại tinh hà, sáng tỏ cả mười phương.

Thiện Tài thấy hết thấy các lầu các chung quanh mọi phía có những tượng trang nghiêm đủ loại châu báu trong từng mỗi bước, và trong mỗi châu báu này thấy hiện lên Bồ tát Di Lạc như đã từng tu các hạnh Bồ tát trong quá khứ. Hoặc ngài đang bố thí đầu, mắt, tay chân, môi, răng, lưỡi, xương, tủy,

v.v...Hoặc lại thấy ngài đang bố thí hết thảy sở hữu như: vợ, thê thiếp, đồng bộc nam, nữ, quốc thành, cung điện, làng xóm, xứ sở, và cả đến ngài vàng, cho không ai cần đến chúng. Ngài giải thoát những ai giam giữ trong tù ngục, ngài cởi trả những ai bị trói buộc, ngài chữa trị những bệnh tật, dắt dẫn những ai lạc lối đến con đường thẳng. Khi làm một thuyền trưởng, ngài giúp mọi người vượt qua biển; khi làm phu xe ngài đưa mọi người qua những hiểm nạn; khi làm một đại hiền triết ngài giảng đủ các luận; khi làm một hoàng đế ngài tu hành thập thiện và khuyên dạy mọi người cũng hành theo; khi làm một y sĩ, ngài cứu chữa đủ các chứng bệnh. Đối với cha mẹ, làm một người con hiếu; đối với bằng hữu, làm một người bạn trung tín. Hoặc thành một vị Thanh văn, một Duyên giác, một Bồ tát, một Như Lai, thì tu tập, giáo hóa, điều phục hết thảy chúng sinh. Hoặc làm một vị Pháp sư để phụng sự cho chính nghĩa của Phật pháp bằng tuân hành, thọ trì, đọc tụng, tư duy theo con đường ngay chính, hoặc bằng cách xây tháp (caitya) thờ Phật, đặt các tượng Phật, tự mình cung kính và khuyên kẻ khác cũng cung kính, cúng dường hương hoa, những sự tu hành lễ bái như thế tiếp nối không dứt.

Lại thấy Bồ tát Di Lặc đang ngồi trên tòa sư tử vì hết thảy chúng sinh mà giảng pháp, dạy họ tu mười thiện nghiệp, quy y tam bảo, hộ trì ngũ giới và bát quan trai giới; lại nữa, ngài giáo hóa mọi người dẫn họ đến đời sống xuất gia, nghe pháp, thọ trì đọc tụng và tư duy về pháp một cách chân chính. Bồ tát lại thị hiện như đang tu sáu Ba la mật và các công hạnh khác trải qua vô lượng vô số kiếp; lại thấy hết thảy những điều thiện tri thức mà ngài Di Lặc đã từng phụng sự trong quá khứ, thấy đều đầy đủ các công đức trang nghiêm. Lại thấy Bồ tát Di Lặc được hết thảy các thiện tri thức thân cận hộ trì. .

Rồi thì các vị thiện tri thức này nói: “Này Thiện Tài, hoan nghinh Thiện Tài! Ông hãy xem hết thảy sự diệu kỳ đó của Bồ tát và đừng sinh tâm mệt mỏi !”

---o0o---

Sau đó, kinh tiếp tục giải thích bởi đâu mà thiện Tài, đồng tử được Bồ tát Di Lặc cho phép chứng kiến tất cả những màu nhiệm này.

Sở dĩ Thiện Tài đồng tử được thấy tất cả những sự này, và vô số những thần thông biến hóa bất khả tư nghì khác là vì đã được năng lực ghi nhớ chớ không hề quên, là vì đã được con mắt thanh tịnh nhìn suốt khắp mười

phương, vì đã được trí vô ngại, vì đã được trí Bồ tát gia trì lực và tự tại lực của Bồ tát, vì đã được trí quảng đại của Bồ tát đã vào Sơ địa.

Cũng y như một người nằm mộng, thấy đủ các sự việc như thành, ấp, tụ, lạc, cung điện vườn núi, rừng, ao, hồ, y phục, ẩm thực, và hết thấy nhu yếu phẩm của đời sống. Y lại thấy nào cha, mẹ, anh, em, thân quyến, biển lớn, núi tu di, cung điện của chư thiên, cõi Diêm phù đề (jambudvīpa) v.v... Y lại thấy thân thể mình trải rộng ra hằng mấy trăm do tuần (yojyana) và phòng xá, đồ trang sức hay những thứ khác thấy đều vừa vặn tương xứng. Mặc dù kinh nghiệm của y có thể kéo dài chỉ một ngày hay một đêm, y vẫn tưởng nó đã là một thời kỳ dài vô kể, và y đã là người thụ hưởng mọi thứ dục lạc trong khoảng thời gian đó. Nhưng khi tỉnh giấc y biết rằng tất cả hiện ra cho mình đều trong một giấc mộng dù y vẫn nhớ lại hết mọi việc.

Cũng vậy, Thiện Tài đã chứng kiến hết thấy sự thần biến (vikurvita) này vì là nhờ những năng lực gia trì của Bồ tát Di Lạc, vì biết rằng ba cõi thế gian như mộng, vì đã chấm dứt kiến giải chật hẹp của hàng chúng sinh, vì đã thành tựu trí giải rằng lớn vô ngại, vì đã an trụ trong trí tuệ vô tỉ và cảnh giới tối thắng của Bồ tát, vì có phương tiện trí bất khả tư nghị có thể tùy thuận theo các kiến giải của hết thấy chúng sinh.

Khi một người sắp chết, y thấy tất cả những gì sẽ xảy ra cho y sau khi chết đều phù hợp với đời sống sinh tiền của y. Nếu trước kia y là một kẻ làm ác, y sẽ cảm thấy địa ngục, hay cảnh giới ma quỷ, hay cảnh giới súc sinh, chịu đủ mọi hình thức khổ não. Y có thể thấy quỷ sứ cầm khí giới khiếp đảm hành hạ những kẻ nào rơi vào hay chúng, y có thể nghe những tiếng kêu than hay khóc thét khổ sở. Y có thể thấy một dòng thác than đỏ, chảo dầu, núi đao, rừng thông, cây lá bằng kiếm. Tất cả cốt để bức bách thống khổ tội nhân. Trong khi đó, kẻ hành thiện có thể thấy những cung điện, những thiên thần, những thiên nữ, những y phục diễm lệ, những vườn tược, những lầu gác huy hoàng v.v... Mặc dù họ chưa chết hẳn, vì bởi nghiệp của mình, họ có thể thấy những huyễn cảnh như thế trước mặt. Cũng vậy, Thiện Tài đã có thể thấy những cảnh thần biến đó là nhờ nghiệp lực Bồ tát bất khả tư nghị

Lại nữa, như người bị quỷ nhập, có thể trả lời bất cứ câu hỏi nào. Thiện Tài đã có thể thấy những sự thần biến đó và có thể trả lời bất cứ câu hỏi nào là vì được gia trì bởi trí tuệ của Bồ tát Di Lạc.

Lại nữa, như có người, do ma lực của rồng, tưởng mình là rồng. Nên bước vào cung điện của chúng, và qua một thời gian vẫn ở đây, nghĩ rằng đã trải

qua một năm chung đụng với chúng. Thiện Tài, vì đã an trụ trong trí tuệ của Bồ tát và cùng do sức gia trì của Bồ tát Di Lặc, đã có thể thấy những biến cố của hàng mấy vạn kiếp chỉ trong một chớp mắt.

Lại nữa, như cung điện Phạm vương có tên Trang nghiêm tạng (Vyuhagarbha) vượt hơn hết thủy thế gian này; trong đó bao hàm cả đại thiên thế giới những mọi vật không tạp loạn; tất cả mọi vật trong tòa lâu các Tì lô Trang nghiêm mà Thiện Tài đã thấy, cũng vậy, được sắp đặt rất có ngăn nắp mà hết thủy những sự khác nhau hoàn toàn không lẫn lộn với nhau.

Lại nữa, như một thầy Tì khuru nhập biến xứ định (krtsnāyatanasamāpatti), dù đi đứng hay nằm ngồi, tùy theo ánh sáng của thiền định mà mình nhập vào, thấy các cảnh giới hiện tiền, Thiện Tài cũng thấy rõ ràng hết thủy những cảnh thần biến trong tòa lâu các này.

Lại nữa như một người đang thấy thành của Càn thát bà (Gandhvara) giữa trời, đầy đủ tất cả các loại trang nghiêm mà không gián tạp, không ngăn lại lẫn nhau.

Lại nữa, như chỗ ở của dạ xoa và thế giới của loài người đồng tại một chỗ, nhưng cách biệt nhau tùy theo nghiệp lực mà thấy mỗi bên.

Lại nữa, như biển cả, nơi đó người ta có thể thấy phản chiếu mọi vật trong đại thiên thế giới.

Lại nữa, như nhà huyền thuật, vì hiểu biết nghệ thuật này có thể biến hiện đủ loại vật mà khiến chúng cùng làm một việc như nhau.

Cũng vậy, Thiện Tài, vì năng lực bất khả tư nghì của trí như huyền đã có thể thấy hết thủy những thần thông biến hóa trong tòa lâu các này.

---o0o---

Lúc bấy giờ, Bồ tát Di Lặc thâm nhiếp thần lực, bước vào lâu các, khảy móng tay rồi bảo Thiện Tài đồng tử như vậy: “Này thiện nam tử, hãy đứng dậy! Pháp tánh vốn như thế, do sự tích tụ và tập hợp của các nhân duyên nên hiện ra tuồng như thế, tự tánh vốn như thế, không tự thành tựu, như mộng, như huyền, như ảnh tượng”.

Ngay khi ấy, Thiện Tài vừa nghe tiếng khảy móng tay liền dậy khỏi tam muội. Di Lặc tiếp tục: “Ông có thấy không, những thần thông biến hóa của Bồ tát, những lưu xuất năng lực của Bồ tát, sự quảng bá những nguyện và trí của Bồ tát, niềm hoan hỷ tịnh lạc của Bồ tát, những công hạnh của Bồ tát, vô số trang nghiêm cõi Phật, những thệ nguyện vô thượng của các Như lai, giải thoát bất khả tư nghị của Bồ tát, ông có thấy và theo dõi thông suốt những điều đó chăng?”.

Thiện tài nói: “Bạch thánh giả, dạ có, ấy là do thần lực gia hộ của thiện tri thức. Bạch thánh giả, vậy môn giải thoát này gọi là gì?”.

Di Lặc: “Môn giải thoát này gọi là Trang nghiêm tạng (vyuhagarbha) trong đó, chứa đựng, ghi nhớ, không hề quên trí tuệ về hết thảy ba nghìn thế giới (Nhập tam thế nhất thiết cảnh giới bất vong niệm trí trang nghiêm tạng). Thiện nam tử, trong môn giải thoát này lại có bất khả thuyết môn giải thoát, chỉ có Bồ tát nhất sinh mới có thể chứng đắc”.

Thiện Tài: “Bạch thánh giả, những sự trang nghiêm này rồi đi về đâu?”.

Di lặc: “Đi về chỗ đến”.

Thiện Tài: “Từ đâu đến?”.

Di Lặc: “Từ thần lực trí tuệ của Bồ tát mà đến; nương thần lực trí tuệ của bồ tát mà trụ. Không có chỗ đi, cũng không có chỗ trụ, không có tích tập, không có tăng gia, không có thường trụ, không có sở trước, không có sở y trên mặt đất hay giữa hư không.

“Này thiện nam tử; như Long vương làm mưa lũ; mưa không từ thân tuôn ra, không từ tâm tuôn ra, không có sự tích tập nào trong nó, nhưng mưa tuôn ra từ niệm lực của Long vương - và mưa tuôn khắp cả thế gian. Nó không thể nghĩ bàn.

“Này thiện nam tử, những sự trang nghiêm mà ông đã thấy cũng vậy. Không từ bên trong mà có, không từ bên ngoài mà có nhưng nó có trước mắt ông, có từ oai thần của Bồ tát, vì thiện căn mà ông đã thành tựu.

“Này thiện nam tử, như nhà huyễn thuật làm trò huyễn hóa, chúng không từ đâu đến, không đi về đâu, nhưng hiển hiện trước mắt mọi người bởi vì ma lực của chú thuật.

“Cũng vậy, này thiện nam tử, nhưng sự trang nghiêm mà ông đã thấy, chúng không từ đâu đến, không đi về đâu, không tụ tập nơi đâu; chúng hiển hiện là do Bồ tát muốn tập học trí như huyền bất khả tư nghì, và do đại oai lực của những nguyện và trí của Bồ tát”.

Thiện Tài: “Bạch thánh giả, ngài từ đâu đến”.

Di Lạc: “Bồ tát không đến không đi, như thế mà đến; Bồ tát không bước, không dừng, như thế mà đến; không sống không chết, không ở không qua, không rời không dậy, không cầu không thủ, không nghiệp không báo; không sinh không diệt, không thường không đoạn, như thế mà đến.

“Này nữa, thiện nam tử, Bồ tát đến như vậy: đến từ chỗ đại bi, vì mong điều phục hết thảy chúng sinh khỏi những khổ não; đến từ chỗ tịnh giới, vì muốn thọ sinh vào những nơi tùy thích; đến từ chỗ đại nguyện phải viên mãn, vì năng lực của những thệ nguyện xa kia; đến từ chỗ thần thông? vì muốn hiện thân theo sở thích chúng sinh đến từ chỗ không dao động, vì không hề lãng xa gót Phật; đến từ chỗ không thủ xả vì đi hay đến không nhọc thân và tâm; đến từ chỗ trí tuệ phương tiện vì để tùy thuận hết thảy chúng sinh; đến từ chỗ thị hiện biến hóa, vì tất cả hóa hiện đều như ảnh, như tượng.

“Như thế đó, này thiện nam tử, nhưng ông hỏi ta từ đâu đến. Này thiện nam tử, ta đến từ sinh quan xứ Ma la đề (Maladi). Đến đó để giảng pháp cho thanh niên tên Cù ba la (Gopālaka) và hết thảy mọi người nơi sinh quán của ta tùy theo căn cơ của họ. Và cũng để đưa cha mẹ, thân quyến, Bà la môn, và mọi người vào con đường của Đại thừa...”

---o0o---

8

Đến đây, chúng ta hãy xác định đâu là trụ xứ rốt ráo của Bồ tát Di Lạc (Maitreya-Bodhisattva) - ngài tượng trưng cho tất cả quyền thuộc của các Bồ tát - và cũng xác định luôn trụ xứ đó là gì Chúng ta ghi nhận những điểm sau đây:

Bởi vì óc tưởng tượng của người Ấn Độ quả thực phong phú hơn và sáng tạo hơn của người Trung Hoa, nên sự mô tả về Tì lô giá na trang nghiêm tạng (Vairochana-alankāra-vyūha- garbhā) - trụ xứ của quả vị Bồ tát - sự mô tả ấy thoát nhìn qua có thể thấy nó hoàn toàn khác hẳn với cung cách tự biểu hiện của thiền sư Trung Hoa, một cung cách đơn giản và trực tiếp. Khi thiền sư

được hỏi về chỗ ở (trụ xứ) của mình, ông không phí lời diễn tả, không chút dài dòng, như chúng ta đã thấy. Đây là cái đặc sắc nhất của Thiền, trong khi Ganda đi xa hơn thiền; vì rằng Ganda không thỏa mãn với cung cách chỉ trở vào ngôi tháp mà thôi, hay chỉ bước vào trong đó bằng một cái búng tay, hay xiển dương bằng một bài thơ hài cú Nhật :

Ô? Đây Yoshino!

Nói gì thêm nữa?

Hoa anh đào điểm tô ngọn núi?

Mỗi loại tượng tượng đều cốt gợi ngay óc tưởng tượng của độc giả cho thấy bản chất chân thật của ngôi tháp. Tuy nhiên, chúng ta có thể nói, tính cách rườm rà này giúp độc giả làm quen với cảnh tượng kỳ lạ đó hữu hiệu hơn cung cách của Thiền sư, bởi chúng ta thấy rằng:

1. Ngôi tháp của Bồ tát Di lạc chính là Pháp giới (Dharmadhātu);
2. Pháp giới đó, về một mặt, khác với Thế gian giới (Lokadhātu) vốn là thế giới của tương đối và cá biệt này, nhưng mặt khác Pháp giới cũng là Thế gian giới;
3. Pháp giới không phải là một cái chân không được lấp đầy bằng những cái trừu tượng rỗng tuếch, mà là cái đầy đặc của những thực tại cá biệt cụ thể, như chúng ta thấy trong cách sử dụng những chữ vyuha và alankara;
4. Dù rằng Pháp giới tràn ngập thiên hình vạn trạng, nhưng rất có trật tự;
5. Trật tự đó được diễn tả: *Asya kutagaravyu, ha anyonyasambhinnà anyonyà maitribhùtā anyo nyà sankirnà pratibhasyogena bhàsamagamanekasminnàrambane yathà caikasminnàrambane tathà, sesarvārambaneusu ;[20]*
6. Vì vậy, trong Pháp giới, hết thảy mọi sự vật cá biệt giao thiệp nhau, nhng mỗi sự vật vẫn duy trì trọn vẹn cá biệt tính trong tự thân.
7. Mọi vật không những giao thiệp nhau toàn triệt, theo đó trong một vật phản chiếu tất cả những vật khác, mà ngay trong mỗi vật đó cũng đều có phản chiếu một nhân vật gọi là Thiện Tài (Sudhana).

8. Và vì vậy, Pháp giới thường được đặc trưng là vô ngại (anàvarana), nghĩa là tất cả cùng hỗ tương nhiếp nhập mặc dù chúng vẫn phân lập và đối đầu lẫn nhau.

9. Pháp giới là một thể giới phóng quang, trong đó mỗi vật thể Trang nghiêm (alankàra) không những ngời sáng trong ánh sáng nhiều màu của nó, vả lại nó cũng không từ chối tiếp thu hay phản chiếu ánh sáng của những vật thể khác trong nguyên dạng của chúng.

10. Tất cả những hiện tượng kỳ diệu này, và đây chính là pháp giới, trỗi dậy nhờ năng lực gia trì của Bồ tát, mà Ganda biểu tượng bằng cái búng tay.

11. Năng lực gia trì đó (Adhisthana), dù không được xác định rõ, được cấu tạo bằng Nguyện (Pranidhàna) và Trí (jnàna) của Bồ tát.

12. Khi Pháp giới này, nơi xuất hiện cảnh tượng huy hoàng Và không thể nghĩ, được diễn tả trên phương diện tâm lý, Ganda nói:

Abhisyanditakàyacittah sarvasamjñàgatavidhùtamànsah
sarvàvaranvivarjitacittah sarvamohavigatah[21].

Và chính trong tâm trạng này mà Thiện Tài có thể nhớ lại tất cả những gì đã thấy và đã nghe, có thể chiêm ngưỡng thế giới bằng một cái nhìn không bị chướng ngại trong bất cứ chiều hướng vận hành nào của nó, và có thể chuyển dịch trong Pháp giới bằng thân thể của mình, không có gì ngăn cản những vận động hoàn toàn tự do của nó.

Hãy so sánh sự kiện này với lời dạy của Đạo Nguyên (Dògen) và thầy là Như Tịnh. Đạo Nguyên là người khai sáng Tào động tông Nhật Bản, khi còn học Thiền ở Trung Hoa, thường được tôn sư bảo cho rằng: “Thân tâm tan rã; tan rã thân tâm”. Đạo Nguyên lặp lại ý tưởng này trong các bài thuyết pháp của mình: “Tan rã! Tan rã!” Hết thầy các người phải một lần kinh nghiệm qua tình trạng này; nó như dồn trái cây vào một cái giỏ lủng đáy hay rót nước vào một cái bát thủng lỗ; dù các người có dồn hay rót bao nhiêu, cũng chẳng thể đầy được. Khi nhận ra thế, chúng ta có thể nói, cái đáy thùng bị bể rồi. Bao lâu còn có một dấu vết tâm thức khiến các người nói rằng: “Tôi lãnh hội như thế này hay tôi nhận thức như thế kia”, thì các người vẫn còn đùa với những các bất thực”.

Người ta có thể ngờ rằng, khi ngôi Tháp được diễn tả bằng những kiểu cách như thế, nó là một sự sáng tạo có tính cách biểu tượng phát xuất từ những khái niệm triết lý trừu tượng. Quả thực, cảnh tượng màu nhiệm lạ lùng ấy đã từng là chủ đích của suy luận siêu hình nơi một số trí thức Trung Hoa có thiên tư đỉnh ngộ, và từ họ đã nảy ra cái mà ngày nay chúng ta gọi là Hoa nghiêm tông. Nhưng tôi quá đỗi hoài nghi, chẳng biết lối hệ thống hóa có tính cách triết lý đó có ích lợi gì cho việc lãnh hội trung thực Ganda hay không; nghĩa là, người ta có đạt đến ý nghĩa sâu nhất và thực nhất của Tháp Tì lô giá na (Vairochana) bằng cách phân tích như thế hay không, và có làm cho nó khá dễ lãnh hội hơn bằng trí năng hay không. Tôi không cốt ý nói rằng những tâm hồn lớn của Trung Hoa ấy làm một việc hoàn toàn không cần thiết đối với bước tiến của nền văn hóa nhân loại. Mà tôi muốn nói rằng, kết quả hệ thống hóa của họ về Ganda đã là một sự thúc đẩy giá trị tâm linh đằng sau bức màn minh hiển, và từ đó tôi muốn nói rằng độc giả cỡ bình thường bấy giờ cần phải khám phá thông điệp nguyên thủy của nó trong tinh thần duy niệm của sự phân tích suy luận của chính nó. Nếu quả thực đây đã là trường hợp quan xuyên lịch sử Ganda, nó sẽ là một tình cảnh bất hạnh nhất. Tuy nhiên, để thấy hàng trí thức thượng đẳng của Trung Hoa đã nỗ lực tiếp nhận những sự lạ của tháp Tì lô như thế nào, tôi xin phép nhắc đến cái gọi là thuyết Đồng Pháp giới do Trùng Quán đề ra, và xét luôn đến lý thuyết Đồng nhất tính của Pháp Tạng.

Ý niệm về bốn Pháp giới không hoàn toàn khởi sáng với Trùng Quán, người được coi là sống trên trăm tuổi (738-839). Ý niệm này gần như được báo trước khá rõ rệt bởi các tiền bối của ông, như Pháp Tạng (643-721), Trí Nghiễm (602-668), và Đỗ Thuận (557-640), nhưng chính do sự thiết định cuối cùng của Trùng Quán mà triết lý của Ganda được đồng nhất với thuyết bốn Pháp giới. Theo đây, có bốn cách nhìn Pháp giới (Dharmadhātu): 1) Pháp giới như một thể giới của những vật thể cá biệt, trong đó chữ giới (dhātu) có nghĩa là “cái phân biệt”; 2) Pháp giới như là sự hiển hiện của nhất tâm (ekacitta) hay một bản thể cơ bản (ekadhātu); 3) Pháp giới như là một thể giới trong đó tất cả những hiện hữu riêng biệt của nó (vastu) có thể đồng nhất được với một tâm là sở y; 4) Pháp giới như là một thể giới trong đó mỗi một vật thể riêng biệt của nó đồng nhất với mọi vật thể riêng biệt khác, mà tất cả những giới hạn phân cách giữa chúng thảy đều bị bãi bỏ.

Trong bốn cách nhìn về Pháp giới, cách cuối là đặc sắc nhất của giáo thuyết Ganda khác hẳn với các tông phái Phật giáo khác. Theo Pháp Tạng, trong cấp số vô hạn sau đây:

$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots$ mỗi hạng từ có thể được coi là có tương quan với những hạng từ khác bằng hai cách, trên phương diện tồn tại và trên phương diện tác dụng, lấy trên phương diện tĩnh và động. Trên quan điểm tồn tại, mỗi tương quan đó được gọi là tương tức, nghĩa là, đồng nhất, vậy:

$$a_1 = a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots$$

$$a_2 = a_1, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots$$

$$a_3 = a_1, a_2, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots$$

vân vân. Mỗi tương quan của mỗi hạng từ đối với toàn thể cấp số nói rằng a_1 là a_1 do bởi cấp số, rồi cấp số mà có ý nghĩa cũng do bởi a_1 . Mỗi tương quan có thể đảo ngược, và người ta có thể nói rằng:

$$a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots = a_1$$

$$a_1, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots = a_2$$

$$a_1, a_2, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots = a_3$$

vân vân. Chừng nào cấp số vô hạn vẫn không thể thỏa mãn nếu không có những hạng từ của nó, và ngược lại, những hạng từ này không biểu lộ bản tính như không có toàn thể cấp số để chúng hiện diện trong đó; trong trường hợp như thế, Pháp Tạng nói, thuyết tương tức trên khía cạnh tồn tại và tĩnh phải được coi là có giá trị.

Cấp số cũng có thể được coi là quan hệ trên khía cạnh tác dụng hay động. Trong cấp số:

$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots$ mỗi hạng từ đều có tác dụng riêng khiến cho cấp số có thể có, khi hạng từ ấy đóng góp cho thể cách tổng quát của cấp số. Chỉ cần nhặt một hạng từ nào đó ra khỏi cấp số, thì cấp số sẽ mất hết ý nghĩa. Nghĩa là cấp số sẽ không còn có tác dụng như là một cấp số vô hạn nữa. Bởi lẽ đó, nên mới có tình trạng hoàn toàn tương tức quán xuyên cấp số. Khi a_1 , được tách ra biệt lập với cấp số, nó không có nghĩa gì cả, do

đó, không tồn tại, bởi vì a_1 là a_1 nằm trong cấp số. Như thế, a_1 vừa là a_1 , vừa là $a_2, a_3, a_4, a_5...$. Khi $a_1 = a_1$, thì a_1 là hữu cùng; khi $a_2, a_3, a_4, a_5... = a_1$, a_1 là vô cùng. Nói theo thuật ngữ của Ganda: ksaya và aksaya. Cũng theo cách đó, mỗi hạng từ = $a_2, a_3, a_4, a_5...$ vừa là hữu cùng và vừa là vô cùng. Vậy, chúng ta có công thức dưới đây:

$$a_1 = a_1$$

$$a_1 = a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}....$$

$$a_2 = a_2;$$

$$a_2 = a_1, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}...$$

$$a_3 = a_3;$$

$$a_3 = a_1, a_2, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}..$$

.....

Còn một cách nhìn khác nhắm vào toàn bộ cấp số của $a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}...$, theo đó mỗi hạng từ được coi như bao dung trong nó toàn thể cấp số, và, như ở trường hợp đầu, nó không phải là một đơn vị độc lập và tách biệt khi nhập vào hệ thống. Rồi, ta thử nhặt ra mỗi một hạng từ xem, toàn bộ cấp số cũng đi theo nó luôn. Khi một ảnh tượng được một phản chiếu trong gương, tất cả tình trạng đồng nhất giữa gương và ảnh, bởi vì ngoài gương không có sự phản chiếu, và ngoài sự phản chiếu cũng không có gương. Ta chỉ biết được đó là gương khi nào có những ảnh tượng nào đó bộc lộ hiện hữu của nó và ảnh tượng cũng phải tự phản chiếu trên mặt gương cái này mà không có cái kia, thì cả hai cũng không hiện hữu luôn. Từ quan điểm này, những quan hệ giữa mỗi hạng từ của cấp số với chính cấp số có thể được đặt thành công thức có ba dạng như sau :

$$a_1 = a_1 :$$

$$a_1 = a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}...;$$

$$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}... = a_1$$

$$a_2 = a_2;$$

$a_2 = a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}...$;

$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}... = a_2$.

$a_3 = a_3$;

$a_3 = a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}...$;

$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}... = a_3$

$a_4 = a_4$;

$a_1 = a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}...$

$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}... = a_4$.

vân vân, đến vô tận. Trong trường hợp này, sự phân biệt giữa tương tức tồn tại và tương giao tác dụng có thể không rõ rệt như trong trường hợp đầu theo đó mỗi đơn vị được coi như là tách rời đứng riêng. Nếu trường hợp ở đây mà phải dùng đến bất cứ một lối phân biệt nào như thế, thì đây chỉ bởi tính cách xác thực của khái niệm. Hồ tương giao thiệp hàm ngụ tác dụng của mỗi đơn vị trên những đơn vị khác vừa cá biệt vừa như là toàn thể, trong khi đó tương tức là một khái niệm tĩnh. Dù sao kết quả thực tiễn của những nhận định đều như nhau nghĩa là, vạn hữu trong trật tự chỉnh đốn trang nghiêm toàn thể vũ trụ thay đều ở trong một tình trạng hỗn hợp toàn diện sao cho người ta có thể nhận ra được.

Khi chúng ta nói đến tương tức, giao thiệp, hay không chướng ngại, như là khái niệm triết lý căn bản của Hoa nghiêm (Avatamsaka), cố nhiên chúng ta đừng quên rằng khái niệm đó không hoàn toàn không biết đến thực tại của những hiện hữu cá biệt. Bởi vì, cái không chướng ngại chỉ có thể xảy ra khi có những hiện hữu cá biệt; bởi vì sự giao thiệp phải được coi như đặc tính riêng cho thể giới của những cá biệt; bởi vì khi mà không có những cái cá biệt, không có những hiện hữu cá biệt, thì tương tức, đồng nhất tính, là một khái niệm rỗng tuếch. Pháp giới (Dharmadhātu) phải là một cảnh giới Trang nghiêm Vi diệu (Vyūhā và Alankāra). Chúng ta đừng quên rằng trong khi.

$a_1 = a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}...$

và

$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots = a_1$; thì cũng sự thực một cách tuyệt đối rằng

$a_1 = a_1$;

và rằng

$a_1 = a_1$,

bởi vì

$a_1 = a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} \dots$

và

$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} = a_1$

Vì rằng sự giao thiệp hay không chướng ngại không phải là tính đồng loạt hay một trạng thái tồn tại không có sai biệt, cho nên sự phát khởi của Bồ đề tâm (Bodhicitta) có thể diễn ra nơi mỗi loài hữu tình, và rồi sự phát khởi này lại tạo nên một sự đáp ứng trong cảnh giới của hết thầy chư Phật. Một Phật tử Chân tông khi diễn tả ý trong này thì nói rằng mỗi khi có một người mới phát tâm theo giáo lý Tịnh độ tông thì có một đóa sen mới nở nụ trong ao của cõi Phật Di Đà.

Thuyết hỗ tương giao thiệp cũng có thể được diễn tả theo thuật ngữ của tương quan nhân quả. Nhưng trong trường hợp này, từ ngữ đó phải được hiểu theo một ý nghĩa khá cao và khá sâu hơn, bởi vì thế giới Hoa nghiêm không phải là một thế giới của những hình sắc và giả tượng bị chi phối bởi những định luật như nhân quả cơ giới, hay nhân quả sinh vật định hướng (teleologicalbiological causation), hay tính hỗ tương tĩnh chỉ. Pháp giới (Dharmadhātu), thế giới của Hoa nghiêm là thế giới tự vén mở cho trực giác tâm linh của chúng ta một cái nhìn chỉ xảy ra khi siêu việt thiên chấp có (asti) và không (nasti). Do đó Pháp giới (Dharmadhātu) chỉ có thể chứng một khi tất cả những vết tích của nhân duyên (hetupratyaya) bị quét ra khỏi thị giác của chúng ta. Sự giao thiệp như vậy là được trực nhận không qua trung gian của khái niệm nào cả, mà ta có thể nói, không phải như là kết quả của trí năng suy luận.

Cũng trong ý nghĩa đó, thế giới được cấu tạo bởi những khái niệm trong vòng nhân quả này được các nhà Phật học Đại thừa tuyên bố là Không

(sùnya), là Vô sinh (anutpàda), và Vô tự tánh (asvabhàva). Tuyên bố đó không phải là một lối suy luận của luận lý, mà là một trực giác của thiên phú Đại thừa. Khi nó được giải thích như là tương đối tính hay như là có quan hệ với ý niệm về tương quan nhân quả, tinh thần của câu nói ấy hoàn toàn bị mất hẳn, và Phật giáo Đại thừa trở thành một hệ thống triết học; thế mà, đây lại là nỗ lực nơi một số các học giả Phật giáo Âu châu. Cái tánh Không của vạn hữu đó (sarvadharmasyasunyata), dường như bao trùm cả thế giới thiên hình vạn trạng, là cái tạo cho Hoa nghiêm trực giác về sự giao thiệp và vô ngại. Tánh Không là một tri giác Đại thừa về bản thân của Thực tại. Khi nó được tái thiết trên phương diện khái niệm, ý nghĩa của tri giác đó hoàn toàn bị tổng khứ. Ai cố tình tái thiết kiểu đó, người ấy đang chống lại tinh thần của Đại thừa. Vì vậy, tôi khảo cứu thẳng vào các kinh, chứ không khảo cứu các luận giải triết lý về Phật giáo Đại thừa - nghĩa là, nếu người học quả thực muốn nắm vững, hay muốn chia sẻ kinh nghiệm tinh thần của Đại thừa.

Dù rằng Pháp Tạng, một trong những tâm hồn có chất triết học tế nhị nhất của Trung Hoa, đã phân tích bằng lý những cảnh vật trong tháp Tì lô (Vairochana) trình diện trước con mắt tâm linh của Thiện Tài (Sudhana), nhà hành hương trẻ tuổi, bản thân của sự kiện chẳng ăn nhập gì với sự phân tích ấy. Phân tích ấy có thể thỏa mãn tri thức, nhưng tri thức không phải là tất cả của chúng ta. Chúng ta, với Pháp Tạng và Thiện Tài, phải một lần ở ngay trong Tháp và phải là một chứng nhân trước tất cả những phẩm vật Trang nghiêm (Vyùhàlankàra) tự ngời sáng và soi bóng lẫn nhau một cách vô ngại. Trong những chất liệu của tôn giáo, đời sống và kinh nghiệm đáng kể hơn là phân tích. Vì vậy, ngôi Tháp, cùng với tất cả phẩm vật trang nghiêm[22] của nó phải phát xuất từ chính đời sống riêng biệt của ta.

---o0o---

Hy vọng rằng, trong một giới hạn nào đó, chúng ta phác họa được chất nội tại và sự kết cấu của Tháp Vairochana, trong lãnh vực kinh nghiệm cũng như từ quan điểm phân loại tri thức. Sau “Cái Gì” là đến “Từ Đâu” và “Về Đâu”. Nếu không có những thứ đó, con đường dẫn vào đời sống của chúng ta chưa phải là một con đường toàn vẹn. Bởi vậy, Thiện Tài, theo thói thường, sau khi thấy tất cả những kỳ diệu của ngôi Tháp, mới hỏi nó từ đâu đến và rồi đi về đâu. Bồ tát Di Lạc trả lời rằng nó đến từ Trí (Jnàna) và năng lực Gia trì (Adhisthana) của Bồ tát. Trí này là gì? Năng lực Gia trì này là gì?

Jnana là một từ ngữ khó phiên dịch, vì “Nhận thức” hay “Tri thức” không gói trọn ý nghĩa của nó. Nó là một sự thể khá căn bản. Là sự khấn thiết thiên bẩm của con người, có để phân biệt; là khuynh hướng định sẵn của con người, nhắm tới óc nhị nguyên, từ đó phân tách thành chủ và khách, cái thấy và cái bị thấy; chính nó mà có thế giới của thiên sai vạn biệt. Bởi vậy khi nói rằng tất cả những phẩm vật trang nghiêm đến từ giữa lòng của Trí (Jnana), nói thế chỉ có nghĩa rằng, thế giới tự khởi lên từ chính sự kết cấu của tâm ta, rằng nó là nội dung của ý thức chúng ta, rằng nó xuất hiện ở đó cùng lúc với sự móng khởi của tâm phân biệt, rằng nó đến và đi cũng mâu nhiệm như cái đi và đến của ý thức chúng ta. Thế thì, chớ có hỏi thế giới này từ đâu đến, và sẽ đi về đâu. Câu hỏi đó tự nó phát xuất từ chính cội nguồn của tất cả những cái mâu nhiệm và bất khả đắc, và hỏi về nó tức là đánh hỏng mắt cứu cánh của nó. Câu trả lời chỉ có thể có khi nào chúng ta đứng ra ngoài những điều kiện hiện thể của mình. Nghĩa là, câu hỏi ấy chỉ được trả lời chừng nào không được hỏi tới. Cũng như lửa mà tự hỏi: “Ta là gì?” “Ta từ đâu đến?” “Ta đi về đâu?” “Tại sao ta cháy?”. Chừng nào lửa là lửa và vẫn cứ cháy, thì những câu hỏi đó không sao trả lời được, bởi vì là cháy, và phải cháy, chứ không phải để tư lự về mình; bởi vì, lúc nó tư lự, nó không còn là lửa; bởi vì biết ra mình là thôi còn là chính mình. Lửa không thể vượt lên những điều kiện riêng nó, và nó mà đặt những câu hỏi về nó là đang vượt qua những điều kiện của nó, như thế là tự phủ quyết. Câu trả lời mà có, chừng nào nó mâu thuẫn với chính nó. Vẫn còn đứng, tất không thể nhảy. Mâu thuẫn đó nằm ngay trong căn đế của tất cả những câu hỏi tri thức đối với nguồn gốc và số phận của cuộc đời. Vì vậy, ngài Di Lặc nói: na kvacidgato, nanugato, na rasibhuto, na samcayabhuto, na kutastho, na bhavastho, na desastho, na prade sasthah[23]. Người ta có thể nghĩ, không phủ định này không đưa đến đâu, và thói thường là thế, bởi vì giải đáp đích thực nằm ở nơi mà câu hỏi chưa hề bị hỏi tới.

Kể đến, chúng ta sẽ đề cập Adisthàna (sức gia trì). Nó có nghĩa là gì? Hán văn thông dịch là thân lực, uy lực hay gia trì lực. Nó là “năng lực”, “ý lực”, “tâm lực” ở nơi một nhân cách lớn, người hay trời. Khi còn ở trên bình diện của Trí (jnana) thế giới không có vẻ thực chút nào, bởi vì hiện hữu như huyền của nó, mà trí (Jnana) soi thấy, quá đậm màu sương khói. Nhưng khi tiến đến khía cạnh Adhisthàna của Bồ tát đạo, chúng ta cảm thấy dường như mình đang nắm chắc cái cứng và vững. Đây là chỗ mà đời sống thực sự bắt đầu có ý nghĩa. Sống không còn là nhận định mù quáng của một thức bách ban sơ, vì Adhisthàna là một biệt danh của Pranidhàna (nguyện), hay nó chính là sức mạnh tâm linh tuôn ra từ nguyện cùng với trí tạo thành tinh thể của Bồ tát đạo. Sức gia trì không chỉ là sức mạnh muốn tự củng cố để loại ra

những cái không phải nó. Đằng sau nó luôn luôn có một vị Phật hay một Bồ tát, có con mắt tâm linh soi thấy bản chất của vạn hữu và đồng thời có chí nguyện hộ trì nó. Chí nguyện hộ trì chính là tình thương yêu và lòng hoài bão cứu vớt thế gian khỏi những mê hoặc và ô nhiễm. Pranidhàna (bản thể) là chí nguyện đó, là tình yêu đó, và hoài bão đó, được gọi là vô tận tạng (aksaya).

Trí và Nguyện là những yếu tố thiết định Bồ tát đạo, hay Phật đạo thì cũng vậy. Nhờ Trí, chúng ta như leo đến đỉnh trời Tam thập tam thiên; rồi khi ngồi trầm mặc mà quán sát hạ giới và những hành vi của nó, thấy chúng tựa hồ những đám mây chuyển động dưới chân mình; chúng là những khối quay cuồng của vọng động, nhưng không đụng chạm đến kẻ đang ngồi ở bên trên. Thế giới của Trí thì trong sáng và vĩnh viễn an lành. Nhưng Bồ tát không trụ mãi trong cảnh trầm mặc thiên thu trên cái thế gian vì có những sai biệt nên có những phần đau và đau khổ; bởi vì tim của ngài đau đớn khi nhìn cảnh tượng này. Bấy giờ ngài quyết định bước xuống giữa những giông tố của cuộc đời. Bản nguyện (Pranidhàna) đã lập, uy lực (adhithàna) của ngài được giao cho những ai hướng về ngài, và mọi phương tiện (upàya) được tạo ra để dựng đứng dậy những ai cắm đầu vào trong mộng muội và bị đắm chìm trong cảnh không chế tốt cùng. Pranidhàna như một khía cạnh của Adhithàna như thế là cái thang dẫn xuống hay sợi dây nối liền giữa Bồ tát (bodhisattva) và chúng sinh (sarvasattva). Từ đó sinh ra Hóa thân (Nimānakāya), một thuật ngữ mà trong nhiều kinh điển Đại thừa cũng gọi là Vikurvita hay Vyūhavikurvita, trang nghiêm thân biến.

---o0o---

Bồ tát, khi soi thấy một cách sâu xa và sáng tỏ rằng tự tánh của vạn hữu là không tự tánh phải chịu hòa mình trong những tạp loạn không cùng của thế giới sai biệt; đó là một mâu thuẫn của những mâu thuẫn, nhưng ở đây mở ra cánh cửa bất tư nghị giải thoát cho kẻ hiện thân của Trí (jñāna) và Nguyện (Pranidhàna). Và theo cách đó, chúng ta phải hiểu sự mâu thuẫn giữa sự kiện Di Lạc không hề đi đến đâu mà lại thác sinh tại thành Maladi.

Sự mâu thuẫn này chắc chắn kích động người đọc vì hoàn toàn không giải thích được, dù những mâu thuẫn thường mang bản chất này; nhưng trong trường hợp ngài Di Lạc, mâu thuẫn đến quá sớm, và đến một cách sừng sốt. Trong một thoáng chốc, ngài nói, ngài không có trụ xứ, và trước khi chúng

ta thực sự đứng bật dậy từ lời tuyên bố sừng sốt đó, chúng ta được biết rằng sinh địa của ngài (jambhumi) là Maladi và sứ mệnh của ngài là giáo hóa Phật đạo cho Gopalaka, con trai của một nhà phú hộ. Đây há không phải là một cuộc đi xuống, khá ngạc nhiên, từ cung trời Đâu suất (Tushita) làm công vụ trần gian? Vâng, sự thường là thế. Nhưng khi chúng ta nhận ra cái kết cấu nên Bồ tát đạo, thì sẽ không nghĩ thế nữa. Bởi vì, ngài thác sinh ở Maladi mà tựa hồ không sinh vào đâu, tựa hồ không đến từ đâu. Ngài có sinh, nhưng nguyên là không sinh; ngài đang ở trước chúng ta, nhưng đã không đến từ chỗ nào cả. Ngài đang cùng Thiện Tài ở trong Tháp Ti lô như Ganda nói cho chúng ta biết, nhưng ngài chưa từng rời khỏi trụ xứ của mình nơi cung trời Đâu suất. Vậy, một thiền sư nói, “Chúng hội Bồ tát đang nghe Phật giảng pháp trên đỉnh Linh thúu chưa từng giải tán; chúng hội vẫn còn đó, Pháp âm vẫn vang vọng trên đỉnh Linh sơn đó”. Sự kiện đó - chừng như là một cuộc “đi xuống khá ngạc nhiên” - quả thực là một trật tự an bài sẵn trong đời sống hành đạo của Bồ tát (Bodhisattvacarya).

Rồi ra đâu là sinh địa đích thực của ngài?[24]

1. Nơi nào có Tâm Bồ đề được phát khởi, nơi đó là quốc độ của Bồ tát, vì Tâm bồ đề là quyền thuộc của Bồ tát.
2. Nơi nào có thâm tâm, nơi đó là quốc độ của Bồ tát, vì đó là nơi xuất sinh các thiện tri thức.
3. Nơi nào có chứng nhập các trụ địa (Bhumi), nơi đó là quốc độ của Bồ tát, vì đó là nơi sinh trưởng hết thảy các Ba la mật
4. Nơi nào có phát đại nguyện, nơi đó là quốc độ của Bồ tát vì đó là nơi thi hành công hạnh.
5. Nơi nào có đại thừa, nơi đó là quốc độ của Bồ tát, vì đó là nơi phát triển bốn nhiếp pháp.
6. Nơi nào có chánh kiến, nơi đó là quốc độ của Bồ tát, vì là nơi trí tuệ siêu việt trời đất.
7. Nơi nào Đại thừa quảng bá, nơi đó là quốc độ của Bồ tát, vì là nơi hết thảy các phương tiện thiện xảo được vận dụng.
8. Nơi nào có giáo hóa chúng sinh, nơi đó là quốc độ của Bồ tát vì là nơi hết thảy chư Phật giảng sinh.

9. Nơi nào có phương tiện trí[25], nơi đó là quốc độ của Bồ tát, vì là nơi nhận biết rằng hết thảy các pháp đều không sinh.

10. Nơi nào có tu tập hết thảy các Phật giáo, nơi đó là quốc độ của Bồ tát, vì là nơi mà hết thảy chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai giảng sinh.

Rồi nữa, ai là cha mẹ và thân quyến của ngài?; Những phận sự của ngài là gì?

“Bát nhã là mẹ, Phương tiện (Upàya) là cha; Thí (Dàna) là người nuôi nấng; Giới (Sì la) là người trông nom; Nhẫn (Ksànti) là đồ trang sức; Tinh tấn (Virya) là người thủ hộ; Thiền định (Dhyàna) là người tắm rửa; thiện hữu, là những người dạy dỗ; Các bồ đề phần, là bạn đồng hành; các Bồ tát, là anh em; Bồ đề tâm (Bodhicitta) là nhà cửa; đi đứng theo chánh đạo, là thói nhà; các trụ địa (bhùmi) là chỗ ở; các pháp Nhẫn, là gia tộc; các nguyện là gia giáo; thực hành công hạnh là gia nghiệp; khiến kẻ khác chấp nhận Đại thừa là gia vụ; được thọ ký trong một đời nữa, số phận ngài như thái tử nối nghiệp trong vương quốc chánh pháp; và thành tựu trí tuệ viên mãn của Như Lai là nền tảng của gia quyến thanh tịnh của ngài”[26]

Với thái độ tinh thần vững chắc nào để Bồ tát bước vào đời sống của chúng ta?

“Bồ tát không chán ghét thứ gì trong bất cứ thế giới nào mà ngài bước vào, vì biết rằng hết thảy các pháp như ảnh tượng. Ngài không đắm nhiễm trong bất cứ con đường nào mà ngài bước đi, vì biết rằng tất cả là một sự hóa hiện. Ngài không thấy mỗi một trong bất cứ nỗ lực nào điều phục chúng sinh, vì biết rằng tất cả là vô ngã. Ngài nhiếp hóa chúng sinh mà không hề mỗi một, vì từ bi là tình thể của ngài. Ngài không sợ phải trải qua nhiều kiếp, vì thấy rõ rằng sinh tử và năm uẩn như là ảo tượng. Ngài không hủy diệt bất cứ con đường hiện hữu nào vì biết rằng hết thảy các Giới (dhātu) và Xứ (Ayatana) đều là Pháp giới (Dharmadhātu). Ngài không có thiên chấp về các đạo vì biết rằng hết thảy trí tưởng đều như quang năng. Ngài không bị ô nhiễm dù khi ở trong cõi của hàng chúng sinh xấu ác vì biết rằng hết thảy cực thân đều chỉ là những giả tượng. Ngài không hề bị lôi cuốn bởi những tham dục, vì đã hoàn toàn chế ngự tất cả những gì được khai thị. Ngài đi bất cứ đâu một cách vô cùng tự tại, vì đã hoàn toàn kiểm soát những giả tượng” [27]

---o0o---

Để kết luận thiên luận này, về trụ xứ của Bồ tát, nơi có ngọn suối của đời sống hành trì của ngài, đây thử dẫn thêm một vài trường hợp về các cách nói của Thiền đối với thể tài này, và thử xem tâm hồn Trung Hoa khác với tâm hồn Ấn Độ ra sao.

Thiền sư Thừa thiên Huệ Liên[28], pháp tự của Vân cái Trí Bản, khoảng cuối thế kỷ 12, nhân có thầy tăng hỏi:

- Cảnh Thừa thiên ra sao?

Sư đưa cây phát tử lên.

Tăng:

- Người trong cảnh đó là ai?

Sư cầm phát tử gõ vào thiền sàng.

Tăng:

- Người và cảnh thì đã nhờ được sư chỉ thị cho rồi; còn cái đạo lý cứu cánh của Thiền, xin chỉ lo biết.

Sư để cây phát tử ra sau thiền sàng.

Trị bình Khánh thiên sư[29], nhân có thầy tăng hỏi:

- Cảnh Trị bình ra sao?

Sư đáp :

石室夜深霜月白

Thạch thất dạ thâm sương nguyệt bạch

草衣歲久敗蒲寒

Thảo y tuế cửu bại bồ hàn

Hang khuya trăng bạc màu sương

Năm chày áo cỏ rách buong lạnh người.

Tăng:

Người trong cảnh là ai nhỉ?

Sư đáp:

携竹尋遠水

Huê trúc tầm viễn thủy

洗鉢趁朝齋

Tẩy bát sấn triều trai

Xách gậy dọc theo khe vắng

Bát sạch vào xóm mời cơm

Tăng:

Người và cảnh thì đã nhờ được sư chỉ thị; còn cái đạo lý cứu cánh của Thiền, xin dạy cho biết.

Sư đáp:

Ngựa gỗ hí gió, trâu bùn qua biển.

Động sơn Thủ Sơ[30] tham kiến Vân Môn.

Môn hỏi :

Từ đâu đến?

- Từ Tra độ.

Hạ ở đâu?

- Báo từ, Hồ Nam.

- Rời chỗ đó bao lâu rồi?

Hôm 25 tháng 8.

- Tha cho ông ba chục hèo.

Nhà sư đáng thương của chúng ta nhất định rất bối rối, sư cứ thẳng mà trả lời nên nghĩ chả có gì đáng bị “ba chục hèo” bởi một cố nào đó mà thầy rộng lượng tha cho. Hẳn sư đã trải qua một đêm thao thức. Sáng hôm sau trở dậy, lại đến, hỏi thầy:

Hôm qua nhờ hòa thượng tha cho ba chục hèo, nhưng không biết lỗi tại đâu mà phải bị phạt như thế ?

- Đồ tui com! Chẳng phải ông đi ngang qua Giang Tây và Hồ Nam sao?

Câu nói có vẻ nhạo báng đó làm cho tâm địa của Thủ Sơ bùng lên, bấy giờ mới bày tỏ kết cục như sau:

- Từ đây về sau, sẽ đứng đầu ngã tư; không chứa một hạt thóc, không trồng một cọng rau, tiếp đãi từng người lui tới từ mười phương, móc giùm họ chiếc nón bụi bặm, cởi hộ họ chiếc áo hôi hám.

Thế là họ sẽ thông dong không bị vướng mắc, khi đi lại, thông suốt khi ngắm nhìn. Chẳng là khoái chí sao?

Vân Môn lại cũng còn chế nhạo nữa; và theo tôi, lần này với một giọng hài hước khác:

Đồ bị gạo! Cái thân chỉ to bằng quả dưa, mà sao cái miệng lại lớn đến thế?

[1] 1044-1091. Tục truyền đăng lục, XXII

[2] Tôn giả đồng thời với Lâm Tế (867) Truyền đăng XII

[3] Nghĩa đen: “ông không giữ ngũ giới”

[4] Như Mãn và Pháp Chân đều là đồ đệ của Phục Châu Đại An, tịch năm 843. Truyền đăng, XI

[5] Quy Tông, phỏng chừng cuối thế kỷ VIII và đầu thế kỷ IX

[6] Tịch 867, Truyền đăng, XX

[7] Đồ đệ của Vân Môn (tịch 949). Truyền đăng, XXIII

[8] Đồ đệ của Vân Môn (tịch 949), Truyền đăng XXIII

[9] Đồ đệ của Pháp Nhãn (tịch 958), Truyền đăng, XXV

[10] Cũng đồ đệ của Pháp Nhãn. Truyền đăng, XXV

[11] Ma Muller. p.29

[12] Mitra. P.27 (Bản chữ Hán của *curu ma la thập*, Tiểu phẩm bát nhã D.G.)

[13] *Apratistltâmaso hi tathàgato rhan samyaksambuddhad. Sa naiva samskrîte dhàtau sthlto này asamskrite dhàtau sthito na ca tao vyutthitah*

[14] Tiết lược, *Astasàhasrikà-prajnapàramità*, Ch. XXVLI về Tathatà

[15] Thơ của Giả Đảo, tặng Nhật Nam tạng. DG.

[16] Những trích dẫn này căn cứ chính trên thủ bản lá thốt nốt lưu trữ tại Royal Asiatic Soceity, London, folio 217 b và seq. , tương đương với MMG, p.1264ff.

[17] Bốn loài ma: ma các uẩn (*skandha*), ma phiền não (*klesa*), ma con trời (*devaputra*) và ma chết (*mrityu*)

[18] Quán đỉnh vị. nghĩa đen: địa vị đăng quang của Bồ tát. Cũng gọi là Pháp vân cứu cánh địa, địa vị cuối cùng của Bồ tát cao như mây trời của Chánh pháp (D.G)

[19] Ba độc: tham, sân và si

[20] Thủ bản của Royal Asiatic, folio 270a. Dịch thoát : (Mọi vật được phối trí làm cho không có sự hỗ tương gián cách của chúng, vì tất cả đều hỗn hợp, nhưng mỗi vật không vì vậy mà mất cá biệt tính, bởi hình ảnh của kẻ sùng mộ đức Di Lặc được phản chiếu trong mỗi vật đó và không chỉ phản chiếu trong một phương hướng riêng biệt mà trong mọi hướng của Lâu các, tạo thành sự tương giao phản chiếu toàn diện giữa các ảnh tượng). (MMG., p.1376)

[21] Thủ bản R.A.S. folio 270a; MMG., p.1376 (Thiện Tài đồng tử tưởng chừng như thân và tâm của mình hoàn toàn tiêu giải; thấy rằng hết thấy mọi tâm niệm rời khỏi tâm thức của mình; tâm không chút vuuống mắc, và tất cả những ngậy ngát tan biến hết)

[22] Vyùha, như đã giải thích, có nghĩa là “những phối trí” hay “phân phối trật tự, và trong văn học Phật giáo nó thường được dùng trong nghĩa “trang nghiêm” hay “trang sức”. Nhưng ở đây nó tương đương với “thiên sai vạn hữu”. Ngôi tháp với những Vyùha của nó. Vì vậy, là vũ trụ trải rộng trước mắt chúng ta đó với tất cả những vật thể cá biệt của nó; và Dharmadhātu: Lokadhātu Lokadhātu: Dharmadhātu.

[23] MMG. p.1413. “Lâu các này không từ đâu đến, không đi về đâu, không phải tụ, không phải tập, không tĩnh chỉ. không biến hành, không phương vị, không ở trong phương vị

[24] R.A.S., MS., folio 276. et.seq. Cf.MMG., p.1415, et.sseq.

[25] Prainà-upàya. Khi chữ Upàya được dùng theo thuật ngữ trong đạo Phật, nó biểu hiện cho tình thương của Phật hay Bồ tát đối với chúng sinh. Khi Phật thấy tất cả mọi khổ đau đang diễn ra trên thế gian do vô minh và ngã chấp, ngài mong muốn cứu độ nên nỗ lực bằng mọi phương tiện để thực hiện hoài bảo nồng nàn của mình. Đó là Upàya của ngài. Nhưng vì cái hoài bảo đó không vướng mắc vào ngã chấp hay pháp chấp nên Upàya đó được nói là phát sinh từ trí tuệ siêu việt. Xem đoạn sau khi trình bày về triết lý Bát nhã ba la mật

[26] C.f.MM. p.1417

[27] Cf. MMG., pp. 1419-20

[28] Truyền đăng XXV.

[29] Loc.cit

[30] Truyền đăng XXII

Luận bốn - GANDAVYÙHA NÓI VỀ MONG CẦU GIÁC NGỘ

1

Chúng giác ngộ tối thượng (anuttarasamyaksambodhi) là cứu cánh của đời sống người theo đạo Phật; dù Đại thừa hay Tiểu thừa, đó là một sự kiện mà hết thảy những người học Phật đều biết rõ: bởi vì thành tố của Phật giáo chính là sự giác ngộ, mà Phật đã đạt được dưới gốc cây Bồ đề, bên dòng sông Ni liên thuyền (Nairanjana) trên 25 thế kỷ về trước. Tất cả giáo thuyết của Phật giáo được truyền dạy tại Đông phương ngày nay cùng bắt nguồn cảm hứng nơi chân lý này, cái chân lý vừa có tính cách lịch sử vừa mang chất siêu hình. Nếu không vì sự giác ngộ đó thì không có Phật, không có đạo Phật, không có Thanh văn (Sravaka), không có Duyên giác (Pratyekabuddha), không có A la hán, không có Bồ tát. Giác ngộ là nền tảng của tất cả triết học Phật giáo, cũng như tất cả hoạt động Phật giáo, đạo đức và tâm linh.

Phật tử nguyên thủy đi tìm sự giác ngộ cho chính mình, cho lợi lạc tâm tinh của riêng mình, và hiển nhiên không nghĩ đến những kẻ khác, không nghĩ đến tất cả mọi người, mọi loài. Ngay dù họ có nghĩ đến, thì họ đòi hỏi mỗi cá nhân Phật tử phải tự nỗ lực cho sự giải thoát tức là giác ngộ cho riêng mình, bởi theo họ, vô minh cản trở không để họ thành tựu giác ngộ và nghiệp ràng buộc họ vào luân hồi, hai thứ đó nương tựa trên khái niệm về những thực tại cá biệt

Với các nhà Đại thừa, ngược lại. Khát vọng giác ngộ của họ trước hết là vì thế giới. Chính bởi họ mong cầu sự giác ngộ và giải thoát của cả thế giới nên trước hết họ nỗ lực tự giác ngộ, tự giải thoát, tự mình cởi bỏ sự ràng buộc của nghiệp và những chướng ngại do tri thức (sở tri chướng). Chuẩn bị như thế rồi họ mới cất bước đi vào thế gian và công bố chánh pháp của Phật cho các loại hữu tình.

Vì lý do đó, Đại thừa nhấn mạnh trên ý nghĩa tâm nguyện đại bi (mahakaruna). Cứ giờ bất cứ quyển kinh nào của Đại thừa, lúc nào chúng ta cũng phải ghi nhận những chữ thuộc loại bi (karuna), mẫn (anukampana) hướng đến hết thảy chúng sinh (sarvasattva; jagat) hầu mang lại cho chúng sự nương tựa (paritrana), hộ trì (samgraha), húng khởi (paricodana), thành thực (paripaka), luật nghi (vinaya), thanh tịnh (parisuddha),

Rồi lý tưởng Bồ tát - một chúng sinh (sattva) đi tìm sự giác ngộ (bodhi) - như tôi đã từng nói, bắt rễ trong đạo Phật; và một thứ Phật giáo thế tục thay

thế học phái cổ của chế độ tăng lữ khổ hạnh và nghiêm khắc. Người tại gia không chỉ để phục vụ cho vị bất sĩ vô gia đình; giáo thuyết của Phật phải được thực hành không riêng cho tập đoàn ưu tú, và khuynh hướng dân chủ xã hội đó đã làm thay đổi rất nhiều tư tưởng Phật giáo. Một trong những thay đổi đó là phân tích một cách thực tiễn quá trình giác ngộ.

Các nhà bác học Tiểu thừa chuyên tâm những vấn đề tinh tế, về thế giới của sắc, hữu hình (rupaloka), về thuyết vô ngã (anatmya), về nhân cách của Phật, về phân tích tâm, v.v... Họ có xu hướng quá siêu hình, quá học thuật, quá duy lý, với kết quả là những vấn đề thực tiễn liên quan đến sự thành tựu giác ngộ và sự ứng dụng hiệu nghiệm của nó trong môi trường sinh hoạt thường nhật của chúng ta bị bỏ quên. Mỗi bận tâm chủ yếu của các nhà Đại thừa là chính cái đời sống đó.

Khi khảo sát về quá trình hiện thực của giác ngộ. Đại thừa thấy ra rằng nó gồm có hai bước quyết định. Khởi đầu cần phải tạo nên một khát vọng giác ngộ vì kẻ khác, thì mục đích tối hậu mới có thể thành tựu được. Khát vọng đó cũng quan trọng và rất có ý nghĩa như sự thành tựu, vì không thể có thành tựu nếu không có khát vọng kia; quả thực, sự thành tựu luôn luôn được xác định bởi khát vọng; tức là, thời gian, nỗ lực, hiệu quả, v.v.. của giác ngộ, hoàn toàn dựa trên phẩm chất của ý nguyện ban sơ được phát khởi cho sự thành tựu chủ đích tối hậu. Động lực xác định diễn trình, cá tính, và năng lực của hành động. Mong cầu giải thoát được thúc bách kịch liệt có nghĩa rằng, quả vậy, cái phần lớn và khó khăn của sự nghiệp đã được làm xong. Người ta cũng nói, khởi sự tức là hoàn tất.

Dù vậy, các nhà Đại thừa ý thức rõ giá trị của tâm nguyện ban sơ, khát vọng chứng thành giác ngộ. Sau cuộc phát tâm lần đầu này, vẫn còn nhiều cuộc tu tập; nhưng khóa trình mà Bồ tát bấy giờ phải hạ thủ đã được xác định trọn vẹn và chắc chắn. Công trình quả là tân khổ, nhưng ngài không còn ở trong bóng tối của nghi ngờ và ngu dốt. Vì vậy, trong các kinh điển Đại thừa, sự trỗi dậy ban sơ của khát vọng giác ngộ đó được coi là một biến cố trọng đại trong đời sống của một Phật tử, và được nhắc nhở một cách đặc biệt.

Coi Bồ tát như một kẻ trên thì mong cầu giác ngộ, mà dưới thì do tấm lòng lân tuất nhiệt tình muốn cho khắp cả thế gian thọ hưởng pháp lạc, cái lý tưởng đó được kiên trì trong tất cả những người theo Đại thừa giáo. Thượng cầu Bồ đề, hạ hóa chúng sinh như thế đã là nguyên tắc quy phạm của đời sống đạo Phật ở Viễn đông. Trong tất cả các Thiên viện, người ta xướng lên

bốn đại nguyện vào mọi cơ hội, sau một công tác, sau một thời kinh, sau một bữa cơm, sau một buổi giảng:

衆生無邊誓願度

Chúng sinh vô biên, thệ nguyện độ;

煩惱無盡誓願斷

Phiền não vô tận, thệ nguyện đoạn;

法門無量誓願學

Pháp môn vô lượng, thệ nguyện nguyện học;

佛道無上誓願成

Phật đạo vô thượng, thệ nguyện thành.

Không rõ các “thệ nguyện” này được quy định và được nối kết vào đời sống của thiền tăng vào lúc nào, nhưng cái tinh thần sung mãn trong chúng là tinh thần của đại thừa cũng như tinh thần Thiền, và hiển nhiên, kể từ khi đạo Phật truyền vào Trung Hoa và Nhật Bản, nguyên tắc các thệ nguyện đó đã ảnh hưởng đời sống văn hóa Đông phương trong mọi ngành.

Ganda có mô tả hai sắc thái của đời sống Phật tử. Thứ nhất, phát Bồ đề tâm hay làm trôi dạt khát vọng mong cầu giác ngộ tối thượng; thứ hai, thực hành đạo của Bồ tát, tức là Bồ tát Phổ Hiền (Samantabhadra). Thiện Tài đồng tử (.Sudhana) sau khi đã phát tâm (cittotpada) dưới sự chỉ dẫn của ngài Văn Thù, từ đó cuộc hành hương hoàn toàn nhằm vào việc hỏi thăm cách thức thực hành bồ đề hạnh (bodhicarya). Cho nên ngài Văn Thù nói với đệ tử của mình, khi ngài chỉ thị Thiện Tài đồng tử ra đi cho một cuộc lễ hành trường kỳ và gian khổ: “Lành thay, lành thay, thiện nam tử! Sau khi đã phát tâm mong cầu giác ngộ tối thượng[1], bây giờ lại muốn tìm học hạnh của Bồ tát, Thiện nam tử, ít thấy có ai phát tâm mong cầu giác ngộ tối thượng, mà những ai sau khi đã phát tâm mong cầu giác ngộ tối thượng lại còn tìm học hạnh của Bồ tát, càng ít thấy hơn. Vì vậy, thiện nam tử, nếu muốn thành tựu Nhất thiết chủng trí, hãy tinh tiến thân cận các bậc thiện hữu tri thức (kalyanamitra)...”

Trong kinh Bát nhã Ba La mật, sắc thái thứ hai của đời sống Phật tử, sau khi phát tâm Bồ đề, là thực hành Bát nhã Ba La mật. Trong Ganda, sự thực hành đó được thắt chặt với công hạnh của Bồ tát Phổ Hiền (Samantabhadra); và Bồ đề hạnh (Bodhicarya), sinh hoạt của sự giác ngộ, được đồng hóa với Phổ Hiền hạnh (Bhadracarya). Như thế, Phổ Hiền (Samntabnadra) đứng đối với Văn Thù (Manjusri) trong Ganda. Có thể nói: ý tưởng về nhân cách hữu ngã đã xâm nhập ở đây.

Trong các kinh Bát nhã Ba La mật Bát nhã văn hoàn toàn vô ngã. Một đoạn kinh nói như sau[2]: “Trong thế gian này ít ai có thể nhận biết sáng tỏ Phật, Pháp, Tăng là gì, ít ai thành tín bước theo Phật Pháp Tăng... ít ai có thể phát tâm vô thượng bồ đề[3]... Tu hành Bát nhã lại càng ít nữa... Tinh tiến tu hành Bát nhã cho đến địa vị Bất thối chuyển và an trụ trong Bồ tát địa, lại càng ít gặp bội...”.

“Phát bồ đề tâm” trong Phạn ngữ là bodhicittotpada, mà nói đủ là “anuttarayam samyaksambodhau cittam utpadam”, tức là : Phát khởi vô thượng chánh giác tâm.

Nếu dịch thành: khởi cái tâm tưởng về giác ngộ, là sai và lầm, như sẽ giải thích sau. Bởi vì nó tương đương với “Anuttaram samyaksambodhim akanksamana”[4] Mong cầu giác ngộ tối thượng; hay “anuttarayam samyaksambodhau pranidhanam”[5] Kiên trì khát vọng giác ngộ tối thượng. Trong Ganda, chúng ta thấy có những diễn tả như trên đây, chúng cùng mang một ý:

“vipula-kripa-karana-manasa, paryesase' nuttmam Bodhim”,[6] phát khởi lòng từ xa rộng, rồi tìm cầu giác ngộ tối thượng; “ye bodhiprarthayante”, những ai mong cầu giác ngộ tối thượng[7]

“Anuttarayam samyaksambodhau cittam utpadam”, mà hình thức rút gọn của nó, như đã nhắc đến, là: “bodhicittotpadam”, cũng tương đương với: “anuttarayam samyaksambodhau pranidadahanti.”[8] Pranidadhati có nghĩa: “dồn hết chú tâm vào” tức là “quyết tâm thành tựu công trình”. Cái Pranidhana (thệ nguyện) của Bồ tát là cái quyết định cùng độ của ngài quyết thực hiện kế hoạch cứu rỗi tất cả.

Dĩ nhiên, ở đây cần phải có một cái biết chính đáng hay một cái nhìn tri thức trọn vẹn về công trình mà ngài cố thành tựu, nhưng một Pranidhana còn xa hơn thế nữa, nó là ý chí phải thực thi. Tri thức suông không phải là cứ địa của năng lực ý chí; ý tưởng suông không bao giờ có thể là một tác viên thực

thi hữu hiệu. Cittotpàda (Phát tâm) là một hình thái của Pranidhàna. “Hoài bảo một ý tưởng hay “phát khởi một tâm niệm” là một chuyện, mà thực hiện nó lại là một chuyện khác, nhất là khi nó được thực hiện một cách hăng say và nhiệt thành.

Đối với “anuttaràyam samyaksambodhau cittam utpadam”, các dịch giả Trung Hoa có một câu mà nghĩa đen là “phát vô thượng bồ đề tâm”. Tuy nhiên, đây không phải là một lối dịch chính xác. Nghĩa đen nguyên thủy là “có một cái tâm được cất lên cho sự giác ngộ” chứ không phải là cất lên “cái tâm giác ngộ”: Nếu dịch như thế, chúng ta có thể nghĩ rằng, có một tính chất tâm lý đặc biệt được gọi là “cái tâm giác ngộ”, và nhờ khả năng đó mà tâm của ta mở ra cho giác ngộ, hay chính cái tâm đó là sự giác ngộ. Nhưng ý nghĩa của nó thực ra là “ấp ủ ước vọng mong cầu giác ngộ”. Nó là một kiểu đảo ngược, quy hướng về sự giác ngộ của tâm mà trước kia vốn dĩ đã bị khóa cho một bản sắc trần tục; hay nó là sự trỗi dậy của một khát vọng tâm linh mới đã từng yên ngủ; hay nó là một sự định hướng mới của những hoạt động tinh thần mà ta chưa hề mơ tưởng đến; hay nó là cái thấy về một trung tâm mới của năng lực mở ra một viễn tượng tâm linh hoàn toàn mới mẻ. Chúng ta có thể nói rằng, ở đây, người ta đã nói tới sự giác ngộ, và sự giác ngộ đó giúp cho xác định con đường hành xử ngày mai của mình; và rằng, ở đây, một Bồ tát đang bước vào giai đoạn phát khởi.

Còn có những ngộ nhận khác về hình thức giản lược của anuttaràyam samyaksambodhau cittam utpadam; tôi muốn nói đến lối diễn giải thông thường của các học giả, về thành ngữ bodhicittotpàda trong tiếng Phạn. Nếu khinh suất, như người ta thường mắc phải, nó dường như có nghĩa rằng: “làm trỗi dậy cái tư tưởng về sự giác ngộ? Nhưng đó là nhầm, bởi vì thành ngữ đó chỉ muốn nói rằng: “ấp ủ ước vọng mong cầu giác ngộ”, nghĩa là, ấp ủ một khát vọng tâm linh mong thành tựu giác ngộ tối thượng. Citta ở đây không phải là “tư tưởng” hay “tâm tưởng” mà là “ước vọng”.... Và bodhicittotpàdam kỳ công là một lối tinh lược của anuttaràyam samyaksambodhau[9] cittam utpadam.

Làm trỗi dậy hay cất dậy cái tâm tưởng về sự giác ngộ có nghĩa là, nếu nó có một ý nghĩa nhất định nào đó, là có khái niệm về sự giác ngộ, hay tìm thấy ra rằng giác ngộ có nghĩa là gì. Nhưng citta như đã đề cập, không ẩn ý một nội dung tri thức nào như thế, bởi vì nó được dùng trong ý nghĩa tự phát của nó. Cittotpàda là một dòng vận chuyển của ý chí được quyết định hướng tới sự giác ngộ. Khi nào muốn nhắc đến trí năng, các nhà Đại thừa dùng những chữ như jnàna (trí) mati (huệ) budhi (giác), vijnàna (thức), vân vân.... Citta,

hay cittasya, hay adhyasaya, trái lại, thường có một khả năng tự phát, và các dịch giả Trung Hoa đã chấp nhận chữ tâm cho nó một cách rất chính xác. Citta, hoặc được lấy từ ngữ căn ci “tính tập”, hay cit “tri nhận”, cách dùng của Đại thừa không nhất quyết có tính cách trí năng, mà là có tính cách hiệu nghiệm và chí nguyện. Citta là một cái bản hữu, hay một thái độ đặc sắc của tâm.

Do đó, Bodhicittotpàda là một sự kích phát tâm linh mới mẻ, nó thay đổi trung tâm năng lực của ta. Đó là sự trước ý về một khát vọng tôn giáo mới mẻ, tạo ra một sự đột biến trong cơ cấu tinh thần của ta. Một người trước kia vốn là kẻ bàng quan đối với đời sống tôn giáo, nay y ấp ủ một ước vọng nóng bỏng mong giác ngộ, hay mong cầu nhất thiết trí (sarvajnatà), trọn cả dòng sống ngày mai của y được xác định từ đó - đó là Bodhicittotpàda.

Luôn tiện, tôi muốn thêm một lời cước chú sau đây: Kể từ quyển Đại cương về Phật giáo Đại thừa được ấn hành năm 1907, đến nay, những quan điểm của tôi về Đại thừa có thay đổi một vài chi tiết, và có nhiều điểm trong đó mà bây giờ tôi thấy khác đi, nhất là đối với việc giải thích về một số từ ngữ Sanskrit. Chẳng hạn, khi trình bày về Bodhicitta, tôi đã định nghĩa nó là “tâm minh mẫn” và thêm rằng, theo lý thuyết, Bodhi hay Bodhicitta có sẵn nơi mỗi chúng sinh và thiết định bản chất cốt yếu của nó, chỉ có điều tâm đó bị bao phủ trong vô minh và vị kỷ. Như thế Bodhicitta được hiểu là một hình thái của Tathagatagarbha (Như lai tạng) hay Alayuvijnana (Tàng thức). Nếu xét lại, lối giải thích Citta như vậy là bất xác; vì rằng, theo đó, giác ngộ tối thượng là sự toàn thiện của Citta nghĩa là, khi Citta được khai triển trọn vẹn, nó đưa đến giác ngộ. Nhưng bây giờ tôi thấy rằng nó không chính, nếu theo quan điểm lịch sử mà coi Bodhicitta cùng một kiểu với các thành ngữ như: Atmagrahacitta, atmaparananatvacitta, bodhimargaviprivasacitta, v.v... Bởi lẽ, theo như tôi nêu ra trong thiên luận này, bodhicitta là cách tinh lược của anuttarayam samyaksambodhau cittautpàdam, và nó được dùng đồng nghĩa với sarvajnatàcitta (tâm nhất thiết trí), nên bodhicittotpàda - sarvajnatàcittotpàda. Bodhi là cái tạo nên tinh thể của Phật nên nó là Sarvajnatà, nhất thiết trí. Sự thực là về sau, mối quan hệ lịch sử đó, giữa bodhicitta và anuttarayam samyaksambodhua cit tam của utpàtam, hoàn toàn bị quên lãng, hóa ra Bodhicitta mới được trình bày như là có một giá trị thuật ngữ biệt lập. Đó là lẽ tự nhiên, và không nhất thiết là không chính xác nếu trình bày từ ngữ đó như vậy. Nhưng, tốt hơn hết là hãy nhớ lại những gì mà tôi đã giải thích ở đây.

Trong Tathàgala-guhyaka hay Guhyasamàja, tôi thấy Bodhicitta được diễn tả một cách khá trừu tượng và khá khúc triết. Bản kinh đó nhất định xuất hiện trễ hơn kinh Gandavyùha. Nó pha trộn khá nhiều Mật giáo (Tantrism), vốn phải coi là một sự thoát sáo của Đại thừa thuần túy. Rồi chúng ta sẽ thấy sự trình bày về Bodhicitta theo Ganda. Dưới đây là những định nghĩa về Citta theo các vị Phật khác nhau, các vị này lập thành đại hội Kim cang bí mật: Vairochana (Đại Nhật Như lai): “Thấy một chúng sinh như là không tự hữu, cái đó kêu bằng không thấy, thấy một chúng sinh tức không phải là chúng sinh cái đó kêu bằng bất khả đắc[10]

Một đoạn khác, đức Vairochana nói: “Bồ đề tâm vượt ngoài tất cả sự biến thành; Bồ đề tâm vừa hệ vừa không hệ trong các Uẩn (shandha), Xứ (àvatana) và Giới (dhātu); quán hết thấy các pháp vô ngã và bình đẳng, đó là Tâm của chính ta, từ vô sinh nguyên thủy, và bản tánh là Không (Sūnyatà).”

Aksobhya (Bất Động Như lai): “Bồ đề tâm thấy rằng tất cả các pháp đều không sinh, không tự tánh, không tha tánh; Tâm như hư không không ngã thể; và đây là chỗ thiết lập vững chãi lý giác ngộ.”

Ratnaketu (Bảo Sanh Như lai): “Bồ đề tâm thấy rằng tất cả các pháp đều không sinh, vô tướng, chúng sinh ra từ pháp vô ngã; và đây là chỗ thiết lập vững chãi lý giác ngộ.”

Amitàyus (A Di Đà Như lai): “Các pháp không sinh, phi hậu, phi kiến; như hư không (dù không có thực tại tính), cũng vậy mới nói Tâm là hữu.”

Amoghasiddhi bất Không Thành Tựu Như Lai): “Các pháp tự bản chất vốn ngời sáng, chúng thuần tịnh như hư không; vì không có cái giác ngộ, cái chứng đắc, nên mới thiết lập vững chãi lý giác ngộ.”

---o0o---

Hoài bão ước vọng giác ngộ không phải là biến cố bình thường trong đời sống của một người theo Đại thừa, vì rằng đó là buộc quyết định phải có để hướng tới cái mục tiêu khác hẳn với đời sống của những người được mệnh danh là Tiểu thừa.

Giác ngộ không phải là một công việc riêng tư chẳng can dự gì đến khối lớn cộng đồng; điểm tựa của nó được đặt ngay trong lòng vũ trụ. Khi mà tôi giác ngộ, thì trọn cả Pháp giới (Dharmaphātu) cũng giác ngộ; thực sự, cái lý giác ngộ của tôi là cái lý của Pháp giới (Dharmadhātu), cả hai buộc trói lẫn nhau rất sít sao. Vì vậy, nói rằng tôi đã có thể thai nghén một hoài bão to tát cho sự giác ngộ, cái đó nghĩa là cả thế gian đều muốn được giải phóng khỏi vô minh và những dục vọng tội lỗi. Đó là ý có nghĩa của những lời được dẫn dưới đây, phát ra từ Hải Vân tỳ kheo (Sāgramegha), một trong những vị thầy mà Thiện Tài (Sudhana) đến viếng trong cuộc lữ hành cầu đạo trường kỳ của mình: “Hay thay, ông đã làm trỗi dậy ước vọng mong cầu giác ngộ tối thượng; đó là việc không thể có cho những ai chưa từng chứa nhóm đầy đủ thiện căn trong những đời quá khứ.” Cái được gọi là “thiện căn” chỉ có giá chừng nào nó làm ích lợi cho tất cả thế gian. Nếu không thể phụng sự cho toàn thể môi trường gồm những thân thuộc mà mình đứng trong đó nghĩa là, nếu cái nhìn tâm linh của mình mà không trải ra đến bờ cõi xa xôi nhất thì Thiện đức (kusala) của y không phải là “Thiện đức” thứ thiệt, và chẳng có cái lối chứa nhóm nào như vậy mà lại có thể làm trỗi dậy ước vọng giác ngộ.

Hải Vân tỳ kheo tiếp tục tán dương hoài bão khát vọng của Thiện Tài, cái hoài bão chỉ có thể có cho những ai hội đủ những đặc tính sau đây:

1. Những hành vi công đức của họ mang tính cách phổ biến và tỏa sáng (phổ môn thiện căn quang minh);
2. Sự thành đạt Tam muội (samādhi) của họ đầy đủ ánh sáng của trí tuệ phát xuất từ bước đi trên con đường chân chánh (chân thật đạo tam muội trí quang);
3. Họ có thể làm phát sinh một đại dương công đức (phước hải quảng đại thiện căn);
4. Họ tích tập tất cả các pháp thanh tịnh không hề mệt mỏi (tăng trưởng pháp bạch tịnh không hề mệt mỏi);
5. Họ luôn luôn gần gũi những người bạn tốt và luôn luôn thờ kính;
6. Họ không phải là những người cất chứa tài sản và không hề ngần ngại thí xả thân mạng của mình cho chánh pháp;
7. Họ không còn cống cao ngã mạn, và giống như mặt đất, đối xử bình đẳng với tất cả;

8. Tim của họ đầy cả tình thương yêu và lân tuất, lúc vào cũng nghĩ đến sự ích lợi cho kẻ khác;

9. Họ luôn luôn đối xử thân thiện với tất cả chúng sinh trong các nẻo luân hồi;

10. Họ luôn luôn ước mong được tham dự chúng hội của chư Phật. Rồi Hải Vân kết luận rằng chỉ có những tâm hồn nào thụ bẩm những cảm hứng đó, những tâm tình đó, và những thái độ đó, thì mới đặc cách có hoài bão ước vọng giác ngộ. Bởi vì khát vọng giác ngộ đó thực sự được khởi lên từ:

1. Tâm đại bi (mahākarunācitta), mong bảo bọc hết thảy chúng sinh;

2. Tâm đại từ (mahāmaitrīcitta), luôn luôn muốn làm lợi ích cho hết thảy chúng sinh;

3. Tâm an lạc (sukhacitta), mong làm cho kẻ khác hạnh phúc, vì thấy chúng chịu đựng đủ mọi hình thức khổ não;

4. Tâm lợi ích (hitācitta), mong làm lợi ích cho kẻ khác, cứu rỗi họ thoát khỏi những hành vi sai quấy và tội lỗi;

5. Tâm bi mẫn (dayācitta), mong bảo bọc hết thảy chúng sinh thoát khỏi những tâm tưởng khốn quẫn;

6. Tâm vô ngại (asamgacitta), muốn dẹp bỏ tất cả những chướng ngại cho kẻ khác;

7. Tâm quảng đại (vaipulacitta) đầy khắp cả vũ trụ;

8. Tâm vô biên (anantacitta), như hư không;

9. Tâm vô cấu nhiễm (vimalacitta), thấy hết thảy chư Phật

10. Tâm thanh tịnh (visuddhacitta), ứng hợp với trí tuệ của quá khứ, hiện tại và vị lai;

11. Tâm trí tuệ (jñānacitta), nhờ đó có thể bước vào biển lớn nhất thiết trí.

Dẫn chứng thêm, từ kinh Thập địa (Dśabhūmika)[11] sẽ soi sáng thêm về những bước khởi đầu đưa đến ước vọng giác ngộ, hay phát Bồ đề tâm, cho thấy những lý do sự giác ngộ được ước vọng, cho thấy những yếu tố của

giác ngộ, và cho thấy công hiệu của giác ngộ. Cả Dasabhùmica và Ganda đều thuộc vào một bộ kinh Hoa nghiêm trong Tam tạng Đại thừa của Trung Hoa.[12]

Đâu là những điều kiện khởi đầu đưa đến hoài bão ước vọng giác ngộ tối thượng? Đó là:

1. Đầy đủ các thiện căn (kusalamùla);
2. Tu tập các hạnh (carana);
3. Chứa nhóm đầy đủ các tu lợng (sambhàra);
4. Cung kính cúng dường (paryupàsa) các đức Phật; 5. Thành tựu đầy đủ các thiện pháp (sukladharma);
6. Thân cận các thiện tri thức (kalyànamitra);
7. Tâm hoàn toàn thanh tịnh (visuddhàsaya);
8. Tâm quảng đại (vipulàdhyasaya) đợc kiên cố;
9. Tín căn (adhimukti) đợc bền vững;
10. Sẵn sàng tâm đại bi (karunà).

Theo kinh Thập địa (Dasabhùmica), mười sự kiện này cần thiết cho sự phát khởi Bồ đề tâm. Đó chính là một kinh nghiệm vĩ đại của người theo đạo Phật. Kinh nghiệm này đòi hỏi phải có sự chuẩn bị của tâm linh mới có thể xuất hiện. Nó trào vọt từ hạt giống cắm sâu trong lòng đất và đợc vun trồng kỹ lưỡng. Một trong những ý tưởng cần phải đặc biệt lưu ý trong bảng liệt kê ở đây là các thiện tri thức, những người bạn tốt. Thiện chí và trợ lực của họ là những dụng cụ đắc lực trong việc gieo trồng khát vọng của người theo đạo Phật, Ganda nhấn mạnh về khía cạnh này.

Tất cả các kinh điển thuộc văn học Hoa nghiêm đều có khuynh hướng cố ý là tính số thập phân, và ngay cả khi trông có vẻ không cần thiết phải thỏa mãn cái công thức vạch sẵn, mà tác giả hay soạn giả cũng cẩn thận tính đủ chuỗi số mười. Như thế, trong bảng toát lược trên đây, những ý trung trực thuộc dưới một phạm trù đợc phân thành nhiều thủ, dĩ nhiên không có mục đích nào khác hơn là để giữ đúng pháp thức. “Thiện căn”, “thiện hạnh”, “tu

lượng”, “thiện pháp” có thể được tóm thâu vào dưới thủ hành vi đạo đức. Nếu có thể làm thế, nhng điều kiện tất yếu cho việc làm trỗi dậy ước vọng giác ngộ có thể được tóm tắt như vậy: 1. hành vi đạo đức, 2. thân cận chư Phật và các thiện tri thức; và 3. tâm thanh tịnh, chân thật, và từ bi. Khi làm tròn ba điều kiện này, Bồ đề tâm (Bodhicitta) được coi là đã ngóc đầu dậy và sẵn sàng để tăng tiến.

Vấn đề tiếp theo là tại sao ước vọng giác ngộ tối thượng lại quá cần thiết trong đời sống của một nhà Đại thừa thành tín? Hoặc, một cách đơn giản. Sự giác ngộ của đạo Phật có can dự gì đến đời sống chúng ta? Dasabhùmika[13] đưa ra các lý do sau đây:

1. Vì để chứng được Phật Trí (jnàna);
2. Vì để đạt được mười oai lực (dasabala);
3. Vì để đạt được đại vô úy (mahàvaisaradya);
4. Vì để đạt được pháp bình đẳng của Phật (samatabuddhadharma);
5. Vì để hộ trì và cứu bạt cả thế gian (sarvajagatparitràna);
6. Vì để làm thanh tịnh tâm từ bi (kritpàkaruna);
7. Vì để đạt được vô phân biệt trí (asesajnàna) khắp mười phương thế giới không gì là không biết đến;
8. Vì để làm thanh tịnh Phật độ khiến cho tất cả không còn vương mắc (asamga);
9. Vì để trong khoảng một niệm (ksanabodha) mà tri nhân cùng khắp quá khứ hiện tại và vị lai;
10. Vì để quay bánh xe lớn của Chánh pháp (dharmacakrapavarta) trong tinh thần không khiếp sợ. Rồi từ đó chúng ta có thể hé thấy đâu là những yếu tố của giác ngộ tối thượng, vì trong đó sẵn chứa những lý do được nêu lên cho sự thành đạt của giác ngộ, chúng như là những thành tố của sự giác ngộ. Rồi, những thành tố đó là gì? Và đây:

1. Trì tuệ nơi quả vị Phật, trí đó thấy hết mọi sự trong không gian và thời gian; cái trí vượt ngoài cảnh giới tương đối và sai biệt vì nó thâm nhập khắp mọi biên tế của vũ trụ và trực nhận cái chân thường trong chớp mắt;
2. Năng lực ý chí đốn ngã mọi chướng ngại nằm cản trở đường đi khi nó muốn đạt tới mục đích tối hậu, nó giải thoát tất cả thế gian ra khỏi sự trói buộc của sống và chết;
3. Đại từ và đại bi, song song với trí và lực không ngớt thi thiết các phương tiện đem lại an lành cho hết thầy chúng sinh.

Đề rõ thêm bản chất của giác ngộ theo nhận định của các nhà Đại thừa, chúng ta lại dẫn thêm Dasabhūmika, theo đó, ước vọng giác ngộ bao gồm trong các yếu tố như sau:[14]

1. Tâm đại bi là yếu tố dẫn đầu;
2. Trí siêu việt là yếu tố chỉ đạo;
3. Phương tiện là yếu tố hộ trì ,
4. Thâm tâm là chỗ nương tựa;

Và thêm nữa, Bồ đề tâm là:

5. Kho tàng đồng đẳng với oai lực của Như lai;
6. Có khả năng phân biệt lực và trí của hết thầy chúng sinh (sattvabalabuddhi);
7. Hướng tới trí vô ngại (asambhinnajñāna);
8. Tùy thuận với trí tự nhiên (svayambhūjñāna);
9. Có thể giáo hóa Phật đạo cho hết thầy chúng sinh tùy thuận với trí siêu việt;
10. Trái rộng khắp biên tế của Pháp giới (Dharmadhātu) rộng lớn như hư không.

Rồi ngay trong những đặc tính được quy định đó người ta có thể thấy đâu là ý nghĩa của hoài bão ước vọng giác ngộ. Cái hoài bão của ước vọng lập tức

ấn chứng ai là Bồ tát và thế là phân biệt người ấy với những người theo đạo Phật khác; bởi vì y mang một tâm nguyện đại bi đối với hết thảy chúng sinh và y cũng có cái nhìn trong sáng của tâm linh soi thấy bản tính của hiện hữu, và y cũng có khả năng phối hợp tình thương để có thể tự thích ứng với những điều kiện biến đổi không ngừng của hiện hữu..

Bởi vì cái ước vọng giác ngộ gồm tất cả những tính chất như được mô tả đó, cho nên Bồ tát có thể tạo những thành quả dưới đây, ngay khi ước vọng ấy thấm sâu trong lòng tánh thể của ngài.[15]

1. Vượt qua khỏi địa vị phàm phu;
2. Buộc vào ngôi vị Bồ tát;
3. Sinh vào trong gia tộc Như lai;
4. Không có chỗ chê và không có lỗi lầm trong vinh dự gia tộc của ngài;
5. Đứng ngoài tất cả dòng nước thế gian;
6. Buộc vào đời sống xuất thế gian;
7. Vững vàng trong pháp của Bồ tát;
8. An trụ nơi trụ xứ của Bồ tát;
9. được bình đẳng tham dự chủng tánh của các Như lai trong quá khứ, hiện tại và vị lai;
10. Quyết định hướng tới giác ngộ tối thượng.

Khi đã an trụ trong những sự kiện như thế rồi, được coi là đã đạt tới địa vị đầu tiên của Bồ tát. Đó là Hoan hỉ địa (pramuditabhùmi). Vì rằng, kể từ bây giờ, tín tâm không còn bị lay chuyển nữa.

Những đoạn trên, dẫn từ Dasabhùmika xác định căn nguyên, bản tính, chủ hướng và thành quả của Bồ đề tâm (Bodhicitta), khá minh bạch. Chúng ta có thể nhận ra đâu là ý nghĩa trọng đại của khát vọng này đối với các nhà Đại thừa. Nó ngang tầm mức với sự chứng đạt. Khi nó được dựng dậy một cách khá kiên quyết, thì đường đi của người theo đạo Phật cũng được vạch ra từ đó. Nếu Phật Bồ đề tâm (Bodhicittatpàda) hay Bồ đề tâm (Bodhicitta) mà

chẳng có gì khác với tư niệm suông về giác ngộ ngay dù với tư cách là cái quan trọng bậc nhất trong đời sống của một người theo đạo Phật. Citta như là “tư tưởng” không dễ gì thành công lớn như đã nói trên. Citta không phải là một ý tưởng, không phải là sự tư tưởng suông, nó là một ước vọng hay một hứng khởi sôi nổi tạo nên một hoạch định mới hay một kiến thiết mới của tất cả những kinh nghiệm từ trước đã có sẵn nơi một Phật tử. Citta là lý tánh của thể tánh ta, nó là ý chí nguyện khởi đặt để nền móng cho cá tính. Ngoài ra thì, như những trang kế tiếp sẽ chứng tỏ, khó mà hiểu nổi cái phương thể đặc lực, được diễn giả của Ganda dùng để cố nói lên bản tính của Bồ đề tâm (Bodhicitta).

---o0o---

3

Khi Thiện Tài đồng tử khẩn cầu Bồ tát Di Lạc (Bodhisatta Maitreya) giảng dạy cho, Bồ tát Di Lạc trước hết tán dương Thiện Tài đã có quyết tâm tìm cầu đạo lý cứu cánh của Phật pháp; và trước khi ngài mở tháp Tì lô trang nghiêm cho Thiện Tài chiêm ngưỡng, ngài ca ngợi những đức tính của Bồ đề tâm, mà chính cái đó đã thúc đẩy Thiện Tài đi tham bái từ vị thầy này đến vị thầy khác cho tới cuối cùng, hội kiến đức Di Lạc. Nếu không do ước vọng giác ngộ nóng bỏng đó, Thiện Tài đã chẳng hề đảm đương sứ mệnh du hành gian khổ giữa những đạo gia và triết gia, những ông thức giả và những bà thức giả, những vị có lẽ là đại diện cho những nhân vật lịch sử đương thời trong một giới hạn nào đó. Ganda quả là một bản truyện ký của những nỗ lực trí thức và tâm linh xuất hiện quanh câu hỏi: “Hạnh của Bồ tát là gì?”, nghĩa là, “ý nghĩa của đời sống con người là gì?”. Sự trỗi dậy của Bồ đề tâm là cái chìa khóa mở vào bí ẩn muôn đời đó, chính đó là chỗ ngài Di Lạc nói hết sức cặn kẽ và rộng rãi về Bồ đề tâm.

Ngài nói với Thiện Tài:

“Lành thay, lành thay, thiện nam tử? Người đã phát tâm vô thượng bồ đề, vì để làm lợi ích thế gian, vì để mang hạnh phúc đến cho thế gian, vì để chữa trị những khổ não cho hết thấy chúng sinh, và vì để tìm cầu tất cả đạo lý của Phật pháp.

Này thiện nam tử, người đã có nhiều điều thiện lợi, vui sướng được sinh làm thân người, được sống trong thế giới của những loài có sống, và lại được sống trong thời gian có Như lai xuất hiện, đã được tham bái thiện tri thức Văn Thù (mānjusrī). Người quả là một pháp khí tốt đẹp, đã gieo trồng đầy

đủ các thiện căn, được vững bền bởi các thiện hạnh, tri kiến đã được thanh tịnh, chánh quán đã sâu xa, đã được hết thấy các chư Phật hộ trì, đã được các thiện tri thức cảnh giác, bởi lẽ người đã thành khẩn phát tâm Bồ đề. Ta sẽ nói cho người biết đâu là ý nghĩa của Bồ đề tâm đối với chúng ta những người theo Đại thừa”. [16] Bồ đề tâm (nghĩa là, ước vọng giác ngộ) như hạt giống vì từ đó sinh ra hết thấy Phật pháp. Bồ đề tâm như ruộng tốt vì nơi đây sản xuất tất cả các thứ thuần tịnh cho thế gian.

Bồ đề tâm như cội đất vì gìn giữ tất cả thế gian. Bồ đề tâm như dòng nước vì rửa sạch tất cả cấu bẩn của tham dục. Bồ đề tâm như ngọn gió vì thổi khắp thế gian không có gì làm trở ngại. Bồ đề tâm như ngọn lửa vì đốt cháy tất cả củi hí luận. Bồ đề tâm như mặt trời vì chiếu sáng tất cả mọi thứ trên mặt đất. Bồ đề tâm như trăng vì đầy đặn tất cả những pháp thuần tịnh. Bồ đề tâm như ngọn đèn vì soi sáng hết mọi thứ.

Bồ đề tâm như con mắt vì nhận ra con đường nào bằng phẳng hay gập ghềnh.

Bồ đề tâm như con đường cái vì dẫn đến thành trì trí tuệ.

Bồ đề tâm như suối thiêng vì gột rửa hết thấy những gì không sạch sẽ. Bồ đề tâm như cỗ xe vì chuyên chở hết thấy các Bồ tát Bồ đề tâm như cánh cửa vì mở ra hết thấy hành vi của Bồ tát

Bồ đề tâm như gian nhà lớn vì là nơi trú ngụ để tụ tập Tam muội (Samàdhi) và tư duy. Bồ đề tâm như khu vườn vì là nơi thọ hưởng pháp lạc. Bồ đề tâm như nhà ở vì là chỗ an ổn của thế gian. Bồ đề tâm như chỗ về vì là chỗ nghỉ ngơi của hết thấy chúng sinh. Bồ đề tâm như chỗ tựa vì là nơi nương tựa của hạnh Bồ tát.

Bồ đề tâm như cha lành vì bảo hộ hết thấy các Bồ tát. Bồ đề tâm như mẹ hiền vì dưỡng dục hết thấy các Bồ tát. Bồ đề tâm như nữ mẫu vì chăm sóc hết thấy các Bồ tát. Bồ đề tâm như người bạn tốt, vì khuyên bảo hết thấy các Bồ tát. Bồ đề tâm như quốc vương vì vượt lên các tâm của Thanh văn (Srāvaka) và Duyên giác (Pratyekabuddha). Bồ đề tâm như đại đế vì đầy đủ tất cả các ước muốn tuyệt diệu.

Bồ đề tâm như đại dương vì chứa tất cả các hạt ngọc công đức Bồ đề tâm như núi Tu di (Sumeru) bình đẳng đứng cao trên tất cả mọi vật. Bồ đề tâm như núi Thiết vi (Cakravada) vì bảo trì hết thấy thế gian. Bồ đề tâm như núi Tuyết (Himàlaya) vì sản xuất đủ tất cả cây thuốc trí tuệ. Bồ đề tâm như núi

Hương (Gandhamàdana) vì xuất sinh tất cả các thứ hạng công đức Bồ đề tâm như hư không vì trải rộng vô biên phước đức.

Bồ đề tâm như hoa sen vì không hề bị nhiễm ô các pháp thế gian. Bồ đề tâm như voi vì tánh thuần hậu. Bồ đề tâm như ngựa chặi cương vì xa lìa tánh ác. Bồ đề tâm như người đánh xe vì canh giữ hết thảy pháp Đại thừa.

Bồ đề tâm như thầy thuốc vì chữa trị hết thảy các bệnh phiền não. Bồ đề tâm như hổ sấu vì làm sụp hết thảy các ác pháp. Bồ đề tâm như kim cương (vajra) vì xuyên thủng hết thảy mọi thứ.

Bồ đề tâm như trậi hương vì chứa hương công đức. Bồ đề tâm như hoa đẹi vì ai nhìn thấy cũng ưa thích. Bồ đề tâm như đàn hương vì làm nguội lạnh hơi nóng tham ái. Bồ đề tâm như hắi trầm hương (Kàlapa) vì hương thơm của nó xông khắp tất cả Pháp giới (Dharmadhātu). Bồ đề tâm như Thiện kiến đượi vương (Sudarsana) vì hủy diệt tất cả những bệnh khởi lên từ phiền não (klésa). Bồ đề tâm như thuốc cao Vigama vì nhổ ra hết thảy các mũi tên tham dục (anusaya).[17]

Bồ đề tâm như trời Indra vì là Chúa của hết thảy thánh thần. Bồ đề tâm là trời Vaisravana vì hủy diệt hết thảy đau khổ của bản cùng. Bồ đề tâm như trời Sri vì trang điểi bằng tất cả các công đức.

Bồ đề tâm như một phẩm vật trang nghiêm vì hết thảy các Bồ tát đượi trang điểi bởi nó. Bồ đề tâm như lửa thời kiếp thiêu vì đốt cháy hết thảy các thứ bại hoại. Bồ đề tâm như đượi thảo lớn Anirvritamula (vô sinh căn) vì nuôi lớn hết thảy Phật pháp.

Bồ đề tâm như long châu vì tiêu diệt tất cả các độc phiền não. Bồ đề tâm như thanh thủy châu vì làm thanh tịnh tất cả các phiền não trượi. Bồ đề tâm như ý châu (cintamani) vì cung cấp tất cả tài sản mong muốn. Bồ đề tâm như cây như ý vì tuôn xuối tất cả các trang nghiêm công đức.

Bồ đề tâm như áo lông ngổi vì không bao giờ nhiễm bụi bặm sinh tử. Bồ đề tâm như hoa tợi bạch điểi (Karpâsa) vì bản lai trong sáng.

Bồ đề tâm như lưỡi cày vì dọn sạch ruộng tâm của hết thảy chúng sinh. Bồ đề tâm như những mũi tên sắt Na la diên (Nàrayana) vì bắn hạ kiến chấp bản ngã. Bồ đề tâm như một mũi tên vì bắn thủng cái đich khổ não. Bồ đề tâm như một ngọn mâu vì chinh phục kẻ đich phiền não. Bồ đề tâm như giáp cứng vì thủ hộ tâm như lý. Bồ đề tâm như dao bén vì chặt đầu phiền não. Bồ

Bồ đề tâm như lưỡi gươm vì chặt đứt khô giáp cổng cao ngã mạn. Bồ đề tâm như một lưỡi đao vì cắt đứt các phiền não (anusaya). Bồ đề tâm như kỳ hiệu của một dũng tướng vì khuất phục kỳ hiệu của Ma vương (Mà ra). Bồ đề tâm như cửa bén vì cửa xẻ cây vô minh. Bồ đề tâm như búa vì đốn ngã những cây khó. Bồ đề tâm như khí giới vì bảo vệ cho khỏi bị bức hiếp.

Bồ đề tâm như một cánh tay vì nó gìn giữ thân thể Ba la mật.

Bồ đề tâm như chân vì nó chống giữ giới đức và tri kiến. Bồ đề tâm như một dụng cụ ngoại khoa vì diệt trừ màn che và bụi bặm của con mắt vô minh. Bồ đề tâm như một cái kèm vì nó tháo gỡ tám ván ngã chấp. Bồ đề tâm như giường nằm vì nó đem lại sự dừng nghỉ cho những cùng quẫn của tham dục (anusaya).

Bồ đề tâm như một người bạn tốt vì nó cởi bỏ tất cả sự trói buộc của sinh tử. Bồ đề tâm như tư hữu vì nó dứt trừ sự nghèo khổ.

Bồ đề tâm như một đại đạo sư vì nó chỉ con đường hành đạo của Bồ tát. Bồ đề tâm như một kho chứa trân bảo vì nó chứa tâm công đức không bị hủy hoại. Bồ đề tâm như một dòng suối vì nó tuôn trào trí tuệ không bị khô cạn.

Bồ đề tâm như gương sáng vì nó ảnh hiện tất cả hình ảnh của chân lý. Bồ đề tâm như hoa sen vì nó không bị nhiễm ô. Bồ đề tâm như dòng sông lớn vì chảy ra các Ba la mật (Paramità) cũng như pháp nhiếp thọ. Bồ đề tâm như Long vương vì nó giăng bủa những đám mây của chân lý. Bồ đề tâm như mạng căn vì nó gìn giữ tâm đại bi của Bồ tát.

Bồ đề tâm như nước cam lộ vì nó làm nơi nương tựa cho cõi bất tử.

Bồ đề tâm như tấm lưới giăng khắp vì nó thâm thập và nâng cao tất cả chúng sinh để điều phục.

Bồ đề tâm như hộp đựng trầm hương vì nó chứa đựng tất cả hương thơm của công đức. Bồ đề tâm như thuốc Agada (a già đà) vì nó giữ gìn sức khỏe đầy đủ cho người. Bồ đề tâm như thuốc trừ độc vì nó trừ khử chất độc của dục lạc. Bồ đề tâm như thần chú vì nó làm vô hiệu hiệu năng nhiễm độc của điên đảo, tà vạy

Bồ đề tâm như gió lốc vì nó quét sạch mọi chướng ngại cản trở trước mặt. Bồ đề tâm như hải đảo châu báu vì nó sản xuất trân bảo của yếu tố giác ngộ. Bồ đề tâm như gia phong tốt vì nó làm nảy sinh mọi pháp thanh tịnh. Bồ đề

tâm như nhà ở vì là nơi trú ngụ của mọi pháp công đức. Bồ đề tâm như một thị tứ vì nơi đó hết thảy Bồ tát như những thương gia thi hành nghiệp vụ của mình

Bồ đề tâm như thuốc luyện vàng vì nó gạn sạch tất cả những cặn bã của nghiệp và phiền não. Bồ đề tâm như mật tốt vì nó làm đầy đủ những lương thực cho sự thành tựu giác ngộ.

Bồ đề tâm như đường cái vì nó dẫn hết thảy các Bồ tát đến thành trì nhất thiết trí. Bồ đề tâm như kho lẫm vì nó chứa đựng tất cả các pháp bạch tịnh. Bồ đề tâm như một cơn mưa rào vì nó rửa sạch bụi bặm phiền não. Bồ đề tâm như chỗ núp vì nó cung cấp cho hết thảy các Bồ tát những lời dạy cần thiết. Bồ đề tâm như đá nam châm vì nó không chịu hút quả giải thoát của Thanh văn (Sravaka).

Bồ đề tâm như tịnh lưu ly vì bản tánh vốn không như bọt.

Bồ đề tâm như ngọc xanh vì nó hơn hẳn tri kiến mà các hàng Thanh và Duyên giác cũng như tất cả mọi người trong thế gian, có thể chứng được.

Bồ đề tâm như trống tan canh vì nó đánh thức hết thảy chúng sinh tỉnh khỏi giấc ngủ say trong phiền não. Bồ đề tâm như nước sạch vì tự tánh trong suốt không cấu bọt. Bồ đề tâm như vàng diêm phù đàn (jambūnada) vì nó chói sáng tất cả pháp lành có thể có trong thế giới của các pháp hữu vi này. Bồ đề tâm như núi chúa lớn vì nó đứng cao trên tất cả thế gian.

Bồ đề tâm như chỗ về vì không hề từ chối những ai có thể về đến.

Bồ đề tâm như chất thể chân thật vì trong nó không thứ gì là bất thực. Bồ đề tâm như ngọc như ý vì nó thỏa mãn tất cả tâm lòng.

Bồ đề tâm như tế khí vì nhờ nó mà tất cả thế gian được thỏa ý.

Bồ đề tâm như một vật được rọi sáng vì không có thứ gì trong tâm niệm thế gian sánh bằng. Bồ đề tâm như một sợi dây vì nó kéo lên tất cả chân lý của Phật pháp.

Bồ đề tâm như người buộc giời vì buộc lại hạnh và nguyện của Bồ tát. Bồ đề tâm như người thủ hộ vì nó thủ hộ trọn cả thế gian.

Bồ đề tâm như người tỉnh thức vì đẩy lui tất cả cái xấu xa.

Bồ đề tâm như lưới trời Indra vì nó khuấy phục những quỷ phiền não a tu la. Bồ đề tâm như lửa trời Indra vì nó đốt cháy tất cả công năng tập quán, tham dục (anusaya), và phiền não bất tịnh (klesa). Bồ đề tâm như Tháp thờ xá lợi (Caitya) vì hết thảy thế gian, loài người và loài a tu là kính ngưỡng.

Rồi Bồ tát Di lặc kết luận:

“Này thiện nam tử, Bồ đề tâm thành tựu vô lượng công đức tuyệt diệu như vậy.

“Tóm lại Bồ đề tâm cũng đồng như Phật pháp và các công đức của quả Phật. Tại sao thế? Bởi vì, chính từ Bồ đề tâm mà hạnh của Bồ tát bắt đầu khởi hành, và cũng chính từ đó mà hết thảy các Như lai (Tathagata) trong quá khứ, hiện tại và vị lai xuất hiện ở thế gian. Vì vậy, này thiện nam tử, một khi ước vọng giác ngộ tối thượng được phát khởi, thì vô số công đức cũng được phát sinh, và cả đến ý thức ẩn áo nhất của nhất thiết trí cũng phát khởi từ đó”

---o0o---

4

Bồ tát Di Lặc lại nói thêm với Thiện Tài đồng tử:

Cũng như thuốc thiêng vô úy nó tống khứ năm thứ sợ hãi: với người có thuốc đó lửa không thể đốt cháy thuốc độc không thể giết hại, gươm bén không làm tổn thương, nước không nhận chìm đuối, và khói không làm ngộp được. Cũng vậy, khi Bồ tát được thuốc. Bồ đề tâm của nhất thiết trí, lửa tham dục không thể đốt cháy, thuốc độc sân hận không thể giết hại, gươm bén phiền não không thể làm tổn thương, biển luân hồi không thể nhấn chìm và khói tà kiến không làm ngộp thờ.

Như một người có thuốc thiêng giải thoát nhờ đó mà hết thảy hoạn nạn không bén mảng tới, Bồ tát khi là kẻ sở hữu thuốc Bồ đề tâm của nhất thiết trí tránh xa được ngoài vòng sống chết.

Như một người có thuốc Maghi mà tránh khỏi tất cả các thứ rắn độc do mùi vị của nó tỏa ra, Bồ tát mà có Bồ đề tâm thì tránh được các rắn độc phiền não do hương thơm tỏa ra từ tâm (Citta).

Như một người có chú thuật Vô năng thắng nên không bao giờ bị quân thù chế thắng. Bồ tát khi có thần chú Bồ đề tâm vô năng thắng của nhất thiết trí thì không bị quân địch Ma vương hàng phục.

Như một người nhờ có chú Vigama khiến cho hết thảy mọi mũi tên bắn tới mình đều rơi xuống đất. Bồ tát có thuốc Vigama của Bồ đề tâm nên làm rơi mọi mũi tên tham dục, sân hận và ngu si, và cả mọi mũi tên huý luận, nhắm mình bắn đến.

Như một người có bùa Sudarsma (Thiện kiến) trừ được mọi thứ bịnh tật, Bồ tát có đại thần chú Sudarsana Bồ đề tâm nên tránh khỏi bịnh tật tri kiến cũng như bịnh tật phiền não.

Có một cây thuốc lớn tên Santàna, vỏ của nó có công dụng lớn chữa trị tất cả các thứ bệnh ghê lở, nhưng cây ấy không hề biến dạng chút nào vì ngay khi bóc lớp vỏ này thì mọc ngay lớp vỏ mới. Cũng vậy, từ nơi Bồ đề tâm hoài bão của Bồ tát sinh ra cây nhất thiết trí, và những ai thấy nó và tin nó thì chữa trị lành hẳn các ghê lở nghiệp và phiền não; những cây nhất thiết trí từ đầu đến cuối vẫn không hề suy giảm hiệu lực.

Có loại cây thuốc tên Anirvritamùla (vô sinh căn, nhờ nó mà hết thảy cây cối trong cõi Diêm phù (jambùdvipa) được lớn mạnh. Cũng vậy, cây Anirvritamùla của Bồ đề tâm mà Bồ tát hoài bão có công năng làm lớn mạnh tất cả các pháp lành cho hết thảy các bậc hữu học, A la hán (Arhat), Bích chi Phật (Pratyekabuddha) và Bồ tát (Bodhisattva)

Có loại cây thuốc tên Ratilambhya, nếu dùng thoa thân thể sẽ làm cho tâm và thân được mạnh khỏe. Cũng vậy, khi Bồ tát thoa cây thuốc Ratilambhya của Bồ đề tâm, thân và tâm của Bồ tát sẽ tăng trưởng khang kiện.

Có một loại cây thuốc tên là Thiện niệm. Ai được cây thuốc này, sự ghi nhớ được tăng trưởng cũng vậy, khi được cung cấp cây thuốc thiện niệm của Bồ đề tâm, Bồ tát sẽ ghi nhớ trong tâm hết thảy pháp lành của Phật pháp.

Có cây thuốc tên Đại liên hoa khiến cho mạng sống được một kiếp (kalpa). Cũng vậy khi Bồ tát có cây thuốc Đại liên hoa của Bồ đề tâm, đời sống sẽ kéo dài theo ý muốn, dài đến vô số kiếp.

Có cây thuốc tên là ẩn hình khiến cho các loài nhân vì phi nhân đều không thể thấy. Cũng vậy, khi có cây thuốc ẩn hình của Bồ đề tâm, Bồ tát dù ở trong bất cứ điều kiện nào, các loài ma đều không thể thấy.

Có một hạt châu, vua của các loại châu, ở trong biển cả gọi là Phổ tập chúng bửu (sarvamaniratnasamuccayam). Khi hạt châu này hiện hành, ngay dù lửa của thời kiếp tận có thể hủy diệt hết thảy các thế giới khác nhưng không thể đốt cháy nó ngay dù là một giọt nước trong biển cả đó. Cũng vậy, khi Bồ tát nuôi dưỡng Bồ đề tâm trong tâm như hạt châu chúa tể Phổ tập chúng bửu (sarvamaniratnasamuccayam), thì những đại nguyện hướng tới nhất thiết trí không hề biến mất một mảy may. Nhưng nếu để cho khát vọng nhất thiết trí (sarvajnâtàcittotpāda)[18] của mình bị mất hết, thì hết thảy công đức của mình cũng tiêu tan.

Như có hạt châu tên Phổ tập quang minh (sarvaprabhsaasamuccaya), hoàng tử của hết thảy các loại châu, khi được đeo nơi cổ, nó chói khuất hết thảy các ngọc ngà trang sức khác. Cũng vậy, châu Phổ tập quang minh (sarvābhāsasamuccaya) được ôm ấp nơi Bồ tát, như một vòng trang sức tâm linh nơi cổ, nó chói khuất hết thảy các thứ trang nghiêm tâm của hàng Thanh văn và Duyên giác.

Như có hạt châu, khi ném vào nước đục, làm cho nước hoàn toàn trong suốt, Bồ đề tâm được áp ủ nơi Bồ tát cũng như hạt châu tịnh thủy này nhờ đó mà hết thảy cấu bợn của nước phiền não đều được lắng trong.

Như có hạt châu giữ cho người có nó không bị chìm trong biển cả dù khi bị ném vào trong đó. Khát vọng nhất thiết trí của Bồ tát cũng như hạt châu trụ thủy này; khi có hạt châu đó Bồ tát không bị nhận chìm trong biển luân hồi.

Khi một người thợ chài mang hạt long châu mà đi vào dưới những lớp sóng thì hết thảy cửa ngõ của long cung sẽ mở ra, và y sẽ không bị các loài hải tộc làm hại. Cũng vậy, khi Bồ tát đã sẵn có khát vọng nhất thiết trí như hạt long châu tâm linh, thì có thể tự tại đi vào trong tất cả các cõi của dục giới.

Như vị trời Sakra đội mũ ma ni chói khuất hết thảy các mũ trên đầu của các thiên chúng, cũng vậy, mũ ma ni của Bồ tát được đội lên làm dấu hiệu cho khát vọng nhất thiết trí trên trán đại nguyện của mình, nó chói sáng hơn hết thảy cả ba cõi.

Như một người có hạt Như ý châu (Cintamani), trừ khử được mọi khả hữu của bản khổ, cũng vậy. Bồ tát khi áp ủ khát vọng nhất thiết trí như là đại như ý châu, thì sẽ tránh khỏi những đe dọa của đời sống.

Như hạt châu nhật quang khi hướng về phía mặt trời sẽ phát sinh ra lửa. Khát vọng nhất thiết trí của Bồ tát cũng giống như hạt châu nhật quang này, vì khi nó được hướng tới mặt trời Bát nhã, nó sẽ phát sinh ra lửa Bát nhã.

Như hạt châu nguyệt quang khi hướng tới mặt trăng sẽ phát sinh ra nước. Khát vọng nhất thiết trí của Bồ tát cũng như hạt châu nguyệt quang này, vì khi hướng tới mặt trăng công đức, nó sẽ phát sinh ra nước đại nguyện và công đức.

Như hạt châu như ý trang sức trên đầu Đại long vương (Màhanàga), ngăn ngừa tất cả những khủng bố của các oán địch.

Bồ đề tâm nảy sinh tâm nguyện đại bi của Bồ tát cũng giống như hạt châu như ý trang sức trên đầu mình, và sẽ cản ngăn hết thảy tai họa có thể khởi lên từ ác đạo.

Như có hạt đại bửu châu tên Trang nghiêm thế gian, nếu ai được châu này thì có thể thỏa mãn tất cả những ước mong. Cũng vậy, Bồ tát có đại bảo châu Bồ đề tâm nên có thể thành tựu tất cả tâm nguyện, mà tâm đó không bao giờ bị tổn giảm.

Như đại bảo châu của Chuyển luân vương, để ở đâu thì phá tan bóng tối ở đó, tỏa rạng khắp mọi phía. Cũng vậy, đại bảo châu vương giả Bồ đề tâm phá tan tất cả bóng tối vô minh đang bao trùm lên mọi con đường của hiện hữu, vì nó tỏa rạng ánh sáng vĩ đại của trí tuệ trong thế giới của dục vọng.

Như hạt châu đế thanh đại ma ni rơi vào đâu thì biến đổi màu sắc của các sự vật ở đó theo màu của nó. Cũng vậy, đại ma ni đế thanh Bồ đề tâm chiếu lên trên hết thảy chúng sinh đồng thời chuyển tất cả công đức của chúng cùng một màu với châu đế thanh của Bồ đề tâm.

Như hạt châu lưu ly có thể vớt vào giữa chỗ dơ bẩn qua trăm nghìn năm mà vẫn hoàn toàn không bị nhiễm sự dơ bẩn. Cũng vậy, bảo châu Bồ đề tâm không bị nhiễm ô bởi các tội cấu của thế giới dục vọng dù bị vùi lấp trong đó bao lâu vì hạt tâm châu đó bản lai thanh tịnh.

Như hạt châu có tên Tịnh quang minh, ánh sáng của nó chói khuất tất cả các thứ châu khác. Bảo châu Bồ đề tâm chói khuất tất cả mọi công đức của hạng phàm phu, hạng Thanh văn và Độc giác.

Như đại bảo châu được gọi là Thiên hỏa diệm mà ánh sáng xóa tan mọi vết tối tăm nhỏ nhất. Cũng vậy, đại bảo châu Bồ đề tâm cũng ngời sáng như châu Thiên hỏa diệm có thể diệt trừ mọi tối tăm do vô minh tạo ra.

Như có vô giá bảo châu ở trong biển lớn, khi thương gia bắt được và mang về kho tàng thì tất cả trăm ngàn hạt châu ở đó trở thành một đồng đá tối tăm vô nghĩa. Cũng vậy, đại bảo châu Bồ đề tâm, khi đang nằm yên trong biển lớn sinh tử, Bồ tát chèo thuyền đại nguyện, tín tâm sâu và vững, mà vào thành trì giải thoát; hết thấy các công đức của Thanh văn và Độc giác trở thành hoàn toàn vô nghĩa.

Như có đại bảo châu được gọi Thiên Hoả Diệm ở Diêm phù đề (Jambudvipa) cách mặt trời và mặt trăng đến 40.000 do tuần (yojana), thế mà bao nhiêu cảnh vật trang nghiêm của mặt trời và mặt trăng đều được phản chiếu nơi đó. Cũng vậy, hạt châu Tự tại vương Bồ đề tâm ở giữa cõi luân hồi mà đầy đủ các công đức thanh tịnh và phản chiếu tất cả những cảnh vật trang nghiêm cảnh giới của Bồ tát rộng lớn vô biên như Pháp giới hay hư không giới và trí tuệ vô thượng của Như lai chiếu vào đó như mặt trời và mặt trăng.

Giá trị của hạt châu Tự tại vương này có thể vượt xa, bằng với mức độ của ánh sáng mặt trời và mặt trăng, vượt lên tất cả kho tàng tích lũy của thế gian như vàng, bạc, ngọc, ngà, hương hoa, tràng hoa, y phục, vân vân. Cũng vậy, giá trị của hạt châu Tự tại vương Bồ đề tâm đó, tất cả công đức hữu vi hay vô vi của Thanh văn và Độc giác mà ánh sáng của nhất thiết trí rọi đến, đều không thể hơn nổi.

Như có đại bảo châu Hải tạng mà tất cả mọi vẻ lộng lẫy của đại dương đều được phản chiếu trong đó. Cũng vậy, đại bảo châu Hải tạng Bồ đề tâm phản chiếu tất cả vẻ huy hoàng tráng lệ của đại dương vô thượng trí vốn là cảnh giới của bậc nhất thiết trí.

Cũng như vàng diêm phù đàn (Jambudana) trên trời có giá trị vô song, chỉ trừ đại ma ni tâm vương. Cũng vậy, vàng diêm phù đàn Bồ đề tâm (có giá trị tâm linh) vô song, chỉ trừ tâm vương vô thượng trí của bậc nhất thiết trí.

Như người có tài nghệ chế phục được rồng có thể đi lại tự do không sợ hãi giữa các loại rồng và rắn. Cũng vậy, ai có Bồ đề tâm có thể đi lại tự do không sợ hãi giữa các loại rồng và rắn của tất cả phiền não, vì đã thành thực Bồ đề tâm như là nghệ thuật chế phục rồng.

Như một dũng sĩ mặc áo giáp cầm binh khí thì tất cả oán địch không thể chế phục nổi. Cũng vậy, Bồ đề tâm chẳng hề bị các thứ oán địch phiền não chế phục, vì đã được bảo vệ bằng khí giới Bồ đề tâm .

Khi một nhúm bột trầm hương của cõi trời được đốt lên, khói hương lan tỏa khắp cả tiểu thiên thế giới, giá trị vượt xa tất cả các trân bảo đầy bằng ba đại thiên thế giới. Cũng vậy, loại trầm hương cõi trời của Bồ đề tâm, dù chỉ một nhúm tíu tâm sâu, cũng đủ lan tỏa khắp toàn thể Pháp giới (Dharmadhatu) với khói thơm vượt xa hết thầy sở đắc và sở chứng của Thanh văn và Độc giác

Như có loại trầm hương quý giá, gọi là trầm hương trắng (bach chiên đàn), nếu thoa lên mình, trừ diệt tất cả các chứng bệnh nhiệt và làm cho thân tâm được an ổn mát mẻ. Cũng vậy, trầm hương trắng Bồ đề tâm làm mát dịu chứng bệnh nhiệt của phiền não, lý luận, tham, sân, si và mang lại hạnh phúc cho ngôi dưỡng đường vô thượng trí.

Như núi Tu di (Sumeru), vua của tất cả các núi, tất cả những gì ở gần núi đều biến hình đồng với màu sắc của nó, cũng vậy, Bồ đề tâm làm cho Bồ tát nào ở gần nó biến hình thành màu sắc của nhất thiết trí.

Cũng như không có loại cây nào mọc ở cõi Diêm phù đề (Jambudvīpa) này mà bông hoa của chúng có thể tỏa mùi hương sặc nổi với vỏ cây Kovidara được gọi là Pariyatraka, cũng vậy, hương thơm tỏa ra từ những thiện pháp, những vô vi tâm, những giới, những định, những huệ, những giải thoát, những tri kiến của các hàng Thanh văn và Độc giác, tất cả không sao sánh được với hương thơm tỏa ra từ hạt giống Bồ đề tâm, từ các loại cây đại nguyện, từ công đức và trí tuệ của các Bồ tát.

Trong khi đài hoa Pàriyàtraka, một loại cây Kovidàra, chưa nở trọn vẹn, nhưng biết rằng chính nơi này sản xuất hằng trăm nghìn đóa hoa. Cũng vậy, trong khi đài hoa Pàriyatraka Bồ đề tâm hàm chứa các công đức dù chưa nảy nở trọn vẹn, nhưng biết rằng nơi này tụ tập vô số bông hoa chư thiên và loại người.

Hương thơm của hoa Pàriyàtraka nếu được dùng để ướp y phục dù chỉ trong một ngày, mà mùi thơm của nó sức nức vượt hẳn y phục được ướp hằng trăm nghìn ngày bằng các thứ hoa Campaka, Vārshia hay Sumana. Cũng vậy, hương thơm công đức và trí tuệ của Bồ tát, dù chỉ được huân tập trong một đời mà thôi, cũng lan vào khắp cả mười phương cõi Phật. Loại hương

thơm này không thể tìm thấy trong mọi thiện hạnh vô vi và trí tuệ nơi các hàng Thanh văn và Độc giác, dù lâu dài trải qua hằng triệu kiếp xông ướp.

Như có loại cây được gọi là Gia tử (Nàdikeri) mọc trong bãi đảo ở giữa đại dương bất cứ thứ gì nơi cây đó từ rễ cho đến hoa, trái, v.v... , luôn luôn được dùng làm đồ ăn cho dân chúng, mà không bao giờ cùng tận. Cũng vậy, Bồ đề tâm, từ lúc sơ phát đại bi tâm và đại nguyện cho đến lúc thành tựu giác ngộ và thiết lập Chánh pháp, không lúc nào ngừng cung cấp thực phẩm cho thế gian.

Như có loại nước thuốc tên là Hàtakaprabhàsa chỉ một lượng nước (pala) của nó biến đổi một nghìn lượng (pala) đồng thành vàng ròng, trong khi một nghìn lượng đồng không thể làm thay đổi loại thuốc nước thần diệu này. Cũng vậy, một lượng dung dịch của Bồ đề tâm hướng tới chỗ thành tựu nhất thiết trí bằng công đức, có thể biến đổi tất cả mọi sự vật màu đồng như là phiến não chướng và nghiệp chướng thành màu vàng ròng nhất thiết trí; thế mà phiến não chướng không thể biến đổi Bồ đề tâm thành màu sắc của nó.

Như lửa bắt đầu từ một đốm nhỏ nhưng nó càng cháy sáng khi càng bỏ thêm nhiên liệu vào; lửa Bồ đề tâm cũng vậy. Nó có thể bắt đầu một nhúm nhỏ, nhưng càng thêm nhiên liệu, ngọn lửa trí tuệ càng cháy mạnh hơn.

Cũng như từ một ngọn đèn mà trăm nghìn ngọn đèn khác được thắp sáng lên những ngọn đèn nguyên thủy không hề bị tắt không hề bị suy giảm. Ngọn đèn Bồ đề tâm cũng vậy, không hề bị tắt, không hề bị suy giảm khi được đem thắp sáng tất cả các ngọn đèn Bồ đề tâm; chúng được thắp sáng từ ngọn đèn tâm nguyên thủy nơi tất cả các Như Lai trong quá khứ, hiện tại và vị lai.

Khi một ngọn đèn được mang vào căn nhà tối, bóng tối ngự trị hằng trăm nghìn năm ở đây bị xóa tan và được thay thế bằng ánh sáng. Cũng vậy, khi ngọn đèn Bồ đề tâm được mang vào căn nhà tối trong nội tâm của chúng sinh, thì bóng tối của những phiến nao chướng tụ tập hằng trăm nghìn vô số kiếp nơi căn nhà đó lập tức được ngời sáng bằng ánh sáng của trí tuệ

---o0o---

Bồ tát Di Lặc không dừng lại ở những thí dụ nhiều vô tận này, mà ngài đưa ra để gọi cho chúng ta thấy sự quan trọng vô cùng của việc phát Bồ đề tâm.

Bởi vì ngài vẫn không ngừng diễn tiếp dòng khởi thủy cho đến bao giờ cùng tận khả năng tưởng tượng nơi một vị Bồ tát. Ngài nói tiếp:

Cũng như ánh sáng của ngọn đèn tùy theo tim đèn lớn hay nhỏ: nếu thêm dầu vào sẽ giữ được ánh sáng đó lâu dài. Cũng vậy đèn Bồ đề tâm, nếu dùng tim đại nguyện sẽ tỏa ra ánh sáng chiếu khắp Pháp giới (Dharmadhātu), nếu dùng dầu đại bi tâm thì sẽ thành tựu hết thảy Phật sự, giáo hóa chúng sinh và tịnh Phật quốc độ.

Như Tha hóa tự tại thiên vương đội thiên quan, được làm bằng loại vàng Jambudana tuyệt hảo, hơn hẳn mọi thiên quan đội trên đầu các thiên thần. trong thế giới dục lạc. Cũng vậy, Bồ tát đội thiên quan Bồ đề tâm, được làm bằng đại nguyện, hơn hẳn những thiên quan đội trên đầu hạng phàm ngu, các hàng hữu học và vô học, các hàng Độc giác.

Như lúc sư vương, vua các loài thú, gầm rống, thì các sư tử con được tăng thêm sức mạnh và nhờ đó mà được lớn thêm, trong khi các loài thú khác sợ hãi, bỏ chạy. Cũng vậy khi Như Lai, sư tử của loài người, cất lên tiếng rống nhất thiết trì tán dương Bồ đề tâm, tất cả các Bồ tát, những người con của sư tử Phật, được tăng trưởng trong Phật đạo, trong khi các hạng khác vì căn tính thấp kém, nghe đến liền bỏ chạy

Như một giọt sữa của sư tử được thêm vào biển bò sữa, sữa dê, vân vân, nó xuyên qua tất cả mà không chút trở ngại. Cũng vậy khi một giọt sữa Bồ đề tâm chảy ra từ Như Lai, đấng sư tử của loài người, được thêm vào biển sữa nghiệp và phiền não chứa đựng trải qua trăm nghìn kiếp; giọt sữa Như Lai thâm nhập trong biển sữa đó và làm biến hoại tất cả; không bao giờ trụ trong quả giải thoát của tất cả Thanh văn và Độc giác, cũng không bận tâm đến.

Như chim Ca lăng tần già (kalavinka) dù chưa ra khỏi vỏ trứng, mà khả năng ca hát tuyệt vời của nó đã hơn hẳn tất cả đàn chim trên Hi mã Lạp sơn biết ca sành sỏi. Cũng vậy, khi Bồ tát Ca lăng tần già (Bodhisattva Kalavinka) bắt đầu công hạnh lúc đang ở giữa cõi luân hồi mà không lui sụt, nếu có khả năng của tâm đại bi và Bồ đề tâm; không hề bị thoái hóa vào tất cả các thành tựu của Thanh văn và Duyên giác.

Khi chim Kim sủy (Garuda), vua lớn của loài chim, vừa mới sinh ra mà đã có thể bay liệng nhanh nhẹn và có mắt sáng quắc các chim khác dù trưởng thành trọn vẹn cũng không sao hơn được. Cũng vậy, khi Bồ tát vừa phát khởi Bồ đề tâm lâm vương tử của đức Như Lai kim sủy (Tanh ga ta Garuda) trong chủng tộc cao quý, mà đã hiểu hiện năng lực dũng mãnh của Tâm

(Citta), đã khơi dậy tâm đại bi từ cõi lòng sâu thẳm, và có tuệ nhãn sáng quắc soi chiếu rất xa; tất cả những thành tựu của Thanh văn và Duyên giác sở đắc trải qua trăm nghìn kiếp cũng không thể sánh nổi.

Khi dùng sĩ cầm một ngọn giáo nhọn trong tay, sẽ không có giáp trụ cứng nào mà không bị chọc thủng. Cũng vậy, ngọn giáo Bồ đề tâm được đặt vào cánh tay mạnh bạo của Bồ tát, nó đâm thủng giáp trụ tà kiến và phiền não (anusaya).

Khi đại lực sĩ Mahànagna nổi cơn thịnh nộ, trước trán sẽ nổi lên một cục bướu; và chùng nào cục bướu vẫn còn đó, thì không ai trong cõi Diêm phù đề này có thể xúng tay. Cũng vậy chùng nào trước trán của Bồ tát chưa tan mất cục bướu Bồ đề tâm, được kích thích bởi tâm đại từ và đại bi; thì tất cả xe ma và ác nghiệp đang khuấy phục thế gian cũng không sao đấu thắng nổi.

Cũng như trong việc học bắn cung, đệ tử nào ở lại nhà thầy để chuyên tâm học, sẽ vượt xa các đệ tử khác cùng học nghệ thuật này; hơn về sự khéo léo, về sự chăm chỉ, về sự áp dụng và về sức mạnh. Cũng vậy, thánh giả Bồ tát, tự tu tập để chứng nhất thiết trí, bỏ xa tất cả các hàng hữu học và Duyên giác chưa phát Bồ đề tâm; hơn về thế nguyện, trí tuệ, giải thoát, các hạnh và năng lực.

Trong việc tập bắn cung lão luyện, trước hết phải học cách trụ chân cho vững, sau đó mới học đầy đủ cách bắn. Cũng vậy, khi Bồ tát tự tu tập để chứng nhất thiết trí, việc cần thiết trước hết là phải trụ vững nơi Bồ đề tâm, vì đó là bước tiên khởi hướng tới chỗ thấu triệt tất cả đạo lý của Phật.

Trong việc luyện tập các huyền thuật, bước thứ nhất là phải học thuộc nằm lòng tất cả các câu thần chú, sau đó mới có thể thi hành tất cả các loại huyền thuật. Cũng vậy, khi Bồ tát muốn đạt tới đời sống và các hành vi kỳ diệu của chư Phật và chư Bồ tát trước phải phát khởi Bồ đề tâm và hoài bão các thế nguyện của Bồ tát bởi vì nhờ đó mới có thể thâm nhập đời sống của hết thảy chư Phật và Bồ tát.

Cũng như các thứ được tạo ra bởi huyền thuật đều hoàn toàn vô hình nhưng được thấy như là hữu hình. Cũng vậy Bồ đề tâm vốn vô tướng, nhưng lại thấy được Pháp giới (Dharmadhātu) vô biên trang nghiêm đầy đủ tất cả các công đức bởi vì tâm của Bồ tát đã được nhất thiết trí đánh thức dậy.

Cũng như khi vừa thấy một chú mèo đang đến gần, tất cả các chú chuột đều bỏ chạy trốn vào hang. Cũng vậy, khi Bồ tát vừa phát khởi Bồ đề tâm từ chỗ

thâm sâu của tự tánh để quan sát thế gian, tất cả nghiệp và phiền não đều bỏ chạy và lẫn trốn vào hang.

Như có người trang điểm bằng vàng ròng chiêm phù đàn (Jambùnada), tất cả các loại trang sức khác trở thành mờ nhạt. Cũng vậy, khi Bồ tát mang vào những trang sức bằng vàng ròng chiêm phù đàn Bồ đề tâm, tất cả các công đức trang nghiêm của hàng Thanh văn và Duyên giác đều trở nên mờ nhạt.

Cũng như đá nam châm dù chỉ một lượng nhỏ cũng sẽ chẻ hai một chuỗi xích sắt; Bồ đề tâm dù chỉ một chút mà được trỗi dậy trong tâm để cũng sẽ chẻ hai những chuỗi xích sắt của tà kiến, tà hạnh, vô minh và tham dục.

Nơi nào có mẫu từ thạch, tất cả sắt ở gần đó bị rã, không đứng im, không dính chặt nhau. Cũng vậy, bất cứ nơi đâu có từ thạch Bồ đề tâm dần bước tới nghiệp hay phiền não, tới giải thoát của Thanh Văn hay của Duyên giác, nghiệp, phiền não và giải thoát kế cận đó đều mất hút, không đứng im, không hợp nhất.

Như một người đánh cá rất thân thiện với các sinh vật ở biển cả, không cảm thấy có đe dọa chết chóc nào dưới các ngọn sóng dù khi phò thân vào mõm cá Makara. Cũng vậy, khi Bồ tát phát tâm Bồ đề ở giữa luân hồi vẫn thoát khỏi nghiệp chướng và phiền não chướng; thâm nhập vào chỗ sở đắc và sở chứng của hàng Thanh văn và Duyên giác mà vẫn không bị nhiễm.

Như một người uống một chén nước cam lộ thì không bị các thứ độc dược xâm hại; Bồ tát khởi tâm cầu nhất thiết trí cũng không bao giờ bị xâm hại bởi quả vị Thanh văn, không ngưng trệ nơi đó, vì có đại bi tâm và các thệ nguyện.

Như có người dùng thuốc Anjana thoa lên đôi mắt, thì không ai có thể trông thấy y được dù có đi ngang qua giữa họ. Cũng vậy khi Bồ tát khởi tâm cầu nhất thiết trí thì các ác ma sẽ không trông thấy dù có đi ở giữa bọn chúng; vì đã được hộ trì bởi trí siêu việt và các thệ nguyện.

Khi một người được đặt dưới sự bảo vệ của một quốc vương có uy thế, sẽ không bị bất cứ phạm nhân nào đe dọa. Cũng vậy, khi Bồ tát được Pháp vương Bồ đề tâm bảo vệ, sẽ không bị kinh sợ bởi bất cứ chướng ngại và hiểm trở nào.

Như một người sống trong các rặng núi được đất che chở khắp bốn phía, không bị lửa đe dọa. Cũng vậy, Bồ tát sống trong sự che chở bởi công đức

của Bồ đề tâm sẽ không bao giờ bị đe dọa bởi lửa giải thoát của Thanh văn và Duyên giác.

Như một người dưới sự bảo vệ của một dũng sĩ sẽ không kinh sợ bởi kẻ thù, Bồ tát dưới sự bảo vệ của dũng sĩ Bồ đề tâm không bao giờ bị kinh sợ bởi kẻ thù ác nghiệp.

Khi thiên chủ Sakra cầm khí giới Kim cương (Vajra), toàn thể bộ đội tu la (Asura) bị hủy diệt: Cũng vậy, khi chúng Bồ tát nắm giữ Bồ đề tâm được khơi dậy từ trong sâu thẳm của tự tánh, toàn thể bộ đội Ma vương và A tu la được thiết lập do các ác sư đều bị hủy diệt.

Như một người uống thuốc Rasayana kéo dài tuổi thọ của mình và không bao giờ trở nên yếu đuối; Bồ tát sẵn có thuốc Rasayana, Bồ đề tâm không bao giờ cảm thấy cũng kiệt dù thọ sinh trải qua vô số kiếp luân hồi và cũng không hề bị ô nhiễm bởi các ô nhiễm do luân hồi.

Như khi điều hòa thuốc rượu, trước hết phải giữ nó trong điều kiện hoàn hảo, không bao giờ để nó tiếp xúc với các thứ bất tịnh. Cũng vậy, Bồ tát khi chuẩn bị cho đời sống hành đạo và các đại nguyện của mình, trước hết phải phát khởi Bồ đề tâm không bao giờ bị ô nhiễm

Như một người muốn thành tựu một công nghiệp nào trước hết là phải giữ gìn mệnh sống của chính mình. Cũng vậy, khi Bồ tát quyết tâm tu tập các đạo lý của Phật, trước hết phải gìn giữ Bồ đề tâm.

Khi một người đánh mất mệnh sống của mình, thì không sao thành tựu nổi bất cứ công nghiệp nào cho cha mẹ và quyến thuộc. Cũng vậy khi Bồ tát bị dứt khỏi Bồ đề tâm thì sẽ đoạn tuyệt hết công đức của nhất thiết trí và không thể thành tựu Phật trí để cứu vớt chúng sinh.

Như biển cả không thể bị thứ độc dược nào xâm hại; Bồ đề tâm của Bồ tát cũng như biển cả không hề bị xâm hại bởi nghiệp và phiền não, bởi Tâm của hàng Thanh văn và Duyên giác. Như ánh sáng mặt trời không bao giờ có thể bị các tinh tú che mờ; ánh sáng mặt trời Bồ đề tâm cũng không bao giờ bị che khuất bởi các tinh tú công đức vô vi của hàng Thanh văn và Duyên giác.

Như vương tử khi vừa thọ sinh đã được kính trọng ngay, không bao giờ bị các bậc trưởng thượng hay đại thần coi rẻ, vì là sinh trong chủng tộc quyền quý cũng vậy, ngay khi Bồ đề tâm vừa được phát khởi. Bồ tát đã thác sinh ngay vào chủng tộc Như Lai, ngài là Pháp vương; chắc chắn không thể bị

coi rẻ bởi các hàng Thanh văn và Duyên giác đã tu tập các thiện nghiệp trải qua thời gian lâu dài vì Bồ đề tâm sinh ra từ chủng tộc quyền uy của đại bi.

Vương tử dù đang trẻ dại vẫn được các bậc trưởng thượng và đại thần hết sức kính trọng, dù vương tử không kính mến họ đúng mức. Cũng vậy, các hàng Thanh văn và Duyên giác dù đã tu tập các thiện nghiệp lâu đời, nhưng vẫn phải phủ phục trước vị Bồ tát đã phát khởi Bồ đề tâm, ngay dù Bồ tát không kính trọng họ đúng mức.

Dù vương tử chưa trưởng thành đủ để làm vua mà vẫn không mất sự quý hiển của hoàng gia, vì dòng dõi cao quý không thể đặt ngang hàng với các đại thần. Cũng vậy, Bồ tát vừa phát tâm cầu nhất thiết trí, vẫn còn bị trói buộc trong nghiệp phiền não và chấp trước, nhưng không mất sự quý hiển của giác ngộ, và không bị coi ngang hàng với Thanh văn và Duyên giác, vì thuộc chủng tộc cao quý của hết thầy Như Lai.

Đối với kẻ mắt lòa và loạn tâm, hạt nhãn châu trong sáng lại thấy như là bất tịnh. Cũng vậy hạt châu Bồ đề tâm không chút tì vết lại chùng như bất tịnh đối với những ai ngu dốt và không tín tâm, vì họ như người lòa mắt và loạn tâm.

Như người ta cầm nắm, hoặc nhìn, hoặc sờ hoặc mang bùa chú thì chữa trị được các thứ tật bệnh. Cũng vậy, trong viên thuốc ma thuật của Bồ đề tâm, tất cả công đức chữa nhóm trước kia được gìn giữ cùng với trí siêu việt và các phương tiện, và nuôi dưỡng thân thể cho các nguyện và trí của Bồ tát; khi chúng sinh nghe, hoặc thấy, hoặc nhớ tưởng, hoặc sống chung với bùa chú Bồ đề tâm đó, sẽ được chữa trị các thứ tật bệnh phiền não xấu xa.

Như người mặc áo bằng lông ngỗng thì không bị bụi dính dơ; Bồ tát mặc áo lông ngỗng Bồ đề tâm cũng không bị ô nhiễm bởi bụi sinh tử và phiền não.

Như con bù nhìn bằng gỗ được kết chặt các bộ phận, không bị lỏng lẻo, và làm xong được nhiều công việc, ấy là nhờ các bộ chốt. Cũng vậy, Bồ tát muốn thành tựu các công hạnh Bồ tát đạo là do nuôi dưỡng Bồ đề tâm, như là cái chốt giữ chặt thân thể nhất thiết trí và các thệ nguyện, và chính nhờ thế mà Bồ tát không bị ly tán.

Nếu không nhờ các bộ chốt, cái máy cùng với tất cả các bộ phận của nó sẽ không bao giờ làm nổi công việc. Cũng vậy, nếu Bồ tát không cho khởi dậy Bồ đề tâm thì sẽ không bao giờ làm xong sự nghiệp thành tựu các đạo lý của Phật hay từ các thành tố của giác ngộ.

Như một loại trầm hương tên Tượng tạng (Hastigarbha) vốn là sở hữu của một vị thế giới chủ; khi hương này được đốt lên, hương thơm của nó đưa bốn binh chủng của vua đó lên đến hư không. Cũng vậy, khi trầm hương Bồ đề tâm được đốt lên, Bồ tát do công đức của mình có thể thoát khỏi sự ràng buộc của ba cõi thế gian, và làm cho trí tuệ vô vi của Như lai trải rộng đến vô hạn.

Như chất kim cương chỉ sản xuất từ mỏ kim cương hoặc mỏ vàng. Cũng vậy, Bồ đề tâm như kim cương chỉ sản xuất từ mỏ công đức của kim cương đại bi, nơi Bồ tát hiện thân để cứu vớt thế gian; hay từ mỏ vàng siêu việt trí là cảnh giới thù thắng của Như Lai.

Như có loại cây vô căn, không ai tìm thấy gốc rễ của nó, nhưng tất cả cành, lá, cây trái và hoa đều thấy sinh sôi rậm rạp. Cũng vậy, không ai có thể thấy gốc rễ của Bồ đề tâm ở đâu, nhưng hoa công đức, trí tuệ và thần thông đều sầm uất, và tâm đại bi của Bồ tát rợp bóng tất cả thế gian, như một mạng lưới.

Kim cương không cất giữ trong bình sứ mẻ bất toàn, mà được cất giữ trong chiếc bình trong sáng kiên cố hoàn toàn. Cũng vậy, Kim cương Bồ đề tâm không cất giữ trong bình của các loài ít tín tâm, kém giới hạnh méo mó, trì trệ, tối tăm, rạn vỡ; cũng không cất giữ trong chiếc bình dành cho tâm thoái hóa và dao động vì thiếu tri kiến; mà chỉ được cất giữ trong chiếc bình được dùng để phát khởi tâm Bồ tát.

Như Kim cương xuyên thủng mọi thứ cầm thạch; Bồ đề tâm cũng xuyên thủng kho tàng Chánh Pháp.

Như kim cương có thể đập vỡ mọi núi đá; kim cương Bồ đề tâm cũng đập vỡ mọi núi đá tà kiến.

Kim cương dù bị vỡ vẫn thù thắng hơn tất cả các thứ đá quý và quý hơn các thứ trang sức bằng vàng khác. Cũng vậy, Bồ đề tâm dù khiếm khuyết và bất toàn vẫn thù thắng hơn các thứ trang sức bằng vàng của công đức nơi các hàng Thanh văn và Duyên giác.

Kim cương dù rạn vỡ vẫn có thể trừ tuyệt tất cả sự bần cùng. Cũng vậy, Kim cương Bồ đề tâm có thể trừ tuyệt mọi bần cùng do sinh tử.

Một mẫu kim cương dù nhỏ cũng đủ sức đập vỡ mọi thứ đá quý hay tiện. Cũng vậy, một mẫu kim cương Bồ đề tâm dù nhỏ và không đáng giá vẫn đủ sức diệt trừ vô minh.

Như kim cương không ở trong tay người phạm; kim cương Bồ đề tâm cũng vậy, không phải là sở hữu của các loài trời và người có thiện căn thấp kém và thâm tâm hạ liệt.

Như người không sánh giá trị của châu ngọc thì không thể nhận ra công năng của hạt châu kim cương, và cũng không biết cách dùng công năng tối thắng của nó. Cũng vậy, ai có tâm hạ liệt thì không biết được giá trị của kim cương Bồ đề tâm và giá trị của đại kim cương siêu việt trí, cũng không định giá nổi công năng tối thắng của nó.

Như kim cương không thể nào bị dùng cho hao mòn; kim cương Bồ đề tâm cũng vậy, vì là căn nguyên và chân tánh của nhất thiết trí, không bao giờ bị hao mòn.

Như chày kim cương, người dù mạnh mẽ nhất cũng không thể mang nổi, ngoại trừ sức mạnh siêu nhiên của Na la diên (Nàràyana). Cũng vậy, cái chày kim cương vĩ đại của Bồ đề tâm, các hàng Thanh văn và Duyên giác dù có uy lực mấy cũng không bao giờ mang nổi, ngoại trừ sức mạnh Na la diên của các Đại Bồ tát được hộ trì bởi nhân duyên và uy lực của nhất thiết trí, đã hồi hướng thiện căn về nhất thiết trí, và đã đạt được uy lực đại thị hiện.

Không có khí giới nào có thể đập vỡ nổi Kim cương, nhưng Kim cương có thể hủy diệt mọi thứ và mọi thứ mà tự nó vẫn toàn vẹn. Cũng vậy, các nguyện và trí của Thanh văn và Duyên giác không thể trải qua vô số kiếp kiên trì sự nghiệp cứu vớt giáo hóa và thành tựu tất cả chúng sinh trong thế giới ác trược này, nhưng Bồ tát không bao giờ kiệt sức trong công nghiệp đó, không bao giờ thối lui, vì cầm chặt cái chày kim cương vĩ đại của Bồ đề tâm.

Ngoài đất bằng kim cương, không có đất nào chịu nổi sức nặng của kim cương; cũng chỉ có đất kiên cố của Bồ đề tâm trong tự tánh của Bồ tát mới có thể chịu nổi sức kim cương giải thoát, nguyện, và hạnh của Bồ tát đạo chứ không phải do các hàng Thanh văn và Duyên giác.

Nước được cất trong bình kim cương cứng chắc và không nứt nó sẽ không bao giờ chảy rịn trong biển cả. Cũng vậy thiện căn của Bồ tát được tích tập

và được đổ vào bình Bồ đề tâm cứng rắn và không nứt nẻ sẽ không bao giờ bị hủy hoại trong các nẻo thọ sinh.

Như cối đại địa được nâng đỡ bởi lớp kim cương sẽ không bao giờ bị vỡ vụn hay rụng xuống. Cũng vậy các nguyện của Bồ tát được nâng đỡ bởi lớp kim cương Bồ đề tâm sẽ không bao giờ bị vỡ vụn hay rụng xuống khi thọ sinh vào tam giới.

Như kim cương không bao giờ bị đắm nước; kim cương Bồ đề tâm không bao giờ bị đắm nước nghiệp và phiền não, cũng không hề bị biến đổi khi tiếp xúc với nghiệp.

Như kim cương không bao giờ bị lửa đốt cháy, kim cương Bồ đề tâm không hề bị lửa của khổ sinh tử thiêu đốt, cũng không bị bốc cháy bởi hơi nóng của lửa phiền não.

Trong cõi đại thiên thế giới này không có tòa nào xứng đáng làm chỗ ngồi cho Như Lai, Ứng cúng Chánh biến tri cho bằng tòa kim cương, lúc ngài chiến thắng Ma Vương, thành tựu nhất thiết trí trên đài giác ngộ. Cũng vậy, chỉ có tâm kim cương kiên cố của nguyện và trí phát sinh từ Bồ đề tâm mà Bồ tát do giác ngộ vô thượng, thực hành các hạnh của nguyện, viên mãn các Ba la mật, buộc lên các nhẫn vị, chứng các Bồ tát địa, hồi hướng thiện căn, tiếp nhận sự thọ ký, thi thiết phương tiện và các trợ đạo cho Bồ tát đạo và chứa nhóm năng lực của thiện căn lớn.

Rồi Di Lặc kết luận:

“Đó là vô lượng vô biên công đức thù thắng khởi lên từ Bồ đề tâm mà Bồ tát hằng nuôi dưỡng. Và quả thực nếu ai phát tâm cầu vô thượng chánh giác thì chắc chắn sẽ có đủ các công đức đó.

Này thiện nam tử, ông đã gặp được thiện duyên, đã có các công đức kỳ diệu đó, do phát tâm cầu vô thượng chánh giác để thực hành Bồ tát hạnh. ông hỏi: “Làm sao để học hỏi được Bồ tát hạnh? Làm sao để tu tập Bồ tát hạnh?”. Vậy ông nên vào Lầu các Ti lô trang nghiêm tráng lệ huy hoàng này và khi quan sát khắp cả, thì hiểu rõ làm sao để học hỏi Bồ tát hạnh, và sau khi đã học hỏi, làm sao để thành tựu tất cả vô số công đức này.

---o0o---

Hiển nhiên Bồ tát Di Lạc (maitreya) trút hết biện tài của ngài để tán dương sự quan trọng của Bồ đề tâm (Bodhicitta) trong sự nghiệp của một bồ tát. Bởi vì, nếu Thiện Tài đồng tử không in đậm sự kiện đó trong lòng, đã không dễ gì bước vào Lâu các Tì lô (Vairochana). Cái Lâu các đó tàng ẩn tất cả những bí mật trong đời sống tâm linh của người Phật tử cao tuyệt.

Nếu đồng tử đó chưa được dọn kỹ để bắt đầu, những bí mật ấy không có nghĩa lý gì hết. Chúng có thể bị hiểu lầm nghiêm trọng, và hậu quả cố nhiên là khốc hại. Vì lý do đó, ngài Di Lạc chỉ cho Thiện Tài thấy đủ mọi góc cạnh đâu là ý nghĩa đích thực của Bồ đề tâm. Cũng nên ghi nhớ những điểm dưới đây, về Bồ đề tâm:

1. Bồ đề tâm khởi lên từ tâm đại bi; nếu không vậy, chẳng thể là Phật pháp. Cõi nặng Đại bi tâm (Mahakaruna) là nét chính của Đại thừa. Chúng ta có thể nói, toàn bộ tính chất của giáo thuyết đó quay quanh cái trụ chốt này. Nền triết lý viên dung được miêu tả rất gợi hình trong Ganda thực sự chính là cái bùng vỡ của công năng sinh động đó.

Nếu chúng ta vẫn còn dây dưa trên bình diện trí năng, những giáo thuyết của Phật như Tánh Không (Sūnyatā), Vô Ngã (Anatmya), v.v... dễ trở thành quá trừu tượng và mất hết sinh lực tâm linh vì không kích thích nổi ai cái cảm tình cuồng nhiệt. Điểm chính cần phải nhớ là, tất cả giáo thuyết của Phật đều là kết quả của một trái tim ấm áp hằng hướng tới tất cả các loại hữu tình; chứ không là một khối óc lạnh lùng muốn phủ kín những bí mật của đời sống bằng luận lý. Tức là, Phật pháp là kinh nghiệm cá nhân, không phải là triết học phi nhân.

2. Phát Bồ đề tâm không phải là biến cố trong một ngày, vì nó đòi hỏi một cuộc chuẩn bị trường kỳ không phải trong một đời mà phải qua nhiều đời. Đối với những người chưa từng tích tập thiện căn, Tâm đó vẫn đang ngủ vùi. Thiện căn phải được dồn lại để sau này gieo giống trở thành cây Bồ đề tâm rợp bóng. Thuyết nghiệp báo có thể không phải là một lối trình bày có khoa học về các sự kiện, nhưng các Phật tử Đại thừa hay Tiểu thừa đều tin tưởng tác động của nó nơi lãnh vực đạo đức trong đời sống của chúng ta. Nói rộng hơn, chừng nào chúng ta tất cả còn là những loài mang sử tính, chúng ta không trốn thoát cái nghiệp đi trước, dù đó có nghĩa là gì. Bất cứ ở đâu có khái niệm về thời gian, thì có sự tiếp nối của nghiệp. Nếu chấp nhận điều đó Bồ đề tâm không thể sinh trưởng từ mảnh đất chưa gieo trồng chắc chắn thiện căn.

3. Nếu Bồ đề tâm phát sinh từ thiện căn, chắc chắn nó phải là phi nhiều đủ tất cả các điều tốt đẹp của các Phật và các Bồ tát, và các loài cao đại. Đồng thời nó phải là tay cự phách diệt trừ các ác trược, bởi vì không thứ gì có thể đương đầu nổi sấm chớp kinh hoàng giáng xuống từ lưỡi tầm sét Indra của Bồ đề tâm.

4. Tính chất cao quý cố hữu của Bồ đề tâm không hề bị hủy báng ngay dù nó ở giữa mọi thứ ô nhiễm; ô nhiễm của tri hay hành, hoặc phiền não. Biển lớn sinh tử nhận chìm tất cả mọi cái rơi vào đó. Nhất là các nhà triết học, họ thoả mãn với những lối giải thích mà không kể đến bản thân của sự thực, những người đó hoàn toàn không thể dứt mình ra khỏi sự trói buộc của sống và chết, bởi vì họ chưa từng cắt đứt sợi dây vô hình của nghiệp và tri kiến đang kìm hãm họ và cỡi đất nhị nguyên do óc duy trí của mình. Vì vậy, phát khởi tâm Bồ đề diễn ra từ chỗ uyen ảo của tự tánh, đó là một biến cố tôn giáo vĩ đại.

5. Lại vì lý do này nữa, Bồ đề tâm vượt ngoài tầm chinh phục của Ma vương; mà trong Phật pháp, Ma vương tượng trưng cho nguyên lý thiên chấp. Chính nó là kẻ luôn luôn mong cầu cơ hội tấn công lâu dài kiên cố của Trí (Prjñā) là Bi (Karunā). Trước khi phát tâm Bồ đề, linh hồn bị lôi kéo tới thiên chấp hữu và vô, và như thế là nằm ngoài ranh giới năng lực hộ trì của tất cả chư Phật và Bồ tát, và các thiện hữu. Tuy nhiên, phát khởi đó đánh dấu một cuộc chuyển hướng quyết định, đoạn tuyệt dòng tư tưởng cố hữu. Bồ tát bây giờ đã có con đường lớn thênh thang thuốc mắt, được canh chừng cẩn thận bởi ảnh hưởng đạo đức của tất cả các đấng hộ trì tuyệt diệu. Bồ tát bước đi trên con đường thẳng tắp, những bước chân của ngài quả quyết, Ma vương không có cơ hội nào cản trở nổi bước đi vững chãi của ngài hướng tới giác ngộ viên mãn

6. Như đã được cắt nghĩa trong đoạn mở đầu của thiên luận này, Bodhicitta có nghĩa là, làm trời dậy khát vọng mong cầu giác ngộ tối thượng mà Phật đã thành tựu, để rồi sau đó ngài làm bậc đạo sư của một phong trào tôn giáo, được gọi là đạo Phật. Giác ngộ tối thượng chính là nhất thiết trí, Sarvajñata, thường được nhắc nhở trong các kinh điển Đại thừa.

Nhất thiết trí vốn là yếu tính của Phật đạo. Nó không có nghĩa rằng Phật biết hết mọi thứ, nhưng ngài đã nắm vững nguyên lý căn bản của hiện hữu và ngài đã vào sâu trong trọng tâm của tự tánh. Khi Bồ đề tâm được phát khởi, Bồ tát được quyết định an trụ nơi nhất thiết trí.

7. Phát Bồ đề tâm tánh đầu đoạn mở đầu cho sự nghiệp của Bồ tát. Trước đó, ý niệm về Bồ tát chỉ là một lối trừu tượng Có thể tất cả chúng ta đều là Bồ tát, nhưng khái niệm đó không được ghi đậm trong tâm thức chúng ta, hình ảnh đó chưa đủ sống động để làm cho chúng ta cảm và sống sự thực. Tâm được phát khởi, và sự thực trở thành một biến cố riêng tư Bồ tát bấy giờ sống tràn như run lên. Bồ tát và Bồ đề tâm không thể tách riêng. Bồ đề tâm ở đâu, là Bồ tát ở đó. Tâm quả thực là chìa khóa mở tất cả cửa bí mật của Phật pháp.

8. Bồ đề tâm là giai đoạn thứ nhất trong hạnh và nguyện của Bồ tát. Chủ đích đi cầu đạo của Thiện Tài, như được nói đến trong Ganda, là cốt nhìn ra đâu là hạnh và nguyện của Bồ tát. Rồi nhờ đức Di Lạc mà Thiện Tài đồng tử trực nhận từ trong mình tất cả những gì mình đã săn đuổi giữa các minh sư, các đạo sĩ, các thiên thần, v.v... Cuối cùng được ngài Phổ Hiền (Samantabhadra) ấn chứng, nhưng nếu không có giáo huấn của đức Di Lạc về Bồ đề tâm và được ngài dẫn vào Lâu các Tì Lô, Thiện Tài hẳn là không mong gì thực sự bước lên sự nghiệp Bồ tát đạo của mình. Hạnh và nguyện, xác chứng một Phật tử có tư cách là Đại thừa chứ không phải là Tiểu thừa, không thể không phát khởi Bồ đề tâm trước tiên.

9. Ganda mô tả Bồ tát như là một người không hề mệt mỏi sống cuộc đời dăng hiến, để làm lợi ích hết thảy chúng sinh, về tinh thần cũng như vật chất. Đời sống của ngài trải rộng đến tận cùng thế giới, trong thời gian vô tận và không gian vô biên. Nếu ngài không làm xong công nghiệp của mình trong một đời hay nhiều đời, ngài sẵn sàng tái sinh trong thời gian tận cùng. Môi trường hành động của ngài không chỉ giới hạn trong thế gian của chúng ta ở đây. Có vô số thế giới tràn ngập cả hư không biên tế, ngài cũng sẽ hiện thân khắp ở đó, cho đến khi nào đạt đến mức mà mọi chúng sinh với mọi căn cơ thấy đều thoát khỏi vô minh và ngã chấp. Không bao giờ biết mệt mỏi, đó là đặc chất Bồ tát, sinh ra từ Bồ đề tâm.

10. Sau hết, khái niệm Bồ đề tâm là một tiêu chí phân biệt Đại thừa và Tiểu thừa. Tính cách khép kín của tổ chức tăng lữ làm tiêu hao sinh lực Phật pháp. Khi thế hệ đó ngự trị, Phật pháp hạn chế ích lợi của nó trong một nhóm khổ tu đặc biệt.

Nói đến Tiểu thừa, không phải chỉ chừng đó. Công kích nặng nhất là nói, tiểu thừa chận đứng sự sinh trưởng của hạt giống tâm linh được vun trồng trong tâm để của mọi loài hữu tình; đáng lẽ phải sinh trưởng trong sự phát khởi Bồ đề tâm. Tâm đó có khát vọng không bao giờ bị khô héo vì sương giá

lạnh lùng của cái giác ngộ trí năng. Khát vọng này kết chặt gốc rễ, và sự giác ngộ phải thỏa mãn không yêu sách của nó. Các hoạt động không hề mỗi một của Bồ tát là kết quả của lòng ngưỡng vọng đó, và chính cái đó duy trì tinh thần của Đại thừa vô cùng sống động ở Viễn Đông, bất chấp óc thủ cựu của xứ này.

Nói vắn tắt, Bồ đề tâm không chỉ là tình yêu thương, nó còn bao gồm cả một trục kiến của triết lý. Nó là một hóa thân cụ thể toàn nhất của Trí (Prajnà) và Bi (Karunà). Bi và Trí khởi sự thực sự ở trong Tâm đó. Chúng ta sẽ rõ ý nghĩa này hơn trong phần tới, trình bày về kinh Bát nhã (Prajnàparamità). Kinh Bát nhã không công khai nhắc đến Bồ đề tâm, những cái học hay cái hành về Bát nhã thâm áo quả thực là phát khởi Bồ đề tâm và là khởi điểm của hạnh và nguyện của Bồ tát. Nếu Đại thừa có thể giúp ta đi sâu vào ý thức tôn giáo, thì chính là sự trực nhận của chúng về Tâm đó, như là Trí và Bi.

---oOo---

7

Như tôi đã mở đầu thiên luận này bằng một đoạn trích dẫn từ kinh Thập địa (Dasabhùmica), ở đây cũng sẽ kết luận bằng một đoạn trích dẫn từ kinh đó, không đến nỗi lạc đề. Kinh này, như tôi đã nói trên, nằm trong bộ Avatamsaka (Hoa nghiêm) của văn học Đại thừa, như Gandavyùha. Dưới đây[19] là những bài kệ (gàthà) cuối cùng, nói về giai đoạn thứ mười của Bồ tát đạo gọi là Pháp vân địa (Dharmamegha) trong đó, ngài Kim Cang Tạng (Vajragarbha), vị Bồ tát thượng thủ của Hội Thập địa (Dasabhùmica), nói với Bồ tát vân tập tại cung trời Tha hóa tự tại (Paranirmita-vasavartin), về khát vọng mong cầu giác ngộ:

Xin hãy nghe kỹ các thắng hạnh tuyệt vời của Bồ tát. Các ngài hưởng thọ thanh bình và tự chế, tâm đó trầm lặng và nhu thuận,

Bình đẳng và vô ngại như đường đi giữa hư không.

Lìa hẳn các uế trước và ô nhiễm, trụ nơi tri kiến của đạo.

Các ngài đã tích tụ trăm nghìn thiện căn qua vô số kiếp,

Cúng dường trăm nghìn chư Phật và các đại trí giả (Rishi),

Và cũng cúng dường vô lượng các A la hán và Bích chi Phật (Pratyekabuddha),

Và để lợi ích hết thảy thế gian nên phát khởi Bồ đề tâm.

Các ngài đã tinh cần trì giới, thành tựu các nhẫn nhục,

Hỗ thẹn “về các ác hạnh” nhưng siêng năng với các hành vi phước lạc, không ngừng tăng gia phước và trì,

Mở rộng tâm trí rộng lớn chứa đầy Phật trí,

Các ngài phát khởi Bồ đề tâm như đáng có mười uy lực.

Các ngài cung kính cúng dường chư Phật trong ba đời.

Nghiêm tịnh hết thảy quốc độ rộng lớn như hư không,

Và thấy rộng các pháp đều bình đẳng,

Các ngài phát khởi Bồ đề tâm để giải thoát toàn thể thế gian.

Các ngài đã hoan hỷ và có kiến giải sâu xa, ưa tu tập tịnh giới

Mãi mãi siêng năng làm lợi ích hết thảy thế gian.

Thích thú trong các công đức của Phật, hằng hái ngăn ngừa (các tội lỗi) cho thế gian,

Các ngài phát khởi Bồ đề tâm để làm lợi ích cho ba cõi.

Các ngài đã chấm dứt các ác nghiệp, hằng hằng hái trong các tịnh giới, ưa thích tu tập khổ hạnh, hằng khắc phục các vọng tình,

Nương tựa nơi Phật và hết lòng tu các hạnh giác ngộ,

Các ngài phát Bồ đề tâm để thực hiện các việc lợi lạc cho ba cõi

Các ngài tùy hỷ với tất cả các pháp lành và tùy thuận với các niềm vui của nhẫn nhục,

Thấu hiểu mùi vị của các hành vi công đức và ghét bỏ óc cống cao ngã mạn.

An trụ nơi đạo tâm, và trong cung cách nhu thuận và hòa duyệt,
Các ngài phát khởi Bồ đề tâm để cho toàn thể thế gian được tăng ích,
Bồ tát như sư tử thực hiện các hành vi trong sạch của mình, dũng mãnh kiên trì những gian khổ,
Cao thượng đứng trên hết thảy mọi loài,
Không ngừng thành tựu các công đức, chinh phục đội quân phiền não.
Bồ đề tâm được phát khởi vững chắc trong những tâm hồn nhu thế.
Tâm của các ngài ở trong cảnh giới hoàn toàn vắng lặng.
Làm khô cạn những đám trước, dứt trừ mọi con đường ô nhiễm.
Hạnh phúc trong niềm vui vắng lặng, cởi bỏ sự ràng buộc của sinh tử;
Bồ đề tâm được phát khởi vững chắc trong những tâm hồn như thế.
Tâm tưởng của các ngài thuần tịnh như hư không, biết rõ đâu là siêu việt trí và thế tục trí.
Các ngài đã chinh phục quân đội Ma vương, dẹp bỏ những phiền não hiểm nguy nương tựa nơi ngôn giáo của Phật, đạt tới ý nghĩa của Chân như;
Bồ đề tâm được phát khởi vững chắc trong những tâm hồn như thế.
Để mang lại sự an ổn cho ba cõi, các ngài trụ vững nơi trí;
Để diệt trừ màng lưới hí luận, các ngài được trang bị bằng trí và lực;
Các ngài tán dương các công đức của đấng Thiện thế (Sugata, chỉ cho Phật), và tâm hằng hoan hỉ;
Bồ đề tâm được phát khởi vững chắc trong những tâm hồn như thế.
Các ngài mong cầu hạnh phúc cho ba cõi, làm tròn các trợ đạo
Tâm kiên quyết thực hiện các công trình của mình, Bồ tát sẽ thực hành mọi hành vi gian khổ;

Không ngớt nỗ lực làm các pháp lành:

Bồ đề tâm được phát khởi vững chắc trong những tâm hồn như thế.

Mong cầu các công đức của đấng có mười uy lực, ưa thích các hành vi của giác ngộ,

Các ngài dũng mãnh vượt qua đại dương bị bao phủ bởi hí luận, bứt các sợi dây ngã mạn,

Bước đi theo thiện đạo, các ngài mong cầu chứng đắc Pháp tánh;

Bồ đề tâm được phát khởi vững chắc trong những tâm hồn như thế,

Cầu mong họ thực hành các giác ngộ như đã kể ở đây.

Cầu mong họ chứng được mười uy lực thần thông những ai đã nghe các ngôn giáo của Phật và các nguyện.

Cầu mong họ chứng Bồ đề tâm, những ai đã thanh tịnh trong ba đức,

Cầu mong họ là các Bồ tát đã thanh tịnh trong ba quy y (tức quy y Phật, Pháp và Tăng).

[1] *Annuttaràyai samyaksambodhaye cittam utpàdya: phát tâm vô thượng chánh đẳng chánh giác. Idzuma, p.13*

[2] *Kinh Astasahasrlka (Bát nhã bát thiên tụng) ấn hành bởi Raiendralàla Mi tra, p.60ff.*

[3] *Tebhyo> oyalpebhyo> lpatarakàs te ye> nuttaràyàm samyaksambodhau cittànyutpàdayaotl.*

[4] *Saddharma. pundarlka. ấn hành bởi Kern và Nanjo, p.44.*

[5] *Op.ci.t, p. 43*

[6] *Idzumi, p.152*

[7] *óp.cit., p.154*

[8] Lối diễn tả được ngài Di Lặc sử dụng khi ngài tán dương Thiện Tài quyết tâm tìm cầu Bồ tát đạo. *Durlabhàh kulaputràs te sattvah sarvaloke ye> nuttaràyàm sàmyaksambodhau pranidadhanti. ldzumi MS. p.1321*

[9] Văn pháp đây ít dùng định sở cách (locative). Thỉnh thoảng dùng theo chỉ định cách (dative), tỉ dụ, *anuttaràyai samyaksambodhaye cittam utpàdya* (Bản Idzumi về *Gandavyùha. p.154*). Đẳng khác, riêng chữ *bodha* thường được dùng cho *sambodhi* theo chỉ định cách. Thí dụ: *Bodhàya cittam utpàdyate* (*Raher Dasabhùmika, p.11, R*); *bodhàya cittam utpàdya* (*Astasàhasrika. pp.62, 63, 71, 93 .v.v...*); *bodhàya cittam. utpadyate* (*Gandavyùha, p.169. v.v... 0*

[10] Bài tụng này cần phải giải thích kỹ, vì nó được diễn tả khá trừu tượng và chuyên môn

[11] *An bản Rahder, p.11, R*

[12] Nhan đề sanskrit của Hoa nghiêm là *Avatamsaka* theo Phiên dịch danh nghĩa đại tập (*Mahàvyupatti*), và theo thích nguyên lục (một bản mục lục Tam Tang Trung Hoa soạn tập năm 1285-128), nhưng Pháp Tạng trong bản chú giải kinh Hoa nghiêm bộ 60 quyển nói nguyên chữ chính là *Gandavyuha*. *Avatamsaka* có nghĩa là “một tràng hoa”, và *ganda* là “tạp hoa” một loại hoa thường và *vyùha* là Phân phối trật tự hay “trang sức”. Vậy, chữ Hoa nghiêm phù hợp sát với *Gandavyùha* hơn *Avatamsaka*. Nghiêm hay trang nghiêm trong chữ Hán tương đương với chữ *vyùha*. Khi khảo sát về nội dung của Hoa nghiêm bản 60 quyển hay 80 quyển, chúng ta thấy rằng khởi đầu có những bản kinh độc lập về sau được tập hợp thành một tông thư, vì mỗi thể tài được trình bày trong các kinh đó đều được xếp loại theo từng thủ, và được gọi chung là Hoa nghiêm. Đúng ra dùng chữ *Avatamsaka* cho toàn bộ tông thư Hoa nghiêm và chữ *Gandavyùha* dùng cho bản Sanskrit độc lập, dù nó thuộc chương cuối của các bản Hoa nghiêm 60 và 80 quyển. Bản Hoa nghiêm 40 quyển tương đương với *Gandavyùha*. Xem thêm đoạn trên, trong tập sách này.

[13] *Rahder, p.11, s.*

[14] *lbid., p.11, T.*

[15] *lbid., pp. 11-12, U.*

[16] Đoạn tiếp theo chủ yếu căn cứ trên các bản Hán dịch từ nguyên bản Sanskrit MSS, thường được sử dụng song song với bản Hán. Dịch thoát, cốt ý cho độc giả thấy ý nghĩa Bồ tâm trong giáo thuyết của Đại thừa.

[17] Anusaya: tùy phiền não, có nghĩa “cái ngủ chung với”, tức là klesa (phiền não).

[18] Nên ghi nhận rằng các bản Sanskrit viết: “khát vọng nhất thiết trí” chứ không phải là “khát vọng giác ngộ”. Chữ sarvajnatà đã thay cho chữ bodhi như thế nào?

[19] Phần Gāthā của Dasabhūmika, các Gāthās cuối cùng, 1-11 The Eastern Buddhist, VI-1.1972. Xin hãy nghe kỹ các thắng hạnh tuyệt vời của Bồ tát.

---o0o---

Luận năm - Ý NGHĨA CỦA TÂM KINH BÁT NHÃ TRONG PHẬT GIÁO THIỀN TÔNG

1

BÁT NHÃ TÂM KINH (Prajnaparamitahridaya Sūtra) là một bản văn ngắn nhất về Bát nhã ba la mật (Prajnaparamitā). Trong bản Hán dịch của Huyền Trang, kinh gồm 262 chữ. Đây là bản lưu hành nhất trong giới Phật tử Nhật Bản. Chân ngôn tông (Shingon), Thiên thai tông (Tendai) và Thiền tông và Thiền tông (Shingon)[1]. Chủ đích của thiên luận này là khảo sát xem Tâm kinh giữ một địa vị quan trọng như thế nào trong giáo pháp của Thiền tông. Do đó cũng nên có một kiến thức khá về chính bản kinh đó. Vì ngắn, nên toàn thể nguyên bản Sanskrit sẽ được dịch trang kể. F.Max Muller, vào năm 1884, cho ấn hành và xuất bản Tâm kinh bát nhã từ bản lá bồi cổ lưu trữ ở Nhật[2]. Nhưng bản dưới đây căn cứ trên bản Phạn Hán[3] của Huyền Trang với một ít thay đổi dựa trên các bản Hán dịch khác. Huyền Trang dịch Tâm kinh (Hridaya) ra chữ Hán vào năm 649, được soạn tập vào ấn bản Đại tạng kinh Taisho, số hiệu 251, với bài tựa ngự chế của Vua nhà Minh Nhưng bản này hình ảnh không được dịch từ bản Sanskrit của Huyền Trang, số hiệu 256, vì cả hai không phù hợp nhau mấy.

---o0o---

DỊCH BÁT NHÃ TÂM KINH [4]

Khi (1) Bồ tát Quán Tự Tại (Avalokitesvara) thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa soi thấy rằng, có năm uẩn (skandha)(2); và thấy năm uẩn đó không có tự tánh trong chúng (3).

“Này Xá lợi Phất (Sàriputra), sắc ở đây là không (4), không là sắc; sắc không khác không, không không khác sắc; sắc tức thị là không, không tức thị là sắc. Thọ, tưởng, hành và thức cũng vậy

Này Xá lợi Phất, hết thấy các pháp ở đây được biểu thị là không [5]: chúng không sinh, không diệt, không cấu nhiễm, không không cấu nhiễm; không tăng, không giảm. Vì vậy, này Xá Lợi Phất, trong không không có sắc, không có thọ, tưởng, hành, thức (5); không có mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, không có sắc (6), thanh, hương, vị, xúc, pháp; không có nhãn giới (7), cho đến (8) không có ý thức giới; không có minh, không có vô minh (9) không có minh diệt, không có vô minh diệt[6] cho đến không có tuổi già và sự chết, không có sự diệt tận của tuổi già và sự chết; không có khổ (10), tập, diệt, đạo; không có trí, không có đắc, và không có chứng[7], bởi vì không có đắc. Trong tâm của Bồ tát an trụ trên Bát nhã ba la mật không có những chướng ngại;[8] và bởi vì không có những chướng ngại trong tâm đó, nên không có sợ hãi, và vượt ngoài những tà kiến điên đảo đạt đến Niết bàn. Hết thấy chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai, do y trên Bát nhã ba la mật, mà chứng đắc giác ngộ viên mãn tối thượng.

“Vì vậy nên biết Bát nhã ba la mật là đại thân chú (mantram), là chú của đại minh huệ, là thân chú cao tuyệt, thân chú vô giá, có thể trừ diệt hết mọi khổ đau; đó là chân lý vì không sai lầm; đây là thân chú được công bố trong kinh Bát nhã ba la mật: gate, gate, pàragate, pàrasamgate, bodhi, svàha!” (Này Bodhi, đi qua, đi qua, qua bờ bên kia, qua đến bờ bên kia, Svàha!).

---o0o---

CHÚ GIẢI KINH BÁT NHÃ

(1) Có hai bản kinh cùng nhan đề là Hridaya (Tâm kinh): một bản được gọi là Lược bản, và bản khác được gọi là Quảng bản. Bản dịch ở trên, của bản lược, thông dụng ở Trung Hoa và Nhật Bản.

Đoạn mở đầu của quảng bản trong nguyên bản phạn ngữ và tạng ngữ được tiết lược trong bản lược như sau:

Bản tạng ngữ có thêm một đoạn: (Kinh lễ Bát nhã ba la mật vượt ngoài ngôn thuyết, tư tưởng và tán ngữ, vì tự tánh như hư không, không sinh, không diệt là cảnh giới của huệ và giới, hiển hiện trong nội tâm chúng tôi, và là mẹ của hết thảy các đấng Thế tôn trong quá khứ, hiện tại và vị lai), “Tôi nghe như vậy: Một thời, đức Thế tôn ngự tại thành Vương xá (Rājagriha), trên đỉnh Linh Thứu, cùng với chúng Tỳ khưu và Bồ tát. Bây giờ đức Thế tôn nhập vào tam muội Chánh giác thậm thâm. Và cùng lúc đó Đại Bồ tát Thánh Quan Tự Tại àryāvalokiteśvara đang thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa”.

Đoạn kế tiếp, cũng tiết lược trong bản lược, như sau:

“Này Xá lợi Phất, như thế Bồ tát phải tự mình thực hành trong Bát nhã ba la mật sâu xa”. Lúc bấy giờ, đức Thế tôn rời khỏi Tam muội và tán dương Đại Bồ tát Thánh Quan Tự Tại rằng: hay thay, hay thay, thiện nam tử! quả vậy! Phải nên tiếp tục thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa. Đúng như lời ông đã giảng thuyết, các đức Như Lai và A la hán cũng tán dương như thế”. Đức Thế tôn hoan hỉ nói như thế. Đại đức Xá lợi phất và Đại Bồ tát Thánh Quan Tự Tại cùng với toàn thể chúng hội, và thế giới của chư Thiên, loài người, a tu la và càn thất bà (gandharva) tất cả đều ca ngợi lời của đức Thế tôn”.

(2) Trên quan điểm khoa học mới, khái niệm về Skandha (uẩn) có vẻ quá mơ hồ và bất xác. Nhưng chúng ta phải nhớ rằng nguyên tắc phân tích của đạo Phật không phải xuất từ nhu cầu khoa học suông; nó có mục đích cứu vớt chúng ta ra khỏi ý tưởng về một thực tại cá biệt với ảo tưởng là nó hiện hữu như thế suốt mọi thời. Vì khi ý tưởng này được nhận làm cứu cánh, thì vương mắc phải cái sai lầm của sự chấp trước, và chính do chấp trước đó đã từng bắt chúng ta làm tội mọi cho bạo lực ngoại giới. Năm uẩn (skandha) (các tổ chất, hay các thành tố) là : sắc chất (rūpam), cảm thọ hay tri giác giác năng (vedanā), suy tưởng (Samjñā), tập hành hay sự tác thành (saṃskāra), và thức (vijñāna).

Uẩn thứ nhất là thế giới vật chất hay chất thể của mọi vật; bốn uẩn còn lại thuộc về tâm giới. Vedanā xuất hiện qua các quan năng của chúng ta samjñā tương đương với suy tưởng theo nghĩa rộng; saṃskāra là từ ngữ rất khúc mắc, không có từ ngữ tương xứng ở Anh ngữ; nó chỉ cho cái tạo nên hình chất, là nguyên lý tạo hình; vijñāna là ý thức hay hoạt động của tâm. Có

những hoạt động của tâm khá rõ như thấy, nghe, ngửi, nếm, sờ mó, và nghĩ tưởng.

(3) Bản dịch của Huyền Trang có thêm: “Ngài diệt trừ tất cả khổ ách”.

(4) Không (sùnya) hay “tánh không” (sùnayatà) là một trong những khái niệm quan trọng nhất trong triết lý đại thừa và đồng thời cũng gây nhiều rắc rối khó hiểu nhất cho những độc giả ngoài đạo Phật. Tánh Không không có nghĩa là “thực tại tính hay hiện trung tính”, hay “cái không chỉ”. Nó chỉ cho cái tuyệt đối, hay bản tính siêu việt, dù nói thế cũng sai lầm như chúng ta sẽ thấy ở sau. Khi các nhà Phật học tuyên bố hết thấy mọi vật đều không, họ không bình vực một quan điểm hư vô luận; ngược lại nó ám chỉ một thực tại tối hậu, không thể đặt dưới các phạm trù luận lý. Với các phạm trù đó, nếu nói đến tính cách hữu vi của vạn hữu thì cũng nói luôn hiện hữu của cái hoàn toàn vô vi siêu việt tất cả mọi xác định. Sùntà như thế thông thường cũng được diễn dịch rất chính xác là Tuyệt đối thể. Khi kinh nói rằng năm uẩn mang bản sắc không (không tướng) hay trong cái không, không có sinh và diệt, không có nhiễm, tịnh, v.v.. thì có nghĩa rằng: đừng có gán cho Tuyệt đối thể những phẩm tính quyết định; khi nó nội tại trong tất cả mọi vật thể cụ thể và cá biệt, nó hoàn toàn không thể định tính. Do đó, phủ định toàn diện trong triết lý Bát nhã là một hậu quả tất yếu

(5) “Không có mắt, tai, v.v...” chỉ có sáu quan năng. Trong triết học Phật giáo, ý thức (manovijnàna) là quan năng đặc biệt để thâm nhận các pháp (dharma) hay các đối tượng của tư tưởng.

(6) “Không có sắc, thanh, v.v...” là sáu phẩm tính của ngoại giới, chúng làm đối tượng cho sáu quan năng.

(7) Nhãn giới v.v... chỉ cho mười tám giới (dhātu) hay các yếu tố của hiện hữu, chúng gồm sáu giác năng (indriya: căn), sáu phẩm tính (visaya trần) và sáu thức (vijñàna).

(8) “Cho đến” (sanskrit: yavat ; Hán: nãi chí), rất thông dụng trong văn học Phật giáo dùng để tránh lặp lại những đề tài đã biết. Những lối phân loại hơi có vẻ phồn tạp.

(9) “Không có minh, không có vô minh...” là phủ định toàn bộ 12 Nhân duyên (pratityasamutpàda), gồm vô minh (avidya), hành (samskàra), thức (vijñàna), danh sắc (nàmarùpa), lục nhập (sadàyatana), xúc (sparsa), thọ (vedàna), ái (trisna), thủ (upàdàna), hữu (bhava), sinh (jàti), già và chết

(jaràmarana). 12 Nhân duyên này đã được các nhà học giả đạo Phật thảo luận rất nhiều.

(10) Đương nhiên ám chỉ Tứ diệu đế (satya); 1. Đời sống là đau khổ (duhkha); 2. Do sự tích tập (samudaya) của các nghiệp xấu; 3. Có thể tiêu diệt nguyên nhân của khổ (nirodha); 4. Con đường (marga) dẫn tới diệt nguyên nhân của khổ.

---o0o---

2

Như nhan đề chứng tỏ, Bát nhã ba la mật đa tâm kinh (Prajna-paramita-sutra) được cho là làm tâm điểm hay tâm tủy (hrdaya) của bộ kinh Bát nhã ba la mật đa. Vậy, vấn đề là: Có thực nó mang tinh yếu của bộ kinh vĩ đại đó? Hay nó chứa đựng một yếu tố nào ở ngoài kinh? Nếu nó chứa đựng yếu tố ngoài kinh đó hay một yếu tố nào khác hơn, chúng ta phải hết sức lưu ý; nghĩa là, chúng ta phải xem thử yếu tố ngoại lai này có thực sự nằm trong bộ loại Bát nhã hay không, đồng thời xác chứng mục tiêu của nó để cho thấy tâm điểm của khối văn học đồ sộ này. Vậy thử khảo sát Tâm kinh đã được trình bày ở trên.

Điểm trước hết, chúng ta cứ quả quyết rằng Bồ tát Quán Tự Tại (Bodhisattva Avalokitesvara) không xuất hiện trong bất cứ quyển kinh nào thuộc văn hệ Bát nhã, với nhiều tác phẩm như Satasahasrka, Pancavimsatisahasrka, Astasahasika, Saptasatika, v.v... trong tiếng Sanskrit và bộ Đại Bát nhã (Maha-prajnaparamita) gồm sáu trăm quyển trong Hán văn và các tác phẩm tương đương trong Tạng văn. Nếu đúng thế, chúng ta có thể nói Tâm Kinh là một sản phẩm hậu kỳ, và trong đó có pha trộn các yếu tố ngoại lai. Tuy nhiên, đây không phải là điểm chính mà tôi muốn thảo luận trong thiên luận này. Trong Tâm kinh, còn có một điểm khác, ngoài điểm đề cập đến Quán Tự Tại; ấy mới làm chúng ta ngờ là một soạn phẩm hậu kỳ. Tôi muốn nói tới việc Bát nhã ba la mật được gắn liền với câu thần chú (mantram) làm thế luận cho bài pháp của Quán Tự Tại về Tánh Không (Sùnyatà). Văn học Bát nhã đặc biệt không bị chi phối bởi sự xâm nhập của các công thức ma thuật như Minh chú (Vidyà) Cấm chú (Mantram) hay Tổng trì (Dharàni). Sự thực, chính Bát nhã được coi như là Đại minh chú trong kinh, nhưng không đề ra những Cấm chú (Mantram) riêng biệt nào, và đó mới đích xác là trường hợp của Tâm kinh.

Vì rằng, trong Tâm kinh, có một câu thần chú (Mantram) đặc biệt được mệnh danh là “Bát nhã ba la mật đa” gồm những chữ này: “Gate, gate, Paragate, Parasamgate, Bodhi, svaha”. Lối xen kẽ đó hoàn toàn mới mẻ, cần phải đặc biệt lưu ý.

Nhớ kỹ hai điểm này: sự xuất hiện của ngài Quán Tự Tại và sự xen kẽ Cẩm chú, chúng ta thử phân tích nội dung của chính bản kinh.

Thoạt tiên, cái gây chú ý nhất trong khi theo dõi bản văn là, hầu như không có gì hết ngoài một tràng phủ định, và cái được mệnh danh Tánh là Không thì là thuần túy phủ định luận, nó giản lược kỳ cùng tất cả vào cái không. Thế thì, kết luận sẽ là, Bát nhã ba la mật, hay đích thực sự thực hành của nó, cốt ở chỗ phủ định tất cả. Phủ định năm Uẩn (skandha); phủ định 18 Giới (dhātu); phủ định 12 Xứ (ayatana); phủ định 12 Nhân duyên; phủ định 4 Thánh đế. Và cuối điểm của hết thấy những phủ định này không có tri hay đắc gì cả. Đắc (prāpti hay labdhi) có nghĩa là chú tâm vào và giữ chặt lấy sở tri kết quả từ suy luận đối đãi. Vì không có thứ đắc nào hết, nên tâm hoàn toàn vượt qua mọi chướng ngại tức những sai lầm khởi lên từ tác dụng trí năng và vượt luôn những chướng ngại bất rã trong ý thức truy nhận và cảm quan của chúng ta, ngại sợ hãi và bàng hoàng, vui vẻ và buồn phiền, thất vọng và giải đãi. Khi chúng được như thế là đã đạt tới Niết bàn. Niết bàn và giác ngộ (sambodhi) là một. Vậy ra do từ Bát nhã ba la mật mà hiện khởi hết thấy chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Bát nhã ba la mật đa là mẹ của Phật đạo và Bồ tát đạo, điều thường xuyên được nhắc nhở trong văn học Bát nhã

Đến đây, chúng ta có thể nói, Tâm kinh hoàn toàn phù hợp với tinh thần của các kinh điển Bát nhã ba la mật. Khởi đầu với các phủ định, rồi chấm dứt với một xác quyết, mà trong thuật ngữ Phật giáo gọi là “giác ngộ” ý niệm về Tánh Không có thể làm khiếp đảm kẻ sơ cơ bởi người ta thường có thói quen coi nó như một thứ hư vô hóa toàn triệt, nhất là khi Tâm kinh có vẻ chỉ là chuỗi phủ quyết. Nhưng, vì chuỗi phủ quyết này cuối cùng đưa chúng ta tới cái quyết định, mặc dù cái đó không hẳn là xác quyết theo nghĩa thông thường. Tâm kinh rồi ra không phải một loại thánh kinh của hư vô chủ nghĩa. Bát nhã ba la mật, làm được điều kỳ diệu đó, tức diễn dịch hay dẫn khởi một xác quyết từ những phủ định vô địch, cho nên đáng được coi như một đại thần chú vô song, vô đẳng đẳng chú. Nói một cách không thường, Tâm kinh phải đúc kết bằng câu đó; bài pháp của ngài Quán Tự Tại giảng cho Xá lợi phất (Sariputra) tiến tới kết luận đương nhiên của nó; khởi đi xa

hơn nữa, và khỏi phải đọc ta cứ như hát Kịch rằng thần chú đó là “Gate, gate, v.v.”

Có thể hiểu tại sao nói Bát nhã ba la mật đa là một đại phần chú, nhưng nói rằng đại Bát nhã thần chú đó là "Gate, gate..." thì hình như không có nghĩa gì hết. Những gì đã sáng tỏ và hợp lý, đến đây bỗng trở thành một thứ biến dạng huyền hoặc. Tâm kinh chuyển thành một bản văn của chú thuật thần bí. Cái này có vẻ là một sự thoái hóa hay một sự suy sụp. Đây là ý nghĩa của biến thái đột ngột? Hoặc, tại sao có sự vô nghĩa này?

Cái gọi là Bát nhã ba la mật đa thần chú, nếu dịch ra có nghĩa: “Này Trí tuệ, đi qua, đi qua, đi qua bờ bên kia, đi qua đến bờ bên kia, svàhà!” Svàhà là lời chúc lành, lúc nào cũng nằm ở đoạn cuối của một Mantram hay Dharani. Tiếng hét đó có can dự gì tới việc tu tập bát nhã ba la mật sâu xa? Mỗi khi được đọc lên, đại khái người ta cho là Mantram hay Dharani gây ra những phép lạ. Trong trường hợp này, hiệu quả linh nghiệm do đọc “gate” phải là sự chứng ngộ. Vậy, chúng ta có thể nói, cùng đích của môn Phật học khả dĩ đạt được chỉ cần do cái câu thần bí đó? Đối với Tâm kinh đương nhiên đây là lời kết, vì ở đây không thể có suy luận nào khác. Làm thế nào người ta có thể đồng hóa Bát nhã với câu chú “gate” Chúng ta có thể thấy các tín đồ Chân tông nhận Tâm kinh làm một trong các kinh chính của họ quá dễ dàng và tự nhiên. Nhưng Thiền cũng đã từng đọc nó trong khóa tụng hằng ngày bằng cách nào? Ý niệm và Chân ngôn (Mantram) khá xa lạ đối với Thiền đồ. Từ triết học về Tánh Không (Sùnyatà) và Chính giác (Sambodhi), chuyển hướng đến một tôn giáo của chú thuật, không dễ gì chấp nhận nổi.

Sự kiện khác, làm cho hiện diện của Mantram trong Tâm kinh càng huyền hoặc hơn, là bài chú (Mantram) kết thúc luôn luôn được đọc theo lối phỏng dịch nghĩa, làm như âm hưởng đích thực của lối dịch âm Phạn hán là một tác động mâu nhiệm. Các loại thần chú không bao giờ được dịch nghĩa sang Hán văn. Đây là một cách rất tự nhiên. Nếu các câu đó không sao hiểu nổi, và chúng cố để cho không hiểu, chúng càng khó hiểu, vì cứ đề y nguyên văn thì uy lực mâu nhiệm ẩn náu đằng sau lại càng có hiệu nghiệm. Nhưng, tại sao trong Thiền lại cần có cái thứ không hiểu nổi? Không hiểu nổi không phải là không đạt tới nổi kinh bát nhã ba la mật đa nói nhiều đến chỗ đó.

Chắc chắn, trong dòng phát triển của nó tại Trung Hoa Thiền đã thâm nhận khá nhiều thủ pháp của Chân ngôn tông, và trong nghi lễ của nó có nhiều Thần chú và nhiều Đà la ni thực sự của Chân ngôn tông. Vì lý do đó, tôi nghĩ rằng, sự phát sinh của Tâm kinh thuộc vào một thời kỳ trễ hơn toàn thể

bộ phận của chính văn học Bát nhã. Dù vậy, đâu là ý nghĩa của câu thần chú “Gate!” trong Tâm kinh, một trong số các kinh văn quan trọng nhất trong giáo pháp của Thiên? Nếu câu thần chú giữ một địa vị lung chừng trong kinh, mặc dù trong một tác phẩm ngắn loại này khó mà tìm thấy ngay tại chỗ có cái quan trọng nào thứ yếu hơn, thì câu hỏi về ý nghĩa của thần chú có lẽ không là vấn đề trọng đại. Nhưng, một độc giả dù khinh suất cũng nhận thấy ngay địa vị rất nổi bật mà thần chú đã chiếm cứ trong sự tiến triển của học thuyết Bát nhã. Sự thực, hình như toàn thể bản kinh được viết ra vì câu thần chú đó, và không có gì khác hơn. Nếu vậy, rồi ra đâu là ý nghĩa của thần chú, ngoài nghĩa đen của nó? Tại sao nó là cao điểm của toàn bộ phủ định trong Tâm kinh?

Theo ý tôi, giải quyết cái huyền diệu này không những là chìa khóa để thấu hiểu toàn bộ triết lý Bát nhã, mà còn hiểu luôn cả mối quan hệ chính yếu của nó đối với Thiên. Vì vậy tôi đã nói nhiều về sự xen kẽ của thần chú trong Tâm kinh.

Trước khi thần chú “gate!” vén mở bí mật của nó trong liên hệ với học thuyết về Tánh Không và Giác ngộ, cũng nên thử xem các giáo thuyết cốt yếu của kinh Bát nhã ba la mật đa là gì. Hiểu được cái đó, sẽ dễ định giá Tâm kinh hơn, nhất là trong tương quan sinh tử của nó với chứng nghiệm của Thiên[9]

Sau khi nhận xét về kinh Bát nhã ba la mật đa trong các trang tiếp theo đây, chúng ta sẽ có thể thấy rằng, giáo thuyết của Tâm kinh có chỗ phù hợp và có chỗ không với các bản kinh chính của Bát nhã. Phù hợp ở chỗ cả hai đều lấy Trí Bát nhã

làm căn nguyên của giác ngộ, và không phù hợp ở chỗ Tâm kinh hoàn toàn nhấn mạnh trên câu thần chú “gate!”. Sắc thái này vắng mặt hẳn trong các bản kinh chính của bộ Bát nhã. Trong Tâm kinh, việc tụ tập Bát nhã ba la mật đa được đồng hóa với việc tụng đọc thần chú.

Theo Ngài Huyền Trang không phải đọc thần chú, mà là đọc trọn cả Tâm kinh do đức Quán Tự Tại nói; ngài xuất hiện vào lúc Huyền Trang đang trên đường đi Ấn Độ. Huyền Trang được dạy học kinh này mỗi khi gặp những gian nan và tân khổ qua những cảnh man dại bị bao phủ trong tuyết lạnh, bị cuốn bởi những ngọn gió lốc ào ạt và thú dữ thường xuyên qua lại. Bỏ tất hiện thân làm một nhà sư bình hoạn, đọc bài kinh để trấn an nhà sư chiêm bái vĩ đại này của Trung Hoa. Sư thành tín tuân theo lời khuyên, và cuối

cùng nhờ đó đã có thể bình an đi tới vùng đất tâm nguyện. Bây giờ kinh được coi như là chứa đựng tinh yếu của Phật tâm.[10]

Câu chuyện khá hấp dẫn, nhưng tụng đọc ở đây cốt để tránh xa những gian nan hiểm trở chứ không phải để khai ngộ tâm trí. Đây không đề cập tới sự đồng nhất của Bát nhã ba la mật với Cẩm chú coi như để dọn sạch những trở ngại và những dao động của tâm. Ý nghĩa này có thể tìm thấy nơi khác.

Khi thần chú được trì tụng mà không cần nghĩ đến kết quả của nó sẽ như thế nào, và tụng theo cách mà kinh Bát nhã khuyến cáo những ai muốn học Bát nhã, thì bằng phép lạ nào mà đạo nhãn được mở ra và soi thấy những bí mật của Bát nhã? Khi một Thiên sư được hỏi về con số của các sư tăng trong thiền viện của mình, sư đáp: “Trước bà ba, sau bà ba”. Đối với phàm tâm, trả lời kiểu đó chẳng cho biết bấy giờ sư đang nghĩ gì trong lòng. Có lẽ thần chú “gate!” có cái ý gì ở bên trong, và chỉ những ai đã vào đạo mới có thể hiểu nổi; khi hiểu được cái bí nhiệm trong câu trả lời, vấn đề tự nó trở thành sáng tỏ và tất cả những gì được ẩn tàng trong Bát nhã lộ lộ trước mặt có thể lắm; nhưng rồi, tại sao lại là câu thần chú Gate đặc biệt này, chứ không là cái gì khác? Câu thần chú đó một cách nào đó khá vô nghĩa, nếu xét về nghĩa đen của nó thì không tài nào hiểu cho nổi. Chỉ khi nào đặt trong toàn thể nội dung của Tâm kinh mà chúng ta đã biết, mới thấy nó hết vô nghĩa. Vấn đề của chúng ta ở đây sẽ là: Có liên hệ mật thiết nào giữa giáo pháp chung của Tâm kinh và khẩu quyết, hay đúng hơn và lời tán: “Đi qua, đi qua, đi qua bờ bên kia, đi qua đến bờ bên kia, chào Bodhi !”?

---o0o---

3

Theo ý tôi, có thể giải quyết tất cả những khúc mắc để thấu triệt Tâm kinh bằng cách sau đây.

Khi giáo thuyết Bát nhã hoàn toàn đồng nhất với kinh nghiệm Phật giáo, Tâm kinh được viết ra để nói lên những điểm cốt yếu của Bát nhã trong một hình thức rất giản ước đồng thời để chỉ định tiến trình tâm lý của hành giả tu tập Bát nhã ba la mật uyên áo này. Khi kinh bắt sang trào lưu phát triển khác, nó mở rộng thành một nền văn học rất phồn tạp, rườm rà, đồ sộ, mà tại Trung Hoa được biết dưới danh hiệu Đại bát nhã ba la mật đa (Mahàprajñàpàramitā Sūtra) 600 quyển; trong số đó, 400 quyển đầu đại để tiếng đương với bản Sanskrit Satasahasrikā prajñàpàramitā, Bát nhã bách thiên tụng tức bản kinh gồm 100.000 bản tụng. Bản kinh nào sớm nhất bản

rút ngắn hay bản mở rộng[11]; chúng ta chưa thể biết được. Nhưng, bản rút ngắn không có nghĩa chỉ là cô đọng; đồng thời với lúc cô đọng nó chuyển hướng bản kinh thành một tài liệu tâm lý học về kinh nghiệm Bát nhã. Đây là sự thay đổi đáng chú ý, vì rằng khi thêm vào câu thần chú “Gate” là đã thay đổi toàn diện sắc thái của việc giản ước. Nếu không có câu thần chú, giản ước vẫn là một sự kiện đơn giản, không có nghĩa gì hết, và tầm quan trọng nặng ký của nền văn học đó đến đây biến mất hẳn.

Trong lúc tôi chưa thể tìm thấy một cách chính xác là tâm kinh trở thành một khóa bản của Thiền tại Trung Hoa vào lúc nào, các thiền sư hẳn đã khá sáng suốt, trong lịch sử của Thiền, thấy kinh còn có yếu tố khác chứ không chỉ là một cố gắng cô đọng. Cho đến về sau, kinh Kim cương (Vajracchedika) đã đáp ứng cho chủ đích đó, và ngay cả trước thời Huệ Năng cũng vậy. Khi Huyền Trang kể những chuyện linh ứng của mình do đọc Tâm kinh, các thiền sư nhận ngay, và đồng thời còn thấy bên trong có yếu tố khác nữa. Cái “yếu tố khác” đó có thể không lọt vào tầm mắt của các luận sư Duy thức học (Vijnaptimatra), nhưng không trốn khỏi các Thiền sư họ đặt kinh nghiệm đi trước triết lý, và rất sốt sắng với giá trị tâm lý của tất cả nền văn học Phật giáo. Họ hiểu ý nghĩa của thần chú khác hẳn các tín đồ Chân ngôn tông.

Một sự kiện đáng lưu ý là thần chú Gate cũng thấy có ở cuối bộ Đại Bát nhã bản Hán dịch của Huyền Trang. Hình như nó được thêm vào đời Nguyên, vì ấn bản đời Nguyên mới có nó. Phải chăng ý tưởng phụ thêm thần chú nên coi là xuất phát từ Tâm kinh khi nó bắt đầu lưu hành rộng rãi trong giới Phật tử? Kinh Bát thiên tụng (Astasàharikà) nói rằng Bát nhã ba la mật là một minh chú (vidyà) lớn, không lường được, không dò được, không sánh được, và tối thượng; nếu vậy, nên coi “Gate” như là lối tán dương của Tâm kinh bằng những từ ngữ chói sáng của Thần chú.

Trở lại chủ đề chính, việc tu tập Bát nhã uyên áo cũng là việc thực tập công án, mà tôi đã đề cập trong Thiền luận bộ trung. Quán Tự Tại (Avalokitesvara, hoặc Quán Thế âm) là người học Thiền, và đức Phật trong Tâm kinh cho biết ngài Quán Tự Tại đã học như thế nào. Vì Bát nhã là công án được đề ra cho ngài giải quyết, làm phương tiện chứng quả giác ngộ tối thượng. Quá trình chứng ngộ của ngài xuôi theo dòng phủ quyết. Phủ định bất cứ thứ gì có thể đem trí óc mà hiểu như là một đối tượng của tư tưởng. Thiền tông cũng làm như thế. Nó bắt đầu bằng trí óc. Phải trừ diệt vô minh cố hữu trong tâm từ vô thủy quá khứ. Đó là bước thứ nhất hướng tới giác ngộ. Vô minh tức không thấy sự thực (dharma, pháp) như thế là như thế,

yathabhutam (như thật). Vậy rồi, Tâm kinh đề ra một tràng phủ định, chối bỏ luôn cả nhận thức, hay trí. Bởi vì, chừng nào ý thức còn có chỗ bám, đó thực là một trở ngại trên đường đi về giác ngộ tối thượng. Tự chủ và tự tại có nghĩa là có đường đi hoàn toàn dẹp sạch tất cả các chướng ngại vật chúng có thể chận ngang dòng suối tự do và tự tác chủ của Bát nhã. Phủ định là dọn sạch, là thanh lọc như thế. Trong thực tập công án, dọn sạch như thế cũng là phương sách tiên quyết.

Chúng ta biết rằng, phủ định chỉ là phương tiện nhờ đó để thành tựu cái khác. Trong Bát nhã ba la mật, nó cũng là cái dẫn chúng ta đi tới mục đích của pháp môn này. Thiên, ngay từ khởi thủy, đề ra cho chúng ta một công án coi nhẹ giải thích của trí óc, và do đó chỉ con người phủ định cho chúng ta đi mà không cần nói một cách công khai. Tâm kinh, trực thuộc văn học Bát nhã, diễn theo cái đà diễn tiến chung này, và chứa đầy tiếng không! Nhưng chúng ta cắm dùi vào đâu sau khi vứt bỏ hết mọi kho tàng trí năng, khái niệm? Là cái không tro trọi, là khoảng trời trống trơn, là cái trống rỗng hoàn toàn, đó là ý nghĩa của Sùnyatà (Tánh Không) ư? Nếu đúng vậy, chúng ta vẫn ở nguyên trong cảnh vực của những khái niệm “Cái không chi” (ngoan không) vẫn còn là một trong những đối tượng tư tưởng của chúng ta. Phải vứt bỏ cái đó, vì đó là điên đảo và mộng tưởng.

Trong Phật giáo Chân tông, bỏ “tự lực” cốt để vãng sinh về quốc độ của Phật Di Đà (Amitàbha). Phủ định cũng là khẳng định ngay đó. Chân tông tránh dùng trí năng. Chủ trương phủ định của nó không gây kinh hãi và thất vọng cho bằng Bát nhã ba la mật. Tuy nhiên, ngay đây, một tâm trạng gọi là “không bố úy”, “không quái ngại” được trời lên làm mục tiêu. Mục tiêu đó là gì? Giác ngộ tối thượng này là gì? Nó ở đâu? Khi nào đạt đến?

Đạt đến, lúc ngài Quán Tự Tại tuyên bố, “Gate, gate, paragate, parasamgate!”. Vì đó là sự phóng xuất vọt ra từ nội tâm của ngài khi ngài sang ngang dòng phủ định. Ngài là hành giả của Bát nhã ba la mật đa, không thể vĩnh viễn quanh quẩn trong một vòng tròn phủ định. Một khi ngài đi đến đích, kiệt sức và vô vọng, chẳng còn ước mong nào trước mặt, và ngài biết nhưng gì đã bị bỏ lại đằng sau. Nhưng vẫn có cái thúc đẩy bước tới. Trí năng và xúc cảm hoàn toàn cùng tận, ngài thực hiện bước nhảy tối hậu. Bút lia đoạn dây cuối cùng trói buộc ngài vào thế giới của đối đãi và “tự lực”. Ngài thấy mình đứng trên bờ bên kia. Bị áp đảo bởi các tình cảm của mình, ngài chỉ có thể đọc lên “Gate”. Rồi thì, Gate trở thành câu thần chú của ngài, Gate trở thành thần chú của Bát nhã ba la mật đa. Với sự phóng xuất đó, mọi vật bừng sáng, và Quán Tự Tại đã tu tập Bát nhã đến chỗ cuối cùng.

Tôi kết luận rằng, đây là ý nghĩa của Tâm kinh. Do giải thích bản kinh như thế, chúng ta có thể hiểu tại sao Gate là kết luận, và tại sao kết luận này diễn tả nội dung của Tâm kinh một cách triệt để. Để riêng thần chú ra, nó chẳng có nghĩa gì hết, và khó mà hiểu tương quan sinh tử của nó với kinh Bát nhã ba la mật. Đừng có bước tới Tâm kinh bằng con đường tắt của trí năng, dù thoát trông nó như chỉ ra lối đi đó, phải tiến tới theo đường dây của kinh nghiệm tôn giáo, tức là, bằng đường dây mà chúng ta giữ chặt trong lối tham cứu công án. Ý nghĩa của thần chú như thế vén mở những bí mật của nó, và kết quả Tâm kinh trở thành một tài liệu hoàn toàn dễ hiểu có giá trị tôn giáo rất lớn.

Nếu Tâm kinh là một sản phẩm của thiên tài Trung Hoa, câu thần chú có thể không mang hình thái Gate! Như chúng ta đã thấy qua nhiều trường hợp khác nhau rồi, thần chú của các thiền sư đã khoác những màu sắc khác hẳn. Nhưng, trên phương diện tâm lý mà nói, quá trình tâm linh được chứng nghiệm bởi người Trung Hoa và Ấn Độ rõ ràng cũng thế và hiển nhiên, phải thế. Khi một người Trung Hoa được hỏi Phật là ai, y trả lời: “Đó là một cái thùng đầy nước bị thủng đáy”.

Phê phán theo tiêu chuẩn thường của luận lý, nói thế nghe như nói một Dharani. So sánh Phật với thùng nước coi có vẻ phạm thượng, nhưng trong con mắt của Thiền thì phải là cái thùng thủng đáy, nước tuôn ra ngoài hết và không có trăng rọi bóng vào trong đó. Rồi Phật mới hiện thân với 32 tướng tốt.

Tâm kinh không cụ thể mức này, nhưng nó mô tả kinh nghiệm Thiền khá sáng sủa.

Trong “Gate!” những phủ định của Tâm kinh đã vươn tới khẳng định lớn, mà trong tất cả các kinh điển Đại thừa gọi là Chân như (tathtà). Những phủ định ấy cốt dẫn các hành giả của Bát nhã đi tới kết cuộc này. Việc đọc của Huyền Trang, đọc trong hình thức chú thuật, bây giờ trở nên chứa đựng những giá trị tôn giáo có tầm vóc lớn. Do sức mạnh của câu thần chú kết thúc, giác ngộ tối thượng, mà các học giả quen hiểu bằng trí năng, trở thành một biến cố vĩ đại của kinh nghiệm tâm linh. Địa vị của Tâm kinh trong giáo thuyết của Thiền được định đúng mức ở đây.

Vẫn còn phải cắt nghĩa trường hợp nào thần chú đặc biệt đó được đọc lên. Cái này đòi hỏi dài dòng hơn, mà ở đây thì không đủ; tôi chỉ có thể nói vắn tắt là, ý niệm “bờ bên kia” có chất Ấn riêng biệt, Và nó xuất hiện sớm trong

văn học tôn giáo của Ấn Độ. Lấy thí dụ từ văn học Phật giáo khởi thủy, trong kinh Pháp cú chúng ta có câu này?

appaka te manussem yejana paragamino athayam itara paja tiram
evanudhavati

Một ít người sang tới bờ bên kia;

Những người khác đang lang thang ở bờ bên này.

Có thể nói, Tathagata là paragata, Như Lai là Người Qua bên kia. Nhưng, ý niệm tathà đã trở nên có xu thế trong triết học Phật giáo hơn pàram và Pàragata được thay thế bằng Tathàgata. Dấu vết ý niệm Pàram còn sót lại trong chữ Pàramità, chỉ cho những đức tính dẫn hành giả sang bờ bên kia của giác ngộ. Pàramità thường được dịch là đóa bĩ ngạn, sang đến bờ bên kia, mà trên thực tế đồng nghĩa với paragata, đi qua bờ bên kia; hai thành ngữ khác nhau là về hướng đi. Đi từ cuối bên này, và đến ở cuối kia; tùy theo chỗ đứng. Trong kinh Bát nhã ba la mật đa, dòng tiến của Quán Tự Tại mà diễn tả như đã “cập bờ bên kia” (pàrasamgate), thì rất là chính xác

Động Sơn Lương Giới[12] thưở còn là chú tiểu, một Luật sư dạy học Tâm kinh, và sư cố cắt nghĩa câu này: “Không mắt, không mũi...”. Nhưng Lương Giới đưa mắt nhìn chăm chú sư, rồi sờ vào thân thể mình, và sau hết nói: thầy có hai mắt, hai tai, và các căn khác, và con cũng có như thế. Tại sao Phật dạy là không có?”. Luật sư nghe hỏi, ngạc nhiên bảo: “Ta làm thầy con không nổi. Con nên theo hầu một Thiên sư, vì sau này sẽ là một đại sư của Đại thừa”.

Khi một tâm hồn trẻ trung hay thắc mắc như Lương Giới mà vấp phải phủ định luận của Bát nhã, đó là dấu hiệu tốt. Nếu cứ tiếp tục thắc mắc, nhất định sẽ có ngày bùng vỡ. Nhưng sau khi bùng vỡ nên bước trở lui lại con đường phủ quyết để thử xem trong con đường dẫn vào chứng nghiệm có thứ gì. Thuyết Tánh Không chẳng còn là phủ định luận thuần túy nữa. Rồi tôi sẽ giảng giải trong các trang sau; đó là cách giản dị nhìn các pháp như thật (yathabhutam), nhìn chúng dưới sắc thái Tathatà của chúng. Nó không chối bỏ thế giới vạn thù; núi non vẫn đó, hoa anh đào đang nở rộ, ánh trăng tỏa rạng trong đêm thu; nhưng đồng thời chúng không chỉ y nguyên là những cái riêng biệt, chúng gọi cho ta một ý nghĩa sâu thẳm, chúng được thấu hiểu trong cái không là chúng. Tâm kinh nằm trên nền tảng này.

Nhân lúc bước qua dòng nước, thấy bóng mình trong đó. Động Sơn làm một bài thơ, có thể cho ta điểm tựa dò vào kinh nghiệm nội tại của sư về Bát nhã:

切忌從他覓

Thiết kị tùng tha mịch

迢迢與我蔬

Thieu thieu dữ ngã sơ

我今獨自往

Ngã kim độc tự vãng .

處處得逢渠

Xứ xứ đắc phùng cù

渠今正是我

Cù kim chánh thị ngã

我今不是渠

Ngã kim bất thị cù

修甚踰麼會

Ưng tu thậm ma hội

方得契如如

Phương đắc khế như như.

Đừng nhờ ai tìm kiếm (Chân lý)[13]
Lần hồi lơ với ta
Giờ một mình ta bước
Đâu đâu cũng gặp mi
Nay mi chính là ta
Ta không phải là mi
Nếu hiểu được như thế
Mới gặp trùng Như như.

[1] Nhật Bản, kinh được gọi là *Hannya Shingyô* hay nói gọn là *Shingyô*. Tại một thiền viện, kinh được tụng trong mọi thời. Có nhiều bản chú giải và các thiền sư thông cho một khóa giảng về kinh này.

[2] Thủ bản lưu trữ từ năm 609 tại chùa *Hôryoji* (Pháp long tự), Yamato, một trong những ngôi chùa tối cổ ở Nhật. Nó khá hấp dẫn về mặt khảo cổ vì cung cấp chúng ta “dạng bản tối cổ của mẫu tự Sanskrit được dùng cho các mục đích văn chương”. Người ta nói thủ bản này được Bồ đề đạt ma mang vào Trung Hoa, rồi sau đó tới Nhật Bản

[3] Bản Phạn Hán, có nghĩa là bản phiên âm từ tiếng Sanskrit sang tiếng Trung Hoa, ấn hành trong Đại tạng Taishô, tập VIII, số hiệu 56. (DG).

[4] Có hai điểm đáng lưu ý trong đoạn dịch này: 1) Bản Hán của Huyền Trang: “chiếu kiến ngũ uẩn giai không”; bản Hán của cư ma la thập: “Chiếu kiến ngũ âm không”.. Khác với lối nói: soi thấy có năm uẩn (âm) rồi mới thấy tự tánh của chúng là Không. 2) Cả hai bản Hán vừa dẫn đều có câu: vượt qua mọi khổ ách, tức nói tới hiệu lực của Bát nhã. Riêng bản phiên âm Phạn Hán đọc được trong taisho ý nghĩa tương đương với các đoạn dịch trên đây của Suzuki. (DG).

[5] Chữ Hán: Không tướng. Phạn: *shūnyatā-lakṣhanā*. ý nghĩa chữ này, có thể đọc nơi luận VI, đoạn nói về 8 cái Không (DG).

[6] Các bản Hán đã dẫn: vô vô minh, diệt vô vô minh tận, không có vô minh và cũng không có sự chấm dứt của vô minh. Đoạn dịch trên tương đương với bản phiên âm Phạn Hán đọc được trong Taisho nh sau : *na vidya nāvidya na vidya kshayo nāvidya kshayo*. DG.

[7] *Nābhīsamyaḥ*, không có trong các bản Hán dịch cũng như trong thủ bản chùa Pháp long.

[8] Chữ *varana*, tất cả các bản Hán đều nói “quái ngại” và như thế hoàn toàn hợp với giáo pháp của Bát nhã. Max Muller dịch Anh ngữ “envelop”, không khá.

[9] Các giáo pháp cốt yếu của kinh Bát nhã ba la mật đa được viết riêng nơi luận VI, nhan đề “Triết học và Tôn giáo trong kinh Bát nhã ba la mật đa”

[10] Theo bài Tựa của Từ ân cho Tân kinh, Talsho. No. 256

[11] Cần giải thích. Ngày nay đa số học giả đồng ý rằng bản kinh Bát nhã sớm nhất gần như Bát thiên tụng trong tiếng Phạn và Đạo hạnh kinh hay Tiểu phẩm bát nhã của Cưu ma la thập trong Hán Văn. Từ bản coi như nguyên thủy này, văn học được phát triển thành Bách thiên tụng, Đại bát nhã của Huyền Trang v.v... Trong lúc lối mở rộng đang diễn trong một mục đích khác, lối rút ngắn cũng diễn theo hướng khác nữa. Khó xác định niên sử cho các kinh điển Phật giáo, cũng như hầu hết các tác phẩm khác của Ấn Độ. Nhưng, như tôi đã nói ở trước, câu chú Gate được thêm vào hình như cho biết Tâm kinh thuộc sau này mặc dù chúng ta không biết chắc lúc nào thần chú ấy cũng được gắn vào bộ Đại bát nhã của Hán văn

[12] 807-869. Truyền đăng lục XV.

[13] Rõ ràng bài thơ nói tới một người lội qua khe và cái bóng của mình. Tác giả dịch Anh ngữ rồi chưa thêm chữ “chân lý”, mặc dù đã cẩn thận để trong ngoặc đơn, nhưng cũng làm cho khá vô nghĩa. Ở đây cứ y theo tiếng Anh mà dịch. T.S.

---o0o---

Luận sáu - TRIẾT HỌC VÀ TÔN GIÁO TRONG BÁT NHÃ BA LA MẬT ĐA

ĐẠI CƯƠNG

Bộ kinh Bát nhã ba la mật đa[1] là một trong những kinh điển tối cổ của Phật giáo được dịch sang Hán văn. Bản kinh Bát nhã đầu tiên, được gọi là Đạo hạnh, xuất hiện năm 172. Truyền thuyết cho rằng kinh Tứ thập nhị chương được phiên dịch do sứ đoàn đầu tiên người Ấn đến Trung Hoa năm 69, nhưng không có gì bảo đảm cho chứng cứ lịch sử của nó. An Thế Cao, từ nước An tức (Parthia) đến Trung Hoa vào năm 148, trải qua 22 năm thực

hiện công trình phiên chuyển các kinh Phật sang Hán văn, nhưng tất cả thuộc kinh Tiểu thừa.

Trong trường hợp đó, kinh Đạo hành Bát nhã bản Hán dịch của Chi Lô Ca Sấm (Lokaraksha) người Nhục chi (nước này sau trở thành vương quốc Kusana), đáng cho là thực sự bản kinh Đại thừa đầu tiên trong số tất cả các kinh Phật được truyền vào Trung Hoa từ trước. Cũng nên ghi nhận sự kiện lạ lùng, theo đó, một nền giáo thuyết của đạo Phật tuyên bố rằng tất cả đều “không” và “không tự tánh”, lại là công trình thực sự quan trọng được truyền bá giữa một dân tộc nặng đầu óc thực dụng, thực tiễn. Hiển nhiên, các môn đệ của “Tánh không” đã không nghĩ loại hoạt động truyền giáo này là một công trình “trống không”.

Trong thế kỷ thứ III, hai bản kinh thuộc Bát nhã được dịch sang Hán văn, và thế kỷ IV vẫn còn xuất hiện những bản khác.

Các bản của Cưu Ma La Thập (Kumarajiva) được hoàn thành khoảng đầu thế kỷ thứ V. Cho đến hậu bán thế kỷ thứ VI. Huyền Trang hoàn tất bản dịch đồ sộ của bộ Đại Bát nhã gồm 600 quyển. Đó là một tập đại thành bách khoa gồm hầu hết những kinh điển thuộc bộ Bát nhã của Đại thừa.

Trong Phạn văn, tuyển tập dài gồm 125.000 bài tụng (sloka), tức những đoạn chỉnh cú có 32 chữ. Bốn bản ngắn hơn gồm 100.000, 25.000, 10.000 và 8.000 sloka. Bản ngắn nhất được ấn hành năm 1888 do nhà bác học người Ấn Rajendralala Mitra, và bản 100.000 sloka được ấn hành do Pratāpaeandra Ghosha năm 1902, nhưng theo chỗ tôi biết chưa có ấn bản đầy đủ nào xuất hiện. Bản xưa nhất trong số các bản kinh Bát nhã khác nhau hình ảnh là bản ngắn nhất, bản 8.000 sloka, được gọi là Bát nhã bát thiên tụng (Astsahasrika). Những bản dài hơn là những bản quảng diễn về sau. Bát thiên tụng tương đương với Đạo hành kinh của Chi Lô ca sấm (Lokaraksha), Tiểu phẩm bát nhã của Cưu ma La thập (Kumarajiva), và quyển thứ 538- 555 trong bản Đại Bát nhã của Huyền Trang, và Phật mẫu bát nhã của Thi Hộ. Bởi vì, xét trên phương diện triết học và tôn giáo tất cả những quan điểm cốt yếu của kinh Bát nhã đều nằm trong đó, chủ đề của tôi sẽ dựa vào bản kinh này qua bản Sanskrit và các bản Hán dịch, mặc dù những trích dẫn rải rác lấy từ các bản kinh Bát nhã khác. Độc giả nếu có hứng thú đối với văn học Bát nhã, có thể tham khảo tập tài liệu của Bác sĩ Tokumyô Matsumoto về Die Prajnàpàramità-literatur[2]

Tuy nhiên, vì bản Sanskrit Astasahasrikà cũng như nhiều bản kinh Bát nhã Hán văn được đề cập ở đây hơi khó hiểu cho độc giả vậy xin đọc kinh Kim Cương (Vajracchedika, bản dịch tiếng Anh của Max Muller và William Gammel). Nhưng, khuyết điểm chính nơi kinh Kim cương là quá nhấn mạnh về khía cạnh Tánh Không của Bát nhã, khiến cho độc giả bình thường có ấn tượng rằng đây là chỗ từ thủy chí chung của Đại thừa. Bác sĩ Max Walleser, Heidelberg, dịch sang Đức ngữ một vài chương của Astasahasrika.[3]

Chủ đích của thiên luận này cốt nêu lên rằng, giáo pháp của các kinh Bát nhã nhằm xác định tinh thể của Bồ tát đạo. Đó là điều mà trong hết thảy các kinh Đại thừa gọi là Bồ tát hạnh (Bodhisattvacarya) Carya (hạnh), có nghĩa là sinh hoạt, vậy Bồ tát hạnh (Bodhisattvacarya) là điểm phân biệt Bồ tát với các loại chúng sinh khác; đặc biệt trong Đại thừa, phân biệt với Thanh văn và Duyên giác. Kinh Bát nhã tìm thấy sinh hoạt này trong sự thấu hiểu về Bát nhã với tất cả những hàm tàng của nó, trí thức, đạo đức và tâm linh. Trong những trang tiếp theo, do đó, chúng ta sẽ trước hết thử xem Bát nhã có nghĩa là gì, sau đó mới khai thác nội dung thực tiễn của nó. Có thể, tinh thể của Bồ tát đạo mới trở thành hiển lộ tự nhiên.

Tôi tin rằng độc giả đã biết khá rõ về mối liên hệ rất sâu xa giữa Thiên tông và giáo thuyết Bát nhã, trên lịch sử và trên học thuật.

Vậy Bát nhã sẽ được diễn tả từ nhiều quan điểm khác nhau, và đó cũng là cách mà các kinh Bát nhã ba la mật thường nói về Bát nhã,

---o0o---

I. TRIẾT HỌC TRONG BÁT NHÃ BA LA MẬT ĐA

1. Bát nhã như là nguyên lý chỉ đạo

Bát nhã là một trong sáu độ (pàramitā), tức sáu đức tính của sự toàn thiện dành riêng cho Phật tử Đại thừa hay các Bồ tát. Khi họ tụ tập trọn vẹn sáu ba la mật này, nhất định cuối cùng sẽ đạt tới giác ngộ. Nhưng các kinh thuộc bộ Bát nhã coi Bát nhã như là nguyên lý chỉ đạo của các ba la mật khác. Vì nếu không có Bát nhã, các ba la mật khác sẽ không thể tìm thấy sở y và sở hướng của chúng. Để riêng ra chúng sẽ lạc đường như một bọ mụ trong rừng rậm. Chúng không thể bước vào trụ xứ tối hậu của thực tại. Chúng không thể nhận ra nhất thiết trí, vì là không có mắt, và tất cả mọi nỗ lực của chúng đều vô bổ nếu không có sự hướng dẫn của Bát nhã. Bát nhã là con

mắt soi thấy rất tỏ rõ trọn cả môi trường sinh hoạt của Phật đạo và xác định các bước tiến của Bồ tát phải được hướng dẫn như thế nào và dẫn vào đâu. Năm ba la mật (pàramitā) kia: bố thí, trì giới, tinh tiến, nhẫn nhục, và thiền định được gọi Ba la mật (pàramitā)[4] bởi vì chính Bát nhã là con mắt của chúng[5].

Lại nữa, Bát nhã như mặt đất cho các thứ cây cối có thể sinh trưởng. Tất cả các điều kiện khác có thể đã hội đủ cho hạt giống nảy mầm, nhưng nếu không có đất, chẳng bao giờ nó sinh trưởng được. Cũng vậy, nếu không có Bát nhã, các Ba la mật khác sẽ mất hết tiềm năng của chúng; sẽ không có mầm sống nào trong chúng[6]. Lại nữa, chính do Bát nhã ba la mật mà các Ba la mật khác được hộ trì, được vững chắc, được toàn vẹn, và được thực hành tương xứng. Cũng như 62 tà kiến phát sinh từ khái niệm cho rằng thật có bản ngã (satkāvadṛsti: thân kiến)[7], cũng vậy, năm Ba la mật kia sinh ra từ Bát nhã.

Cũng như các thân căn thụ hưởng sinh lực của chúng khi mạng căn còn tiếp tục, cũng vậy, năm Ba la mật kia còn sống động khi Bát nhã ôm ấp chúng trong đôi cánh che chở của mình[8].

---o0o---

2. Bát nhã so với đôi cánh chim và cái chum

Bát nhã như những con chim trời mà đôi cánh có thể trải rộng một do tuần, hay rộng đến năm do tuần. Nếu chưa lớn đúng mức, không thể bay được. Chúng có thể muốn bay từ trên những bầu trời của chúng xuống tới thế gian này, hay chúng có thể thay đổi tâm niệm trong thoáng chốc mà bay trở về trời.

Trường hợp đầu, chúng có thể xuống tới mặt đất mà không bị tổn thương không? Trường hợp sau, chúng có thể an toàn trở về quê cũ hay không? Không, cả hai trường hợp đều không thể, mà chúng bị bắt buộc phải tự hủy vì vẫn còn là những cánh chim non, chưa đủ sức để bay như vậy. Cũng thế, Bồ tát dù đã trọn vẹn phát Bồ đề tâm, đã chứa nhóm đủ tất cả các Ba la mật như bố thí, trì giới, tinh tiến và thiền định, nhưng nếu chưa có Bát nhã và Phương tiện (Upāya) của Bát nhã thì tất cả mọi ước vọng và nỗ lực sẽ là vô nghĩa, và sẽ bị rơi trở lại cảnh giới của Thanh văn và Duyên giác thừa[9]

Lại nữa, Bồ tát không có Bát nhã có thể ví như một cái chum bằng đất chưa nung đến độ. Người ta có thể dùng cái chum chưa đến độ đó để mang nước

từ giếng hay từ sông, nhưng chắc chắn sẽ thấy nó rạn vỡ trước khi về tới nhà. Tại sao? Bởi vì chum được lấy ra khỏi lò trước khi nung chín và khô. Cũng tương tự như vậy, Bồ tát dù đã có tín tâm với giác ngộ, dù đã có ước vọng, dù đã có kiên nhẫn, có hỉ, có hiểu, có kính, có hành, có chính niệm, v.v...[10] nhưng nếu không có Bát nhã và Phương tiện của Bát nhã hộ niệm cho quá trình của Bồ tát hạnh, thì nhất định sẽ bị thoái chuyển, và khi lùi trở lại cảnh giới của Thanh văn và Duyên giác thừa, sẽ không thể đạt tới Nhất thiết trí (Sarvajnatà)[11]

Bằng những lời tán dương Bát nhã đó, kinh gây chúng ta có ấn tượng sâu đậm về mức quan trọng phi thường của Bát nhã ba la mật. Trước khi phát triển quan niệm này, sáu Ba la mật được coi như có ý nghĩa ngang nhau trong sinh hoạt của Bồ tát. Sự hứng khởi của Đại thừa đã làm thay đổi vị trí tương đối đó. Bây giờ Bát nhã được tách riêng và khoác cho ưu thế cao nhất. Không có Bát nhã, các Ba la mật còn lại như một con thuyền lạc hướng địa bàn và lạc mất thuyền trưởng. Đây là giai đoạn quan trọng trong diễn tiến của tư tưởng Phật giáo.

Khi chúng ta biết rằng, đạo Phật lấy sinh khí của nó từ tông chỉ Giác ngộ, mức quan trọng kỳ cùng của Bát nhã chắc chắn phải được thừa nhận. Nhưng cũng có thể rằng tác giả của kinh Bát nhã ba la mật đã có chủ kiến nào đó về giáo thuyết của mình sao cho các Phật tử chấp nhận ngay và không ngại. Vì lý do đó, tôi tin rằng, kinh nêu lên nhiều thí dụ cốt không bị kinh sợ và áp đảo bởi lý thuyết Bát nhã ba la mật. Kinh nói, trong đời sống của mình ai đã từng nghe đến lý Bát nhã mà không kinh sợ quả thật hiếm hoi. Thọ trì Bát nhã và tuân hành không do dự các chỉ thị của Bát nhã, cái đó đòi hỏi trải qua nhiều đời chứa nhóm các thiện căn.

---o0o---

3. Bát nhã như là mẹ của chư Phật và Bồ tát

Nói rằng Bát nhã là nguyên lý chỉ đạo của các Ba la mật, ấy là vì các nhà Đại thừa lấy nó để thiết lập Nhất thiết trí (sarvajnatà). Tức là, thiết lập trí tuệ viên mãn mà bậc Nhất thiết trí đã thành tựu. Do đó, Bát nhã là ánh sáng rọi khắp mà chúng ta phải chiêm ngưỡng. Nó đứng trên tất cả ảnh hưởng tạp nhiễm của các vật thể trần gian. Nó soi sáng tất cả bóng tối trong thế giới đối đãi, và do đó mang lại thanh bình và an ổn cho mọi loài. Nó cung cấp ánh sáng cho người mù, nhờ đó y có thể yên lành đi xuyên qua đêm tối của vô minh. Nó dẫn những người lạc lối trở về con đường chính. Nó vén mở cho

chúng ta thấy chân lý của vạn hữu, và chân lý đó là Nhất thiết trí (sarvajnatà). Nó là nơi nương tựa của mọi loài, khiến chúng hoàn toàn không sợ hãi; là người có năm con mắt soi rõ trọn cả thế gian. Là chân lý vượt lên sống và chết, vượt trên tất cả mọi tạo tác. Nó chính là Tánh Không. Là kho lẫm của hết thảy mọi chân lý (dharmakosa). Là mẹ của hết thảy chư Phật và Bồ tát[12]

Vì Bát nhã là mẹ và là tổ tiên của hết thảy chư Phật và Bồ tát nên các ngài luôn luôn lo lắng về sức khỏe, về sự bình an và sự thịnh vượng của Bát nhã. Kinh nói[13]: “Như một người đàn bà có một số con đông. Nếu bà bệnh tật, hết thảy các người con của bà con trai cũng như con gái, đều mong bà chóng bình phục. Bởi vì chúng chỉ có một tâm niệm duy nhất rằng bà là mẹ của chúng, đã nuôi dưỡng chúng với lòng trìu mến và thương yêu những gì mà chúng sở hữu riêng hôm nay đều do bà ban cho với trí khôn và lòng từ ái. Vậy không thể quên bà, phải chăm sóc bà, phải kiếm thuốc men cho bà để bà được bình phục, qua khỏi mọi thứ đau đớn và phiền muộn. Như thế, bà sẽ được săn sóc bởi tất cả những người con của mình”. Cũng giống như vậy, chư Phật và Bồ tát bận tâm sâu xa đến sự tráng kiện của Bát nhã là bà mẹ của mình; các ngài dùng hết mọi phương thế để bảo vệ bà tránh xa các thứ ma quỷ và cuối cùng giúp bà đứng vững trong thế gian. Do đó, các hoạt động truyền giáo của các ngài là sao cho kinh Bát nhã ba la mật được sao chép, được học hỏi, được tụng đọc, được tưởng nhớ, được suy tư và được truyền dạy cho đến cùng tận thời gian.

---o0o---

4. **Bát nhã = Chính giác = Nhất thiết trí**

Bát nhã trong khởi thủy được nói là phương tiện để thành tựu giác ngộ, mục đích tối thượng của pháp môn Phật học. Nhưng bây giờ nó đã được đồng hóa với chính mục đích đó, Bát nhã (Prajna) là Giác ngộ (Sambodhi); bởi vì trong kinh nghiệm của Phật giáo, Bát nhã chỉ có thể hành động theo bản tính thanh tịnh nguyên thủy của nó khi nào có giác ngộ. Chừng nào Bát nhã còn đặt đích nằm ở bên ngoài, nó chưa phải là nó, chưa ở trong trạng thái thuần tịnh của nó; chỉ khi nào được đồng nhất với giác ngộ, nó mới trở về nguyên tính của nó. Bao lâu giác ngộ còn phải được săn đuổi bằng vào Bát nhã, thì không những giác ngộ còn xa vời với các ngài mà cả đến Bát nhã vẫn không thể hành động theo tác dụng bản hữu của nó. Bát nhã là Bát nhã thì phải là một với giác ngộ. Do đó, chúng ta có thể nói rằng, Bát nhã tự hiển lộ và nhận ra khuôn mặt chân thực, không tì vết, trong giác ngộ. Khi sự thực hành

Bát nhã ba la mật được khôn khéo thực hiện tới cao độ, sự đồng nhất của Bát nhã và giác ngộ phải hoàn tất, phải trở thành thực tế.

Trên khái niệm, Bát nhã khởi sự những vận động đầu tiên của nó hướng tới thẩm định cái giả thiết làm đối tượng cho nó. Tuy nhiên, khi Bát nhã thực sự nắm được đối tượng, thì sở tri và năng tri trở thành một, tình trạng thiên chấp chấm dứt và bây giờ là tình trạng của đồng nhất vô phân biệt, gọi đó là giác ngộ, và cũng là nhất thiết trí (sarvajnata). Kinh nghiệm này cũng có thể được mô tả như vậy: trước hết Bát nhã tự phân đôi hay tự mâu thuẫn để tự thấy, đó là bắt đầu tình trạng phân đôi như phương tiện và cứu cánh, chủ thể và khách thể, cái này và cái kia, cái thấy và cái bị thấy. Khi tác dụng tự thấy đã hoàn tất, không còn có phân đôi trong Bát nhã, Bát nhã hiện hành trong giác ngộ, và giác ngộ hiện hành trong Bát nhã. Bát nhã thấy đâu cũng mang danh hiệu Bát nhã, chỉ khác trong cách gọi. Bát nhã là một danh hiệu; giác ngộ cũng là một danh hiệu khác. Niết bàn là một danh hiệu khác nữa, cứ thế, vân vân. Thế tức là, tất cả những danh hiệu đó chỉ giả danh, chúng được phân biệt như thế vì tiện ích của tri thức chúng ta. Cái thực và cái chân, là cái một của những danh hiệu đó, và chính là cái đó.

Vậy Bát nhã tức Chính giác (Sambodhi), hay giác ngộ. Bát nhã là Nhất thiết trí (Sarvajnata) Bát nhã là Niết bàn, Bát nhã là Chân như (Tathata), Bát nhã là Tâm (Citta), Bát nhã là Phật tánh (Buddhata); vậy thì tự thân Bát nhã bản lai vốn Bất khả đắc (anupalabdha) và Bất khả tư nghị (acintya). Bất khả đắc và Bất khả tư nghị đó, là cơ sở của hết thấy mọi thực tại và tư tưởng. Do đó, lẽ đương nhiên, các tác giả của các kinh Bát nhã ba la mật đa tán dương Bát nhã như một người tạo ra những phép lạ, gần như nhân cách hóa Bát nhã thành một đối tượng tôn sùng và sau hết đòi hỏi những ai tin nó nên chí thành cung kính đối với tất cả những kinh văn nào có chứa đựng giáo thuyết Bát nhã, coi như chính chúng là những hóa thân sinh động linh hoạt của khả năng hoàn tất những sự kỳ diệu. Không phải chỉ nên học hỏi (pariyavapti), tụng đọc (vacarna) nhớ nghĩ (dharana), và sao chép (lekhana), nhưng còn được khuyến khích là nên cung kính (satkara) và cúng dường (gurakara), bằng các phẩm vật (puja) như hoa, tràng hoa, hương, dầu, đèn, cờ, phướn, lọng và y phục. Còn về thiện căn tăng trưởng tứ tín tâm (abhisraddha: thâm tín) và tín nhiệm (adhmukti: thắng giải) với sự nhiệt thành tích cực (adhyasayata: thâm tâm hay cao chí) trong Bát nhã ba la mật, thì không có một ai có thể mong nhận chân nó một cách xác thực. Khía cạnh sùng bái của Bát nhã ba la mật được nối kết kỳ lạ với tính chất siêu hình cao vút cùng tột của nó.

Tuy nhiên, kỳ cùng, chủ đề của các kinh Bát nhã ba la mật là Bồ tát hạnh, tức thực hành Bát nhã ba la mật để nhờ đó chứng tới giác ngộ tối thượng. Vấn đề thực hành Bát nhã như thế nào, không ngót được nêu lên và được giải đáp; và đây chính là trọng điểm lõi cuốn nhất của tất cả các kinh Bát nhã.

Nếu thành tựu được, việc học Phật đã đến cùng đích. Nhưng, như đã nói trước, việc thực hành Bát nhã và việc khởi tâm giác ngộ, cả hai không cùng một bản chất đồng loại. Giác ngộ này ra từ sự thực hành đó như hoa nở ra từ cây; đời sống tiếp nối nên tức là một. Như vậy, lý luận sau đây rất đúng: Bát nhã hiện hình trong các sở hành, và cái hành đó là nội dung của giác ngộ, cho nên, Bát nhã là giác ngộ hay chính giác. Prajna Sambodhi cũng có thể được khẳng định theo khía cạnh thực hành của vấn đề. Tất cả những chữ này luôn luôn được dùng thay đổi nhau trong các kinh Bát nhã ba la mật, cá tính của chúng có thể áp dụng ngang nhau. Sự thực, bộ ba: Parjñà = Sambodhi = Sarvajnatà là sợi dây nối liền nhưng chuỗi giáo thuyết sai biệt trong chúng. Các ngài thử kéo ra một khoen, là kéo luôn các khoen còn lại. Nhưng nếu chúng ta muốn phân biệt, ở đây có thể định nghĩa Bát nhã (Prajñà, như là một dụng cụ nhận thức nhờ đó mà đạt tới Nhất thiết trí (Sarvajnatà, trong khi giác ngộ (Bondhi) hơi nghiêng về tâm lý một chút theo nghĩa nó chỉ điểm một trạng thái thức tỉnh của tâm linh. Bát nhã có sẵn trong mọi chúng sinh không phân biệt, dù chưa bộc lộ bằng tác dụng thuần tịnh tuyệt đối của nó. Nơi đức Phật, Bát nhã là Nhất thiết trí, bởi vì ngài ở trong trạng thái giác ngộ toàn vẹn.

Trong kinh Đại Bát nhã (Mahaprajna - paramita), Giác ngộ, hay Bồ đề, được diễn tả bằng những chữ như sau[14]: “Bồ đề (Bodhi, giác ngộ) là Không nghĩa (sunyata), là Chân như nghĩa (tathata) là Thật tế nghĩa (dharmata). Thế nhưng, đây là những danh tướng giả lập, những ngôn thuyết tạm thời. Bồ đề là chân thật giác, là tối thượng diệu. Bồ đề là chân, là thật, là không hi vọng, không biến dị, không bị phá hoại, không phân biệt; Bồ đề là thanh tịnh chân thật là giác ngộ cùng khắp mà Phật sở hữu. Bồ đề là sự viên mãn căn bản từ đó chư Phật hiện Đăng chính giác soi thấy hết thảy các pháp, hết thảy chúng tướng; vượt ngoài mọi danh ngôn thế tục tạm thời.”

Khi Bodhi, giác ngộ, được diễn tả bằng những đồng hóa khác nữa như thế, kết quả cho thấy hơi hỗn tạp, vậy cần có thêm những nhận xét sau đây. Nếu chúng ta đề cập thẳng vào tính cách biểu lộ của nó, thì Bát nhã có thể tự hiển lộ bản thân, và chúng ta có thể nói thế này: Bát nhã là soi thấy yếu tính của sự vật như thế là như thế (yathàbhutam); Bát nhã soi thấy sự vật y theo bản

tánh Không của chúng; khi soi thấy sự vật như thế là đạt tới biên tế của thực tại, tức là vượt ra ngoài lãnh vực tri kiến của con người; và do đó, Bát nhã nắm cái không thể nắm, đạt cái không thể đạt, hiểu cái không thể hiểu; khi lối diễn tả bằng trí năng về tác dụng của Bát nhã ấy được diễn dịch thành những hạn từ luận lý, nó là cái không trước vào đâu dù nó là một ý tưởng hay một cảm giác.

Chúng ta đọc trong phẩm “Devaparivarta”[15] của Astasahasrika-paramita: “Những ai khởi sự thực hành Bát nhã phải thực hành tất cả sáu Ba la mật để hồi hướng công đức cho chúng ngộ vô thượng chính giác. Tuy nhiên, khi hồi hướng như thế, đừng bao giờ thủ trước (paramrksa) giác ngộ coi đó là mục tiêu cho các thực tập của mình, cũng đừng thủ trước năm uẩn (skandha) coi đó như là những thực tại cá biệt bất loại[16]. Bởi vì nhất thiết trí (sarvajnata) là cái vô thủ trước (aparamrstà)[17].

“Vô thủ trước” tức là “vô chấp”. Bất khả đắc và Bất khả tư nghị là bản tánh của Bát nhã, Bồ tát khi đã khôi phục được hoạt dụng nguyên thủy của nó, tự nhiên sẽ không chấp thủ dù là chấp thủ Bát nhã Nhất thiết trí hay Chính giác. Đây là một giai đoạn quan trọng trong đời sống của Bồ tát, mà tôi sẽ có cơ hội nhắc nhở thêm sau này.

---o0o---

5. Bát nhã như là soi thấy các Pháp Như thực

Do công năng vô chấp đó, chúng ta có thể nói rằng Bát nhã có khả năng nhìn thấy thế giới như thế là như thế, thấy các pháp trong bản tính như thực (yathabhutum) của chúng. Đây là hoạt dụng đặc sắc nhất của Bát nhã mà Bồ tát sở đắc khi ngài chứng ngộ rằng đến thì như thế mà đến, đến từ Bát nhã, và do đó biết rằng Bát nhã sinh ra ngài cũng như sinh ra hết thảy chư Phật. Một khi đôi mắt của Bồ tát mở ra cho sự thực này, Bồ tát quan sát thế gian và hết thảy thiên sai vạn biệt của thế gian trong tổng trạng chân thực của chúng. Nói thế tức là, trong tầm tri giác của chúng ta, thế gian không ngừng biến đổi, chịu đủ hình thái thành và hoại. Nhưng Bồ tát khi mà trí Bát nhã của ngài đã khai ngộ hoàn toàn, nhận thấy rằng, năm uẩn tạo thành thế gian này dù có những biến dịch bên ngoài của chúng, trong tự tánh (svabhava) chúng không hề bị hoại diệt, chúng không mang những hoại tướng, không bị chi phối bởi những thành hoại, không bị chi phối bởi sinh tử, không bị chi phối bởi những tham dục và phiền não.

Kinh điển Bát nhã ba la mật vừa là một nền triết học và vừa là một nền tôn giáo, nên giáo thuyết của nó luôn luôn hỗn hợp bản thể học và tâm lý học. Sự thực, nó không nói tới sự hữu là như thế nào, nhưng nói tới những gì có nơi con người. Biết rõ thế gian tức biết rõ tinh thần của con người và những tạo tác của nó. Không có những vấn đề siêu hình nào mà cùng lúc không là những vấn đề về giải thoát và giác ngộ. Do đó khi Bồ tát nhận thấy thế gian như là như thực (yathàbhùtam) ngài cũng nhận thấy các loại tâm của con người như thế là như thế; thế rồi ngài mới thi thiết các phương tiện thiện xảo (upàya) của mình. Vậy, kinh nói, bằng con mắt của trí Bát nhã, Bồ tát thấy rõ các loại tâm của tất cả các loại hữu tình, và ngài biết rõ chúng sai biệt như thế nào, sai biệt về cá tính, sai biệt về hoạt dụng, sai biệt về thọ báo, sai biệt về giá trị đạo đức, về tâm tính, vân vân. Rồi tri kiến như thực (yathàbhùtam) của ngài thấu triệt qua những giả tướng này và nhận ra rằng các tâm của chúng; tịnh hay bất tịnh, nhiếp tâm hay loạn tâm, nhiễm tâm hay ly nhiễm tâm, tất cả đều không tự tánh, không thủ trước, không phân biệt. Đây được coi là nhìn vạn hữu trong chân như tướng của chúng, trong đó mọi sai biệt tan biến hết, đồng thời tự hiển lộ tự thân như thực trong ánh sáng của trí Bát nhã.[18]

Do đó, đương nhiên tri kiến như thực trong các kinh Bát nhã ba la mật có nghĩa là tri kiến xuyên qua bức màn trùng điệp phủ tối đôi mắt chúng ta, và rồi dùng trí Bát nhã nắm lấy vạn hữu trong chân như của chúng. Chân như (tathatà)[19] là một chữ quá lạ, nhưng trong thuật ngữ Phật giáo, nó là một trong những chữ ý vị nhất. Hiểu rõ nghĩa của nó là hiểu toàn bộ hệ thống tư tưởng của đạo Phật. Chân như là như như và đừng có hiểu lộn thành như nhau hay như một. Khi người ta nói đến vô dị tướng, thì có thể tưởng rằng các dị tướng bị biến thành vô sở tri hay vô sở hữu, để bộc lộ cái tướng như một của chúng. Nhưng cái mà các hành giả Bát nhã muốn nói là những cái được thấu hiểu trong những tương quan chân thực của chúng, không chỉ tương quan giữa cái này với cái kia mà tương quan với lý tính hiện hữu của chúng.

Kinh Bát nhã có một đoạn[20] dành cho Tu Bồ Đề (Subhùti) luận về Như lai Tùy sinh (Tathàgata-anujata)[21]. Tùy sinh (Anujàta) có nghĩa, sinh sau hay “sinh ra tùy theo”. Chính Tu Bồ Đề (Subhuti), người nói triết học Bát nhã, sinh ra sau Như lai, tức em ruột của Như lai, hay nói đúng hơn, Tu Bồ Đề được sinh ra tùy theo tự tướng của Như lai. Đó là một trong các đoạn quan trọng nhất của Bát nhã, nhất là khi xét tới liên hệ với giáo thuyết Chân như. Như Lai (Tathagata) thông thường được coi như là một biệt hiệu của Phật, nghĩa đen hoặc “người đến như thế” hoặc “người đi như thế”. Điểm quan

trọng ở đây là ý nghĩa của chữ Như (tatha) hơn là Lai (agata, đến hay ga ta, đi); hình như tác giả của kinh Bát nhã nhấn mạnh trên chữ tatha coi đó là chìa khóa để hiểu giáo pháp Tathata (Chân như) hay Yathabhutam (Như thực). Khi ông nói tới Chân như của Như Lai (tathagata- tathata), ông muốn nói lý tánh, căn nguyên, hay lý tắc cho sự xuất hiện có thể có của Như Lai trong thế gian. Vì vậy, Tu Bồ Đề mà được sinh ra sau (anujata) Chân như của Như Lai, thì có nghĩa là Tu Bồ Đề và Như Lai cùng đến từ bào thai vũ trụ mà kinh Lăng già (Lankavatara) và các kinh Phật khác gọi là Như Lai tạng (tathagatagarbha). Với giải thích sơ khởi này, đoạn dưới đây nói về Tùy sinh (Anujata) và Như Lai (Tathagata) sẽ trở nên dễ hiểu hơn.

“Khi nói Tu Bồ Đề sinh ra sau Như Lai, nói thế có nghĩa như vậy: Như của Như Lai là Như của Tu Bồ Đề, Như Như không hai không khác, vì Chân Như là một trong hết thảy các loại hữu tình và ở đây không hai tướng, không phân biệt, không phân đôi; trong hết thảy Chân Như không có đến và cũng không có đi vì bản lai vô sinh; chúng không chỗ trụ nơi chúng thường trụ như là những pháp sai biệt; chúng là vô tác, vì có nghĩa rằng chúng không phải là sở tri như là đang hoạt dụng trong một phương thế quyết định nào đó để biểu lộ những tự tướng sai biệt của chúng; thế nhưng chúng cũng không phải là thường tịch và vô sở tác; chúng luôn luôn như Như trong tất cả mọi xứ sở, trong tất cả mọi thời gian, trong tất cả mọi cảnh giới, trong tất cả mọi tụ tập nhân duyên; trong chúng không từng có quá khứ, không từng có hiện tại, không từng có vị lai mặc dù chúng hữu tình được coi như đang hiện hữu, tồn tại và biến mất; chúng không lệ thuộc sự phân biệt, không sắc tướng sai biệt, là bất khả đắc; và sau hết dù với những phẩm tính đó chúng vẫn xuất hiện như là những thực tại, có thể được định danh, được định nghĩa và được phân biệt, mặc dù như thế chúng không còn là Chân như nữa. Vì những lý do đó, Chân như của Tu Bồ Đề là Chân như của Như Lai, và Chân như của Như Lai là Chân như của hết thảy các pháp, cả hai không hai không khác. Chân như nhất như hiển hiện ở đây, nhưng ngay khi nói về Chân như như thế, Chân như không còn là Chân như nữa. Chân như chỉ là giả danh, nhưng nếu không có giả danh đó không có Như Lai, không có Tu Bồ Đề, không có Phật, không có A la hán, không có các loại hữu tình. Duy chỉ Như Lai mới thấu triệt như thế, không một chúng sinh nào có thể nắm nổi lý này. Tu Bồ Đề, vì ngài thấu hiểu, nên có thể diễn nói nhưng huyền diệu sâu xa của Bát nhã ba la mật đa, và vì lý do đó, ngài là Tùy sinh của Như Lai.”[22]

Thêm nữa, chúng ta đọc trong chương XVII, “Tướng Bất thời chuyển của Bồ tát” (Avinivartaniyakaralinganimitta parivarta):

“Phật tử hành đạo trải qua các giai đoạn khác nhau của tâm linh,[23] nhưng ở trong Chân như chúng không hai, không phân biệt. Bồ tát từ Chân như nhất tướng đó mà có thể nhập vào Pháp tánh (nói gọn: Chân lý). Sau khi nhập vào Pháp tánh, ở đó cũng không sinh ra phân biệt. Dù khi nghe những giáo pháp khác, Bồ tát cũng không hủy báng, vì biết rằng có nhiều pháp môn sai khác dẫn vào Pháp tánh. Dù khi nghe những danh tướng và ngôn thuyết, Bồ tát cũng không sinh nghi hoặc đối với công năng thù thắng của Chân như mà ngài đang hộ trì trong mình”.

Một trong những hoạt dụng của Bát nhã, vậy thì, chính là tri nhận các pháp Như thực hay thấy Chân như tướng của chúng. Trong Chân như đó, thấy rằng hết thảy mọi loài, mọi sự hữu, không bị nhiễm ô, do đó chúng là một với chư Phật và trong phương diện đặc biệt này có thể gọi các ngài là chư Như Lai. Vì tất cả là một như thế, nên tất cả cùng là anh em (anujatā) với nhau, kể cả chư Phật và Bồ tát. Cái thai mẹ sinh ra hết thảy những anh em này đích danh là Như Lai tạng (Tathagata- garbha). Vai trò làm mẹ của Bát nhã ở đây thành xác chứng hơn bao giờ hết, và ý nghĩa đó thường được dùng để tán dương Bát nhã càng là tự nhiên.

---o0o---

6. Bát Nhã và Tánh Không.

Kinh Bát nhã thông thường được coi như chỉ giảng riêng triết học về Tánh Không (sūnyatā). Đa số, kể cả các học giả về đạo Phật, thừa nhận quan điểm này, nhưng đối với nghĩa của Tánh Không hình như họ không có một khái niệm nào cho sáng sủa. Bởi vì học Bát nhã có nghĩa là nhìn vạn hữu trong Như tướng và Không tánh của chúng, ở đây tôi xin đưa ra một ít nhận xét về học thuyết Tánh Không.

Trong bản dịch Đại Bát nhã của Huyền Trang, có kể đến 18 hình thức của Không[24], và chúng được giải thích kỹ trong luận Đại trí độ của Long Thọ (Nagarjuna). Thực ra lối liệt kê này nói đến khá nhiều ngã đường khác nhau quyết định dẫn tới ý niệm về Không. Mười tám con đường diễn tả Không như sau:

1. Nội Không (Auhyatma synyata), Không của các pháp nội tại
2. Ngoại Không (Bahirdha sunyata) Không của các pháp ngoại tại.

3. Nội Ngoại Không (Adhyatma-bahirdha-sunyata), Không của các pháp nội ngoại tại.
4. Không Không (Sunyata-sunyata), Không của Không.
5. Đại Không (Maha-sunyata), Không lớn.
6. Đệ Nhất Nghĩa Không (Paramartha-sunyata), Không của chân lý cứu cánh.
7. Hữu Vi Không (Samskrita-sunyata), Không của các pháp hữu vi.
8. Vô Vi Không (Asamskrita-sunyata), Không của các pháp vô vi
9. Tất Cánh Không (Atyanta-sunyata), Không tối hậu.
10. Vô Tế Không (Anavaragra-sunyata), Không không biên
11. Tán Không (Anavakara-sunyata), Không của sự phân tán.
12. Bản Tánh Không (Prakriti-sunyata), Không của bản tánh.
13. Tự Tướng Không (Svalaksana-sunyata), Không của tự tướng.
14. Nhất Thiết Pháp Không (Sarvadhanna-sunyata), Không của vạn hữu.
15. Bất Khả Đắc Không (Anupalambha-sunyata), Không của cái bất khả đắc.
16. Vô Tánh Không (Abhava-sunyata) Không của vô thể.
17. Tự Tánh Không (Svabhava-sunyata), Không của tự tánh.
18. Vô Tánh Tự Tánh Không (Abhava-svabhava-sunyata), Không của vô thể của tự tánh.

1. Chữ “Nội” chỉ cho sáu thức (vijñāna). Khi chúng được nói là Không, có nghĩa tất cả những hoạt động tâm lý của chúng ta không có thần ngã hay ngã linh hồn nằm ở sau, như chúng ta ai cũng tưởng vậy. Đây là một lời nói khác của chủ trương thuyết Vô ngã (Anatman hay Anatta).

2. “Ngoại” là các đối tượng của sáu thức, cái Không của chúng có nghĩa không có những bản trụ (hay bản thể) của ngã chủ thể nằm ở sau. Cũng như không có Tự ngã (atman) nơi hậu trường của các hiện tượng tâm lý, cũng vậy, không có Tự ngã (Ataman) nơi hậu trường của ngoại giới. Thuật ngữ gọi đó là “pháp vô ngã”. Phật giáo nguyên thủy dạy cho chúng ta thuyết Vô ngã (Anatman), nhưng người ta nói chính các nhà Đại thừa mới áp dụng thuyết đó luôn cho các đối tượng ngoại giới.

3. Thông thường chúng ta phân biệt ngoại với nội, nhưng vì không có thực tại cho sự phân biệt này nên ở đây nó bị phủ nhận; phân biệt này chỉ là một hình thái của vọng tâm, mỗi quan hệ có thể bị đảo lộn bất cứ lúc nào, ở đây không có thường trụ bất biến. Thử thay đổi vị trí, cái nội thành ra ngoại và cái ngoại là nội. Quan hệ này, đây gọi là Không.

4. Khi các pháp ngoại và nội được tuyên bố tất cả là Không, chúng ta tất nghĩ rằng Không vẫn là một ý tưởng có thực, hay chỉ có cái đó mới là cái khả đặc khách quan. Không của Không cốt hủy diệt chấp trước ấy. Còn giữ một ý tưởng Không tức còn lưu lại một hạt bụi khi đã tảo thanh tất cả.

5. “Không lớn” chỉ cho tính bất thực của không gian. Thời trước coi không gian là cái có thực một cách khách quan, nhưng đến các nhà Đại thừa, nó là Không. Các vật trong không gian lệ thuộc các định luật của sinh tử, tức bị điều động bởi nhân quả; tất cả mọi người theo đạo Phật đều nhận điều đó; nhưng họ nghĩ không gian trong tự thể là thường trụ. Các nhà Đại thừa dạy rằng khoảng chân không bao la này cũng không có thực tại khách quan nên ý tưởng về không gian hay trong độ chỉ là ảo tưởng.

6. “Chân lý cứu cánh” chỉ có chân thể của vạn hữu, trạng thái tồn tại chân thực của chúng, ngoài tất cả hình thái của chủ quan tính. Đây là cái không bị hủy diệt, không bị gán cho là thể này hay là thể kia, cũng không thứ gì có thể gán vào đó. Vì vậy, chân lý cứu cánh (Đệ nhất nghĩa) là Không. Nếu là có thực, nó là một trong những đối tượng bị chi phối và bị ràng buộc vào định luật nhân quả. Niết bàn chỉ là một danh tự nói khác. Khi Niết bàn có chỗ để cho bám được, nó sẽ không là Niết bàn nữa. Sẽ thấy Không dùng ở đây có nghĩa hơi khác với ở số 3, khi những đối tượng nội hay ngoại được tuyên bố là Không.

7 và 8. Có thể luận chung cả hai. Hữu vi (Samskrita) chỉ có những pháp xuất hiện do các điều kiện của tác thành. Vô vi (Asamskrita) là những pháp không lệ thuộc tác thành, như không gian chẳng hạn. Nói Hữu Vi Không là

một cách nói khác chỉ cho thế giới ngoại tại cũng như thế giới nội tại đều không. Hiện hữu đôi khi được chia thành Hữu vi và Vô vi, đôi khi được chia thành nội và ngoại, đôi khi được chia thành năm Uẩn (skandha), v.v..., theo các quan điểm cần thiết cho quá trình suy luận. Tuy nhiên, tất cả những phân biệt này chỉ là tương đối và không có khách thể tính tương đương, và do đó, là Không. Vô vi hiện hữu vi đối lại với Hữu vi. Nếu Hữu vi không thực có, Vô vi cũng không luôn. Cả hai chỉ là giả danh, là Không.

9. Chỗ này nhấn mạnh ý niệm tất cả “các pháp” đều Không một cách tuyệt đối. “Cứu cánh” tức “Tuyệt đối”. Phủ nhận thực tại tính khách quan nơi tất cả các pháp ở đây được chủ trương một cách đương nhiên, không điều kiện thối mắc. “Không của Không”, trên thực tiễn, cũng chỉ cho một cái như nhau. Phòng được quét sạch là nhờ chổi; nhưng nếu còn chổi thì không phải là Không tuyệt đối. Quả vậy, phải gạt sang một bên cái chổi, cùng với người quét, mới mong đạt tới ý niệm về Tất cánh Không (Atyanta-sunyata). còn giữ lại dù chỉ một pháp, một vật hay một người, là còn có điểm chấp để từ đó sản xuất một thế giới của những sai biệt rồi kéo theo những ước muốn và đau khổ. Tánh Không vượt ngoài mọi quyết định tính có thể có, vượt ngoài chuỗi quan hệ bất tận; đó là Niết bàn.

10. Khi nói hiện hữu là vô thủy, người ta nghĩ rằng có một cái như là vô thủy, và bám vào ý niệm này. Để loại bỏ chấp trước ấy, mới nêu lên tánh Không của nó. Tri kiến của con người lắc lư giữa hai đối cực. Khi ý niệm về hữu thủy bị dẹp bỏ, ý niệm về vô thủy đến thay, mà sự thực chúng chỉ là tương đối. Chân lý lớn của Không phải ở trên tất cả những đối nghịch này, nhưng không phải ở ngoài chúng. Vì vậy, kinh Bát nhã độc sức khai thông con đường giữa dù vậy vẫn không đứng y ở đó; vì nếu thế, hết còn là con đường giữa, Thuyết Tánh Không như vậy phải được minh giải từ quan điểm rất thận trọng.

11. Không có thứ gì hoàn toàn đơn nhất trong thế gian này. Mọi vật bị cưỡng bức phải phân tán kỳ cùng. Nó hiện hữu coi chừng như một đơn tố, nguyên dạng, nguyên thể, nhưng ở đây không thứ gì lại không thể phân chiết thành những bộ phận thành tố. Chắc chắn nó bị phân tán. Các thứ nằm trong thế giới của tư tưởng hình như có thể không bị tiêu giải. Nhưng ở đây sự biến đổi hiện ra dưới một hình thức khác. Công trình của thời gian, thường trụ không thường mãi. Bốn uẩn - Thọ, Tưởng, Hành và Thức - cũng chỉ cho sự phân tán và hoại diệt tận cùng. Nói gì đi nữa, không cũng là Không.

12. Prakriti (bản tánh) là cái làm cho lửa nóng và nước lạnh, nó là bản chất nguyên sơ của mỗi vật thể cá biệt. Khi nói rằng nó Không, có nghĩa không có Tự ngã (Atman) bên trong nó để tạo ra bản chất nguyên sơ của nó, và ý niệm đích thực về bản chất nguyên sơ là một ý niệm Không. Chúng ta đã ghi nhận rằng không có tự ngã cá biệt nơi hậu cứ của cái chúng ta coi như vật thể cá biệt, bởi vì vạn hữu là những sản phẩm của vô số nhân và duyên và chẳng có gì đáng gọi một bản chất nguyên sơ nó độc lập đơn độc, tự hữu. Tất cả là Không triệt để và nếu có thứ bản chất nguyên sơ nào đó, thì có cách nào cũng vẫn là Không.

13. Laksana (tướng) là phương diện khả tri của mỗi vật thể cá biệt. Trong vài trường hợp, Laksana không khác với bản chất nguyên sơ, chúng liên hệ bất phân. Bản chất của lửa có thể biết qua cái nóng của nó, và bản chất của nước qua cái lạnh của nó. Một nhà sư thì hiện bản chất cố hữu của ông ta qua việc tu trì các giới cấm, còn cái đầu cạo và chiếc áo phá nạp là tướng dạng riêng của ông ta. Kinh Bát nhã nói với chúng ta rằng, những khía cạnh ngoại hiện, khả tri, của hết thảy mọi vật là không vì chúng là những giả tướng kết quả do nhiều tập hợp của các nhân và các duyên; vì tương đối nên chúng không có thực. Do đó, Tự tướng Không, có nghĩa rằng mỗi vật thể riêng biệt không có những bản sắc thường hằng và bất hoại nào đáng gọi là của riêng.

14. Thừa nhận tất cả các pháp là Không, cái đó hết sức hàm ngụ, vì chữ pháp (dharma) không chỉ riêng cho một đối tượng của quan năng mà còn chỉ cho cả đối tượng của tư tưởng. Khi tuyên bố tất cả những thứ đó là không, khỏi cần bàn luận chi tiết gì nữa. Nhưng kinh Bát nhã hiển nhiên cố ý không để nguyên trạng tảng đá để đè nặng những người học Bát nhã một cách triệt để bằng học thuyết Tánh Không. Theo Long Thọ (Nagarjuna), tất cả các pháp (dharma) đều mang các đặc sắc này?

Hữu tướng, tri tướng, thức tướng, duyên tướng, tăng thượng tướng, nhân tướng, quá tướng tổng tướng, biệt tướng, y tướng. Nhưng hết thảy những tướng đó không có thường trụ bất biến; tất cả đều là đối đãi và giả hữu. Người ngu không thể soi tỏ vào bản chất chân thực của các pháp, do đó trở nên chấp thủ ý niệm về một thực tại thường, lạc, ngã và tịnh. Khôn ngoan chỉ có nghĩa là thoát khỏi những quan điểm là vậy đó, vì chẳng có gì trong chúng hết, nên phải coi là không.

Trong một bản kinh Bát nhã ba la mật, được nói là do ngài Văn Thù (Manjusri) thuyết, chúng ta đọc đoạn này: “Người tu tịnh giới không vãng sinh Cực Lạc, người phạm luật tử khưu không rơi vào địa ngục”.

Giết heo và ăn thịt là trái với luật hành thiện của người theo đạo Phật, mà ở đây các Thiền sư bưng bình cứ phạm đến, lại còn giảng bài pháp quá trái lẽ, nên cũng quá chừng gây rối. Chúng ta tính sao đây?

15. Đây là loại Không bất khả đắc (anupalambha). Không phải vì tâm không bắt được cái ở ngoài tầm tay, nhưng đích thực chẳng có gì đáng gọi là sở tri. Không gọi ý không có, nhưng khi được khoác cho đặc tính bất khả đắc, nó không còn là phủ định suông. Bất khả đắc, chính bởi không thể làm đối tượng cho tư niệm đối đãi qua tác dụng của Thức (Vijnana). Cho tới lúc Thức được nâng cao lên bình diện Trí Bát nhã, bấy giờ mới nhận ra không “bất khả đắc”. Kinh Bát nhã e rằng người nghe phải kinh hãi khi nghe kinh đưa ra khẳng quyết táo bạo rằng tất cả đều không, do đó mới nói thêm rằng sự vắng mặt của tất cả những ý tưởng sinh ra từ chỗ đối đãi không chỉ cho cái ngoan không, cái không trống trơn; nhưng đơn giản, đó là cái Không không thể bắt nắm được.

Với người trí, Không này là một thực tại. Lúc sư tử cất tiếng rống, những thú vật khác hoảng sợ, tiếng rống rầy là cái rất phi phạm, gần như một thứ mà chúa tể sơn lâm “đạt được” rất hi hữu. Nhưng đối với sư tử, tiếng rống đó chẳng kỳ lạ gì chẳng có hi hữu đạt được hay thêm vào. Với kẻ trí cũng vậy không có “cái không” trong họ đáng coi như riêng họ bắt được làm đối tượng cho tư tưởng. Chỗ sở đắc của họ là vô sở đắc

16. 17 và 18. Những loại này có thể luận chung. Ở đây hiện hữu được nhìn từ quan điểm hữu (astiva) và vô (nastiva); cả hai, đứng riêng biệt hay tương đối, đều được nói là không. Vô Tánh (Abhava) là phủ định của hữu, cùng một nghĩa với Không. Tự Tánh (svabhava) có nghĩa “nó là nó”, nhưng không có cái nó nào như thế, cho nên Không. Vậy thì, đối nghịch của hữu và vô là thực? Không, nó cũng không luôn, vì mỗi phần tử trong đối lập vốn là Không.

Tôi tưởng, ý nghĩa đích thực của “không” đã được làm sáng tỏ bằng những giải thích cặn kẽ đó. Đừng có lẫn lộn Không với không chi; cũng đừng tưởng rằng có một đối tượng của tư tưởng được gọi là Không, vì ý tưởng này đi ngược hẳn với bản chất đích thực của Không. Không nên xác định nó như là tương đối tính, như một số học giả quan niệm. Chính kinh Bát nhã

dạy rằng các pháp hiện hữu tương quan liên hệ như là những kết quả của những tập hợp duyên sinh và do đó chúng là không. Nhưng vì lý do này chúng ta không thể bảo rằng tương đối tính và tánh không đồng nghĩa nhau. Sự thực, nói rằng tất cả mọi cái đều tương đối là một chuyện, nhưng nói chúng là Không là một chuyện khác hẳn. Không, là thành quả của trực giác chứ không phải hậu quả của suy luận, mặc dù ở đây dùng chữ “do đó” để suy ra hiệu quả này. Ý niệm về Tánh Không phát khởi từ kinh nghiệm và để khoắc cho nó một căn bản hợp lý nên mới đặt tiền đề làm tương đối tính. Nhưng, nói nghiêm chỉnh theo luận lý, có một hố ngăn giữa tương đối tính và tánh Không. tương đối tính không tạo cho chúng ta một bước nhảy vượt qua hố ngăn; nếu còn dừng lại ở tương đối tính, chúng ta vẫn còn quanh quẩn trong một vòng tròn; nếu nhận ra rằng chúng ta đang ở trong một vòng tròn và do đó phải bước ra khỏi để thấy nó toàn diện, bây giờ chúng ta mới nhận ra cần phải vượt qua nó tức khắc. Bất cứ lúc nào chúng ta nói tới tương đối tính, thì tánh Không hiện diện ngay lúc đó. Từ tánh Không chúng ta vượt qua tương đối tính, nhưng không có trường hợp ngược lại. Phân tích này khá quan trọng cho việc thấu hiểu nền triết lý Bát nhã. Chính Trí Bát nhã soi thấy tất cả những hàm ngụ của tánh Không, chứ thức hay Vijnana không làm được, và chỉ những kẻ trí mới mở ra con mắt Trí Bát nhã để thấy chân lý của Tánh Không. Nếu hệ thống Đại thừa được xây dựng trên ý niệm về tương đối tính, sứ mệnh của nó hẳn không bao giờ đáp ứng nổi những gì mà chúng ta thấy trong lịch sử của nó ở Ấn Độ, Trung Hoa, và vân vân. Giáo Pháp về Tánh Không đã làm nên những điều kỳ diệu trong đời sống của các dân tộc Viễn đông, đó là một minh chứng không thể chối cãi cho trực kiến sâu xa của nó soi tận hố thăm ý thức nhân loại.

Vì những lý do đó Tánh Không được gọi là Bất khả đắc (anupalabdha) hay Bất khả tư (acintya), đồng thời cho thấy nó không phải là một khái niệm được lồng vào trong bất cứ phạm trù nào của luận lý. Nó đồng nghĩa với Chân như (Tathata). Chân như (Tathata) hay Tánh Không (Sunyata) như thế đích thực là đối tượng học hỏi của các Bồ tát.

7. Bát Nhã và Như Huyền

Một trong những thí dụ lừng danh được các nhà triết học Bát nhã sử dụng khi họ muốn gây cho chúng ta một ấn tượng về học thuyết Tánh Không, đó là Như Huyền (Maya). Các luận sư khác thường gọi họ là những nhà Thuyết huyền (Mayavadin). Như Huyền có nghĩa là gì? Xin trích một vài đoạn để thấy ý nghĩa Như Huyền.

Phật hỏi Tu Bồ Đề: Này Tu Bồ Đề, ý ông nghĩ sao, Huyền (Maya) khác với Sắc (rupam)[25], Sắc khác với Huyền? Lại nữa, ý ông nghĩ sao, Huyền khác với Thọ (vedana), tướng (samjna), Hành (samskara) và Thức (vijñana)? và Thọ, tướng, Hành, Thức khác với Huyền?

“Tu Bồ Đề thưa: Bạch đức Thế Tôn, chúng không khác.

Nếu Sắc khác Huyền, Sắc không phải là Sắc; nếu Huyền khác với Sắc, Huyền không phải là Huyền. Huyền là Sắc và Sắc là Huyền. Thọ, tướng, Hành và Thức cũng vậy.

“Phật: Này Tu Bồ Đề, ý ông nghĩ sao, năm thủ uẩn có phải là Bồ tát hay không?

“Tu Bồ Đề: Bạch đức Thế Tôn, không.

“Phật: Này Tu Bồ Đề, ông nên biết rằng, năm thủ uẩn tức thị Huyền. Tại sao? Bởi vì Sắc là như Huyền, Thọ, tướng, Hành và Thức cũng là như Huyền; năm uẩn và sáu căn tức thị Bồ tát, cho nên Bồ tát cũng như Huyền. Nếu ai muốn học Bát nhã ba la mật đa, hãy nên như Huyền mà học... Những Bồ tát sơ trụ Đại thừa, nếu theo các bậc thiện tri thức mà học, khi nghe pháp đó sẽ không sinh ra kinh hoàng và sợ hãi[26].

Quả thực, nếu ai nghe bài pháp như thế mà không được một minh sư thấu triệt Bát nhã ba la mật đa thân hành hướng dẫn, sẽ bị đưa tới những điên rồ phóng đãng. Chúng ta hãy nghe thêm:

“Phật nói: Ví như huyền sư (mayakara) ở giữa ngã tư đường dùng huyền pháp của mình làm hiện ra một đám người đông đảo. Vừa hiện ra tức thì biến mất. Này Tu Bồ Đề, ý ông nghĩ sao? Đám người huyền đó có chỗ đến thực sự? Chúng có thực? Chúng thực có chỗ đi đến? Chúng biến mất thực?

“Tu Bồ Đề nói: Bạch đức Thế Tôn, không.

“Phật nói: Bồ tát cũng như vậy. Tuy độ vô lượng vô số chúng sinh đưa đến Niết bàn, kỳ thực không có chúng sinh được dẫn tới Niết bàn. Những ai không chút kinh sợ khi nghe những pháp như thế, đó đích thực là những Bồ tát mình mặc giáp trụ Đại thừa” [27]

“Tu Bồ Đề nói với Mãn Từ Tử (Purna – Maitrayaniputra): Sắc của người huyền không trói không mở; Thọ, Tướng, Hành và Thức cũng vậy, không

trói không mở. Chân như sắc của người huyễn cũng vậy và bốn uẩn kia cũng vậy, không trói không mở. Tại sao? Vì vô sở hữu (asadbhutatvat) nên không trói không mở; vì viễn ly (viviktatvat) nên không trói không mở; vì bất sinh (anutpannatvat) nên không trói không mở.

Nếu Bồ tát biết rõ như vậy thì là thực sự an trụ trong Đại thừa, mình vận giáp trụ Đại thừa[28].

“Rồi các Thiên tử (Devaputra) hỏi Tu Bồ Đề (Subhuti): Phải chăng tất cả chúng sinh cũng đều như huyễn?”.

“Tu Bồ Đề nói: Nay các Thiên tử, hết thảy chúng sinh cũng đều như huyễn, và lại nữa, cũng đều như mộng (svapna).

Tại sao? Bởi vì hết thảy chúng sinh cùng với huyễn, mộng không hai không khác. Vì vậy, hết thảy chúng sinh đều như huyễn, như mộng. Bốn quả Thanh văn (sarvaka) và Bích chi Phật (Pratyekabuddha) cũng đều như huyễn như mộng. Cả đến giác ngộ tối thượng cũng như huyễn như mộng.

“Các Thiên tử nói: Nếu thế, cho đến Niết bàn cũng như huyễn như mộng?”

“Tu Bồ Đề: Quả thực, Niết bàn cũng như huyễn như mộng; huống chi các pháp khác!

“Các Thiên tử: Tại sao thế?”

“Tu Bồ Đề: Dù có pháp nào cao hơn Niết bàn, tôi cũng nói là như huyễn như mộng. Bởi vì, huyễn mộng và Niết bàn, không hai không khác”[29]

Từ quan điểm này, đương nhiên nhưng người tuân hành Bát nhã ba la mật kết luận rằng: Phật chỉ là danh tự giả tướng (namadheya-matram)[30]. Bồ tát chỉ là danh tự giả tướng; Bát nhã ba la mật đa cũng chỉ là danh tự giả tướng; vì hết thảy danh tự giả tướng đó vốn vô sinh (anabhinirvrita)”[31].

Danh tự chưa từng có sinh khởi thực thụ, chúng như hư không, không hề có dấu vết đến hay đi, và do đó hoàn toàn vượt ngoài mọi hình danh sắc tướng. Nói cách khác, hư không (akasa) tức Tánh Không (Sunyata)[32]. “Pháp của Phật tùy thuận hết thảy các pháp, lia hết thảy các chương ngại, mà hết thảy các pháp vốn bất khả đắc. Cũng như hư không, lia hết thảy các chương ngại. Các pháp như hư không nên vượt ngoài hết thảy các ngôn thuyết. Các pháp là bình đẳng nên vượt ngoài mọi pháp nhân hai. Các pháp vô sinh nên vượt

ngoài pháp hiện khởi. Các pháp vốn vô diệt nên vượt ngoài pháp diệt tận. Các pháp vốn vô tướng nên vượt ngoài thủ tướng. Các pháp vốn vô xứ nên hết thủy xứ đều bất khả đắc[33].”

Tự những trích dẫn trên, người ta có thể cảm thấy như đang kéo ra kết luận rằng Pháp (Dharma) của các kinh Bát nhã ba la mật đa kỳ cùng là một thứ ảo ảnh, mộng mị, xa vời gần như đồng với vô thể. Nếu quán sát hết thủy các pháp tùy thuận Bát nhã ba la mật đa tức quán sát chúng tùy thuận với Nhất thiết trí (Sarvajnata). Nếu quán sát hết thủy các pháp tùy thuận với Nhất thiết trí (Sarvajnata) tức quán sát chúng tùy thuận với bản tính hư không (akasa). Và nếu thế, giáo pháp của Bát nhã ba la mật đa kỳ cùng đáng gọi là giáo pháp về không vô, vô sở hữu, đích danh là thuyết Như Huyền” (Mayavada), học thuyết nói về tính phi thực của vạn hữu[34]. Cho nên, đừng lấy làm lạ kinh không ngớt cảnh giác, độc giả chớ kinh ngạc, chớ sợ hãi, chớ khiếp đảm vì những nghĩa lý này, khi nghe về triết lý của Thâm thâm Bát nhã ba la mật đa (gambhira-prajnaparamita).[35] Rồi, với những lý do đó, chúng ta đã có thể tuyên bố rằng Bát nhã là như huyền, như mộng, giả danh, và Đại thừa là một lâu đài xây trên bãi cát, được chưa? Nó chỉ là một trò chơi chữ với bong bóng và tiếng vang? Một số học giả đã kết luận cả quyết như vậy, nhất là các học giả Tây phương. Khó mà đứng trên khái niệm về tính bất thực của vạn hữu và cũng khó mà nắm vạn hữu trong thực tính như như của chung. Hiểu rõ thuyết Như Huyền là nhận được như như của vạn hữu.

Dân Ấn lừng danh về tài huyền thuật, đương nhiên các triết gia đạo Phật muốn vẽ ra bản chất mong manh của đời sống cũng dùng các lối huyền thuật. Nhưng đừng hiểu lối nói của họ qua nghĩa đen. Chúng ta phải cố đạt tới ý nghĩa trung thực của nó. Như đã nhắc nhở nhiều lần, sức mạnh luận chứng mà kinh Bát nhã chọn nhắm đối trị mê lầm căn đở trong cái nhìn của chúng ta thường ném vào thế giới, tục cái nhìn duy thực ngây ngô. Khuôn mặt thực của thứ duy thực đó là coi thế giới như một thực tại thường trụ vĩnh viễn và nằm trơ ra đó ngược với những gì được nhận như là thế giới nội tại của tư tưởng, tình cảm và cảm giác, một thế giới được điều động bởi ngã linh hồn cô lập với những cái khác và tranh sống với chúng. Một trong những khí giới tuyệt hảo để hủy diệt sức lạnh của óc duy thực ngây thơ là tuyên bố rằng tất cả như Huyền, và rằng không có trật tự vĩnh viễn cố định trong thế gian, rằng khái niệm phân đôi về hiện hữu nội tại và ngoại tại, hữu thể và vô thể v.v... là ảo tưởng, và rằng muốn đạt tới căn cơ chân thực của hiện hữu thì phải thức tỉnh Trí Bát nhã nắm được cái bất khả đắc. Bởi vì chỉ bằng vào Trí Bát nhã mới có thể điều chỉnh tất cả mọi thứ chấp thủ, dù tri thức hay tình cảm; và cũng nhờ đó mới có thể nhận chân như tính của hiện hữu và hành

động theo đó. Kinh Bát nhã ba la mật luôn luôn nhắm tới công dụng này cho nên triết lý của nó bất chấp tương tượng bốc cao, bất chấp bí nhiệm như sương mù.

Đạo Phật mà có ý nhận một nền triết lý nào đó, chỉ vì để búng gốc rễ của phiền não (klesa) đã từng chôn chặt hoạt dụng thông dong vô ngại của Trí Bát nhã. Phiền não bao giờ cũng nghiêng lệch, và tạo ra mọi hình thái chấp trước, rồi do phiền não và chấp trước mới tạo ra các hành vi tội lỗi qua ba ngã đường thân, miệng và ý, rồi chúng lại dẫn tới những tội diễn bất tận y như thế. Cho nên, chúng ta biết rằng những khoái lạc và đau khổ đang phải hứng chịu đây, chẳng có bản tính thường hằng nào cả; các đối tượng của khoái lạc và đau khổ cũng vậy, chúng giả tạm và biến thiên như huyễn. Hoàn toàn không có thực tại bất biến Chúng chỉ là những giả tướng, và phải thấy chúng là giả tướng chứ không có giá trị nào nữa. Đối với các giả tướng, chúng đang ở đó, và sự kiện đó đừng bao giờ quên lãng. Nhưng bám vào chúng lấy làm những cùng đích, người trí biết rõ lắm, vì con mắt Bát nhã của họ đã mở rồi, rọi thẳng vào hang sâu của thực tại. Theo ngài Long Thọ (Nagarjuna)[36], trẻ thơ thấy mặt trăng trong nước, trong lòng nổi dậy ước muốn vớt trăng lên, rồi duỗi tay vào nước. Nhưng nào có nắm được nó đâu, nên quá đổi phiền muộn. Bấy giờ người khôn mới dạy cho rằng cái thấy trong nước đó không thể nắm được. Cũng vậy, không phải phủ nhận thế giới của những giả tướng; chỉ phủ nhận tính chất khả thủ khả đắc của nó. Thế giới sai biệt có đó, trước mặt kẻ trí cũng như người ngu; khác nhau chẳng ở chỗ, trí thấy nó mà tâm không ôm cứng lấy, còn ngu thì đời xa một chút không nổi để vào cảnh giới của Tánh Không. Bồ tát đã nhận ra bức màn Như Huyễn như thế; chỉ những ai đang còn trong vòng trói buộc mới cho nó là có thực.

Vì vậy phải tựa trên hậu cứ của Tánh Không hay Chân như mà hiểu thuyết Như Huyễn. Nếu không, Huyễn vẫn y nhiên là Huyễn, và những người theo đạo Phật sẽ không bao giờ biết đặt chân vào đâu, mặc dù không ai dám nói đặt chân vào cõi phân biệt. Nếu không giảng luận ra như thế, Như huyễn sẽ hoàn toàn vô nghĩa trong giáo pháp của Bát nhã ba la mật đa. Câu nói: cho đến Niết bàn cũng như huyễn như mộng, sẽ không hơn một câu trào lộng. Như huyễn là một chỉ điểm viên. Ai theo nó một cách thông minh sẽ thấy đằng sau màn bạc có một thế giới của những huyễn diệu không thể tả và những thực tại “bất khả đắc”.

8. Bát Nhã và Trục Giác

Để hiểu lập trường của Bát nhã ba la mật như là một giáo thuyết triết học, cần phải dò xem nền tảng của nó đặt ở đâu. Nếu không dò trúng chỗ đó, phê bình chỉ là việc thả mồi bắt bóng. Vậy thì, nền tảng của Bát nhã ba la mật là đâu? Theo giải thích của các nhà Đại thừa, nó không tựa trên luận lý; mà tựa trên những trực giác. Bát nhã ba la mật là hệ thống của những trực giác. Muốn hiểu nó thấu đáo, đòi hỏi một bước nhảy từ luận lý sang tới bờ bên kia. Khi người ta muốn khai thông nó mà không có kinh nghiệm này, hệ thống hoàn toàn trở thành một đống hỗn độn hay một mớ chữ khó hiểu. Đa số các tác giả bước tới. Đại thừa mà không có đầu mối khẩn yếu này. Họ phải vứt bỏ những luận chứng của khái niệm.

Ý nghĩa của sự vứt bỏ đó là gì trong giáo pháp Bát nhã ba la mật? Theo các nhà Đại thừa, luận lý học - tạm gọi như vậy, hay phương cách tư duy thông tục của chúng ta, là sự khuếch đại của lỗi giải thích nhị nguyên về hiện hữu - astitva và nastitva, hữu và vô. Óc nhị nguyên này chi phối tất cả tư duy của chúng ta. Không bao giờ rời khỏi cái đó được nếu chúng ta còn lệ thuộc những điều kiện của tư duy. Đối nghịch của “A” và “phi A” là mấu chốt, là tọa điểm giao thoa của trí lực. Nhưng, cũng lạ, tâm tình hay trí não chúng ta không bao giờ dừng nghỉ chừng nào chúng ta chưa vượt qua vị trí cốt yếu hơi có tính cách luận lý này. Luận lý học thông tục là công cụ hữu ích nhất trong đời sống thực tiễn của chúng ta, vì nếu không có nó, chúng ta không mong gì vượt lên bình diện hiện hữu của thú vật. Chính bởi chúng ta có khả năng tạo thành những khái niệm nên tự hồ có thể bước ra khỏi mình, ra khỏi những kinh nghiệm trực tiếp của mình. Nó là khí giới tuyệt diệu mà các loài vật anh em của chúng ta không có bằng. Bất hạnh là chúng ta đã quá say sưa với khả năng tạo thành khái niệm của mình để rồi dần dần rút mình ra khỏi căn nguyên thể tánh của mình, cái căn nguyên cho phép chúng ta dựng thành những ý niệm và đưa ra suy luận trừu tượng. Kết quả của sự kiện đó là chúng ta bắt đầu cảm thấy hơi khó chịu về chính mình. Ngay cả khi chúng ta tin tưởng tính cách chính xác và minh triết của luận lý học, hình như vẫn cưu mang một cảm giác trống rỗng nào đó trong lòng, không thể đặt để nó vào trong luận lý, nhưng bản thân luận lý học với tư cách là một toàn thể hình như thiếu một sức mạnh nồng cốt nào đó để gây tin tưởng. Trong bất cứ biến cố nào, chúng ta bất mãn với chính mình và với toàn thể thế giới chừng nào chúng ta còn bám vào óc phân đôi về có (asti) và không (nasti), “A” và “phi A”.

Có lẽ cái mệnh danh luận lý học của chúng ta chỉ là công cụ vô cùng thiết thực nhờ đó chúng ta nắm những sự nằm trên các mặt nổi của đời sống. Tinh thần, hay những gì ngụ nơi phần sâu thẳm trong thể tánh chúng ta, đòi hỏi thứ gì hoàn toàn phi niệm, tức cái trực tiếp và thấu suốt hơn tri thức suông. Tri thức kéo những chất liệu của nó từ các khái niệm. Tâm linh đòi hỏi những tri giác trực khởi. Đương nhiên, nếu muốn cho tâm linh được thỏa mãn, ta phải đánh thức những gì đáng gọi là tri giác sâu hơn hay cao hơn, tự bộc lộ qua các quan năng phạm tục nhưng không bị buộc ràng vào đó.

Mục tiêu tối hậu của tất cả các pháp môn Phật học là thức tỉnh giác quan nội tại này. Đối với Bát nhã ba la mật đa cũng vậy sự thức tỉnh ấy là một sự thể tối cần yếu ở đây. Tất cả những giáo pháp được trình bày trong các kinh, hết thảy những lời phát biểu táo bạo mà người học được cảnh giác là chớ kinh hãi, đây là những cái nhìn được mở rộng trước giác quan đã thức tỉnh của Bồ tát. Chúng là những trực giác của ngài; là biện chứng của những kinh nghiệm trực tiếp của ngài, chứ không là biện chứng của những khái niệm. Đây là lý do tại sao kinh thường nhắc nhở luôn việc nhìn thấy các pháp như thực (yathàbhùtam). Cần phải ghi nhớ rằng “thấy” chứ không “suy lý”, hay “suy luận” một cách có luận lý như đang bàn ở đây. Yathàbhùtam là chữ duy nhất khả dĩ áp dụng cho hành vi thấy hay nhìn, chứ không phải quá trình của suy luận.

Các nhà Đại thừa chú trọng quan điểm mới mẻ này, thấu hoạch được do sự thức tỉnh của giác quan nội tại vốn là Bát nhã hay Nhất thiết trí, và họ tuyên bố nó là sự thể căn bản hơn luận lý học suông. Tuy rằng một phát biểu của Bát nhã ba la mật, xét trên mặt luận lý, có thể là vô lý hay mâu thuẫn quan chùng, nhưng nó thỏa mãn hoàn toàn cho tâm linh, nếu như nó là một phát biểu như thực hoàn toàn phù hợp với giác quan nội tại đang hoạt dụng trong một lãnh vực vượt ngoài lưỡng cực hữu và vô. Vậy, người ta nói những phát biểu như thế mang bản tướng của như thực tính (yathàbhùtatà); hay đơn giản, chúng là phát biểu của Chân như (Tathatà). Nói rằng chúng hoàn toàn không có nhất luận lý, cái đó không có nghĩa rằng chúng là giả ngụy. Nếu nói tới chân lý, trong chúng có quá nhiều chân lý. Chân có nghĩa “là như thế”; yathàbhùtatà cũng chỉ có nghĩa là thế.

Những phát biểu của tri giác hiện tiền trong lãnh vực vượt hữu và vô (astitva-nāstitva) cố nhiên thừa sức làm khiếp đảm kỳ cùng cho những ai đôi mắt chưa từng ngược nhìn lên trên môi trường phân đôi vụ lợi của thế giới tinh thức. Công bố rằng tất cả là Huyền (May), tất cả là mộng, chắc chắn gây khiếp sợ. Nhưng nơi đây chúng ta hãy đứng lên trên kiến giải phân đôi về

hiện hữu, và chúng ta nhận ra rằng cái gì có, là có vì cái gì không, và cái gì không là không vì cái gì có. Chúng ta không thể tách riêng ra một rồi tuyên bố đó là cái tối hậu. Nhưng đây là sự thể chúng ta đang thực hành trong đời sống thường nhật và trong luận lý học phạm tục của mình. Khi kinh Bát nhã ba la mật nói rằng tất cả như Huyền (May), thì đơn giản chỉ miêu tả những gì nó thấy như thực (yathābhūtam) trong thế giới tình thức này. Như Huyền, nói xác thực hơn, là: “cái có mà như không có”[37]: Yathā na samvidyante tathā samvidyante. Đây không phải từ chối thế giới một cách toàn triệt. Bên ngoài, nó là một phủ quyết, nhưng cùng lúc nó khẳng quyết sự thể nào đó ở đằng sau. Luận lý học không thể chiếm cứ vị trí này, nhưng trực giác Bát nhã làm được. Nhưng người học kinh điển Đại thừa luôn luôn được khuyến cáo hãy giữ kỹ điều đó trong tâm.

---o0o---

9. Bát nhã như là Bất khả đắc và Tương đối tính

Vị trí của Bát nhã ba la mật đó, đạt được do thức tỉnh giác quan nội tại, được gọi là Bất khả đắc (anupalabdha). Đây không tránh khỏi những nghịch lý. Biện chứng của Hegel cũng có thể giải thích chúng như là phù hợp với định luật của luận lý học. Nhưng trong Bát nhã ba la mật, khỏi cần xuyên qua quá trình của chính đề, phản đề và tổng đề, vì trong thế giới trực giác của Đại thừa không hề có thừa nhận một quá trình quanh co như thế, đi từ ý niệm này tới ý niệm khác. Một khi vượt qua thế giới được kiến thiết bằng lưỡng nguyên tính, cái bất khả đắc là cái khả đắc, và cái khả đắc là cái bất khả đắc. Có thể gọi đây là quan điểm siêu việt của Bát nhã ba la mật.

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

Để lãnh hội một cách trung thực, yathābhūtam, Tánh Không là gì không thể không có sự thức tỉnh (sambodhi). Thức tỉnh (giác ngộ, sambodhi) tức lật ngược (chuyển y, parāvritti) cái đó thường xuyên được nhắc nhở trong các kinh điển Đại thừa như Lăng già (Lankāvatāra), v.v... Lật ngược hay quay lui, có nghĩa là lật ngược trật tự của viễn ảnh tinh thần. Những gì thường mang đặc tính lưỡng nguyên bây giờ được nhìn từ mặt mê hoặc của nó. Mặt trong, trước kia bị che lấp, nay vén mở hẳn ra cho thấy toàn diện. Đến đây, mọi vật được nhìn từ vị trí vừa phát kiến mới mẻ. đương nhiên, cái nhìn về thế giới phải thay đổi; sự vật được nhìn từ bên ngoài không như sự vật được nhìn từ bên trong. Cây được quán sát theo màu sắc hiển hiện là những cành lá đong đưa theo gió; nhưng bây giờ không còn là một thân cây khác với những cây cùng loại, khác những vật chung quanh; lá không còn xanh nữa; không có những cành nhánh đong đưa theo gió; không có những đóa hoa nở rộ; và tất cả những thứ đó tan biến mất; những gì xuất hiện cho các giác quan và được thiết lập bởi tư tưởng, hoàn toàn đi mất, ở đây là một thế giới mới. Tất cả những gì là “khả đắc” vẫn còn đó; nhưng cái đó bị biến đổi - dù không đổi thành một trạng thái không hư, vì không hư vẫn là dư hương của một sự tỉnh nào đó. Thiếu tất cả những hình thái biểu lộ này, kinh Bát nhã ba la mật gọi là “bất khả đắc”, là “không”, là “vô quái ngại”, v.v...

Ở đây không hề có tương đối tính để chỉ cho tác dụng cơ giới của nó. tương đối tính là một trong những khái niệm mà chúng ta đã dệt thành lúc chiếm quan hiện hữu từ quan điểm hữu và vô, ở đó mọi vật đều có đối thể của nó, mỗi “A” đều kèm theo cái “phi-A” của nó. Từ vị trí này, người ta không thể bước vào cảnh giới của tánh không; phải rời hẳn vị trí đó; bao lâu triết gia còn níu chặt vào đây, tương đối tính của ông vẫn sẵn đuôi ông từng bước; ông không thể kéo vật nào khác ra khỏi nó; không bao giờ nó tự biến hình để trở thành Tánh Không, để đi vào thế giới của Tánh Không, hiện hữu tự nó phải được sửa soạn để thực hiện một bước nhảy. Phải đặt kinh nghiệm vào ngay giữa lòng hiện hữu và nhìn mọi vật từ trục giữa này. Cứ ở lại trên mặt lưỡng nguyên đó, rồi sẽ không bao giờ có thể bắc cầu được giữa hố cách của tương đối tính và tánh không. Vạn hữu trong thế gian là tương đối, vì tự tánh của chúng vốn không; không có ngược lại. Tánh Không (sunyata) chỉ được trực nhận sau khi thức tỉnh giác quan nội tại, sau khi chuyển y (parāvritti) trong A lại da thức (Alayavijnāna). Duy chỉ sau chuyển y đó, và cũng là một bước nhảy vọt đó, chúng ta mới có thể nói những câu như thế này: “Tất cả đều bị buộc ràng trong chuỗi dây duyên khởi, và do đó nên không”[38], hay “Tất cả đều như Huyền, tất cả đều Không”; hoặc “tất cả đều như thế” (yathābhūtam) mà không như thế[39].

Khi các người theo đạo Phật nhắc tới chuỗi duyên sinh (hetupratyaya hay kàranasamutpàda) để cắt nghĩa sự cấu tạo của một đời thuyên hay chế tác một Phật tượng[40], và nói rằng không có thứ gì được tạo ra mà không có các nhân và các duyên, và nói thêm nữa rằng chúng không đến từ những phương hướng nhất định nào, cũng không có biến mất vào những phương hướng nhất định nào, ý tưởng này có thể hình như nhắm tới sự đồng nhất của tương đối tính và tánh Không. Trong một bản Hán dịch của kinh Bát Nhã ba la mật, mang danh Đạo hành Bát nhã[41], chúng ta có đoạn sau đây[42]:

“Nhu cung điện nhà trời có các trời cõi Sắc cứu cánh Cư ngụ. Vẻ đẹp lộng lẫy của chúng hơn hẳn mọi vật trên mặt đất. Nhưng chúng tự có như vậy, không phải từ đâu mang đến ở đây, cũng không phải do một tác giả đã tạo tác ra chúng từ không chi, và cũng không ai biết chúng từ đâu và đến đâu. Chúng hiện hữu do định luật duyên khởi; khi những dân trời đã thành thực do những hành vi từ trước để thọ hưởng các cung điện nhà trời sáng cho lộng lẫy, chúng hiện hữu. Cũng vậy khi các nhân và các duyên đã thành thực, chúng sinh có thể thấy Phật thân. Trước tiên chúng ôm khát vọng được thấy Phật; rồi chúng chứa nhóm hết thảy các loại công đức do thực hành các hình vi thiện; chúng tránh không thọ sinh vào tám nơi khổ nạn; do có trí, chúng có tín tâm đầy đủ nơi Phật. Khởi các duyên này đã đầy đủ, chúng sẽ tham bái Phật. Và Phật thân thì không từ đâu và không đi về đâu; không có tác giả, không có ai mang đến đây để làm lợi ích cho những người tin tưởng, không có tướng; không bị hệ vào đâu; như cung điện trời Sắc cứu cánh, tự hiện thân ở đó để khiến hết thảy chúng sinh thành tựu giải thoát cứu cánh...”

Thuyết duyên sinh (kàransamutpàda) như được nói ở đây chỉ có thể áp dụng cho thế giới của lưỡng nguyên và của tu tập. Nơi nào không có những hiện khởi như vậy, thuyết duyên sinh tức thì mất hết ý nghĩa. Chừng nào chúng ta còn bị ràng buộc vào một thế giới của những sai biệt, chúng ta thấy đâu cũng là duyên sinh và tương đối, bởi vì đây là nơi chúng hoạt dụng. Nhưng vì chúng ta không hề thỏa mãn với tình trạng này, không chỉ trên tâm linh mà còn cả trên luận lý theo nghĩa sâu của chữ này, chúng ta nhảy vào sự sống hay sự chết qua vực thẳm không đáy khơi mở trước mắt. Bước nhảy đặt chúng ta vào cõi Không, và chúng ta nhận ra rằng cuối cùng chính cái Không nằm dưới thế giới của những nhân và những duyên đó.

Do Không mà có tạo tác của nhân duyên; Không là một tấm vải trên đó duyên sinh tô vẽ những bức họa vô cùng sắc sỡ. Như thế, không đến trước nhưng không phải trước trong thời gian vì thời gian giả định một chuỗi

duyên sinh; cái đến trước có nghĩa là cái căn bản. Khi người ta có thể nghĩ đến duyên sinh hay tương đối tính được, là vì chúng đã sẵn trong Không[43]. Sự phân biệt này tối quan trọng trong tất cả các kinh nghiệm tôn giáo của chúng ta, và cố nhiên trong tất cả tư tưởng triết lý sáng tỏ của chúng ta. Do đó, các triết gia Bát nhã ba la mật nhấn mạnh rằng, Không là ý niệm căn bản nhất khi những trực giác của họ cố hiện thân qua trung gian của tri thức. Nó không phải là một khái niệm tiêu cực, mà là tích cực quyết liệt Chỉ có vẻ tiêu cực đối với những ai chưa đi qua phía bên kia màn bạc. Chưa vào tới sân, tri thức dao động và những suy luận sai lầm nổi lên vô số.

Rủi thay, các học giả coi nhẹ sự kiện rằng trong kinh Bát nhã ba la mật và trong các kinh điển khác của Đại thừa, Sùnyatà, và Tathatà hay Yathabhùtatà đều được sử dụng đồng nghĩa khi diễn tả một tư tưởng đồng nhất. Nếu tánh Không là một từ ngữ tiêu cực và không hàm ngụ khẳng quyết nào, nó không hề được dùng để tạo lập lâu đài tôn giáo cho Đại thừa Phật giáo. Quả thực là điều ngạc nhiên khi thấy một số phê bình gia quá thành kiến và quá nông cạn, họ không thể thấy những nhu cầu của thói thường đối với sự thể đích thực là khẳng quyết, và do đó, là linh hồn trì ngự. Nói đại khái, tâm hồn Đông phương hướng nội và trực giác hầu như hành động hướng ra ngoại giới từ trung tâm tánh thể của nó. Có thể không như tâm hồn phương Tây, rất chuộng lý và yêu hệ thống, và bởi lý do đó không thể vươn cao tới nhưng sự thực nền tảng của đời sống. Những ai bắt đầu từ một thế giới thiết lập trên lưỡng nguyên họ không thể phá hủy sự thiết lập này và không thể trở về căn nguyên vô căn của nó. Chính đề (astitva) và phản đề (nāstitva) có thể được nâng lên cho một tổng đề, nhưng cuối cùng tổng đề vẫn là một ý tưởng, một khái niệm, và không bao giờ trở thành một kinh nghiệm; và, do đó, khi họ được hỏi: “Cái Một về đâu?”[44], họ mù tịt không tìm đâu ra câu giải đáp.

Các triết gia có thể coi thường trực giác, nhưng có nhiều trình độ trong trực giác. Sâu nhất là những gì được chúng nghiệm bởi các tâm hồn triết học tôn giáo nằm trong trình độ của Bát nhã ba la mật. Nhưng khi những trực giác của họ được phiên chuyển thành những ngôn từ của tri thức tương đối, quá vô vị, tiêu cực vô nghĩa? Thế là khó mà lãnh hội nổi Bát nhã ba la mật. Từ đó, mới có những cảnh giác thường xuyên của nó, không cốt để ẩn mình dưới một tấm chăn, không phải để nuôi dưỡng bóng tối của hoài nghi, không cốt để gây cảm giác thất vọng, khiếp đảm, bị đe dọa.

10. Bát nhã và Phản lý

Sau khi nhìn ra vị trí của Bát nhã như thế, chúng ta có thể nhận ra tại sao nó đầy đầy những cách ngôn phủ định và những xác nhận quản lý. Nếu cần phải diễn tả, những trực giác của nó không thể diễn ra cách nào khác. Sự thực, chúng ta có thể nói, tất cả những chân lý sâu xa kích động tâm hồn đều được giới thuyết một cách nghịch lý, đến độ, quả thực, chúng ta gần như phải tưởng tượng rằng các tác giả nọ vốn bí nhiệm một cách phóng túng và bất cần. Những trích dẫn sau đây chứng thực điển hình:

“Tu Bồ Đề hỏi: Làm thế nào Bồ tát có thể học năm Uẩn khi thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa?

“Phật nói: Bồ tát có thể học được năm Uẩn khi thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa do như thực biết: 1) tướng (laksana) của năm Uẩn; 2) sinh diệt của năm Uẩn; 3) chân như của năm Uẩn.

“1) Sắc không rớt ráo chắc thật; vì có vô số những lỗ hổng và những kẽ hở[45]; ví như bong bong nước. Thọ (vedanā) như mụn nhọt, như mũi tên[46], khởi lệ và diệt lệ; như bọt nước, trôi nổi bồng bềnh; thọ khởi khi ba hòa hợp cùng khởi. Tướng (Samjñā) như quang năng[47], không thực có suối nước trong đó; do khát ái mà khởi, do ngôn ngữ mà biểu lộ nhưng không có sự thực nào trong đó. Hành (Sanlskāra) như cây chuối, khi lột bỏ bẹ không còn lại gì cả[48]. Thức (Vijnāna) như huyễn sư, do các duyên hòa hiệp giả thi thiết mà có, như huyễn sư làm hiện ra đám quân ở giữa ngã tư đường; tuy tự có, kỳ thực không có thực[49].

“2) Đối với sinh diệt của năm Uẩn. Bồ tát như thực biết rằng lúc sinh không từ đâu đến, lúc diệt không đi về đâu tuy không đến không đi mà cùng tương ứng với sinh diệt.

“3) Sau hết, Bồ tát như thực biết rằng Chân như của sắc vốn không sinh không diệt, không đến không đi, không nhiễm không tịnh, không tăng không giảm, thường như tánh của nó, không hư vọng, không biến dị, cho nên gọi là chân như.[50]

Lập trường của Bát nhã ba la mật không nhất thiết phải phủ nhận cái thế giới mệnh danh hiện tượng; nó cho thế giới có quyền hạn khi thì sinh khi thì diệt, lúc có lúc không. Nhưng thành và hoại ở đây đều là những bóng mờ thoáng qua của sự thể đằng sau, và rằng khi kinh nghiệm của chúng ta chưa vươn tới sự thể đằng sau đó, thì ý nghĩa của những bóng mờ thoáng qua sẽ không

bao giờ được nhận thức và được thẩm định đúng mức. Do đó, các nhà Đại thừa luôn luôn cẩn thận chi ly phân biệt “khả đắc” và “bất khả đắc” nói như thuật ngữ, “Khả đắc” nằm trong thế giới được thiết lập trên lưỡng nguyên này, và “bất khả đắc” nằm trong một thế giới vượt lên trên. Bất cứ ở đâu có chỗ cho tương phản giữa có và không, ở đó có khả đắc tính, và do đó, có chấp thủ, vốn là địch thủ của giác ngộ và giải thoát.

Phật nói với Tu Bồ Đề: Những nơi nào có hai tướng[51], là Hữu sở đắc; những nơi nào không có hai tướng, là Vô sở đắc[52]. Khi mất đối sắc, hay ý đối pháp (dharma) là có hai tướng. Khi có giác để chứng đối Phật người chứng, là có hai tướng. Pháp nào nương tựa nơi hai tướng là pháp hí luận[53], thuộc vào cõi Hữu sở đắc.

“Phi mắt phi sắc, phi tại phi thanh, phi y phi pháp, cho đến phi giác phi Phật; lia hết thấy những hí luận như thế, đó là vô nhị, không hai. Đó là chỗ Vô sở đắc.

“Tu Bồ Đề hỏi: Phải chăng vì Hữu sở đắc nên là Vô sở đắc? Hay vì do Vô sở đắc nên là Vô sở đắc ?

“Phật nói: Không phải do Hữu sở đắc nên là Vô sở đắc, cũng không do Vô sở đắc nên là Vô sở đắc. Nhưng vì Hữu sở đắc và Vô sở đắc đều bình đẳng trong tự tánh nên gọi là Vô sở đắc. Bồ tát nên ân cần tu học trong bình đẳng tánh của Hữu sở đắc và Vô sở đắc này. Bồ tát khi học như thế, gọi là học Bát nhã ba la mật trong nghĩa Vô sở đắc, lia bỏ các sai lầm.

“Tu Bồ Đề lại hỏi Phật: Nếu Bồ tát ma ha tát khi thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa, không dính Hữu sở đắc, không dính Vô sở đắc, Bồ tát đó làm thế nào tu hành thậm thâm Bát nhã ba la mật đa lại có thể từ một địa tiến tới một địa[54], dần dần đến chỗ tròn đầy mà chứng đắc Nhất thiết trí trí?

“Phật bảo Tu Bồ Đề: Bồ tát khi thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa, không phải trụ Hữu sở đắc, không phải trụ Vô sở đắc, thực hành Bát nhã sâu xa có thể từ một địa tiến lên một địa, dần dần tròn đầy mà chứng đắc Nhất thiết trí trí. Tại sao thế? Bát nhã ba la mật thậm thâm là Vô sở đắc, Nhất thiết trí trí cũng là Vô sở đắc; người thực hành Bát nhã ba la mật, chỗ thực hành và khi thực hành, tất cả cũng đều là Vô sở đắc; Vô sở đắc này cũng là Vô sở đắc.”[55]

Đấy tướng chừng vô nghĩa, nếu chúng ta tự hạn cuộc vào khía cạnh tương đối của hiện hữu, hay ở hí luận của phạm tục.

Nhưng chúng ta hãy lật ngược trật tự của vạn hữu; hãy nhìn thế giới sai biệt từ phía nào tự vén mở cho con mắt nội tâm bấy giờ đã mở do quá trình chuyển y (paravritti) và chúng ta sẽ nhận ra rằng tất cả những phản lý kia có thể lắm. Những phản lý như thế là do vị trí của chúng ta. Vấn đề là chúng ta có thể từ bỏ vị trí này hay không, có thể nhận một vị trí hoàn toàn mới mẻ, nơi đó vạn hữu được chiêm nghiệm từ chân như tướng của chúng hay không. Như chúng ta đã thấy, muốn đạt tới đó phải nhiều nỗ lực kỳ cùng được thúc đẩy bởi một yêu sách khẩn thiết trong lòng. Vị trí mới chỉ được mở ra cho chí nguyện của chúng ta, chứ không cho tri thức. Luận lý dừng lại ở đây; các ý tưởng không thể tự phối trí thành một kết của kiến giải và phân tích. Tri thức phải tuân theo những chỉ thị của ý chí. Cảnh cửa bắt buộc phải mở ra, và chúng ta thấy một cảnh giới của những cái Vô sở đắc trải dài trước mắt. Chính trong cảnh giới này mà chúng ta đạt tới Vô sở đắc bằng cách không thực sự đạt tới nó. Các nhà phê bình có thể nói: “Nếu thế chúng ta không bắt được gì hết, vì chúng ta vẫn đứng nguyên tại chỗ trước khi chuyển y (paravritti). Nếu quả vậy, cần gì phải tự thực tập trong tình trạng như thế? Khi chúng ta có một sự thể tưởng chừng như không có, trên thực tế nhớ lại rằng chúng ta đã đi sang bờ bên kia của tri thức, và rằng những gì được nói ra đều được nói sau bước nhảy. Lịch sử của kinh nghiệm nằm chen ở giữa; đây là một biến cố lớn tạo nên hố cách không thể vượt qua, giữa triết học và giáo pháp của Bát nhã ba la mật.

---o0o---

11. Vô sở đắc và Vô thủ trước

Bất khả đắc, Vô sở đắc (anupalabdha), hay Vô thủ trước (aparamrita). Vô sở đắc còn có một âm vang của tri thức, trong khi vô thủ trước là thuật ngữ cho xúc cảm. Xác nhận rằng “Nhất thiết trí vốn là vô thủ trước” (apararista hi sarvajnata) sự thực là một trong những lời cảnh giác mà chúng thường gặp trong kinh Bát nhã ba la mật. Theo đó chúng ta được gây xác tín vững mạnh rằng kinh điển Đại thừa là một tài liệu mô tả những cái nhìn về mặt khác của đời sống không bị chi phối bởi lưỡng tính của có và không. Những đoạn văn dưới, chữ aparamrita được thay thế bằng chữ aslesa và asamga, cùng chỉ cho một ý niệm giống nhau; tác giả của chúng ta cố hết sức cho chúng ta có ấn tượng về sự quan trọng của giáo thuyết Vô trước.

“Bồ tát khi chứng đắc Giác ngộ, giảng cho hết thấy chúng sinh về pháp bất trước (aslesa). Bất trước có nghĩa là không bị buộc ràng bởi Sắc (rūpasyā-sambandhā), bởi Thọ (vedana), tướng (samjñā), Hành (saṃskāra) và Thức

(vijñāna). Khi một người không bị buộc ràng bởi chúng, người ấy không hệ vào sự sinh và diệt của chúng. Do vô sở trước, người ấy không nằm trong hệ phược hay giải thoát”[56].

“Bát nhã ba la mật đa này thật khó tin, khó hiểu. Bởi vì, sắc (rupam) không phải phược không phải giải. Tại sao? Vì sắc lấy vô tánh (asvabhava) làm tự tánh. Các uẩn khác cũng vậy. Chúng không có tự tánh, không có tiền tế, không có trung tế, không có hậu tế. Vì không tự tánh là tự tánh của nó, nên không có trói buộc, không có cởi mở. Vì vậy, Bát nhã ba la mật đa thật là khó đạt tới”.[57]

“Nếu chấp vào danh (nāma) và tướng (nimitta)[58], ấy là chấp trước (samga). Danh và tướng là những sản phẩm của phân biệt (vikalpa). Phân biệt xảy ra khi Bát nhã ba la mật bị chấp trước là như vậy. Phân biệt, chấp trước và thất ly Bát nhã ba la mật[59] là những chữ đồng nghĩa và thay thế nhau trong ngôn thuyết của Phật giáo Đại thừa. Sắc là không (rupam sunyam), nhưng khi khẳng nhận như thế, là chấp trước (samga), và chấp trước khiến chúng ta rời xa Bát nhã ba la mật.

“Giả sử một Bồ tát phát tâm, đã trải qua tu tập Bồ tát hạnh, và ôm giữ ý tưởng cho rằng do đó đã chứa nhóm công đức Nhưng khi móng khởi tâm niệm này là đã có chấp trước, không còn tương ứng với Bát nhã ba la mật. Bất cứ ở đâu có phân biệt, là có dẫn tới chấp trước; hoặc có thể nói ngược lại rằng bất cứ ở đâu có chấp trước là có phân biệt. Chỉ đạt tới Giác ngộ khi nào không có chấp trước, không móng khởi tâm niệm, không có hai tướng có và không (astitva và nastitva); vì giác ngộ là vô trước, và tự tánh của nó là không tự tánh”[60]

Vượt ngoài phân biệt, chấp trước, và không có tự tánh, còn được gọi là một cảnh giới của thanh tịnh tuyệt đối” (atyantavisuddhi)[61]. Và kinh nói do bởi thanh tịnh tuyệt đối đó là Bát nhã ba la mật là quảng đại chiếu diệu, là vô hòa hiệp,[62] là vô sở đắc, là vô sở chứng, là vô sở liễu tri, là vô sinh, là vô diệt, là vô trụ, v.v...[63]

Để làm sáng tỏ triết lý tứ tuyệt đối, như được diễn tả trong kinh Bát nhã ba la mật, tôi trích một đoạn khác trong kinh, chương dành nói về Như Huyền[64].

“Rồi Tu Bồ Đề hỏi: Tâm như huyền làm sao có thể chứng đắc Vô thượng Giác ngộ?

“Phật nói: Tu Bồ Đề, ý ông nghĩ sao, ông thấy có tâm là như huyễn?”

“Tu Bồ Đề thưa: Bạch, không thấy có.

“Phật nói: Ông thấy có huyễn chăng?”

“Tu Bồ Đề: Không thấy có.

“Phật: Khi ông không thấy có huyễn, không thấy có tâm như huyễn, ý ông nghĩ sao, có pháp nào ngoài huyễn tâm và huyễn tướng mà chúng đắc vô thượng giác ngộ chăng?”

“Tu Bồ Đề: Thưa không. Không thấy có pháp nào như vậy. Nếu có pháp nào ngoài tâm như huyễn, pháp ấy cũng không thể nói là hữu hay là vô. Tất cả là tất cánh viễn ly (atantavivikta), và trong tất cánh viễn ly đó không có pháp nào có thể nói là hữu hay là vô; không có pháp nào gọi là phải tu, không có pháp nào gọi là phải chứng. Vì lý do đó, Bát nhã ba la mật là tất cánh viễn ly. Vô thượng giác ngộ cũng vậy. Giữa hai tất cánh viễn ly không thể có liên hệ nào; chúng ta không thể nói cái này như là phương tiện để chứng đắc cái kia; cũng không phải cái kia như là cái sở đắc. Bồ tát mà chúng đắc vô thượng giác ngộ là do bởi Bát nhã ba la mật. Nhưng Bồ tát cũng là pháp (dharma) tất cánh viễn ly, và chúng ta không thể dựng lên một khẳng định nào cho sự chứng đắc đó, ngay cả giác ngộ.

“Phật: Hay thay, Tu Bồ Đề. Đúng như lời ông nói. Tất cánh viễn ly là hết thảy các pháp (dharma) - Bồ tát, Bát nhã ba la mật và Vô thượng giác ngộ. Nhưng Bồ tát ở trong pháp tất cánh viễn ly đó mà như thật biết rõ Bát nhã ba la mật và đạt tới tri kiến rằng Bát nhã ba la mật là tất cánh viễn ly cho nên Bát nhã ba la mật tức phi Bát nhã ba la mật. Quả thực Bồ tát nhân Bát nhã ba la mật mà chúng đắc Vô thượng giác ngộ nhưng ở trong đó không pháp nào là khả thủ, là khả đắc; do không thủ, không đắc, nên Bồ tát tuy chứng đắc Vô thượng giác ngộ mà không phải là do viễn ly chứng đắc viễn ly.”[65]

---o0o---

12. Thực tại như được nhìn từ bên kia

“Tất cánh viễn ly” (atyantavivikta). “tất cánh thanh tịnh” (atyantaviuddhi), “vô sở đắc” (anulabdna), “vô sở trước” (astesa, hay asamga, hay aparamrista), “vô phước vô giải” (abaddhāmukta), “vô sinh vô diệt” (arlatpādānirodha), “vô sở trụ” (asthita), “vô sở y” (anasrāya), “vô tận”

(aksaya), “vô đạo hành” (apatha), “vô xứ hành” (apada), v.v... tất cả những thuật ngữ này thường xảy ra trong kinh Bát nhã ba la mật, và đến từ cõi Tánh Không. Khi chúng ta nỗ lực lãnh hội chúng trên quan điểm luận lý thông tục, vướng vít trong bản sắc đối đãi, tương đối, của hiện hữu, thì hình như chúng không có nghĩa lý gì lắm; ý nghĩa của chúng quá tiêu cực, quá tối tăm, khó cho chúng ta định những phương hướng rõ rệt xem dẫn về đâu.

Tuy nhiên, ngay khi chúng ta vứt bỏ cứ điểm tương đối tính được dựng lên trên lưỡng nguyên, và bước thẳng vào đời sống nội tại của vạn hữu, có lẽ chúng ta lãnh hội được những từ ngữ tối mò này, thậm chí nghĩ rằng thế giới nội tại đó chỉ có thể diễn tả được bằng loại thuật ngữ đó. Đời sống tôn giáo, kỳ cùng, là một đời sống để mà sống và để chứng nghiệm; không phải là một khái niệm phải suy tưởng, nhưng tâm người trơ quá nên không thể bỏ qua việc nói về đời sống. Lời nói của Bát nhã ba la mật như thế, gần như là những sự trào vọt từ tri thức của các thiên tài Đại thừa.

Học hỏi hay thực hành Bát nhã ba la mật, do đó, là bước tới cõi tuyệt đối khước từ, tuyệt đối không. Trí Bát nhã thường ẩn bóng trong những vùng tiềm ẩn thâm sâu nhất của tâm thức. Nếu nó không được thức tỉnh hẳn ra để thấy mặt kia của thực tại, thấy Thực tại Như thực (yathabhutam), thì không sao tránh khỏi sự trói buộc của vô minh và khổ lụy. Cởi mở được thế, gọi là chứng đắc vô thượng giác ngộ hay nhất thiết trí (sarvajnata). Bát nhã ba la mật là chủ đích của tất cả Bồ tát hạnh. Khi đạt tới chỗ đó, mà kỳ thực không có gì để đạt tới cả.

Đây là ý nghĩa của những câu: “Không có tri giác về Chân như trong Chân như”; “Không phải do khước từ tuyệt đối mà thể nghiệm khước từ tuyệt đối”; “Có thành tựu, nhưng không có phân biệt (vikalpa), vì Bát nhã ba la mật là vô phân biệt” v.v.. Có người cho rằng những câu ấy là thần bí vì lẽ chúng phi lý và vượt ngoài suy lý có pháp thức. Có thể đúng như vậy, vì “bất khả tư nghị” (acintya) là một trong các từ ngữ ưa dùng nhất trong tất cả văn học Đại thừa. Nhưng từ cứ địa của các triết gia Bát nhã, chúng không phải là những cái phi lý; chỉ là một lối nói mà họ cho rằng đúng theo cái thấy trong con mắt Bát nhã của mình.

Khởi đầu, vì không hài lòng với riêng mình và với thế giới mệnh danh sở tri, họ săn đuổi Thực tại khắp nơi, trong hay với những gì mà họ có thể sống an lành. Chuyển y (Parāvritti) xuất hiện đâu đó trong tâm họ. Trật tự của vạn hữu bị đảo ngược. Vũ trụ (sarvadharmā) không còn bị che khuất bởi sở tri bao phủ dày đặc rậm rịt từ trước. Bây giờ đã vứt bỏ hoàn toàn sở tri đó rồi.

Vạn hữu được nhìn gần như từ mặt trái. Thế giới của Sắc, Thọ, tưởng, Hành, Thức vẫn ở đó như trước kia, nhưng được bao quanh bởi sợi tơ bạc của Chân như (Tathata) và thực sự không còn như là một sự kiện lẻ loi bị bứt khỏi gốc rễ. Tuy nhiên, không có những gốc-rễ-không-gốc-rễ, chúng ta chỉ còn nước dật dờ như một chiếc lá khô trước cơn gió mùa thu, và nói như thuật ngữ của đạo Phật nói, dật dờ phiêu lãng ấy đích thực là vô minh, trầm luân và khô lụy. Cảnh trí đã thay đổi, và để diễn tả sự thay đổi đó một cách đơn giản không cần văn lý, các tác giả của Bát nhã ba la mật bấy giờ dốc cạn khả năng văn học của họ.

Những cái được gọi là phi lý hay phản lý, chỉ có nơi các nhà triết học và luận lý, chứ không ở nơi hành giả của Bát nhã.

Các bậc thầy của Bát nhã ba la mật luôn luôn đặt cứ điểm hay cứ địa của họ ở bờ bên kia (param) của thế giới tương đối này. Thế thì hình như đang phủ nhận thế giới này, coi nó như là huyền, như là mộng, như là tiếng vang, v.v... Ngay dù họ có nói tới những phương trời của Tánh Không Sùnyatà, thì Sùnyatà đó cũng là không và không trụ xứ. Bởi vì Không của họ là Không tuyệt đối, không hề có đối nghịch, tuyệt đối không là loại hay tính gì cả. Vậy, Chân như mới ra là một trong những từ ngữ thích hợp nhất mà họ dùng để Chỉ cho Tánh Không. “Tuyệt đối Không” hay “tuyệt đối khước từ” quả thực khó mà hiểu thấu cho những hạng nặng óc phân hai. Đây là lý do tại sao Bát nhã ba la mật thường xuyên cảnh giác độc giả chớ nên kinh sợ khi nghe nói tới pháp Không; phải đóng hồi trống cho vang dội lên trong họ một cuộc hủy diệt toàn triệt. Và những ai tức khắc ôm nỗi pháp đó dù còn hơi do dự, người đó cũng được tán dương là đã từng nghe trong nhiều đời quá khứ. Cảnh giác và đoan quyết, chúng tỏ rằng Bát nhã là cái phi thường cùng cực; và chính vì nó phi thường. nên trật tự bình thường của vạn hữu hoàn toàn bị đảo ngược trong Bát nhã ba la mật. Há không sững sốt nếu biết rằng ngọn Hiei (Ti Duệ Sơn) mà người dân Kyoto nhìn thấy hằng ngày ở phía đông bắc của thành phố bây giờ không còn là có thực nữa? Hoặc hơn thế nữa, tất cả mọi phương trời gồm tất cả những tinh thể đã từng rọi xuống mặt đất này qua hằng triệu năm rồi đều chỉ là những bọt bèo trong đại dương của cái Không vĩnh cửu? Ai là người không kinh hãi trước những tuyên bố táo tợn này? Nhưng đây lại là lời tuyên bố ngân vang suốt cả kinh Bát nhã ba la mật. Hoảng đại thay, thậm áo cùng cực thay cái trực giác thô cho toàn thể vũ trụ này bốc lên như bọt nước bay vào trong cõi hoằng viễn của Tánh Không tuyệt đối (atyanta-sunyata)!

Tánh Không là tuyệt đối khi đứng một mình, ném bỏ hết mọi thuộc tính. Chừng nào còn phải nhắc tới nội hay ngoại, hữu vi hay vô vi, thể hay tướng, Tánh Không chưa là tuyệt đối, vẫn còn là tương đối và còn trước tướng. Phải gạt tất cả ra, Tánh Không phải lột bỏ tất cả mớ trang sức, bấy giờ chân diện mục của nó mới kích động chúng ta bằng nỗi hãi hùng nguyên sơ của nó. Tôi nói là nỗi hãi hùng nguyên sơ, vì chính tánh Không bây giờ cũng tan biến mất; giống như cái nhục thể bị liệng vào không trung, đầu không có che, chân không có chõ. Thì là hãi hùng nếu tưởng ra một cảnh tượng như thế. Nhưng Bát nhã ba la mật đương nhiên nỗ lực tạo ra cảnh đó cho chúng ta. Nên không lạ gì, kinh thường cảnh giác chúng ta điếm này.

“Nhất thiết đều không” (sarvamsunyam) - vì cái đó mà một chân bị gãy. “Không là Không” (sunyata-sunyata) - vì đó mà còn lại chân kia; và ngay lúc đó, trọn cả cõi đất tan biến dưới chân chúng ta. Tôi như người trèo cây của hương Nghiêm, mà hàm răng bây giờ nhả khỏi cành cây. Ngoài phủ định lớn lao đó, là sự thức tỉnh của Trí Bát nhã, và khẳng định lớn hiện ra, đó là Nhất Thiết Trí (Sarvajnata), Chính Đẳng Giác (Sambodhi). Hình như Sunyata đã biến đổi thành Tathata, nhưng trong thực tế Sunyata là Tathata, và Tathata là Sunyata. Đất kiên cố đã không tan biến. Núi Hiei đang đứng trước mặt ta nghi vệ hơn xa, và những phương trời đầy sao còn kỳ diệu không ngừng gọi hứng cho triết gia và cho tất cả chúng ta. Bấy giờ chúng ta mới biết thực, tri kiến như thực (yathabhutam) có nghĩa là gì. Thế giới được vén mở vô cùng minh tịnh, không nhiễm không trước, không ngã chấp, và do đó, là mái nhà của thanh bình và an lạc. Các kinh Đại thừa thường hay nói tới việc trang nghiêm thế giới. Khi Bồ tát được thức tỉnh trong Chân như, ngài là người làm đẹp cho thế gian.

---o0o---

13. Bát nhã trong tay các thiền sư

Tất cả điều đó vang vọng mơ hồ chẳng? Chính Bát nhã ba la mật cũng là Như Huyền, chúng ta thiếu mất mọi cứ điểm có thể có để mang trí năng ra mà toan tính với cuộc đời này. Đây cũng có thể là ý kiến các độc giả của chúng ta sau khi theo dõi bước đường đi xem mặt Bát nhã ở trên. Nhưng nhà Đại thừa sẽ nói, ông biết rõ rằng quả tình có kinh nghiệm về Bát nhã ba la mật, và biết rõ rằng kiến giải đó là cơ sở của cơ đồ tâm linh mà người ta gọi là Phật học. Trong các trích dẫn dưới đây độc giả sẽ thấy môn đệ thiền đã nắm những biện chứng Bát nhã ba la mật như thế nào, và cũng sẽ thấy lẽ lối của họ khác với các tiên nhân Ấn Độ của họ ra sao, cũng như khác với các

nhà triết học và luận lý học thời đại mới như thế nào Đại Huệ có lần trích Vĩnh Gia Huyền Giác, một đoạn trong Chứng đạo ca:

了了無一物

Liễu liễu vô nhất vật

亦無人亦無佛

Diệc vô nhân diệc vô Phật

大天世界海中漚

Đại thiên thế giới hải trung âu

一切聖賢如電拂

Nhất thiết Thánh Hiền như điện phát

Thấy tỏ rõ! Chẳng có gì!

Không người ta cùng không Phật.

Đại thiên thế giới như cánh bèo trên đại dương

Hết thầy Thánh Hiền như điện chớp.

Rồi Đại Huệ dẫn, một cổ đức thiên sư khác bàn giải về Vĩnh Gia: “Nếu không có gì để thấy, sao ông thấy cái gì mà tỏ rõ thế?” Chấm dứt những trích dẫn này, Đại Huệ hỏi: “Các ngài nói thế nào với lời bàn của cổ đức đó? Quả thực ngài có con mắt (của trí tuệ) để mà thấy?”

Đó là bản sắc của các Thiên sư, hỏi một câu hỏi xem chừng không cần đợi có câu trả lời. Trong những trường hợp như thế, hỏi tức là đáp. Bàn bằng cách hỏi của sư tự nó giải thích lấy. Bất nhã ba la mật ở đây được diễn tả trong một hình thức tự khảo nghiệm.

Cơ hội khác, Đại Huệ dẫn Mục Châu. Một hôm, Mục Châu hỏi Tăng Chánh: “Giảng được Duy thức luận (Vijnaptimātra) không?”. Chánh: “Không dám. Hỏi nhỏ cũng có đọc sách vở chút đỉnh.” Mục Châu đưa lên một miếng bánh

ngọt, bẻ làm hai nữa, và nói: “Ông gọi là cái gì?”. Chánh không đáp. Nên Châu lại hỏi: “Gọi bánh ngọt là phải? hay không gọi bánh ngọt là phải?” Chánh: “Không thể không gọi là bánh ngọt”. Mục Châu mới gọi chú sa đi đến hỏi: chú gọi cái này là cái gì?, Chú tiểu: “Bánh ngọt, dạ bằm hòa thượng”. Châu: “Chú cũng có thể giảng Duy thức luận được đó”.

Đại Huệ bàn về vụ này: “Tăng Chánh và sa di thực tình giảng được Duy thức luận; chỉ có điều, không ai biết bánh ngọt ở đâu tới. Lão già Mục Châu tuy là bậc thiện tri thức một cõi nhưng nói đến Tam giới duy Tâm, Vạn pháp duy Thức, thì tuyệt nhiên không có ý hội nổi”[66].

Sở Thạch Phạn Kỳ[67] (1296-1370) là một trong những Thiền sư cỡ lớn thời nhà Minh. trong một bài pháp, sư dẫn Vân Môn: “Một hôm Vân Môn đưa cây gậy lên trước chúng tăng và bảo: Phạm phu tưởng thật là có; hàng Nhị thừa phân chiết mà cho là không; Duyên giác bảo là hiện hữu như huyền; Bồ tát nói là đương Thể tức Không. Đối với các môn đệ Thiền, khi nhìn cây gậy, chỉ gọi nó là cây gậy. Muốn đi thì cứ đi. Muốn ngồi thì cứ ngồi. Chẳng có mảy may loạn động”.

“Diệu Hỷ (tức Đại Huệ) bình: Ta không giống lão già Vân Môn, đem hư không mà nhét vào lỗ hang. Nói thế, sư bỗng đưa cây gậy của mình lên trước chúng tăng và tiếp tục: Cây gậy này không thuộc hữu, không thuộc vô, không thuộc huyền hữu, không thuộc tức Không. Rồi sư động thẳng cây gậy xuống đất bảo: Phạm phu, Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát ai theo căn tánh ấy mà thọ dụng cái này. Nhưng với các thiền tăng như các ông thì khác. Với các ông, cây gậy này là cội nguồn của hại của oan. Khi muốn đi, các ông không thể đi. Khi muốn ngồi các ông không thể ngồi (tất cả chỉ vì cây gậy). Bước tới, bị cây gậy chân đau; bước lui, bị cây gậy thọc vào mũi. Tôi hỏi các ông, có ai không chút khứng chịu lời tôi chẳng? Nếu có, hãy bước ra đây, tương kiến với cây gậy. Nếu không:

Sang năm uân còn khúc gậy mới

Não loạn gió xuân chưa chịu thôi

來年更有新條在

Lai niên cánh hữu tân điều tại

惱亂春風卻未休

Não loạn xuân phong khước vị hư

Sau khi nhắc các cổ nhân, Sở Thạch đưa ra những nhận xét riêng về cây gậy: “Phàm phu dấy lên cái thấy có là không hợp Thanh văn, dấy lên cái thấy không cũng vậy, Duyên giác thấy là hiện hữu như huyền, Bồ tát thì đương thể tức không, cũng không hợp. Vứt lui không được? lão Vân Môn ham nhìn sóng bạc để lạc mất cọc buồm. Kết quả tai hại là làm lụy mấy ông sư trong thiên hạ. “Họ chưa thoát khỏi cây gậy. Vứt lại? Không được! Tốt hơn là đem chôn họ hết vào trong một cái hầm chung cho rồi!”

Trong bài pháp cây gậy thay thế cho Bát nhã ba la mật. Nếu xét mặt ngoài mà phê bình, các thiền sư lấy ngọn đồi làm hòn núi. Nhưng đó là kiểu cách của thiền môn, họ vớ bất cứ thứ gì ở gần bên, bằng cách đó sẵn sàng bày tỏ quan điểm của mình về Tánh Không hay Chân Như. Vấn đề hình như không mang lại những thể tài siêu hình nặng cân như thế. Nhìn sơ, thì không. Nhưng chỉ cần một hạt bụi còn dính trong tâm, và khi thấu hiểu sự tình đó, Tánh Không và những ý tưởng liên hệ sẽ hoàn toàn trở nên dễ hiểu.

Lúc khác, Sở Thạch nhắc tới Triệu Châu: “Một lão bà sai người mang phẩm vật đến cùng Triệu Châu và yêu cầu đọc suốt Đại tạng kinh. Triệu châu rời khỏi chỗ ngồi, đi quanh ghê một vòng rồi nói: Tôi đã đọc xong Đại tạng kinh. Khi lão bà nghe kể lại như thế, nói: Ta yêu cầu Sư đọc trọn cả Đại tạng kinh, thế mà chỉ đọc có một nửa.”

“Diệu Hỷ bình câu nói của lão bà: một vài môn đệ thiền nhận xét: ”Nửa kia là gì?”; có người nói: “Đọc thêm một vòng nữa”; hoặc “Cái búng tay”; hoặc “Một tiếng ho”; hoặc “Hét một tiếng” hay “Vỗ tay”.

Nhận xét như vậy mà không biết hổ thẹn. Đối với một nửa kia, đừng có nói: “Đọc thêm một vòng nữa”! Dù đọc tới hằng trăm triệu vòng, trong con mắt của lão bà, cũng chỉ là một nửa Đại tạng kinh. Thậm chí đi vòng quanh núi Tu Di hằng trăm nghìn triệu kiếp, trong con mắt của lão bà, cũng chỉ là một nửa Đại tạng kinh mà thôi. Cho đến các đại thiền sư khắp trong thiên hạ đi quanh núi qua hằng trăm nghìn triệu kiếp, trong con mắt của lão bà, cũng chỉ là một nửa Đại tạng kinh mà thôi. Dù cho tất cả những núi non, sông hồ, cõi đất, tất bao la vạn hữu, nhẵn đến một nhánh cây, một cọng cỏ, mỗi thứ đều có cái lưỡi rộng dài, đồng loạt đọc suốt Đại tạng kinh từ ngày này sang ngày khác cùng tận thời gian, trong con mắt của lão bà, cũng chỉ là một nửa Đại tạng kinh mà thôi.

“Diệu Hỷ im lặng một lúc, rồi nói tiếp:

Đôi vịt đẹp ưa nhìn lông cánh

Nhưng cẩn thận đừng động kim vàng

Sau đó, Sở Thạch cho ý kiến riêng: “Lão bà nói rằng Triệu Châu chỉ đọc một nửa Đại tạng kinh. Đó là lấy cái tạp mà cho là thuần. Lúc đó chỉ còn nói thế này: Tại sao không, nắm lấy nội tình trước khi Triệu Châu bắt đầu đi vòng quanh ghế?”.

Dẫn một đường lối khác của Thiền trình bày Bát nhã ba la mật. Kiệt Phong Anh[68], đời Minh, một hôm Đại Đô An đến thăm. Người này là một học giả. Anh hỏi: “Giảng chủ ưa giảng kinh gì nhất?”.

An: “Kinh Kim cương. Đã từng tỉnh ngộ qua câu: vô sở tùng lai diệc vô sở khứ.

Anh: Nếu “Vô lai Vô khứ”, không đến và không đi, sao ông đến đây được?

An: Thì chính là người Vô lai Vô khứ đó chứ ai.

Anh: Ngay lúc này, người đó ở đâu ?

An trả lời bằng một tiếng hét.

Anh: Thôi không nói chuyện hét hay chuyện thoi . Khi tứ đại phân tán, đi về chỗ nào để an thân lập mệnh?

An: Khắp cõi đất này, cái đó không phải là chính ta?

Anh: Bỗng gặp thời kiếp hỏa, lửa bùng cháy, Đại thiên thế giới hủy hoại hết, ông ở đâu?

An: Không biết.

Anh: Lục tổ vì cái “Không Biết” đó mà đi đốn củi nấu cơm. Bồ Đề Đạt Ma vì cái “Không Biết” đó mà ngồi quay mặt vào vách chín năm. Ông nói “Không Biết”, ông thấy cái gì vậy?

An: Tôi chỉ nói “Không Biết”.

Anh: Gã mù ôi! Mời ngồi, uống trà đi!

II. TÔN GIÁO TRONG BÁT NHÃ BA LA MẬT ĐA

1. Môi trường hoạt động của Bát nhã

Có thể nói Bát nhã ba la mật đứng trên đường thẳng chia hiện hữu thành hai mặt tuyệt đối và tương đối. Đây là một đường thẳng hình học vừa vạch ra giới hạn đồng thời không có chiều kích. Dù vậy, chúng ta cũng đừng cho rằng Bát nhã như đang nhìn mặt này hay mặt nọ khi nó muốn chiêm nghiệm hai lãnh vực của hiện hữu. Nếu Bát nhã chỉ kể riêng Không (Sunyata) mà không Bất Không (Asunyata), hoặc riêng Bất Không (Asunyata) mà không Không (Snyata), sẽ hết còn là Bát nhã. Để biểu tượng sự kiện đó, các thần linh Ấn Độ được vẽ thêm một con mắt vạch đứng giữa hai con mắt bình thường. Đây là con mắt Bát nhã - Tuệ nhãn. Nhờ con mắt thứ ba này mà bậc giác ngộ có thể trực nhận Thực tại Như thực (Yathabhutam) không xê nó ra làm đôi để rồi hợp nhất chúng, vì phân đôi và hợp nhất là công tác suy tư trừu tượng. Tuệ nhãn, khi lập Cước trên giới tuyến giữa Nhất thể và Đa thù, giữa Không và Bất không, giữa Bồ đề và Phiền não, giữa Trí và Bi, giữa Phật và Chúng sinh, giữa Giác ngộ và Vô minh, giữa Định và Nghiệp, rơi thẳng vào hai thế giới đó coi như là một Thực tại duy nhất. “Trí Bát nhã không ở bên này hay bên kia, cũng không ở quãng giữa; khi lệ thuộc phân biệt, Bát nhã bị xa lìa, Bát nhã không còn đó nữa”. [69]

Trí năng tượng hình Bát nhã như đang Cởi ngựa trên hai lãnh vực của hiện hữu, nhưng nếu Bát nhã thực thụ được xét đến, nó không lưu tâm về lối phân chia như thế, nó dong ruổi theo kinh nghiệm riêng của chính nó. Tánh Không không hình dung như là tách biệt với Luân hồi (samsara), và Luân hồi không khác với Tánh Không. Khi Bát nhã lộ diện, Tánh Không và Luân hồi cùng được kéo lên trong một đường dây. Cho đến đây chúng đã nói quá nhiều trừu tượng, Bát nhã bị tô màu quá nhạt, và kết quả là chúng ta gán cho toàn diện vũ trụ một khuôn mặt quá hờ hững - có lẽ thế vẫn chưa đủ thỏa mãn những yêu sách của trái tim chúng ta. Khi phong cảnh được vẽ bằng một điểm Không (Sunyata) mà chẳng còn gì là núi, là sông, là hốc đá, là hoa cúc, v.v... trong tấm lụa vũ trụ. Nếu trường hợp xảy ra như thế, lỗi ở tại chúng ta, không phải ở Bát nhã.

Khi muốn cho các ý tưởng trở thành dễ lãnh hội hơn, chúng ta thường phiên chuyển chúng thành những quan hệ không gian. Và rồi chúng ta coi những quan hệ này là những thực tại, quên rằng những tượng hình không gian là

những biểu tượng. Nấn nót các biểu tượng mô phỏng không giống như nắm nguyên bản của nó. Phải gỡ Bát nhã ra khỏi mớ cấu kết trơ lì bất động này. Không được phép cắt rời cội Không ra khỏi thế giới vạn tượng; vì cắt rời chỉ là để dễ dãi cho trí năng phân tích. Khi nó đã làm xong vai trò hữu ích của nó, nên gác nó sang một bên càng sớm càng hay. Một trong những lý do tại sao kinh Bát nhã ba la mật thường lặp đi lặp lại là cốt gây cho độc giả ấn tượng rằng Tánh Không không phải là một cái trừu tượng; nó là kinh nghiệm, hay là một hành vi hoạt động ở nơi không có không gian thời gian. Khi tuyên bố rằng Tánh Không và hết thảy mọi thứ khác chỉ là giả danh, nó phải được lãnh hội đúng mức như thế.

Thêm nữa, hết thảy mọi hoạt động nhân sinh, tâm lý và vật lý đều được diễn ra trong thời gian; hay ít ra, khi chúng ta cố miêu tả chúng, tất cả đều được lồng trong khung thời gian. Ngay khi chúng ta nói tới vĩnh cửu hay vô thủy, ý niệm đó vẫn lấy thời gian làm hậu cứ. Rất khó mà thải loại cái hình thái tư tưởng ấy, nhất là trong trường hợp muốn thấu hiểu chính xác Bát nhã. Vấn đề dưới đây chắc chắn gợi lên từ khái niệm cho rằng Bát nhã hay Giác ngộ là con đẻ của thời gian, trong khi thực tình thời gian dấy lên từ sự thức tỉnh của Bát nhã và Bát nhã ở đâu thì ở đó chẳng có thời gian hay không gian.

“Tu Bồ Đề: Chính đấng Chính giác được chứng đắc do phát khởi tâm niệm đi trước hay do phát khởi tâm niệm đi sau? Nếu do tâm niệm trước, tâm này không đồng hành với tâm niệm sau. Nếu do tâm niệm sau, tâm này không đồng hành với tâm niệm trước. Vậy, lúc nào cả hai tâm đồng hành, làm sao để có thể tăng trưởng công đức?”

“Và làm sao để chứng đắc Chính đấng Chính giác?”[70]

Theo ngài Tu Bồ Đề, cái mà chúng gọi là tâm, là một chuỗi tiếp nối của các tư tưởng; người ta có thể cắt ra làm nhiều tâm niệm và phối trí vào trong hình thái thời gian, tức trong những hạn cuộc trước và sau. Khi cho rằng các tư tưởng tiếp nối nhau trong tiến trình thời gian, cái gì nối liền hai tâm niệm lại cho chúng có thể đồng hành (samavahita) với nhau? Nếu không đồng hành, làm thế nào mà một tâm niệm độc nhất về giác ngộ có thể được dựng lên để chi phối toàn bộ liên tục của các tư tưởng mà theo định nghĩa đó là tâm? Đó là tâm điểm trong câu hỏi của Tu Bồ Đề. Phật thí dụ bằng ngọn lửa. Ngài nói: Cháy không phải do ngọn lửa trước hay ngọn lửa sau; cũng không phải tách riêng cả hai ra. Cháy diễn ra suốt trong sự tiếp nối của các ngọn lửa. Tự nó không có sự cháy. Nếu chia cắt thành từng ngọn lửa, cũng không thể thấy có dòng tiếp nối của sự cháy. Nhưng quả có sự cháy như thế thực.

Khi kinh nghiệm được miêu tả trong những giới hạn của sống và chết, của hiện đến và mất đi, đi trước và theo sau, kinh nghiệm không còn đó nữa, chân như của vạn hữu vượt khỏi tầm bắt.

Như thế, Bát nhã thoát ly những nỗ lực của trí năng chúng ta muốn ghi dấu nó trong khung cửu thời gian. Phải lật ngược tiến trình nếu muốn hướng đi đúng đích. Thay vì đặt nó nơi nào đó trong cơ đồ kiến trúc của tư tưởng chúng ta; phải bắt đầu với chính Bát nhã, lấy đó làm khởi điểm cho tất cả mọi tư duy và hành động của chúng ta. Toàn bộ kinh văn Bát nhã ba la mật sẽ trở nên dễ hiểu. Những tổ hợp thời không khởi lên từ Bát nhã nhưng trong Bát nhã không có thời gian và không gian. Chúng ta thực sự sống khi Bát nhã thức tỉnh, và một thế giới thiên sai vạn biệt tự vén mở trước các vấn đề của nó trước mắt chúng ta.

Những nhận định sơ khởi đó có lẽ sẽ giúp chúng ta bước sang phần thứ hai của thiên luận này, trong đó sẽ thảo luận về ý nghĩa của chữ Upàya trong thuật ngữ của các triết gia Đại thừa.

---o0o---

2. Upàya, Phương tiện Thiện xảo

Nếu hạn cuộc tầm mắt của mình vào khía cạnh tuyệt đối của Bát nhã ba la mật, chúng ta dừng lại đây, không cách nào tiến tới được. Trong trường hợp đó, Phật giáo Đại thừa cũng không và Bồ tát đạo cũng không có nốt. Nếu hết thấy vạn hữu đều như huyền (maya), và nếu không có thực tại gì hết nơi vạn hữu, người ta có thể bắt bẻ rằng, làm thế nào Bồ tát có thể tiến bước hướng tới chỗ chứng đạt Nhất thiết trí (Sarvajnata)?

Làm thế nào để thiết lập được bản tính của Nhất thiết trí? Làm thế nào để có thể hồi hướng công đức cho chúng ngộ Nhất thiết trí? Đây là những câu hỏi đương nhiên phải được đặt ra với những ai lãnh hội Bát nhã ba la mật đóng khung trong khung khổ khái niệm thời gian. Xá Lợi Phất (Sariputra) trả lời như sau[71]:

“Nếu hết thấy các pháp không như sự huyền, và chúng có thực, thì các Bồ tát hoàn toàn không thể hồi hướng tới Nhất thiết trí (Sarvajnata), không thể tiến bước hướng tới chỗ chứng đạt giác ngộ. Chính bởi vì hết thấy các pháp không một chút có thực, giống như sự huyền, cho nên Bồ tát có thể hồi hướng công đức về chỗ thành tựu Nhất thiết trí và tiến bước hướng tới chứng ngộ; chính vì Bồ tát biết rõ các pháp phi thực, như huyền, cho nên

mới có thể nỗ lực kiên trì, nỗ lực thực hành tinh tiến ba la mật không mệt mỏi.

“Bởi đâu có sự kiên trì đó, có tinh tiến không mệt mỏi đó?”

“Do bởi tác nghiệp của Phương tiện thiện xảo (upayakausalya), sinh ra từ đại bi tâm của Bồ tát đối với hết thảy chúng sinh. Do phương tiện thiện xảo mà Bồ tát biết hết thảy các pháp đều không; và cũng do phương tiện thiện xảo đó mà Bồ tát tự mình chứng ngộ chân lý của khước từ tuyệt đối. Cũng như một người đang nắm chặt trong đôi tay cái tàn lọng rộng lớn, đứng trên chóp đỉnh núi cao. Y có thể nghiêng mình nhìn xuống hố thăm hiểm tuyệt bên dưới triền núi, không có ý nghĩ kinh khiếp, run sợ bị chôn vùi trong lòng đất; vì y có tàn lọng trong tay, nhờ sức gió giữ cho khỏi bị rơi xuống. Cũng vậy, do Bát nhã soi thấy tự tánh của hết thảy các pháp, do tâm đại bi hộ trì giữa đám quần sinh trong thế giới hỗn loạn này, Bồ tát tu tập tất cả các Ba la mật, lần hồi tiến tới Nhất thiết trí, để rồi cuối cùng có thể giáo hóa thành tựu chúng sinh, đem lại lợi ích và an lạc cho hết thảy chúng sinh, và thiết lập quốc độ của Phật”.

“Phương tiện thiện xảo” (upayakausalya), hay nói gọn, “phương tiện” (upaya), có một ý nghĩa đặc biệt trong giáo pháp của Đại thừa. Nó là sự sáng tạo của tâm đại bi mà Bồ tát sở hữu. Khi Bồ tát thấy quần sinh trôi lăn trong biển sống chết vì vô minh và phiền não mà bám chặt vào thế giới sai biệt này, Bồ tát phát khởi tấm lòng yêu thương rộng lớn đối với chúng và thiết lập hết thảy mọi phương tiện để cứu vớt chúng, giáo hóa thành tựu chúng cho đón nhận chân lý rốt ráo. “Phương tiện xuất phát từ trí kiến minh hiển của Bồ tát về đạo lý Tánh Không, mặc dù không phải phát xuất từ chính Tánh Không. Tự thân của chân lý bao giờ cũng vô lực; nó phải đi ngang qua tâm thức của Bồ tát; bởi vì hàng nhị thừa, Thanh văn và Duyên giác, không bận tâm đến hạnh nguyện lợi tha. Họ tự mãn với kiến giải biện biệt về chân lý, họ an trụ trong chân lý của khước từ tuyệt đối, họ không phiêu lưu ra ngoài vỏ tự mãn. Do đó, không có “phương tiện” gì ở nơi họ. “Phương tiện” cùng ở chung với tuệ giác Bát nhã trong tâm của Bồ tát. Nó gần như là trực kiến của trí năng, soi thấy bản tánh của vạn hữu là phi thực, là như huyễn, là không, nhưng cái thấy của Bồ tát vượt xa trực kiến đó, vượt xa trí năng, vượt xa cái nhìn lạnh lùng ném vào thế giới điêu linh thống khổ từ quan điểm khước từ tuyệt đối, hay an lạc vĩnh cửu. Vì Bồ tát nhận thấy thế giới sai biệt vốn như huyễn, nên không bị đắm trước vào đó; nhưng biết rằng thế gian đang ở ngay trước mắt đó, bởi vì đó là môi trường thực thi tất cả các công hạnh của mình, nghĩa là, nơi đó tất cả đám quần sinh vô minh và ngã ái thực

sự đang chịu thống khổ bức bách đến cùng cực. Do đó Phương tiện phát xuất từ Bát nhã.

Chuỗi dây nối kết Trí (Prajna), Bi (Karuna) và Phương tiện (Upaya) quán xuyên tất cả các hệ thống của Đại thừa Phật giáo. Sự nối kết này là sắc thái độc đáo của Đại thừa. Cho nên kinh Bát nhã ba la mật nói[72]: “Sáu Ba la mật là bản sắc của Đại thừa. Sáu Ba la mật được phát khởi tương ứng với Nhất thiết trí trí, lấy đại bi làm đầu, lấy vô sở đắc (anupalambha) là phương tiện (upaya), tự xả bỏ hết thảy những gì là nội hay ngoại để hướng dẫn hết thảy chúng sinh hướng tới Nhất thiết trí trí. Và thiện căn do sự xả bỏ này không chỉ tự mình thực hiện mà còn khuyên kẻ khác cùng thực hiện...”

Chủ đề của Bát nhã ba la mật là phải chứng thực Bát nhã trước tất cả hiểu biết tinh thần của Đại thừa, lấy đó mà thiết lập sinh hoạt của Bồ tát (Bodhisattvacarya: Bồ tát hạnh). Khi tâm niệm (citta hay manasikara) của Bồ tát ngày và đêm hoàn toàn tương ứng (pratiyukta) với Bát nhã ba la mật, Bồ tát là bậc đáng tôn kính (daksiniyata) của hết thảy chúng sinh; vì đã phát khởi từ tâm biến mãn (maitrisahagatam cittam) hướng đến hết thảy chúng sinh. Với trực kiến thấu suốt rọi vào tự tánh của Bát nhã, Bồ tát nhận thấy rằng hết thảy chúng sinh đang bị buộc trói không tự chủ, tâm đại bi (mahakaruna) trỗi dậy. Bằng con mắt huệ đã có như thế, Bồ tát nhận thấy hết thảy chúng sinh chịu thống khổ vì ác nghiệp chúng đã tự tạo trong mạng lưới tà kiến. Ngài xúc động mãnh liệt trước những sự kiện này và quyết chí là thế nào để là một người hộ trì và là nơi nương tựa cho thế gian, giải thoát thế gian ra khỏi ràng buộc của vô minh và phiền não[73]

Như thế chúng ta có thể thấy rằng, có một mối quan hệ ách yếu giữa Nhất thiết trí (Sarvajnata), Bát nhã (prajna), Đại bi (Karuna), Phương tiện (Upaya) và Chính giác (Sambodhi) hay Giải thoát (Moksa) Theo lý thuyết mà nói. Nhất thiết trí là thành quả hay nội dung của Giác ngộ (Sambodhi) vốn được thể hiện bởi Bát nhã; nhưng tự thân của Bát nhã thì không thể thành tựu một kết quả thực tiễn nào, nó hoạt dụng ngang qua Phương tiện sinh ra từ Đại bi. Bát nhã ba la mật phác họa những quan hệ này bằng các thí dụ như sau[74]:

“Này Tu Bồ Đề; như một người vào biển, bỗng nhiên thuyền bị đắm. Nếu y không nắm chặt lấy phao, một khúc gỗ hay một tấm ván, chắc chắn y phải chết chìm trước khi vào đến bờ. Tu Bồ Đề, cũng vậy, Bồ tát có thể, đối với Vô thượng Chính đẳng Chính giác (anuttara-samyak sambodhi), đã có tín tâm, có nhân thọ, có hâm mộ, có khát khao, có kiến giải, có thực hành, có hi, có lạc, có xả, có tinh tiến, có tôn trọng, có thâm tâm, có tịnh tâm, không

buông trôi, không tán loạn. Tuy có đủ các công đức đó Bồ tát vẫn không thể đạt tới Nhất thiết trí nếu không được hộ niệm bởi Bát nhã và Phương tiện. Bởi vì nhất định sẽ bị thoái chuyển ở giữa đường sự nghiệp. “Giữa đường sự nghiệp” tức là Thanh văn thừa và Duyên giác thừa. Thoái chuyển tức là lạc mất dấu Nhất thiết trí.

“Lại nữa, như người giữ chặt phao, một khúc gỗ hay một tấm ván khi thuyền bị đắm, y sẽ an toàn sang tới bờ bên kia. Bồ tát cũng vậy, bằng tất cả những công đức do có tín tâm, có nhẫn thọ, v.v..., đối với Vô thượng Chính đẳng Chính giác, được hộ trì bởi Bát nhã và phương tiện; Bồ tát đó sẽ đạt tới Nhất thiết trí mà không bị thoái chuyển giữa đường nơi Thanh văn thừa và Duyên giác thừa”.

Cho một thí dụ khác: Giả sử có một người 120 tuổi; vì bị đủ mọi thứ bệnh hoạn bức bách, nên nằm yên trên giường mà nhẫn nại chịu đựng đau đớn; y không cách nào mộng tưởng được rằng có thể đứng dậy và đi chùng vài dặm thôi, chứ đừng nói đến chuyện đi dài hơn. Bỗng có hai người lực lưỡng đến đỡ y dậy, dìu y đi đến bất cứ nơi nào ưa thích. Y đi theo họ, mặc dù yếu đuối, cuối cùng vẫn có thể đi đến đích.

Cũng như vậy, dù có tín, có nhẫn, v.v... đối với Vô thượng Chính đẳng Chính giác, Bồ tát vẫn không thể sang tới bờ bên kia. Nhất thiết trí, nếu không được hộ trì bởi hai người lực lưỡng, là Bát nhã và Phương tiện; vì đó là những kẻ hộ trì của Bồ tát trong quá trình hành đạo hướng đến đích của đời sống mình; nếu không có chúng, nhất định Bồ tát bị lùi lại giữa đường và rơi vào trình độ Thanh văn và Duyên giác. Tại sao? Vì đó là như thực tính của vạn hữu.

---o0o---

3. Bồ tát và Thanh văn

Như đã từng nói ở trên, cái đặc sắc cho Bồ tát khác biệt Thanh văn (sravaka) và Duyên giác (Pratyekabuddha) là ở chỗ, Bồ tát chuyên hành cứu tế, về tâm linh cũng như vật chất, cho hết thảy chúng sinh, còn Thanh văn và Duyên giác hai lòng với giác ngộ và giải thoát của riêng họ; họ thu mình trong tư duy không dao động, không đi ra khỏi khung cửa kín của mình, cho nên không thể thực hiện công trình cởi mở nghiệp, vô minh và thống khổ cho đồng loại. Tinh thần vị kỷ đó rất trái ngược với những động lực hy sinh xả kỷ của Bồ tát. Nơi tới giác ngộ, Bồ tát hay Thanh văn có thể cùng một trát như nhau, nhưng Bồ tát lúc nào cũng sẵn sàng bước xuống khỏi vị trí cao

đẳng của mình để lẫn lộn với các chúng sinh đang mê muội, Ô nhiễm, nghiệp chướng, sống đời sống của chúng, nếu có cơ hội làm lợi ích cho chúng bằng cách này hay bằng cách khác. Do đó, Bồ tát thường hay từ giả cuộc đời của một nhà khổ tu, một tăng sĩ, hay một ẩn sĩ, để ở trong thế gian, sống với thế gian, chịu đựng những thống khổ của thế gian, mong đưa thế gian đến chỗ giác ngộ cứu cánh. Sống trong thế giới sai biệt, đây những phiền não, và tuân theo những định luật chi phối thế gian (nghĩa là “không mê muội nhân quả”), đó là lối sống của Bồ tát, đó là “được hộ trì bởi Bát nhã và Phương tiện”, Nhất thiết trí sinh ra từ chỗ đó.

Vì lý do này, chúng ta được thấy Bát nhã ba la mật lúc nào cũng nói rằng động cơ thúc đẩy Bồ tát thể nghiệm từ bên trong chính mình giác ngộ tối thượng không phải là vì ích lợi riêng tư mà vì hết thảy chúng sinh. Bồ tát muốn dựng chúng dậy khỏi ràng buộc của nghiệp và vô minh để cuối cùng chúng an trụ trong Đại Bát niết bàn (parimrvana). Đây là công trình hết sức gian nan, nhất là đối với Bồ tát sống trong cõi sống và chết (samsara). Cho nên Bồ tát được cảnh giác là đừng xao lãng, đừng kinh sợ.

Khát vọng của Bồ tát là làm lợi thế ích thế gian (lokahita), đem lại hạnh phúc cho thế gian (lokasukha), phát khởi tâm nguyện đại bi cho thế gian (lokanukampa).

Do đó, Bồ tát khi thể nghiệm giác ngộ tối thượng, thế nguyện phải trở thành bậc đại thủ hộ cho thế gian, làm nơi qui hướng cho thế gian, làm ngôi nhà trú ngụ cho thế gian, làm con đường cùng đích cho thế gian, làm hòn đảo lớn, làm ngọn đèn lớn, làm người hướng đạo; và làm chỗ đến chân thật cho thế gian[75].

Như thế thì, Bồ tát không phải là một tâm hồn tiêu cực, lẫn tránh, lúc nào cũng mong trốn khỏi thế gian tìm sự toàn thiện và giác ngộ cho riêng mình. Ngài là một người cứu tế thế gian hết sức hăng hái; tích cực hoạt động trên thế gian bằng giao tiếp hăng hái để thành tựu kết quả mong ước. Lòng tự nguyện của Bồ tát là do phát khởi tâm bình đẳng (sam am citta utpada), không khởi tâm phân biệt (visamacitta) đối với hết thảy chúng sinh, giữ vững tâm từ (maitracittam), tâm lợi ích (hita), tâm thiện tri thức (kalyana), tâm không chướng ngại (mhatamana), tâm khiêm hạ (apratihata), tâm không tổn não (avihethana), tâm bất hại (avihimsa). Bồ tát cũng coi hết thảy chúng sinh như là cha, như là mẹ, như là con cái[76]. Từ (maitri), Bi (Karuna), Ai mẫn (Anukampa), và các chữ khác, là những chữ chúng ta thường gặp trong tất cả các kinh Đại thừa. Vì đem các tâm niệm đó mà đối đãi với hết thảy

chúng sinh là một ước nguyện (pranidhana) mà hết thấy các Bồ tát phải nhiệt tình hoài bão.

Đoạn đối thoại dưới đây, giữa Phúlanna (Purnamaitrāyamputra) và Xá lợi phất (Sāriputra) trích trong Đại Bát nhã [77], cho chúng ta ý niệm về lý do tại sao Bồ tát khởi tâm thương xót hướng đến hết thấy các loại hữu tình còn đang mê muội. Trong tình cảm thương yêu đồng loại, không có tư tưởng công cao, ngã mạn, độc đoán; những thứ tạo cho người ta tư cách cố chấp xa cách kẻ khác. Bồ tát dù khác biệt Thanh văn, Duyên giác, khác biệt môn học, động lực, giới luật, thành đạt và minh huệ, nhưng vẫn không có tâm niệm công cao. Bồ tát không hề nảy ý nghĩ coi nhẹ kẻ khác; giữ thái độ kính trọng đối với hết thấy chúng sinh cũng như với Phật và Như Lai.

“Phúlanna hỏi Xá lợi phất: Phải chăng Bồ tát chỉ kính trọng các Bồ tát khác mà thôi, không kính trọng chúng sinh nào khác?

“Xá lợi phất đáp: Bồ tát phải kính trọng hết thấy chúng sinh cũng y như kính trọng Như Lai. Bồ tát phải kính trọng hết thấy các Bồ tát và hết thấy chúng sinh mà không phân biệt. Bởi vì Bồ tát phải học tập bồi dưỡng tình cảm khiêm cung và kính trọng đối với hết thấy chúng sinh, không nhìn chúng bằng con mắt ngạo mạn. Bồ tát phải thực sự kính trọng chúng cũng y như cử chỉ cung kính đối với các Như Lai.

“Bồ tát nên nghĩ như thế này: Khi ta đạt tới giác ngộ, ta sẽ giáo hóa hết thấy hữu tình trong tinh thể của Chánh pháp để đoạn tuyệt cho chúng những phiền não xấu xa và chứng Niết bàn, hay đạt giác ngộ, và an nghỉ trong an lành và hạnh phúc, hay hoàn toàn giải thoát khỏi thống khổ của các con đường dữ.

“Bồ tát như thế phải làm trỗi dậy tâm đại bi đối với hết thấy chúng sinh, gìn giữ tâm mình không để mắc phải công cao ngã mạn, tự thị. Bồ tát hãy suy nghĩ như thế này: Ta sẽ thực hành hết thấy các phương tiện (upaya) để làm cho chúng sinh thể nghiệm Phật tánh (buddhata) trong tự tánh sâu thẳm nhất của mình. Nhờ thể nghiệm được như thế, tất cả đều thành Phật, và ta sẽ do công năng của phương tiện dẫn chúng đến chỗ thể nghiệm rốt ráo này, ghi danh chúng vào hàng Pháp Vương (Dharmaraja). Pháp Vương là địa vị cao thượng nhất và tôn xưng nhất, vì ở đây người ta trở thành là chủ tể của vạn pháp (dharma).

Do đó, Bồ tát hãy kính trọng hết thấy chúng sinh, hãy rải tâm đại bi cùng khắp không phân biệt; vì Pháp thân của Như Lai cùng khắp trong vạn

pháp...”

---o0o---

4. Quán Không bất chứng

Bây giờ chúng ta biết rằng tập hợp Bát nhã, Đại bi và Phương tiện dựng lên công hạnh của Bồ tát. Nhưng ở đây là chỗ kỳ cùng căn đế bí nhiệm của nhân sinh, nó sâu thẳm ngoài mức thăm dò của trí năng. Tôi muốn nói cái bí nhiệm bao hàm những mâu thuẫn mà các triết gia đã không sao liên kết lại được. Do đó nỗ lực của tác giả của Bát nhã ba la mật là không đề ra một mẫu mực luận lý cho các kinh nghiệm của mình, mà chỉ kể lại chúng trong những chữ hết sức giản dị tùy khả năng. Nếu có sự tình tiềm ẩn trong những tường thuật của ông, cái đó do bản chất tiềm ẩn của kinh nghiệm, và bản phận chúng ta là phải nỗ lực thấu triệt chúng bằng cách nhìn thẳng vào những chỗ uyên áo nhất của tâm thức riêng của mình. Nghĩa là, phải đọc Bát nhã ba la mật qua đời sống và kinh nghiệm cá biệt của chúng ta, đừng đọc bằng trí năng. Khi chúng ta cảnh giác những hoạt động của tâm hồn mình, cảnh giác một cách khẩn thiết, thâm sâu và kiên nhẫn chúng ta thấy kinh phơi bày nội dung của nó trước mắt. Bất cứ khó khăn nào mà chúng ta đã gặp phải trước kia đến đây sẽ hoàn toàn tiêu tan hết. Đây không còn những ràng buộc rối rắm của luận lý, không còn những khúc mắc khó hiểu của trí năng. Y như đang thấy rõ trái táo là trái táo. Trái táo nằm trước mắt, thấy nó, cầm lấy nó, chúng ta có thể ăn và thưởng thức vị ngọt của nó, tìm thấy sự thỏa mãn hài lòng. Nhà hóa học, thực vật học, khoa học y thuật, chuyên gia nông học v.v..., có thể tìm thấy nơi trái táo nhiều vấn đề chưa giải quyết, nên vẫn tiếp tục thảo luận, thí nghiệm. Nhưng một người thực tiễn của thế gian hài lòng với tính hiện thực của sự vật mà y tự mình xác chứng, không dựa vào bất cứ ai khác, không theo một quá trình phân tích và trừu tượng nào, những thứ luôn luôn cản trở tính chất trực thị của tri giác và tình cảm.

Những đoạn dưới đây, trích từ phẩm “Phương tiện” trong Bát thiên tụng (Astasahasrika), đầy những khúc mắc phức tạp, bắt buộc phải vận dụng óc tưởng tượng của chúng ta đến kỳ cùng mới mong vén mở nổi chúng. Tuy nhiên, vì chúng dựng lên tinh thần của Bồ tát hạnh, nên được trích ra ở đây. Phật nói: “Nếu Bồ tát muốn thực hành Bát nhã ba la mật, hãy quán (pratyaveksitavyam) hết thấy các pháp[78] là Không, phải đem tâm không tán loạn (aviksiptaya cittasantatya) mà soi vào tự tánh của chúng. Tuy quán

pháp tánh Không như vậy nhưng không nên ở nơi đó mà chứng Không Thực tế (na sunyatam saksatkaroti)”

Theo lẽ lối suy tư thông thường của chúng ta, tình trạng này không thể có: nhìn vạn hữu là Không, an trụ trong Chính định (Samadhi) của Tánh Không, nhưng không chứng Thực tế của Không. Làm thế nào có thể ?

Phật trả lời: “Khi Bồ tát quán thấy (pratyaveksate) rằng hết thảy các pháp đều có đủ lý tánh của Không; dù học Không nhưng ở trong đó không lấy Không làm (đối tượng) chứng (nghiệm), vì biết rằng, đây chỉ là thời học, không phải thời chứng (parijayasyayam ka lo nayam kalah saksatkriyaya)” Như thế Bồ tát dừng lại thoáng chốc trước khi gặt hái kết quả đích thực của Chính định (samadhi), và không toàn nhiên đắm mình giữa lòng Tánh Không. được hộ vệ bởi công năng của Bát nhã ba la mật, Bồ tát khi chứng Không không xao lãng thực hành các yếu tố giác ngộ (các Bồ đề phần); và đã diệt tận tất cả các tham dục, vẫn không trụ tịch diệt tuyệt đối. Chính bởi lý do đó Bồ tát, khi thực hành môn giải thoát Không Tam ma địa (tức Chính quán về Không), mà không thủ chứng Không; thi thực hành môn giải thoát Vô tướng Tam ma địa (animitta- samadhi) mà không thủ chứng Vô tướng, không trụ Hữu tướng. Trí tuệ sâu sắc, thiện căn đầy đủ, được hộ trì bởi Bát nhã ba la mật, Bồ tát thấy rằng đời sống của mình lúc bấy giờ là thời gian học, không phải là thời gian chứng. Như thế, tuy quán Không mà không thủ chứng Thật Tế (bhutakoti).

Giải thích đó hình như chưa đủ để gây xác tín nơi kẻ phàm phu. Do đó có thí dụ sau đây, trong đó minh thị chí nguyện và tri kiến của Bồ tát:

Ở đây, giả sử có một người hình nghi tuấn tú, sức lực dũng mãnh, hăng hái và chuyên cần; với tư cách một chiến sĩ, y thông thạo tất cả các nghệ thuật chiến đấu; với tư cách một thân sĩ, y thông minh, đức hạnh, và lão luyện trong mọi môi trường của cuộc sống; do thế y được hết thảy những người quen biết ngưỡng mộ vô cùng. Một ngày nọ, y có công vụ phải giao dịch ở một vùng xa; muốn đi tới đây, phải vượt qua những khu rừng núi man dại, chỗ ẩn thân của đám trộm Cướp và bọn sống ngoài vùng pháp luật. Cha mẹ, vợ, con và những kẻ tùy tùng đi theo y đều sợ hãi một cuộc tấn công của đám trộm Cướp hung hãn kia. Nhưng y là một người đầy đủ trí và dũng, bảo họ đừng mang những lo sợ đối với cuộc đi của mình, vì y biết cách dùng cơ mưu thủ thắng bọn Cường đạo đó và đưa đồng bọn mình an toàn và ổn thỏa vượt qua núi rừng và xuyên qua những chốn hoang dã. Họ cảm thấy thoải mái với những lời đoan quyết của y. Cuối cùng họ qua khỏi vùng hiểm tuyệt,

và an nhiên tới đích. Đây hoàn toàn là do sự thông minh, tài trí, đờm lược cũng như quyết tâm vô song của y.

Cũng vậy, tâm đại bi của Bồ tát hằng rải lên khắp cả quần sinh; ngài luôn luôn sẵn sàng thực hành từ bi hỉ xả, bình đẳng đối với hết thảy mọi loài; ngài được hộ trì bởi năng lực của Bát nhã ba la mật (prajñāparamitayā parigrihitā); ngài được trang bị bằng các phương tiện thiện xảo; hồi hướng công đức đến sự thành đạt Nhất thiết trí. Vì lý do đó, Bồ tát, khi tu tập pháp Không, Vô tướng (animitta), Vô nguyện (apranihita), mà không chứng Thật Tế (Bhūtakoti) ngay (na tveva bhūtakotim saksatkaroti). Trong phương diện này, Bồ tát không như các hàng Thanh văn và Duyên giác[79]. Vì tâm Bồ tát hằng mong làm lợi ích cho hết thảy mọi loài, mong cầu hết thảy chúng đắc giác ngộ tối thượng của Phật đạo.

Cũng như cánh chim bay giữa bầu trời, tuy đi giữa hư không mà không nương tựa vào hư không, không rơi xuống mặt đất. Bồ tát tuy hành Không, học Không, mà không thủ chứng thật tế của Không, vì muốn thực hành hết thảy Phật pháp để làm lợi cho hết thảy chúng sinh, và chỉ hưởng thọ công hạnh của mình khi nào đúng lúc.

Lại cũng như tay bắn lão luyện, thuật bắn đã tinh thực mà xảo diệu, bắn lên hư không mũi tên này tiếp theo mũi tên khác có thể khiến cho mỗi mũi tên sau nâng giữ mũi tên trước, tất cả các mũi tên đều ở mãi giữa hư không. Bồ tát mong cầu giác ngộ tối thượng, được hộ trì bởi năng lực của Bát nhã ba la mật, mà không thủ chứng không vô tác của Thật Tế (Bhūtakoti). Bồ tát đợi cho đến lúc nào hết thảy các công trình của mình đều được thành tựu, mặc dù trực kiến sâu xa xuyên thấu cõi không của vạn hữu. Tâm đại bi của Bồ tát đối với hết thảy chúng sinh đang đi trong tăm tối, tìm cầu đạo lý để giải thoát chúng ra khỏi vô minh và khổ lụy; phương tiện thiện xảo của Bồ tát được nảy sinh từ tình thương bao dung và giữ vững Bồ tát đi trọn con đường Bát nhã ba la mật hạnh (Prajñāparamitacarya) trường kỳ và tân khổ - đây là những công năng, xác định Bồ tát đạo.

Tuy nhiên như thế, hiển nhiên đây là một trong những huyền bí lớn nhất trong đời sống tâm linh của nhà Đại thừa - hành trong Không, trụ trong Không, đạt Chính định của Không, nhưng không thủ chứng Thật tế của Không. Phật đích thân công nhận rằng nó là một công trình tối đại gian nan, một công trình tuyệt đối phi phạm[80]. Quả thực, những tâm nguyện dị kỳ của Bồ tát rằng không bao giờ xả bỏ quần sinh, rằng sẽ giải thoát chúng ra khỏi vô minh và khổ lụy, đó là cái huyền vi ẩn mật. Tất cả những ẩn mật và

khó thấu triệt trong đời sống của đạo Phật có thể thấy nơi sự trỗi dậy của khát vọng giải thoát toàn diện đó. Khi tâm của Bồ tát đã được xác lập vững chãi như thế, người ta nói Bồ tát đã đạt tới địa vị Bất thoái chuyển (Avinivartaniya)

Nhân đó, điều khá hứng thú khi thấy ra đâu là những phẩm tính đặc sắc của Bồ tát, lúc Bồ tát đã đạt tới địa vị học Phật này; bởi vì ở đây nêu lên khá rõ tâm lý học về mộng trong sự xác định về tâm trạng của Bồ Tát. Sự thực, không chỉ riêng tâm lý gia mới đọc sâu vào Vô thức từ cội nguồn sâu và xa hơn

“Phật nói với Tu Bồ Đề: Nếu Bồ tát, cho đến trong giấc mộng cũng không hề ưa thích địa vị Thanh văn và Duyên giác, cũng không nảy sinh tâm niệm thác sinh vào những thế giới của Thanh văn và Duyên giác, cũng không nảy sinh tâm niệm thác sinh vào những thế giới của Thanh văn và Duyên giác, như thế là Bồ tát đạt tới địa vị Bất thoái chuyển...”

“Nếu Bồ tát trong giấc mộng, thấy mình đang ngồi giữa hư không, thuyết pháp cho mọi người, và thấy tự thân phóng đại quang minh, hóa hiện hình tướng Tỳ khưu (Bhiksu), đến trong các cõi Phật phương khác, thi hành các Phật sự, như thuyết pháp, v.v..., đó là Bồ tát đạt tới địa vị Bất thoái chuyển...[81]

“Nếu Bồ tát, trong giấc mộng, thấy những hoạt cảnh của địa ngục ở đó hết thảy mọi loài đang chịu đủ mọi hình thức thống khổ; thấy như thế, Bồ tát phát tâm mong thành tựu giác ngộ tối thượng, do thành tựu như thế, làm thanh tịnh cõi Phật sạch hết mọi cấu nhiễm và phiền não, ngay đến cái tên địa ngục cũng không còn nghe trong cõi này; đó là Bồ tát đạt tới địa vị Bất thoái chuyển...”

Những câu hỏi thường xuyên được gọi lên trong khi đọc Bát nhã ba la mật là: Làm thế nào mà Trí Bát nhã, vốn là soi vào khía cạnh tuyệt đối của vạn hữu tức Tánh Không, lại có thể từ đó nảy sinh Đại bi (Karuna) và Phương tiện Thiện xảo (Upakausalya), vốn chỉ có ý nghĩa trong thế giới sai biệt mà thôi? Làm thế nào Bồ tát, với đôi cánh luôn luôn lượn cao trên cõi Nhất thiết trí, lại có thể từ đó vỗ cánh quanh mặt đất đầy những thống khổ, bất công, cuồng dại? Hơn thế nữa, làm thế nào Bồ tát có thể dừng lại chuyển bay cuối cùng, chuyển bay đưa ngài đến mục tiêu tối hậu của cuộc hành đạo, vì trái tim ngài được gọi lui để cứu trợ hết thảy chúng sinh không muốn vứt bỏ chúng lại với những nghiệp chướng? Làm thế nào huệ nhãn lại có thể nhìn

vào hai chiều hướng ngược nhau cùng lúc? Theo Bát nhã ba la mật, Bồ tát thành tựu bí nhiệm này chính bởi ngài hằng khát khao Bát nhã trí và Nhất thiết trí, và tu tập theo đó.

“Đây không phải là chỗ khó khăn”, như lời của Tu Bồ Đề, mặc dù nơi khác đã có lời tuyên bố là nó quá khó. “Cái khó nhất là dẫn hết thấy vô số chúng sinh đưa chúng đến an trụ trong Đại Bát niết bàn (Parinirvana)”. Bồ tát khoác áo giáp tinh tiến. Nhưng chúng sinh như hư không, vô sở y (viviktatva), vô sở đắc (anupalabdha), tuyệt đối vô sở liễu tri (Te ca sattva atyantatya na samvidyante). Dù vậy, Bồ tát không sợ hãi học tập không thối lui, không chút bị áp đảo, hay bị nhụt chí; vì Bồ tát đang tu tập Bát nhã ba la mật... Với những ai thực hành Bát nhã, ma quỷ sẽ không có cơ hội chen vào công trình của mình, nếu người đó quán sát hai sự kiện: 1. Thấy chân lý rằng vạn hữu đều là không, và 2. Không lìa bỏ hết thấy chúng sinh”. đương nhiên không có cách nào nối kết mâu thuẫn đó trừ phi kiên quyết nhảy xuống hố thẳm của chính Tánh Không.

---o0o---

5. Một vài Đối nghịch Quan trọng

Như thế Bát nhã Ba la mật cung cấp chúng ta một bộ gồm những đối nghịch mà chúng ta phải kéo ra một tổng đề cao hơn từ đó, không phải bằng tính cách minh nhiên của luận lý, nhưng bằng sinh hoạt hiện thực của đời sống Bồ tát, người đi trên đường về Nhất thiết trí. Một vài đối nghịch có ý nghĩa có thể đúc kết như sau :

a) Bát nhã trí hay Nhất thiết trí đảo ngược Đại bi hay Phương tiện

Đây là nghịch đề căn bản trong Bát nhã ba la mật và cũng trong tất cả các giáo thuyết khác của Phật giáo Đại thừa. Tuy nhiên, sự tương phản chỉ có tính cách khái niệm, do đó, phù phiếm, như trong tất cả mọi trường hợp khác; bởi trong đời sống hiện thực của một Bồ tát, đối nghịch này không thấy có và không gây trở ngại nào cho việc thi hành hết thấy Phật sự. Hoặc chúng ta có thể nói rằng một người trở thành một Bồ tát khi nào những khái niệm có vẻ mâu thuẫn này biến mất khỏi đạo tâm của mình. Chẳng hạn, chúng ta đọc trong kinh[82].

“Thực hành bát nhã là thực hành Nhất thiết trí. Thực hành Nhất thiết trí là thể nghiệm Chân như. Bởi vì danh hiệu “Nhu Lai” (Tathagata) có nghĩa là người đã chứng pháp Chân như. Và trong Chân như đó, không có diệt tận

(ksaya), không có hiện khởi (utpada), không có thị hiện (vibhavana), không nhiệm (raja), không ly nhiệm, không hiện hữu, như hư không, không sở y. Nhưng do thực hành Bát nhã Ba la mật mà Bồ tát thành tựu các công hạnh của mình, làm nơi nương tựa cho kẻ khác, và thực hiện tất cả những gì phát xuất từ tấm lòng lân mẫn yêu thương, một tâm tình hoan lạc, một tình tự thương xót bao la đối với hết thảy chúng sanh. Không những thế, Bồ tát còn giúp kẻ khác tự tu tập trong đạo giải thoát, và gìn giữ gia tộc Như lai luôn hưng thịnh...”

b) Thực hành Thiền định (Dhyana) nhưng không nhận thành quả [83]

“Bồ tát tu tập Bát nhã, tuy thực hành các Thiền định, nhưng không chịu thác sinh vào các cõi trời phước báu của Thiền định. Ấy là do phương tiện thiện xảo (upayakaushalya) vô sinh của Bát nhã, chính do Phương tiện đó mà Bồ tát khi thực hành các Thiền định không tùy theo đó mà thác sinh vào các cõi trời của thiền định thông dong thọ hưởng tất cả những thứ khoái lạc ly dục. Nhưng Bồ tát không hề muốn rời khỏi thế gian khổ lụy này, nơi các quần sinh đang bị giam hãm ràng buộc. Ở nơi thế gian, nhưng không bị nhiễm ô bởi thế gian, đây là sự tu tập của Bồ tát. Dù sống đời sống thế gian, Bồ tát vẫn đầy đủ các thứ thanh tịnh.

“Tu Bồ Đề hỏi: Nếu hết thảy các pháp, tự tánh bản lai thanh tịnh, không ô nhiễm - vì là giáo pháp của Phật - vậy làm thế nào trong một ý nghĩa nào đó, mà Bồ tát chứng đắc[84] các pháp thanh tịnh, làm như bản lai Bồ tát vốn không thanh tịnh?

“Phật đáp: Đúng vậy, đúng như lời ông nói, hết thảy các pháp bản lai thanh tịnh, và Bồ tát ở trong hết thảy các pháp bản lai tự tánh thanh tịnh đó mà như lý tu học Bát nhã. Đây là Phương tiện sẵn có trong Bát nhã và phát sinh từ Bát nhã. Bồ Tát soi thấy thực tại như thực đó, và xa lìa mọi kinh hãi và khiếp đảm”.

c) Bồ tát đảo ngược Thanh văn.

Trong tất cả các kinh điển Đại thừa, đối nghịch này quan trọng nhất, bởi vì đời sống của Bồ tát chọi hẳn lại đời sống của Thanh văn. Hàng Thanh văn sẵn sàng lìa bỏ thế gian cho giác ngộ và giải thoát riêng mình, sẵn sàng trải tai ra nghe khuyến cáo của Ma Cấm Dĩ; nó thường nói: “Những lạc thú trên các cõi trời quả thật vô cùng tuyệt diệu và siêu phàm; những lạc thú trần gian này không sao sánh nổi, vì chúng là những tướng trạng của vô thường, khổ, không, bại hoại. Ngài hãy tự mình tu tập để hưởng thụ những quả báo

của hạnh sa môn, để không còn chịu đựng nghiệp quả tái sinh nữa”. Tuy nhiên, khóa trình của Bồ tát lại nhắm đến chỗ khác, ngài muốn vẫn ở lại với chúng ta, làm các việc ích lợi cho chúng ta. Tự mình học tập Bát nhã, Bồ tát tiếp nhận mọi tiến bộ tâm linh thành tựu từ đời sống của Thanh văn, nhưng dẹp bỏ ý tưởng trụ mãi nơi những kết quả của đời sống đó. Bồ tát biết rằng Bát nhã là mẹ của hết thầy chư Phật và Bồ tát, và biết rằng cái thiết lập lý tánh của Phật đạo là Nhất thiết trí, và thêm nữa, Nhất thiết trí là Bát nhã trí và Bát nhã trí là Nhất thiết trí vì hỗ tương sinh khởi[85]. Khi biết như thế, ngài hiển mình học tập Bát nhã. Nhưng ngài không hề nghĩ riêng đến mình khi học tập Bát nhã, cũng không nghĩ rằng mình học tập Bát nhã sẽ để thủ chứng Bát nhã cho riêng mình. Hạnh Bát nhã của Bồ tát không phải là chỉ thấy, nghe, nghĩ, biết về Bát nhã; bởi vì đây đích thực hành Bát nhã, học Bát nhã, và tu Bát nhã.

Tại sao? Vì khi các bạn nghĩ rằng: “Đây là tâm ta”. “Đây là thức ta”, “Ta kiên tâm”, v.v... thì Bát nhã không còn đó, vì Bát nhã là vô tâm (acitta)[86].

d) Thực tại đảo ngược Như huyền.

Nhìn qua, Bát nhã ba la mật hình như phủ nhận các thực tại, tuyên bố chúng là những hiện hữu Như huyền; rồi Không và Như huyền được dùng như đồng nghĩa. Trong việc thấu hiểu kinh Bát nhã, đây có lẽ là một trong những điểm khó nhất, như thường xuyên được nêu ra.

Theo kinh[87], vạn hữu đều Như huyền, năm Uẩn Như huyền, vì hết thầy các pháp không có chướng ngại, nghĩa là không có tự thể. Không chỉ hết thầy các pháp là Như huyền, Phật pháp cũng Như huyền, Niết bàn cũng Như huyền, cho đến có cái gì cao hơn Niết bàn, cái đó cũng là Như huyền; vì Niết bàn và Như huyền, không có phân biệt. Tuy nhiên như thế, đừng hiểu Như huyền theo nghĩa đó là ảo tưởng hay bất thực như khi chúng ta nói rằng tất cả là mộng. Theo nghĩa của đạo Phật, Như huyền có nghĩa rằng Bát nhã trí không ở nơi năm Uẩn cũng không lìa năm Uẩn, và phải tìm Bát nhã “nơi sở thành của Tu Bồ Đề”. Chừng nào người ta còn nhìn thế giới trong mặt tĩnh, không có thực tại nào đằng sau nó, nó là Như huyền; phải nắm thế giới y như nó “đang đi”; như đang biến hành, đang trải qua từng trạng thái của hữu. Khi vận hành đó bị dừng lại, bấy giờ là một tử thi. Khi vận hành được coi như là cái khác với chính nó và ở ngoài những sự thể biểu thị hiện hữu của nó, nó không còn ý nghĩa gì hết. Hiểu như thế, Như thực tri kiến (yathabutam), tức là Bát nhã.

Người ta ai cũng sợ hãi khi nghe nói rằng thế giới là một ảo giác, và tưởng tượng rằng nếu như vậy thì đời sống của mình không có giá trị gì và rồi họ có thể làm bất kỳ thứ gì tùy sở thích mà khỏi chịu trách nhiệm về các hành vi của mình. Đây là một trong những giải thích lệch lạc về thuyết Như huyễn (Maya-vada). Khi các nhà đại thừa tuyên bố cái đó, không phải họ không biết tới một số định luật nào đó đang điều động Như huyễn. Dù cho tất cả như huyễn, vẫn có những định luật trong đó, và không thứ gì thoát khỏi các định luật này. Tất cả phải phù hợp với chúng. Thuyết Như huyễn không giải phóng một ai đang ở trong đó thoát ra khỏi sự kiểm soát của chúng. Chỉ những ai đã tìm ra một cõi thực nào đó trong Như huyễn, dù vậy vẫn không bị tác động, mới có thể chế ngự nó và những định luật của nó. Chỉ những ai đã thấy được chân lý như vậy mới có thể tuyên bố rằng tất cả đều Như huyễn.

Cho nên, các nhà Đại thừa là những người tùy thuận chân lý Tánh Không, trụ trong Bát nhã, từ chối không tìm gốc rễ của mình trong Sắc, Thọ, Tưởng, Hành và Thức, cũng không tìm trong thế giới Hữu vi hay Vô vi. Trụ xứ đó được gọi là trụ xứ vô sở trụ. Vì lý do này, trụ trong bát nhã, theo bất cứ ý nghĩa nào khác, đều trụ nơi chấp thủ, và cái đó phải tránh nếu người ta muốn tự mình tác chủ. Khi có trụ điểm cố định, ở đâu đó, dù ở trong Bát nhã, đây là một kết quả nó trói buộc chúng ta, và chúng ta không còn độc lập trong tri thức, đạo đức hay tâm linh. Bát nhã ba la mật như thế dạy chúng ta quét sạch mọi trụ điểm cố định có thể có, hay quét sạch mọi vọng tưởng. Khi đạt được thế giới không còn những vọng tưởng, đây là vô trụ xứ hay trụ trong Tánh Không. Phật hay Bồ tát nói ra giáo pháp của mình từ chỗ vô trụ xứ đó; cho nên, trong đó, không có người thuyết, không có pháp được thuyết cũng không có người nghe thuyết. Đây là ý nghĩa của Như huyễn (Maya)[88].

e) Bát nhã đảo ngược Phân biệt.

Ngay khi một tư duy phân biệt vừa khởi lên (samjnāsyate), chúng ta bỏ lại Bát nhã đằng sau, dứt mình ra khỏi Bát nhã[89]. Phân biệt (vikalpa) hay móng tâm là yếu tố phá hoại Bát nhã, nó chặn đứng dòng thắng lợi của Bát nhã. Phân biệt cố nhiên phát sinh từ Bát nhã, bởi vì nếu không, sẽ không thể có Vọng Tưởng (Samjna). Nhưng Vọng tưởng lại choán chỗ của Bát nhã, thế mới tai hại. Nó không đem xia đến Bát nhã, bất chấp hoạt dụng của nó mà có là do Bát nhã. Thiên chấp này bộc lộ khá rõ nơi tưởng (Samjna) khiến cho nó luôn luôn đứng đối nghịch với Bát nhã, và tạo ra thủ trước (sanga) để gây ảnh hưởng độc hại của nó trên toàn thể môi trường của tâm thức. Phân

biệt thật ra vô hại, nhưng khi nó đi đôi với chấp trước, cố chấp - và cặp này không dễ gì vắng bóng trong tất cả mọi tâm thức - nó gây ra nguy hại lớn.

Cho nên kinh nói: “Vì có danh (nam) nên có thủ trước; vì có tướng (nimitta) nên có thủ trước”. Danh, gọi tên, là phân biệt, do đó nhận ra tướng dạng, và thủ trước hay chấp trước hay cố chấp khởi lên từ gọi tên và nhận tướng dạng đó. Trí năng và phán đoán luôn luôn đi đôi.

“Khi nói Sắc tức Không, đây là thủ trước (sanga). Khi nói Thọ, tưởng, Hành và Thức là Không, đó là thủ trước. Khi nói các pháp trong quá khứ hiện tại, và vị lai như là có thực trong quá khứ, hiện tại và vị lai đó là thủ trước. Khi tự nhận mình là một Bồ tát vừa mới phát tâm cầu vô thượng giác ngộ và do đó đã tích tụ rất nhiều công đức, đó là thủ trước. Khi tự nhận mình là một bồ tát đã dày công tu tập tích tụ rất nhiều công đức, đó là thủ trước [90]

Vì vậy, hành bát nhã có nghĩa là không hành theo Sắc, Thọ, Tưởng, Hành và Thức; nhưng cứ theo chỗ không hành mà hành. Hành, nhưng không hề có cơ sở hành; đây là phương tiện nảy sinh từ Bát nhã là cách miêu tả Bồ tát hạnh của các nhà Đại thừa như là “sasamgata ca samgata”, có nghĩa: chấp trước và không chấp trước. Khi đạt tới tâm trạng trong đó không còn có sự phân biệt và chấp trước, chiều sâu của Bát nhã được nói là đã hoàn toàn thấu triệt.

Vì lý do đó, bắt buộc người ta phải định nghĩa Bát nhã bằng những từ ngữ tự mâu thuẫn, và cuối cùng tuyên bố nó vượt ngoài môi trường của trí thức tương đối, đối đãi. Sau đây là một vài từ ngữ chúng ta thường gặp bất kỳ đâu trong Bát nhã ba la mật, tất cả những chữ đó cốt chứng tỏ rằng có một hố cách sâu giữa trí năng và kinh nghiệm Bát nhã: 1) Bất khả tư nghị (acintya); 2) Nan giải (duranubodha); 3) Viễn ly (lìa xa mọi nhận thức) (vivikta); 4) Bất khả liễu tri, hoàn toàn không thể hiểu thấu (na kascid abhiraambudhyate); 5) Phi tâm sở tri, phi tâm sở hành, không thể nhận thức bằng trí năng không thể đạt tới bằng trí năng (na cittena jnatavya, na citagamaniya); 6) Phi sở tác tánh, không là vật bị tạo tác (akrita); bởi vì tác giả vốn là bất khả đắc (karakānupalabdhitah); 7) Bản tánh phi bản tánh (prakriti-aprakriti), và phi bản tánh bản tánh (aprakriti-prakriti); 8) Nhất tướng vô tướng (ekalaksana_alsksana), bản tướng của vạn hữu là Một Tướng nên Không Tướng

Một đoạn trích từ kinh Đại Bát nhã[91] sẽ kết thúc phần này: “Xá Lợi Phất hỏi Tu Bồ Đề: Bồ tát khi hành Bát nhã ba la mật, phải chăng hành pháp kiên cố (sà ra) hay hành pháp không kiên cố?”

“Tu Bồ Đề nói: Bồ tát không hành pháp kiên cố, cũng không hành pháp không kiên cố. Tại sao? Bởi vì trong Bát nhã ba la mật cũng như trong Nhất thiết pháp (Sarvadharmā) không có pháp kiên cố. Tại sao? Bởi vì khi Bồ tát Ma ha tát (Bodhisattva-mahāsattva) thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa, không nhận thấy trong Bát nhã cũng như trong Nhất thiết pháp có pháp nào là không kiên cố, hà huống là pháp kiên cố và khả đắc.

“Ngay lúc đó có vô số các thiên thần từ cõi trời Dục lục (Kāma) và từ cõi Sắc giới hiện đến, họ nghĩ: Những chúng sinh nào ở trong Bồ tát thừa, phát tâm vô thượng giác ngộ, chúng thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa không ước lượng nổi. Tuy hành như thế, nhưng họ không tự mình thủ chứng thực tế (bhūtakoti, biên tế của thực tại), do đó, họ liả bỏ cảnh giới của Thanh văn và Duyên giác. Vì lý do đó, chư Bồ tát là những hàng kỳ diệu, hay hành được những việc khó hành. Hãy nên kính trọng sâu xa các ngài. Tại sao? Bởi vì mặc dù họ thực hành hết thảy pháp tánh nhưng không thủ chứng thực tế.

“Khi biết tâm niệm của các thiên thần này, Tu Bồ Đề nói: Bảo rằng những ai theo Bồ tát thừa không tự mình thủ chứng thực tế nên không rơi vào địa vị của Thanh văn và Duyên giác, cái đó chưa có gì là kỳ diệu và khó làm.

“Cái kỳ diệu nhất là khó làm nhất đối với Bồ tát là thế này: Dù biết rằng hết thảy pháp và hết thảy chúng sinh, trong tự tánh của chúng, không có gì là hữu và sở đắc, các ngài phát Bồ đề tâm vì ích lợi cho vô lượng vô số chúng sinh; và, khi mặc khôi giáp tinh tấn (virīya), các ngài kiệt tận nỗ lực hướng tới sự giải thoát cho hết thảy chúng sinh khiến cho chúng cuối cùng được dẫn tới Niết bàn.

“Bồ tát học như vậy là như bắt hư không mà học. Tại sao? Bởi vì tánh của hư không là viễn ly (vivikta), là không (sunya), là phi kiên cố (asara), và phi sở hữu (na samvidyate); hết thảy chúng sinh cũng vậy, tánh là viễn ly, là không, là phi kiên cố, là phi sở hữu. Nhưng Bồ tát nỗ lực giáo hóa chúng sinh, dẫn chúng đến cứu cánh Niết bàn.

“Các ngài mặc khôi giáp đại nguyện (mahāpranidhāna) để làm lợi ích hết thảy chúng sinh, giáo hóa hết thảy chúng sinh. Nhưng các ngài thấy rõ chân thật rằng tự tánh của chúng sinh và nguyện cũng là viễn ly, là không, là phi kiên cố, là phi sở hữu. Nhận thức như thế, các ngài hoàn toàn không kinh,

không nhất, không sợ. Các ngài thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa như thế...”

---o0o---

III. TOÁT YẾU

Bây giờ đến lúc chúng ta tóm tắt lại những gì đã được coi như là yếu tố thiết lập những giáo thuyết cốt cán của Bát nhã ba la mật:

1. Chủ đích của các pháp thoại Bát nhã là tán dương sự thực hành Bát nhã.
2. Bát nhã là một trong sáu Ba la mật (Pàramità). Với tư cách là bộ phận mẹ, từ đó phát sinh hết thảy chư Phật và Bồ tát nó là tinh thần sống động của các Ba la mật khác. Không có Bát nhã, các Ba la mật đó vẫn thiếu sinh khí, thiếu hẳn khả năng bồi dưỡng các hành vi công đức.
3. Bát nhã đưa đến thành tựu Nhất thiết trí (Sarvajnata), dựng lên lý tánh của Phật đạo. Nhất thiết trí được dùng đồng nghĩa với Bát nhã. Bởi vì chính từ Bát nhã mà chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai xuất hiện, và chính từ Nhất thiết trí mà Bát nhã phát sinh.
4. Nương vào Bát nhã, Bồ tát nhìn vào tự tánh Không của hết thảy vạn hữu.
5. Tánh Không không chỉ trạng thái trống trơn. Nó có một ý nghĩa tích cực, và đích thực nó là một từ ngữ tích cực chỉ cho Như Tính (Tathata) của vạn hữu. Tùy lúc, Chân như và Tánh Không là những khái niệm có thể dùng lẫn lộn.
6. Thực Tế (Bhùtakoti) là một thuật ngữ thường được dùng trong các kinh điển Đại thừa. ở đây có thể nói là “Biên tế của Thực tại”, bhùta: Thực (thực tại), và koti: Tế (biên tế). Vì thường được dùng đồng nghĩa với Tánh Không, nó chỉ cho cùng đích biên tế của hết thảy thực tại. Nếu Tánh Không được đồng hóa với Tuyệt Đối, Thực tế (Bhùtakoti) cũng là một từ ngữ khác chỉ cho Tuyệt Đối. Nó có một âm hưởng lạnh lùng của trí năng. Các hàng Thanh văn và Duyên giác, theo các nhà Đại thừa, cứ bị đắm sâu trong đó với đôi mắt hoàn toàn khép kín trước những thống khổ của quần sinh. Họ thủ chứng Thực tế. Nhưng Bồ tát từ chối đồng nhất mình với Tuyệt Đối, bởi vì đồng nhất như thế là chặn đứng những rung động của con tim đang rung cảm trước thế giới sai biệt và bất ổn. Nói cách khác, với con mắt của thanh tịnh

tuyệt đối, Bồ tát trực nhận Như tính (Tathata) của vạn hữu, và đó là Tánh Không (Sùnyatà), nhưng con mắt kia vẫn mở, nhìn vào thiên sai vạn biệt, nghĩa là nhìn vào thế giới của vô minh và khổ lụy. Nói theo chuyên môn, cái đó gọi là “Quán không bất chứng” : Na bhutakotim saksatkaroti, không thủ chứng Thực tế ở đó.

7. Tại sao, và bằng cách nào, Bồ tát lại có thể thành tựu được công trình kỳ diệu này: ở trong nhưng không là ở trong? Mâu thuẫn này nằm ngay trong tự thể của Bát nhã, vì Bát nhã không chỉ là cái nhìn trí năng soi vào tánh không của vạn hữu; nó là một cái phóng mình của xúc cảm phóng vào những thực tại đang mở rộng cho tâm nguyện. Bát nhã như thế đích thực là thông nhất trong nó cái thấy biết và cái cảm thấy. Khía cạnh tình cảm được gọi là “Phương tiện Thiện xảo” (Upayakausalya). Bát nhã ngay thẳng tự thể nó tác động Phương tiện thực hiện một kế hoạch cứu rỗi toàn diện cho hết thấy chúng sinh. Cái luận lý mâu thuẫn này có thể coi như là biện chứng pháp của Bát nhã.

8. Biện chứng Bát nhã chi phối toàn thể hệ thống tư tưởng Đại thừa. Bồ tát là một tinh thần sống động đang sống thực biện chứng pháp này trong cái gọi là Hạnh Bát nhã ba la mật (Prajnaparamitacarya). Đây là đời sống là hạnh (carya) của Bồ tát, không chỉ là thái độ tuân theo quy ước luận lý của triết gia. Hai nguyên lý mâu thuẫn Trí (Prajna) và Bi (Karuna), cùng sinh hoạt nhịp nhàng trong nhân cách Bồ tát. Đây là giáo thuyết chính yếu của Bát nhã ba la mật.

9. Độc giả có thể coi trọng khía cạnh triết lý của Tánh Không hay Chân Như hơn là khía cạnh đạo đức thực tiễn của nó. Sự thực, đó là trường hợp của một vài học giả Phật giáo. Nhưng chúng ta đừng bao giờ nhắm mắt trước ý nghĩa Pranidhana, Nguyện, thệ nguyện của Bồ tát, mong giác ngộ và làm lợi ích cho hết thấy quần sinh. Nguyện thường bị xao lãng vì chất xúc tác quá mạnh của Tánh Không. Tuy nhiên, Tánh Không là yếu điểm của Tiểu thừa, và theo như tất cả các kinh điển Đại thừa nói, chính trong yếu điểm đó mà Tiểu thừa đứng chọi thẳng với Lý tưởng Bồ tát.

10. Khi Nhất thiết pháp (Sarvadharmas), hay hết thấy mọi hiện hữu, thường được coi như là không và vô sở đắc, tất cả phương tiện và nguyện của Bồ tát thực sự có vẻ “giống như phấn đấu với hư không (akasa)”. Đây là ý tưởng khá kinh sợ, hay khá tuyệt vọng. Kinh sợ, bởi vì tất cả những phấn đấu tinh thần của chúng ta hình như là con số không; tuyệt vọng, bởi vì bất kể là nguyện hay phương tiện, tất cả vô minh và khổ lụy trong thế gian đều là

những hiện tượng như huyễn và không thể thỏa mãn một cách thiết thực phương tiện thiện xảo của Bồ tát. Đây là chỗ màu nhiệm của đời sống tôn giáo, nghĩa là, sinh hoạt của Bát nhã.

11. Bồ tát sống trong cái màu nhiệm đó; kinh Bát nhã ba la mật gọi là cái hi hữu (ascaryam). Mắt Bồ tát xoay vào hai chiều đối nghịch nội tại và ngoại tại; cũng vậy, đời sống của Bồ tát tiến bước trong hai chiều đối nghịch: chiều Tánh Không và chiều Nhật thiết Hữu tình (Sarvasattva). Bồ tát không trầm mình trong biển Thường tịch; vì sự kiện đó trái với bản tính của Bồ tát; một cách nào đó, Bồ tát vẫn chịu bồng bềnh trên mặt sóng của đại dương, cùng chịu đựng số phận của một cánh bèo trên những con nước nhấp nhô. Sẵn sàng lệ thuộc vào bạo lực của sinh tử (samsara), vì biết rằng như thế mới có thể là một người bạn tốt cho hết thảy mọi loài cũng đang bị giày vò, bức bách đến cùng độ như mình.

12. Hạnh Bát nhã ba la mật (Prajnaparamitacarya) của Bồ tát ở đây cũng giống như Vô công dụng hạnh (Anabhogacarya) trong kinh Lăng già bạt đà la (Lankavatara). Cả hai, không hề có tâm niệm tích tụ các công đức cho riêng mình; mọi lẽ thiện mà Bồ tát thực thi đều được xoay hướng về (parinama: hồi hướng) thành tựu tối thượng của tất cả các bậc Nhất thiết trí hay Vô thượng Chính đẳng Chính giác (Anuttara-samyak-sambodhi); dù vậy, Bồ tát vẫn không đắc ý dương dương, không mang tâm niệm là đã thành tựu công trình đáng tán thưởng nào cả. Đây cũng gọi là đời sống vô phân biệt (avikalpa), hoặc chúng ta có thể nói, đời sống của những đóa hoa bách hợp giữa cánh đồng.

13. Để hiểu Bát nhã ba la mật, chúng ta phải vứt bỏ hoàn toàn những cái nhìn đáng mệnh danh là “bên này”, và phải đi qua bờ “bên kia” (pa ram). Mặt này, cố nhiên là thế giới của chúng ta, nơi hoành hành của những sai biệt. Thay đổi vị trí, đi sang bờ bên kia, bờ của Tánh Không (Sunyata), Chân Như (Tathata). Viễn Ly (Vivikta), và Nhất thiết trí (Sarvajnata); đó là một cuộc cách mạng, nói theo nghĩa trầm trọng nhất. Cách mạng nhưng cũng là hiền thị. Bát nhã ba la mật đảo mắt nhìn vạn hữu từ vị trí mới mẻ đó. Nên chẳng lạ gì, những diễn tả cũng như không thuyết minh của nó đầy cả nghịch lý ngược đời Chẳng thể mong gì khác hơn.

14. Khi cuộc cách mạng đó hoàn thành, vị trí của chúng ta gây nên nhiều sự phức tạp khó mà thoát ra khỏi. Bởi vì chúng ta đang tưởng tượng đến một lần quay lui hẳn, thì đôi chân chúng ta vẫn càng vướng bụi lâu đời; cứ mỗi lần chúng ta nỗ lực bước đi thì con đường của thanh tịnh tuyệt đối

(atyantavisuddhi) đã bị vấy bẩn mất rồi. Nói thế có nghĩa là, suy luận và nói năng mà chúng ta vay mượn luôn luôn chỉ lưu tâm đến cái nhìn “mặt này” mà thôi. Chúng ta bị cuốn vào trong tấm lưới do chính mình bủa ra. Do đó; Bát nhã ba la mật tận dụng khả năng xảo diệu để bảo vệ chúng ta tránh khỏi mê cung tự mình tạo ra đó. Bát nhã bát thiên tụng (Astasahasrika), vì vậy, đã triển khai thành Bách thiên tụng (Satasahasrika).

15. Một trong những lý do tại sao các kinh này thường lặp lại quá nhiều, trùng tuyên quá nhiều, làm mệt óc các độc giả tân tiến như chúng ta, đây là do sự kiện rằng tất cả các kinh điển Đại thừa, nhất là Bát nhã Ba la mật, không cốt ý gọi lên những sự dễ dãi của suy luận, tức sự lãnh hội bằng trí óc; nó gọi lên một lối lãnh hội khác, mà chúng ta có thể gọi là bằng trực giác. Khi Bát nhã ba la mật được đọc bằng tiếng Sanskrit, tiếng Trung Hoa hay tiếng Tây Tạng, không cố gắng lược nhất ý nghĩa luận lý của nó, chỉ một mực thành tâm và quyết định đi ngang qua những khối trùng lặp, con mắt Bát nhã - Tunhan - dần dần mở rộng và càng lúc càng nhìn thấu suốt hơn. Cuối cùng, rồi sẽ thấy, bất kể những mâu thuẫn, những tối tăm, những trừu tượng, huyền hoặc, sẽ thấy sự thể trong suốt lạ lùng vén mở “mặt kia cùng với mặt này”. Đây là sự phát khởi của Bát nhã và sự học tập Bát nhã ba la mật sâu xa. Nơi đó là chỗ bí mật của sự tụng đọc kinh Bát nhã.

16. Bây giờ, cái bí ẩn của quán Không bất chứng trở thành dễ hiểu hơn. Chừng nào chúng ta còn ở “bên này”, thì chưa dễ gì chấp nhận nổi hai ý tưởng đối chọi thẳng nhau và chối bỏ lẫn nhau. Có, không thể chối là không-có; làm, không thể bảo là không-làm; có và không có làm và không làm, thì và bất thì: là những thứ chống chọi nhau. Giữa hai nhóm tư tưởng, có một cái hố khó vượt qua. Tuy nhiên, Bồ tát đã vượt qua cái hố đó và ngồi ở “bên kia”, bên đó là cảnh giới của Chân Như. Ở đây Bồ tát thấy rằng trước khi những gì khó thành tựu thì nay đã thành tựu chừng chẳng có gì phi thường.

Cái cày nằm trong đôi tay, nhưng cày đất lại bằng tay không. Ngồi trên lưng ngựa, nhưng trên yên không kỵ sĩ, dưới yên không kỵ mã. Bước qua cầu, nước không chảy mà cầu trôi. Thanh vẫn vẫn còn “bên này”, dù đã chứng đạo, cho nên sự chứng đạo đó lại khác hẳn với kinh nghiệm của mình. Ý niệm đích thực về Tánh Không đang cản trở sự sống thực của mình. Với Bồ tát thì Tánh Không không còn là Tánh Không, Bồ tát sống thực đời sống mình không bị phân vân giữa cái Không hay Bất Không, giữa Niết bàn và Sinh tử, giữa Giác ngộ và Vô minh. Cái đó Bát nhã ba la mật nói là “ở trong

chính định của Tánh Không mà không thủ chứng Thực Tế”. Và đây là một trong những thái độ đặc sắc nhất của Bồ tát đối với cõi đời.

17. Nói rằng do Phương tiện nội tại trong Bát nhã mà Bồ tát chịu đựng những khốn khổ của sinh tử để sống chung với đám quần sinh, đây là mô tả đời sống hiện thực của Bồ tát. Chính vì Bồ tát chịu đựng cái đau khổ hiện thực đó nên mới có thể nhận biết đâu là ý nghĩa của đời sống và đâu là ý nghĩa của khổ đau. Nếu không vì cái sống thực đó, tất cả “phương tiện thiện xảo” của Bồ tát chẳng gì hơn là một thứ trừu tượng và là sản phẩm không hiệu năng gì ráo. Rồi ra, những thế nguyện của Bồ tát cũng không thể vượt ngoài ước vọng sôi bỏng sông. Ở đây có thể nhắc tới những “bản nguyện” của Bồ tát Pháp Tạng (Bodhisattva Dharmakara), làm nền tảng cho pháp môn Tịnh độ. Ý tưởng cốt yếu được trình bày trong những bản nguyện này là nói Bồ tát sẽ không chứng đạo giác ngộ tối thượng cho tới lúc hết thấy chúng sinh thấy đều qua hẳn đến “bên kia”. Bởi vì ngài đã tu tập tất cả Phật pháp trải qua vô số kiếp, nên đã đủ tư cách chứng ngộ rất ráo. Nhưng ngài không thể quyết tâm bỏ lại những chúng sinh đang đau khổ. Cho nên ngài không khứng nhận thọ hưởng kết quả của công hạnh mình trong một thời gian. Đây đích thực là lập trường của Bồ tát trong Bát nhã ba la mật, và thực sự cũng là của tất cả các Bồ tát khác hẳn với Thanh văn và Duyên giác.

18. Tính cách đặc dị của Bồ tát đạo tỏ ra rằng đạo Phật đã từ bỏ chế độ tăng lữ ần tu của nó. Một tôn giáo sắp đến chỗ nguy hiểm vì chỉ dành riêng cho phần tử ưu tú bấy giờ đã được chữa trị tinh thần trường giả cực đoan này, nó hoàn toàn không phù hợp với tinh thần của người sáng lập.

Mặc dù giáo thuyết Bát nhã ba la mật không được quy định xác đáng hẳn trong kinh Bát nhã ba la mật, nhưng ý tưởng được bộc lộ trong đó đến đây đã có điểm độc đáo của nó. Vì rằng, người ta không thể chối bỏ tính cách thế tục hóa và dân chủ hóa đã xảy ra cho một đạo Phật từng mệnh danh là nguyên thủy. Lý tưởng Bồ tát liên hệ vô cùng mật thiết với đà phát triển xã hội của ý thức tôn giáo. Khả năng hành thiện được hồi hướng cho kẻ khác, cái đó báo hiệu tinh thần tương thân giữa các chúng sinh. Bản chất xã hội của Đại thừa như thế được phản ảnh mãnh liệt trong tông chỉ Hồi hướng (Parinamana).

19. Bát nhã ba la mật chỉ điểm đời sống khước từ, đời sống viễn ly (viviktavihara) của Bồ tát thực sự có nghĩa là gì? Với Thanh văn, khước từ hay viễn ly có nghĩa là bỏ thế gian mà đi, bỏ đời sống thành thị, bỏ đời sống chung đụng với đồng loại trong xã hội; cho nên họ chuồn khỏi đám đông,

sống nơi hoang dã tưởng rằng đó là nơi an toàn xa lánh những nhiễu nhương thế sự[92]. Nhưng đời sống viễn ly của những người thực hành Bát nhã ba la mật có nghĩa là thực hành tâm nguyện đại bi và từ ái đối với đồng loại bằng cách sống với chúng, sống giữa chúng, và sống vì chúng. Viễn ly bằng cái thân này không, chẳng có nghĩa lý gì. Bồ tát viễn ly, khi nhìn thấy bản tánh Không của vạn hữu. Tinh thần đại chúng, đại đồng, tạo nên tinh thể cho đời sống của Bồ tát.

20. Với tinh thần đó, được các hành giả của Bát nhã ba la mật gieo rải một cách hăng say và cả quyết, Phật giáo Đại thừa đã lan rộng trên khắp Á châu. Người ta nghi ngờ rằng hình như Phật giáo trong hình thức gọi là nguyên thủy của nó cũng đã từng có khả năng thành tựu được sự kiện này. Sáu Ba la mật đích thực là những phạm trù sinh hoạt của Đại thừa, và những môn đệ của Bát nhã ba la mật đã tách riêng phạm trù Bát nhã ra để cho sáu Ba la mật có một nguyên lý chỉ đạo thống nhất. Bồ thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tiến, và thiền định bấy giờ mới có một ý nghĩa quyết định được gắn chặt vào sự thực thi của chúng.

21. Các ngành mật giáo cổ nhiên được khích lệ bởi sự bành trướng của giáo pháp Bát nhã ba la mật, nhất là tại Trung Hoa. Những tinh hoa trong tôn giáo, là đời sống chứ không phải là triết lý. Và đời sống đó, mà Đại thừa gọi là Bồ tát Hạnh (bodhisattvacarya hay prajna paramitacarya), là một điều ẩn mật huyền bí vĩ đại. Khi một người đối diện với cái ẩn mật đó một ngày nào đó trong cuộc đời của mình, thì đời y ngập tràn ý nghĩa ẩn mật hoàn toàn vượt ngoài khả năng trí thức. Không thể diễn tả bằng lý luận, nên cuối cùng rồi cách tường thuật thể tại được trao tay cho thiền sư.

Còn nhiều chủ đề nữa, mà tôi muốn khai triển từ Bát nhã ba la mật, nhưng vì tôi nghĩ rằng những gì được nói trên đây đã cho độc giả một cái nhìn đại cương về chủ ý của kinh, vậy xin kết thúc phần này, một lần nữa, bằng những trích dẫn từ các thiền sư mong rằng chúng cũng sẽ minh thị tinh thần mật giáo trong tông chỉ của Bát nhã ba la mật”

Một hôm, một giảng sư đến kiểm Mục Châu. Châu hỏi:

“Nghe nói thầy có thể giảng bảy bộ kinh luận, phải vậy không?”.

Giảng sư: “Bẩm, đúng vậy”.

Mục Châu không nói gì hết, đưa gậy lên đánh giảng sư.

Giảng sư: “Nếu không vì ngài, bầm hòa thượng, tôi đã hoang phí đời mình rồi”.

Mục Châu: “Ông nói gì thế?”.

Giảng sư sắp mở miệng nói thì bị sư giảng cho một gậy nữa.

Giảng sư : “Xin tạ ân huệ tái diễn của hòa thượng”.

Mục châu: “Ông nói khôn ngoan, nhưng việc tăng thì chưa làm xong đâu nhé”.

Một giảng sư hỏi Nam Dương quốc sư : “Tông của ngài truyền những gì?”.

Sư hỏi vặn lại: “Tông của thầy truyền những gì?”

Giảng sư: ””Truyền ba bộ kinh và năm bộ luận”

Sư: “Quả nhiên! Thầy là sư tử con”.

Giảng sư cung kính làm lễ, vừa sắp sửa bước ra thì sư gọi giật lui lại bảo: “Giảng sư!”.

Giảng sư: “Dạ, bầm hòa thượng”

Sư: “Cái gì đó?”

Giảng sư không đáp.

Quảng Huệ diễn hỏi một giảng sư: “Nghe nói thầy giỏi về ba bộ kinh và năm bộ luận. Đúng vậy không?”.

Giảng sư: “Không dám”.

Sư dựng cây gậy lên và hỏi: “Cái này giảng như thế nào?”.

Giảng sư lưỡng lự, tức thì Quảng Huệ giảng một gậy.

Giảng sư: “Sao nóng nảy dữ vậy?”.

Sư: “Cái thứ giảng sư lưỡng lự như ông sống trên những chuyện lảm lòi của người ta! Ông đã nói gì?”.

Giảng sư không đáp.

Sư bảo ông lại gần một chút. Ông lại gần. Quảng Huệ vẽ một đường trên đất và nói: “Cái này có trong kinh hay luận nào không?”.

Giảng sư : “Không có trong kinh hay luận nào cả”.

Sư: “Một bức tường sắt không kẽ hở? Lui về Giảng đường đi!”

Một thời gian, giảng sư đó trở lại tham Quảng Huệ, và chào hỏi.

Quảng Huệ: “Ông ở đâu tới?”.

Giảng sư: “Vừa chào hỏi đó”.

Sư : “Ông nghĩ chỗ này là cái gì? Gã kia”.

Nói xong, sư xô ông ta ngã xuống. Vừa trỗi dậy, ông nói ngay: “Hiểu rồi! Hiểu rồi!”.

Sư nắm lấy ông và hỏi: “Đồ quý, ông nói gì? Nói ngay không chần chờ!” .

Giảng sư tát cho sư một cái.

Sư vẫn hỏi: “Lão gà mờ, ông làm thế để làm gì? Nói tức khắc!” .

Giảng sư cung kính làm lễ.

Sư kết luận: “Nếu con không hơn cha, dòng họ nhà nay tuyệt diệt trong một đời”.

Thái Nguyên Phu, trước tiên là một nhà Phật học quảng bác. Nhân lúc giảng kinh Đại Bát Niết bàn (Parinirvana), trong thời gian ở Dương Châu, một thiền tăng bỗng đến ngụ cùng chùa và nghe giảng. Phu khởi sự giảng về Pháp Thân (Dharmakaya), bắt chợt thiền tăng bật cười ha hả. Sau đó, Phu mời thầy tăng uống trà và hỏi: “Sở học của tôi không quảng bác lắm, nhưng tôi biết tôi đã trình bày trung thực nghĩa kinh phù hợp với văn tự. Sau khi thấy Thượng nhân Cười bài giảng của tôi, tôi nhận ra là nhất định có sai lầm đâu đó. Xin Thượng nhân hoan hỉ chỉ giáo”.

Thiền tăng: “Tôi chỉ không nín cười được lúc đó mà thôi, bởi vì bài giảng của Tòa chủ về Pháp Thân hoàn toàn sai lạc”.

Phu hỏi: “Sai chỗ nào?”

Thầy tăng bảo sư lặp lại bài giảng, tức thì Phu bắt đầu như thế này:

“Pháp Thân như hư không không cùng tận, trải rộng khắp cả mười phương, ngập tràn cả tám hướng, bao hàm cả hai thái cực trời và đất, hoạt dụng tùy theo các duyên, đáp ứng tất cả mọi cơ cảnh, không đâu là không hiển thị...”.

Thầy tăng nói: “Tôi không nói rằng lời trình bày của Tòa chủ hoàn toàn sai lạc nhưng đó không phải là nói về Pháp Thân. Đối với pháp như là pháp, Tòa chủ không hiểu gì hết”[93]

Phu: “Nếu vậy, xin chỉ cho biết nó là gì?”.

Thầy tăng: “Tài chủ có tin tôi không?”

Phu: “Tại sao không?”

Thầy tăng: “Nếu quả tình như vậy, Tòa chủ hãy dẹp bỏ việc diễn giảng đi một thời gian rút lui vào thất khoảng mười ngày; ngồi thẳng lưng, yên lặng, tập trung tư tưởng, vứt hết tất cả những phân biệt thiện hay ác, và nhìn vào trong thế giới nội tâm của mình”.

Phu theo lời khuyên một cách nhiệt thành, trải qua suốt đêm đắm mình trong tư duy sâu thẳm. Trời vừa hừng sáng[94], sư bỗng nghe tiếng sáo, đột nhiên bừng tâm tỏ ngộ. Sư chạy thẳng đến nơi thầy tăng trú ngụ và gõ cửa.

Thầy tăng: “Ai đó ?”

Phu: “Tôi”.

Thầy tăng cất tiếng chửi rủa khủng khiếp: “Hòa thượng đó ư? Tôi muốn hòa thượng nhìn thấy Pháp để thừa truyền. Tại sao lại nhậ nhệ say sưa rồi ngáy suốt đêm ngoài đường?”

Phu: “Thiền sư, nghe đây. Trước kia, tôi giảng bằng cái miệng của cha mẹ tôi cho[95]. Bây giờ không còn cái miệng đó nữa”

Thầy tăng: “Bây giờ hãy đi đi. Trưa rồi trở lại gặp tôi”.

Nhân đó Thái Nguyên Phu làm bài kệ như sau:

Ta nhớ ngày nào chưa tỏ ngộ

Mỗi lần nghe sáo dạ buồn lây

Ảo trông qua rồi trên gối mộng

Mặc tình tài tử điệu buông lơ

Đoạn dưới đây sẽ là một kết luận thích nghi cho triết học của Bát nhã ba la mật:

Triệu Châu, trên bước đường hành cước, tham kiến Đại Từ Hoàn Trung, hỏi: “Thê của Bát nhã là gì?”

Đại từ lặp lại: “Thê của Bát nhã là gì?”

Tức thì Triệu Châu Cười lớn và bỏ đi.

Một thời gian sau, Đại Từ thấy Triệu Châu đang quét sân. Đại Từ hỏi: “Thê của Bát nhã là gì?”

Triệu Châu liệng cây chổi, Cười lớn và bỏ đi. Đại từ liền trở về phương trượng.

[1] Chữ *NGHIÊNG* chỉ cho tên kinh. Khi nào chữ *ĐÚNG*, chỉ cho triết lý hai các loại tương tự.

[2] Verlag W.Kohlhammer, Stuttgart, 1932.

[3] *Prainaparamita, die Vollkommenheit der Erkenntnis*, ấn hành bởi Vandenhoeck und Ruprecht, Goettingen. 1914

[4] *Pàram: bờ bên kia; ita: đạt đến*

[5] *Asta, Pdc 172 - 3*

[6] *ibid, N.81*

[7] *Đọc kinh Phạm Võng, trường bộ kinh tập 1. (T Minh Châu dịch Việt). T.S*

[8] *ibid*, pp.4 1-3

[9] *Phật mẫu*. 43b-44a (*Bản Đại tạng Súc loát*)

[10] *Phật mẫu*: hữu tin, hữu nhẫn, hữu ai, hữu dục, hữu giải, hữu hành, hữu hỉ, hữu lạc, hữu xả, hữu tinh tiến, hữu tôn trọng, hữu tâm tâm, hữu tịnh tâm, ly phóng dật, bất tán loạn (T.S)

[11] *Ib.d.Oa.Sarvajnaataà*: Nhất thiết trí; thành tựu Bát nhã thí chứng được Nhất thiết trí thuộc về Phật quả, làm tợ tánh của Phật. Nhất thiết trí và Giác ngộ (Sambodhi) dùng thay thế nhau trong các kinh Bát nhã cũng như trong Hoa nghiêm (*Gandavyùha*).

[12] *Asta*. pp.170-1, 253, 272, 396-7, v.v...

[13] *Ibtd.*, p.253. Ch.XII, “Hiển thị thế gia tướng” (chữ của *Phật mẫu* - T.S.)

[14] *Quyển 626. Hội thứ 11 chương 16 (4). “Phương tiện”*. 29a

[15] *Phật mẫu*, ch. 15. “Hiển thánh Phẩm” (D.G.).

[16] *Phật mẫu* nói khác = “Đừng thủ trước năm uân, cho đó là Bồ đề.”
Trên đây dịch y tiếng Anh. T.S.

[17] *Asta*, 192.

[18] *Phật mẫu*, 35b; *Asta*, p.259 ff.

[19] *Chân như*, hoặc *Như như*, hoặc *Như tính* sẽ được dùng tùy trường hợp trong các trang sau. T.S

[20] *Asta*, ch. XVI, “*Tathatà*”. - (*Phật mẫu*, phẩm 16, (*Chân như*; *Tiểu phẩm*, *La thập*, phẩm 5, “*Đại như*”. T.S.)

[21] Các bản Hán, của *La Thập*, của *Thi Hộ*, và của *Huyền Trang*, đều nói: *Tùy Như* lai sinh; đương nhiên nghĩa không bằng ở đây tách đôi cho *Tùy sinh* có nghĩa là *Em ruột*. T.S.

[22] Đoạn trên, người dịch cố theo sát nguyên bản Anh. Do đó, có thể thêm *Cước chú* này. Điểm lưu ý là bản Anh không làm nổi bật ý nghĩa *Chân như*. Trong các bản Hán, riêng bản *Tiểu phẩm* của *La Thập* chỉ dùng một chữ

Như, thay vì Chân như hay Như như, nên rất độc đáo, và đã được trích dịch trọn cả đoạn về “Tùy Như Lai sinh” ở đây, để thưởng thức chơi: “Tùy Như mà hành, nên Tu Bồ Đề tùy Như Lai sinh.

Như Như Lai Như không lai không khứ, Tu Bồ Đề Như bản lai cũng không lai không khứ, cho nên Tu Bồ Đề tùy Như Lai sinh. Lại nữa, Như Lai Như tức thị Nhất thiết pháp Như. Nhất thiết pháp Như tức thị Như lai Như; Như lai Như tức là Phi Như, cho nên Tu Bồ Đề tùy Như lai Sinh. Như Như lai Như, nhất thiết xứ và nhất thiết xứ thường không hoại không phân biệt, cho nên Tu Bồ Đề tùy Như lai sinh. Như Như lai Như không phải trụ không phải không trụ, Tu Bồ Đề Như cũng như vậy, cho nên Tu Bồ Đề tùy Như lai sinh. Như Như lai Như không chỗ chướng ngại, Nhất thiết pháp Như cũng không chỗ chướng ngại, cho nên Tu Bồ Đề tùy Như lai sinh. Lại nữa, Như lai Như và Nhất thiết pháp Như đều là Nhất Như không hai không khác. Như đó không tác, không phi Như; nếu Như đó không phi Như, cho nên Như đó không hai không khác. Cho nên Tu Bồ Đề tùy Như lai sinh. Lại nữa, Như lai Như trong Nhất thiết xứ không hoại không phân biệt, Nhất thiết pháp Như cũng không hoại không phân biệt, Như thế Như lai. Như vì không thể phân biệt nên không hoại không khác, cho nên Tu Bồ Đề tùy Như lai sinh. Như Như lai Như không rời Nhất thiết pháp như, Như đó không khác các Pháp, Như đó không phi Như, nên thường mọi thời là Như đó. Tu Bồ Đề Như vì không khác Như đó, nên Như thật tùy Như mà hành cũng không có sở hành. Cho nên Tu Bồ Đề tùy Như lai sinh. Như Như lai Như phi quá khứ, phi hiện tại, phi vị lai, Nhất thiết pháp Như cũng vậy. Cho nên tu Bồ Đề tùy Như mà hành nên được gọi là tùy Như Lai sinh. Lại nữa, Như lai tức thị Như lai Như, như Như lai Như tức thị quá khứ Như, quá khứ Như tức thị Như lai Như; như Như lai. Như tức thị hiện tại Như, hiện tại Như tức thị Như lai Như. Quá khứ, vị lai, hiện tại Như và Như lai Như không hai không khác. Nhất thiết pháp Như và Tu Bồ Đề Như cũng không hai không khác, cho nên Tu Bồ Đề tùy Như lai sinh. Bồ tát Như tức thị Như khi chứng ngộ Chính giác tối thượng. Bồ tát lấy Như đó mà chứng tắc giác ngộ tối thượng. Gọi là Như lai. Khi Phật nói về Như đó, đất rung động bằng sáu cách. Do bởi Như đó, Tu Bồ Đề tùy Như lai sinh.”

[23] Các giai đoạn của tâm linh; Phật mẫu liệt kê: Dị sinh địa, Thanh văn địa, Duyên giác địa, Bồ tát địa, Như lai địa. (D.G.)

[24] Trong Satasàhasrikà có 20, nhưng trong Astasàhasrika không liệt kê như vậy.

[25] *Sắc... Thức, thuật ngữ Phật giáo nói 5 uẩn; 5 thành tố tối hậu của hiện hữu. Vậy nhắc tới năm uẩn, có thể coi đó là thế giới của vật và tâm trong toàn diện. Gọi thủ uẩn khi chấp đó là các thực tại kỳ cùng, và rồi chúng ta không cưỡng nổi bạo lực của chúng.*

[26] *Asta, pp. 16 - 17 (Phật mẫu, 3b)*

[27] *Ibid, p.21 (Phật mẫu, 4a)*

[28] *Ibid., pp 22-3 (Phật mẫu, 4b)*

[29] *Ibid. p.39 (Phật mẫu, 6b)*

[30] *Danh ở đây chỉ cho khái niệm hay tâm tạo. Duy danh, do đó, cũng đồng Bát nhã ba la mật. Đây là chỗ giáo pháp Tánh Không có liên hệ với duy thức của Du già luận. (3) Ibid. p.25 (Phật mẫu, 5b)*

[31] *Ibid. p.306 (Phật mẫu, 43a)*

[32] *Các nhà Phật học Trung Hoa quen lẫn Tánh Không (Sùynyatà) với hư không (àkasha) chỉ cho bầu trời. Nếu không lẫn, câu nói này có ý nghĩa rất đặc biệt. T.S.*

[33] *Ibid, p. 306 (Phật mẫu, 43a)*

[34] *Ibid, p. 302 (Phật mẫu. 42b)*

[35] *Từ đầu đến cuối, kinh cảnh cáo về Bát nhã ba la mật. và dạy Bồ tát phải thân chứng*

[36] *Luân Đại trí độ, quyển 32.*

[37] *Asta. p.15*

[38] *Thuật ngữ: Duyên khi tức không, có là có do tương quan, nên tức thị không. T.S.*

[39] *Thị Như phi Như. T.S*

[40] *C, Thiên luận 11.*

[41] *Đạo hành là nhan đề của Ch.1. Bản Hán dịch của Lôu Ca Sám, thời Đông Hán (A.D. 25-220) và là bản Hán đầu tiên về Bát nhã Bản La Thập và Huyền Trang, gọi là “Diệu hành” và Asta là “Sarvàkàrainatàcaryà”*

[42] Đoạn này thiếu trong bản của La Thập và Thi Hộ

[43] Nói theo khẩu quyết lừng danh của Long Thọ: “Di hữu Không nghĩa cố, nhất thiết pháp đắc thành”, do Tánh Không, mà tất cả được thành tựu và hợp lý D.G.

[44] Xem Thiên luận 1.

[45] Vì sắc là tổ hợp mà trí năng có thể phân chiết thành những đơn tử cực vi

[46] Vì hậu quả của xúc cảm là những biến thái đau đớn của sinh lý và tâm

[47] Vì tuy duy khởi lên từ những dư vang của kinh nghiệm quá khứ. - T.S.

[48] Bản năng và động lực là sự tích tụ của kinh nghiệm quá khứ.

[49] Chủ thể tư duy và phân biệt là do các tương quan tâm lý và vật lý, chúng là những hiện hữu bất thức. T.S.

[50] Tiết lược theo bộ Đại Bát nhã của Huyền Trang. quyển 532. Ch. 29 (1) 55ff

[51] Danh từ mới, gọi là “nhị nguyên” hay “lưỡng nguyên” ; đôi lúc gọi là “phân hai”. T.S.

[52] Hữu sở đắc và Vô sở đắc, hay Khả đắc và Bất khả đắc được dùng lẫn lộn. T.S.

[53] Nghĩa tiêu cực chỉ cho khái niệm phân biệt suông. Nghĩa tích cực chỉ cho thế giới được hình thành bởi vọng tưởng. T.S.

[54] Mỗi địa là một giai đoạn thực chứng tâm linh; vì là mặt đất gieo trồng hạt giống giác ngộ. T.S.

[55] Ibid., quyển 525, ch. 26 (3) 23a

[56] Asta., p. 294 (Phật mẫu, 41a)

[57] Ibid., pp. 18a-6, Huyền Trang, quyển 545. Ch. 8, 19b.

[58] Tên gọi của hiện hữu và hiện hữu của tên gọi.

[59] *Thất và ly, lạc mắt dấu vết.*

[60] *Ibid., p. 100 (Fomu. 25b)*

[61] *Các bản Hán: Tất cánh Thanh tịnh hay Tất cánh tịnh. D.G.*

[62] *Vì không bị phân biệt và phân chiết.*

[63] *Ibid., p186 ét seq. (Fomu., 25b).*

[64] *Ibid, Ch. XXVI. “Màyopama parivarta”*

[65] *Asta. p.138ff ; Fomu, 61. Đại bát nhã, quyển 553, 60a; Tiểu Phẩm, 78b*

[66] *Đại Huệ ngữ lục, quyển 11.*

[67] *Đoạn này và các đoạn dưới, Trích Hoàng Minh Danh Tăng Tập lược*

[68] *Op. Cit*

[69] *Tiểu bản. 58b*

[70] *Asta, p.352 ; Phật mẫu, 49b*

[71] *Huyền Trang, Đại Bát nhã. quyển 587*

[72] *Huyền Trang, quyển 413, Phẩm “Tam ma địa”.*

[73] *Tiết lược từ Phật mẫu, quyển 20, phẩm “Thiện tri thức”.*

[74] *Phật mẫu, quyển 14, phẩm “Thí dụ”. Đại khái. có bốn thí dụ ; đây dẫn hai*

[75] *Ibid. quyển 14, phẩm “Hiền Thánh”.*

[76] *Ibid, quyển 16, phẩm “Chân như”.*

[77] *Huyền Trang, quyển 387, phẩm 12.*

[78] *Tức năm Skandha: Rùpam, Vedanà, Samjna, Samkàra và Vijnàna.*

[79] Cf. Mô tả của Gandhavyūha về hai Thừa (yāna) như là Bhūtakotipratisthitā va atyantāsanta nisthāmgatā. Xem ở trên, trang 130-131

[80] Bát Thiên tụng, p.375. “Bấy giờ, Phật nói với Tu Bồ Đề: Đúng thế, đúng thế! Đấy thực là khó khăn; đấy thực là vô cùng khó khăn, Bồ tát Ma ha tát tu tập Tánh Không, trụ nơi Tánh Không, đạt Không Tam ma địa, nhưng không thủ chứng Thật Tế. Tại sao? Bởi vì Bồ tát phát đại nguyện tối thắng (Pranidhānavisesāh) không rời bỏ chúng sinh; nguyện dẫn chúng đến giải thoát cứu cánh. Sau khi phát những đại nguyện đó, Bồ tát bước vào các Tam ma địa Giải thoát môn, là Không, Vô tướng và Vô nguyện; nhưng bấy giờ Bồ tát không lấy đó mà thủ chứng Thật Tế, vì Bồ tát được trang bị đầy đủ (Samavāgata) bằng Phương tiện Thiên xảo, Được hộ trì bởi Phương tiện Thiên xảo, Bồ tát biết rõ lúc nào nên thủ chứng Thật Tế, trước khi đầy đủ hết thấy Phật pháp. Bồ tát quyết tâm không thọ hưởng kết quả hành Không của mình cho đến khi hết thấy chúng sinh thoát khỏi triền phược và thống khổ”. Đoạn khác (ibid, p.28): “Xá lợi Phật hỏi Tu Bồ Đề?: Nếu tôi hiểu đúng lời ngài thì Bồ tát vốn Không Sinh; nếu Không Sinh, làm sao đảm phụ công việc nặng nhọc làm lợi ích chúng sinh như thế? Tu Bồ Đề đáp: Tôi không nói Bồ tát nghĩ đó là công trình thành tựu và khó thực hiện. Nếu thế, có vô số chúng sinh, và Bồ tát sẽ không thể làm lợi ích cho chúng. Trái lại, Bồ tát phải thấy công trình đó dễ và thích, nghĩ rằng hết thấy chúng sinh đều là cha mẹ con cái của mình; vì đó là con đường làm lợi ích vô lượng vô số chúng sinh”.

[81] Phật mẫu, 43ab.

[82] Phật mẫu 59b (Huyền Trang, quyển 552, 56b ff. ; Kumāra2jīva, 7ab). Bản của Huyền Trang hơi khác của bản khác ở chỗ phủ định và các bản khác khẳng định. Tôi theo kết luận riêng.

[83] Huyền Trang, quyển 552, 57b (Phật mẫu, 60a; tiểu bản 77b)

[84] Đắc (prāpti), theo Luận Tạng, là thành tựu và sở hữu những gì ở ngoài tự thể. Đoạn này, trong các bản Hán, nếu không quen dụng ngữ như thế, sẽ khó hiểu. Suzuki dịch Anh rất sáng tỏ về điểm này. (D.G.)

[85] Xem Kumārayīva, 60b, 68b, 64b, 78b. v.v...

[86] Ibid, 40b.

[87] Ibid, 47; 49a; và đoạn khác

[88] Ibid, 19a, v.v...

[89] Asta., pp. 180-190

[90] Ibid, p.190; Phật mẫu 25b

[91] Huyền Trang, quyển 558. 61a.

[92] Ibid, p. 394 (Phật mẫu. 55a)

[93] Trong Zen mondo to satori (cùng tác giả) trích dẫn hơi khác: về Pháp thân, không thể nhận thức bằng ước lượng của không gian và thời gian như thế; và do đó, về cảnh địa của kinh nghiệm thiền không thể đạt tới. T.S.

[94] Ibid, kể chi tiết khá ngộ nghĩnh; từ 8 giờ tối đến 4 giờ sáng! (D.G.)

[95] Cũng giống như nói rằng chân lý cứu cánh của giáo pháp Đại thừa là phải kinh nghiệm chứ không phải dành cho chủ điểm phân tích suông của trí thức. Cũng nên ghi nhận sự thay đổi thái độ nơi thiền sư sau khi Thái Nguyên đích thực nhìn vào bản tánh của Pháp thân. Cho nên chúng ta thấy rằng những lời có vẻ vô nghĩa, những chữ rửa thậm tệ, những châm chọc nhứt nhối, thường xuyên gặp trong văn học Thiền, đều là kết quả tự nhiên của một cuộc cách mạng tâm linh nào đó đang diễn ra trong lúc chúng ngộ.

---o0o---

Luận bầy - VĂN HOÁ NHẬT BẢN VÀ NHỮNG CÔNG HIẾN CỦA PHẬT GIÁO ĐẶC BIỆT THIỀN TÔNG[1]

Phật giáo chính thức được truyền vào Nhật Bản năm 552 TL, kể từ đó, nó đã gây mối liên hệ sinh tử và vô cùng mật thiết với lịch sử văn hóa của quốc gia này. Trên thực tế, mỗi trang sử đều như ký tải công trình cống hiến của Phật giáo cho sự tăng trưởng về trí thức, nghệ thuật và đời sống tâm linh của Nhật Bản. Đó là lẽ đương nhiên, vì rằng ngay lúc truyền vào Nhật Bản, Phật giáo đã giới thiệu một nền văn minh cao đẳng hơn. Nó được hậu thuẫn bởi những văn hóa tiến bộ rất cao như Ấn Độ, Trung Hoa và Cao Ly trên các phương diện nghệ thuật, học vấn, và sinh hoạt nhân gian, rồi chúng tiến triển mạnh tại Nhật Bản. Thánh Đức Thái tử (574 - 622), không chỉ là một chính khách thấy xa và một tâm hồn thiên phú vĩ đại, mà còn là một tâm hồn chí thành, đã hoạt động như một thiên tài sáng tạo một nước Nhật mới bằng công trình kiến trúc các tự viện Phật giáo, sáng tác những luận giải về các kinh điển Đại thừa, khích lệ các ngành nghệ thuật, gọi người sang Trung Hoa cầu học, thiết lập các bệnh viện và học đường, soạn tập các sử thư, và đặt để những nguyên tắc trị nước. Phật giáo, ngoài tính cách là một hệ thống tôn giáo vĩ đại còn là căn nguyên minh triết cho mọi bộ phận của sinh hoạt nhân gian. Ai đã từng viếng Na ra (Nại lương) và vùng phụ cận sẽ hiểu tất cả những gì

tôi muốn nói bằng những tiếng đó. Ngay cả thời đại ngày nay, Horyuji (Pháp long tự) với những kho tàng của nó vẫn còn là kỳ quan lớn[2].

Vì thời gian dành cho tôi rất giới hạn, nên không thể mô tả toàn bộ những công hiến của Phật giáo cho văn hóa dân tộc Nhật Bản.

Vì vậy xin hạn chế về những gì mà Phật giáo Thiên tông, đã thực hiện cho đời sống trí thức và nghệ thuật - và xin nói rất ngắn.

---o0o---

1

Trước hết cần phải hiểu hình thức Phật giáo nào đã đến Nhật Bản sau những thế kỷ phát triển tại lục địa.

Đại khái, chúng ta thường phân biệt Phật giáo Tiểu thừa và Phật giáo Đại thừa, Tiểu thừa là hình thức Phật giáo nguyên thủy hơn, và Đại thừa là một hệ thống của Phật giáo phát triển về sau và tiến bộ hơn.

Sắc thái của mỗi bên có thể được định nghĩa vắn tắt như vậy: lý tưởng của ngành Tiểu thừa là chứng quả A la hán, còn lý tưởng của Đại thừa là Bồ tát đạo.

Đời sống của người theo đạo Phật nhằm tới thành tựu giác ngộ, thuật ngữ gọi là Bồ đề (Bodhi). Trong cùng đích này, Tiểu thừa và Đại thừa như nhau, nhưng với Tiểu thừa thì không có những nỗ lực cố ý chia xẻ sự an lạc của giác ngộ cho tất cả mọi loài nêu cần thiết, một cách vô điều kiện[3]. Một nhà Tiểu thừa nếu được giác ngộ bằng những nỗ lực kiên trì của chính mình, thế là đủ rồi. Đương nhiên vị đó có sẵn tinh thần truyền giáo cố cải hóa các đồ đệ của mình hay chung cả mọi người quy theo suy tư của tình cảm của mình, khiến chúng tín phục giáo pháp và tuân hành pháp môn Phật học, nhưng tất cả những gì vị đó làm cho kẻ khác vẫn ít nhiều có tính cách tri thức. Nếu kẻ khác không làm đúng theo quy phạm, định luật đạo đức của nhân và quả sẽ kéo theo, nếu họ không thể đạt tới những gì mà họ săn đuổi, thì sẽ khó mà giác ngộ. Thế nhưng, nhà Tiểu thừa không giúp đỡ họ, vì mỗi người phải tự hoàn tất lấy sự giải thoát của riêng mình, Đây là quan điểm chủ trương của học phái Tiểu thừa Phật giáo. A la hán là một triết gia cô độc hoàn toàn đắm mình trong sự an lạc của giác ngộ. Ông thiếu tình thương thân tương ái và tình thương yêu rải khắp. Khi ông thấy nổi thống khổ chung quanh mình, ông lạnh lùng quan sát và chỉ cho những người thọ khổ phải tự nỗ lực như

thể nào để diệt trừ thống khổ bức bách. Đây là tất cả những gì mà ông có thể làm cho kẻ khác, và không thể làm hơn thế. Mỗi người tự gặt hái những gì mình gieo trồng. A la hán hay nhà Tiểu thừa là một người theo chủ trương cá nhân cực đoan.

Lý tưởng Đại thừa khác hẳn thế. Ở đây nghiêng nặng về khía cạnh tình yêu của đời sống tôn giáo hơn chủ trương duy trí của nó. Để làm cho đồng loại của mình tăng trưởng và vững mạnh trong sức mạnh tâm linh của chúng, Bồ tát muốn quy hướng cho chúng tất cả công đức được thành tựu do đời sống đạo hạnh của mình. Dù đã làm tròn các công hạnh đạo đức, Bồ tát vẫn kiên trì chưa chứng đạo[4]. Sở dĩ như thế, vì Bồ tát biết rằng vẫn còn nhiều chúng sinh đang thống khổ mà ngài cảm thấy mình phải giáo hóa cho chúng được chứng ngộ. Dù triền phược của nghiệp báo cá nhân có mạnh đến mấy nữa, Bồ tát vẫn tích cực quyết tâm bẻ vụn. Vì do đó mà Bồ tát có thể thành tựu công trình vĩ đại giác ngộ và giải thoát toàn diện cho toàn thể nhân loại. (Trong đạo Phật, giải thoát không hạn cuộc riêng loài người, nó bủa rộng lên khắp mọi loài tạo vật. Nhấn đến súc sinh, cây, đá, sông, núi, đều được bao gồm trong công trình giải thoát, nghĩa là trong sự thành đạt Phật quả) [5]

Nguyên lai, Bồ tát là một danh hiệu chỉ cho đức Phật trước khi thành đạo, lúc ngài đang tu tập sáu Ba la mật. Đại thừa đặt nặng trên giai đoạn này trong đời sống của Phật. Thực hành các Ba la mật tức thừa nhận nhân loại như một sinh thể xã hội, với ý tưởng then chốt là mỗi cá nhân không thể toàn thiện nếu xã hội chưa toàn thiện. Đương nhiên cái đó có nghĩa rằng một cá nhân sẽ toàn thiện khi nó hòa đồng cá biệt tính của mình vào trong Toàn thể tính mà nó là một thành phần. Do hòa đồng, nó vượt lên cái riêng mình, vì sự toàn thiện của nó cốt yếu là vượt cái riêng mình chứ không phải riêng của mình là mình như thế.

Sáu Ba la mật đặc trưng cho Phật giáo Đại thừa trong nhiều phương diện. Chúng gồm những cơ bản đạo đức chung cho tất cả các tôn giáo, nhưng trong đó còn có những yếu tố khác nêu rõ sự sai biệt cho Đại thừa.

Sáu Ba la mật là:

1. Bố thí (dana). Đây không chỉ có nghĩa cho đi thứ gì mà người ta có thừa; nó còn bao gồm cả việc thí xả thân mệnh mình cho chính nghĩa.
2. Giới (sila). Thực hành tất cả các giới răn của đạo Phật, hay tất cả những thiện hạnh dẫn tới chỗ toàn thiện đạo đức cho mình và cho tất cả mọi người.

3. Tinh tiến (virya). Kiên trì thể hiện động lực chí thiện. Đời sống của các nhà Đại thừa là một cuộc đời hăng say tột bậc, không chỉ trong đời sống hiện tại mà cả trong đời sống tương lai và những cuộc đời trong tương lai thì không bao giờ cùng tận.

4. Nhẫn nhục (ksanti). Đôi khi cũng được gọi là nhẫn nại, nhưng nhẫn nhục đúng nghĩa hơn. Vì rằng không chủ kiên nhẫn chịu những binh hoạn của xác thịt, nó là cảm giác về sự vô nghĩa, vô giới hạn, và tội xấu.

5. Thiền định (dhyana). Tư duy, nhưng không theo nghĩa tư duy về một phương châm đạo đức hay một cách ngôn triết học; nó là việc tu tập cho tĩnh tâm.

6. Trí tuệ (prajna) Trí tuệ siêu việt, yếu tố giác ngộ. Nó là trực giác nhìn vào chân lý cứu cánh của vạn hữu, nhờ đó mà thoát ra ngoài triền phược của hiện hữu, và trở thành tự chủ.

---o0o---

2

Kể đến, chúng ta thử xem căn cứ lý thuyết của Phật giáo Đại thừa đứng ở đâu. Tông chỉ Vô ngã (PL., anatta; Skt. nairatmya) là nền tảng cho cả Tiểu thừa và Đại thừa. Nhưng Đại thừa khai thác triệt để, cuối cùng quy tụ vào giáo nghĩa Pháp Thân, hay Dharmakaya theo nguyên ngữ Sanskrit. Nếu Pháp thân mà giải thích là Bản thân của Pháp tắc, của Định luật vũ trụ, là sai lầm[6] .

Muốn hiểu rõ khái niệm về Pháp thân của Đại thừa, cần có kiến thức khá về triết học Phật giáo. Bởi vì, Pháp thân là một trong Ba Thân và ý nghĩa của nó nguyên lai liên hệ với hai Thân kia, gọi là Báo Thân (Sambhogakaya) và Hóa Thân (Nirmanakaya)[7]. Nói gọn, Pháp Thân là thực tại cứu cánh tạo nên thể tánh của vạn hữu; cái đó thường bị mọi người nhận lầm nó là một bản ngã thường tại.

Trên phương diện tâm lý, có thể coi Pháp Thân như là Tầng thức hay A lại da thức(alayavijnana) mà học phái Du già luận (Yogacara) của Phật giáo hay nói đến. A lại da thức gần giống như cái có thể gọi là tâm thức siêu việt hay phổ quát nằm ở mặt sau ý thức thường nghiệm tương đối và thông tục của chúng ta. Tinh thể hay chủng tử (bijia) của vạn hữu được gìn giữ trong ý thức hiện hành cá biệt của nó. Chủ đích của Phật học nhằm tới chỗ làm

thanh tịnh thức phổ quát đó. Nhưng chúng ta đừng quên rằng chừng nào sinh hoạt trên bình diện tâm lý mà còn lệ thuộc A lại da thức, thì vẫn chưa thấy Pháp thân là gì. Cảnh giới của Pháp thân nằm sâu trong tâm thức của chúng ta.

Trên phương diện khác, A lại da thức là Tánh Không. Nếu A lại da thức là từ ngữ tâm lý học, thì Tánh Không là một khái niệm hữu thể học, hay phải coi nó như là nhận thức luận? Bởi vì khi khái niệm mang tính cách tương đối của luận lý phải được vượt qua để đạt tới chỗ tối hậu, trí năng của con người nhất định phải đưng đến cái Không. Nếu Tánh Không vẫn còn được tiếp nhận trên tính cách tương đối, chúng ta vẫn chưa thể vượt qua luận lý, và luận lý là nơi trú ngụ yên nghỉ của linh hồn. Kỳ cùng, Tánh Không có nghĩa là cái không suông.

Tuy nhiên, Tánh Không là một từ ngữ bị lạm dụng quá xá, chịu đủ mọi cực hình. Đại thừa có một từ ngữ cùng một ngụ ý có tính cách khẳng định, tôi muốn nói tới Chân Như (Tathata). Như thế các nhà Đại thừa có thể mô tả hiện hữu như là ở trong trạng thái như nhiên, và họ quả quyết rằng, nếu không nhận ra như vậy, kết quả là phải chịu trong cảnh vô minh từ đó tuôn ra những kiến chấp và phiền não trùng điệp. Coi hiện hữu như thế này hay như thế kia, như là hữu thể hay vô thể, thường hay đoạn, đó là vọng tưởng, không phải bản thân của Thực tại. Nó đòi hỏi trình độ tối cao của trí năng mãi tiếp để nhìn thẳng vào Thực tại như thực, không kết dệt những mắc lưới vọng tưởng chung quanh nó. Tức thì, đây là cảnh giới của những trực giác. Khi chúng ta bước vào cảnh giới này, chúng ta nhận ra Tánh Không hay Chân Như thực sự có nghĩa là gì.

Tất cả những mệnh đề có tính cách dung hợp chung này sẽ bị giải thích lệch lạc to lớn nếu chúng ta không nhận thức đầy đủ về những vị trí đối nhau giữa các học phái khác nhau của tư tưởng Phật giáo. Trường phái tâm lý học, được gọi là Du già luận (Yogàcàra) nỗ lực giải thích thế giới từ quan điểm ý thức hay quan niệm, trong khi đó trường phái hữu thể học mà đại diện là Trung quán luận (Madhyamika) nhắm kéo thực tại về Tánh Không bằng các phủ định tất nhiên tính của mọi hiện hữu cá biệt. Đằng khác, quan niệm về Pháp Thân (Dharmakaya) vẫn tiếp tục phát triển theo một đường hướng khác. Vì những trào lưu tư tưởng khái quát này chưa hề được hệ thống hóa toàn triệt, những người học Phật thường thất bại không làm sao liên kết những khái niệm này cho chúng cùng hòa điệu với nhau. Những giải thích vắn tắt của tôi chỉ mong giúp đỡ họ được phần nào mà thôi.

Vì mang tính cách triết học ít nhiều, người ta cho rằng các quan niệm của Phật giáo khó mà nắm cho vững. Một vài học giả Phật giáo Tây phương cố hết sức để lãnh hội những khái niệm sâu sắc của nó, họ thất bại, nhất là đối với ý nghĩa Tánh Không và Chân Như. Một trong những chỉ trích thông dụng nhất nhắm tới Phật giáo là nói, vì nó phủ định hiện hữu, nên rao giảng hư vô luận hay phủ định luận. Mặt ngoài cái đó đúng. Nhưng những cái Phật giáo nói, vượt qua cả phủ định đó, vì đây là cội của Tánh Không. Nếu chúng ta bước vào cảnh giới khước từ tuyệt đối (viviktà), sẽ nắm được ý nghĩa của Chân Như hay Tánh Không. Nắm được nó, thế giới thiên sai vạn biệt này sẽ được tiếp nhận trong ý nghĩa đặc hữu của nó.

Thiền sư Duy Khoan (Truyền đăng lục VII), có người hỏi:

“Đạo là gì?” , tức muốn nói chân lý rốt ráo của Phật pháp là gì?

Sư bảo: “Núi đẹp quá!”, nói tới ngọn núi sư đang ẩn cư.

Người đó lại hỏi: “Tôi không hỏi núi, tôi hỏi Đạo là gì?”

Sư đáp: “Nếu như ông không ra khỏi núi, làm sao đến Đạo?” (tức đến Đường Cái).

Lần khác, có người đến hỏi sư; về Đạo. Sư nói: “Ngay trước mặt ông đây” (vì Đạo là Đường Cái).

“Tại sao tôi không thấy?”

“Ông không thấy là vì ông có cái Tôi.” (tại vì người đó nói Tôi không thấy).

“Ông không thấy vì Tôi có Tôi, còn hòa thượng có thấy không?”

“Có Tôi rồi lại có Ông, cứ dây dưa mãi nên không thấy.”

“Không có Tôi, cũng không có ông, thì ai là người muốn thấy?”

Xin bình luận về kết luận đó của sư. Chính vì cái người muốn thấy Đạo không có, nên ngọn núi này là nơi ẩn cư yên tĩnh cho các nhà sư, và những đóa hoa rừng hoa dại này đang nở rộ dù không có dân thành phố đến chiêm ngưỡng.

Chỉ trích khác nhắm tới Phật giáo Đại thừa là nói, nó phiếm thân. Khi mà Đại thừa thấy Phật tính nơi khắp mọi vật, ngay đến nơi vật vô tri, hình như ông có khuynh hướng phiếm thân trong cái triết học của mình. Nhưng, hãy đọc kỹ đoạn văn dưới đây và sẽ thấy toàn thể thiên hướng của bài pháp đó nhắm tới đâu.

Thiền sư Duy Khoan (Truyền đăng lục VII), có người hỏi :

“Con chó có Phật tính không?”

“Hòa thượng cũng có?”

“Không”.

“Hết thầy chúng sinh đều có Phật tính, tại sao riêng hòa thượng không có?”

“Vì ta không phải là hết thầy chúng sinh.”

“Nếu không phải là chúng sinh, hòa thượng là Phật?”

“Không phải là Phật.”

“Vậy hòa thượng là vật gì?”

“Cũng không phải là vật gì.”

“Vậy thấy được và nghĩ được không?”

“Thấy không tới, nghĩ không ra. Do đó nói là bất khả tư nghị” Khi chúng ta đọc kỹ qua đoạn đối thoại này, chúng ta thấy rằng nhà Đại thừa nhìn bất cứ cái gì cũng vượt ngoài những thực tại cá biệt không thể được bao hàm trọn vẹn trong chúng, hay, nói theo Đại thừa, Phật tính thị hiện nơi mỗi vật thể riêng biệt nơi con chó, nơi cây, nơi đá, trong dòng nước, trong một hạt bụi, trong anh trong tôi, trong người ngu cũng như trong đức Phật; nhưng đồng thời nó vượt ra ngoài chúng, tư duy hay tưởng tượng của chúng ta không thể nắm được nó. Cái nhìn thực tại đó không thể gọi là phiếm thân.

Có một điểm khác mà chúng ta phải đặt đối lại với giải thích phiếm thân về triết lý của đạo Phật. Điều này phù hợp với học thuyết viên dung vô ngại trong Hoa nghiêm tông. Khi thiền sư Thiên Long đưa ngón tay cái lên trả lời câu hỏi “Phật là gì?” sư không cốt nói ngón tay của sư là Phật, hay đó là sự

hiển lộ hoặc thị hiện của ngài. Nếu thực tình như thế, chúng ta có thể nói trong ngón tay đã ngụ phiếm thần rồi. Nhưng nơi ngón tay sư không có ý chỉ như vậy, dù ám chỉ. Nếu tôi có thể thêm vào lời bàn không cần thiết và dài dòng khác, chính vì tôi muốn nêu lên thái độ phi phiếm thần của Thiên Long, ngón tay của sư dựng lên ở nó hoàn toàn nó là nó, không liên hệ gì tới Phật, tới những hóa hiện của ngài, hay những quan hệ thời gian không gian; phải tiếp nhận ngón tay trong khía cạnh khước từ tuyệt đối của nó; ngón tay không lệ thuộc vào bất cứ hình danh sắc tướng nào, luận lý, siêu hình hay thần học. Chính ngón tay được đưa lên trước mắt các ngài là thực tại nguy hiểm nhất, và cái ngài chỉ cần chớm khởi là đã rơi ngay vào vực thẳm tuyệt mù không đáy.

---o0o---

3

Đại khái có ba phương tiện thể hiện nhờ đó những người theo đạo Phật tiến tới cái nhìn như thực về thực tại : 1. Thực hành, 1. Trí thức, và 3. Trực giác.

Tất cả những người theo đạo Phật đều tuân theo phương pháp thực hành; nhưng Chân ngôn tông có thể giải thích điểm của tôi một cách tượng hình hơn. Phương pháp này cốt phối trí hoàn cảnh như thế nào cho tâm đáp ứng hòa điệu với bầu không khí chung đã được đặt bày ra đó; nói thể tức là, tai nghe âm thanh trang trọng, mắt nhìn thánh tượng của Phật và Bồ tát, mũi ngửi các mùi hương vi diệu của cõi trời, tay bắt các ấn quyết (mudra) bí mật, và miệng tụng đọc những chân ngôn mật nghĩa. Khi thực hiện đầy đủ những sự phối trí này, đương nhiên chúng gây ảnh hưởng lên tâm, và rồi, công năng tập khí (vasana)[8] tuôn ra từ chúng thâm sâu vào tâm một cách rất tự nhiên. Nếu công việc này được lặp đi lặp lại đều đặn trong một khoảng thời gian nào đó, cuối cùng hành giả có thể tiến tới chỗ chứng ngộ.

Phương pháp thứ hai giúp cho thành tựu mục tiêu cứu cánh của giáo pháp Đại thừa là cần sự hỗ trợ của trí thức[9]. Đây là pháp môn tu tập căn cứ vào triết học của Hoa nghiêm hay Thiên thai tông. Hoa nghiêm tông giảng dạy một hệ thống trừu tượng rất cao được mệnh danh là bốn Pháp giới (Dharmadhatu); còn Thiên thai tông dạy phép Tam quán gồm Không, Giả và Trung. Tất cả những giáo pháp này dành riêng cho hạng thượng căn thượng trí. Nếu chưa từng trải qua thời gian dài học tập triết lý, khó có thể hiểu thấu ý nghĩa uyên áo được tàng ẩn trong đó .

Phương pháp thứ ba, cần có hỗ trợ của khả năng trực giác của chúng ta, đó là pháp môn Thiền[10]. Có thể pháp môn Niệm Phật cũng được liệt vào mục này. Đây là phương pháp chỉ thẳng vì nó từ chối sự hỗ trợ của những những giải thích văn tự, phân tích của luận lý, hay lễ tụng. Bất kể thực tại được nhắm đến là thực tại nào, Thiền đề nghị nắm thẳng lấy nó, không qua trung gian những công cụ như tri thức hay tưởng tượng, hay tích tụ công đức, v.v... Nó trực tiếp làm trỗi dậy năng lực tâm linh cao nhất mà ta có thể gọi là trực giác, và nhờ đó mà đạt được giác ngộ.

Khỏi phải nói, Thiền (Dhyàna) được thực hành song song với những phương pháp đào luyện tâm linh này, vì nếu không có nó thì bất cứ pháp môn nào, dù tri thức hay trực giác hay lễ tụng, đều không thể đưa đến kết quả như ý muốn. Bất cứ lúc nào đạo Phật cũng đặt vào công dụng thực tiễn, do đó chúng ta nên hiểu rằng Thiền (Dhyàna) là một sự kiện không thể không có. Chỉ trong Thiền tông, sự kiện đó mới được thực hành có hệ thống hơn; sự thực, việc tu tập Thiền định trong Thiền tông được coi như là phương tiện phù hợp với chúng ngộ rất ách yếu. Trên khía cạnh lịch sử, chữ “Thiền” (của Thiền tông, Zen) xuất phát từ chữ Dhyàna, Thiền na hay Thiền định.

Như thế, trong số ba phương pháp đưa đến tình trạng giác ngộ trong sinh hoạt của Phật giáo, Thiền đã biểu thị rõ rệt tính cách thực tiễn và hữu hiệu phổ biến nhất cho tâm hồn Đông phương. Vì nó đã cung cấp khá nhiều cho việc thẩm định một cảm thức nghệ thuật nào đó trong đời sống của dân tộc Nhật Bản, tôi sẽ để dành phần còn lại của bài giảng của tôi cho Thiền và giá trị văn hóa của nó.

Chân ngôn hiểu rõ cách thẩm định giá trị của hình thể và do đó nó đã hỗ trợ khá nhiều trong công trình sáng tạo những đối tượng thẩm mỹ của nghệ thuật. Thiền thai, Hoa nghiêm, và Duy thức - ba ngành giáo tông của Phật giáo Đại thừa, chuyên về mặt học thuật, chắc chắn đã kích thích sự trưởng thành của khả năng duy lý[11]; và khi Nhật Bản đối diện với sự du nhập của tư tưởng phương Tây, nó đã biết rõ phải phân biệt và thái độ nền tư tưởng đó như thế nào cho phù hợp với những nhu cầu của mình. Sự kiện Nhật Bản đã tiếp nhận sự xâm nhập của duy tâm huấn cận đại và biện chứng pháp Hegel tùy theo khuôn khổ tinh thần của riêng nó, sự kiện này chắc chắn do khả năng tri thức của nó đã chịu huấn luyện nghiêm khắc dưới tay của các triết gia Phật học.

Sự kiện lạ lùng là, Thiền đã tiếp tay thúc đẩy việc nghiên cứu Nho học. Nếu Thiền không tán trợ việc học hỏi triết lý của đạo Phật, coi đó là một trở ngại

cho sự tăng trưởng của khả năng trực giác, thì nó đã hành động như một sứ giả cho nền học thuật của Trung Hoa trên tổng quát, bao gồm thi ca, lịch sử, đạo đức, triết học, thơ pháp, hội họa, v.v... Đây là một hiện tượng bất thường trong lịch sử của đạo Phật, theo đó, một nền giáo thuyết chống đối văn tự như thế mà lại trở thành một đại diện có thể lực và có hiệu quả trong việc duy trì và khích lệ cho tinh thần bác học.

---o0o---

4

Trong một ý nghĩa nào đó, Thiền là lời giải thích của Trung Hoa về tông chỉ giác ngộ. Khi Phật giáo đi ngang qua lăng kính của tinh thần Trung Hoa, nó được khu phân thành nhiều tông phái, trong số đó Thiền tông là một. Nhưng hiển nhiên Thiền tông thích hợp nhất cho tâm lý người Trung Hoa, vì trong số tất cả những tông phái Phật giáo được phát huy tại đất này suốt 20 thế kỷ trưởng thành, Thiền là một trong hai trào lưu của tư tưởng Phật giáo đã sinh tồn đặc lực nhất. Quả vậy, nếu phải nói tới danh hiệu chính thức của một tông phái, thì chỉ có Phật giáo Thiền tông là còn hiện hành ở Trung Hoa; vì pháp môn Tịnh độ chưa hề là một tông phái đứng riêng tại Trung Hoa, nó nương nhờ trong các Thiền viện như một người khách thường trú.

Trên phương diện lịch sử, đương nhiên Thiền bắt đầu từ lúc Bồ đề Đạt ma sang Tàu khoảng đầu thế kỷ VI. Nhưng thực tế Thiền chính thức thành danh kể từ ngày Huệ Năng xuất hiện (637-714); ngài quê quán ở Lĩnh Nam. Lịch sử của Thiền tông từ Bồ Đề Đạt Ma truyền xuống Lục tổ Huệ Năng đã được nói đến trong Thiền luận I của tôi[12].

Ngoài sự chú trọng của nó trên tầm quan trọng toàn triệt của kinh nghiệm cá nhân trong việc chứng nghiệm cùng đích, Thiền còn có những sắc thái đã gây ảnh hưởng đạo đức rất lớn chung đúc nên cái mà chúng ta có thể gọi là tinh thần Đông phương, đặc biệt là Nhật Bản.

1. Quên hình thức là đặc điểm chung của thần bí, Thiền chúa giáo, Phật giáo hay Hồi giáo cũng vậy. Khi chú trọng nơi tầm quan trọng của tâm linh, những bộc lộ bên ngoài của nó tự nhiên trở thành những sự thể có ý nghĩa thứ yếu. Hình thức không nhất thiết phải bị rẻ rúng, nhưng người ta ít chú ý đến nó, hoặc chúng ta có thể nói rằng chủ nghĩa ước lệ bị gác sang một bên và tính cách độc sáng cá nhân được chấp nhận đến kỳ cùng. Nhưng chính vì thế mà tất cả những gì liên hệ với Thiền đều mang âm hưởng trầm trọng của sự hướng nội thấy rõ. Còn như nói tới hình thức, người ta chẳng thấy ở đây

có cái gì là đẹp, là gợi cảm đối với các giác quan, nhưng cảm thấy có sự thể nào đó hướng nội hay tâm linh hiện diện một cách hiển nhiên bất chấp sự khiếm khuyết bất toàn của hình thức, cũng có thể nó hiện diện do chính sự bất toàn này. Lý do là như vậy: khi hình thức toàn hảo, các giác quan của chúng ta no đủ quá độ và tâm có thể xao lãng bồn phẫn sâu kín hơn của nó, ít nhất là tạm thời. Những nỗ lực được tập trung quá lớn để hướng ra ngoại giới không thể biểu lộ cho những gì mang ý nghĩa nội tại nằm trong chúng. Do đó, Đan Hà đốt tượng Phật bằng gỗ để nhúm lửa, và thần tượng cùng theo đó biến mất luôn. Hiện Tử trở thành một người bất cá trái với thông lệ của đời sống tăng lữ. Đại Đăng quốc sư (Đại tô Kokushi, 1282-1337) trở thành một tên hành khất, và Quan San quốc sư (Kanzan Kokushi, 1277-1360) trở thành một mục tử.

2. Sự hướng nội của Thiên hành ngụ tính cách chỉ thẳng của nó đối với tâm linh con người. Khi người ta dẹp bỏ trung gian của hình thức, một tâm linh này sẽ nói chuyện thẳng với một tâm linh kia. Cứ đưa lên một ngón tay, trọn cả vũ trụ nằm trong đó. Chẳng có lời chỉ thẳng nào hơn thế, trong thế giới của tương đối này. Trung gian của tương giao hay biểu tượng để bộc lộ bản thân được rút ngắn đến mức tối đa. Một chữ hay một cái nháy mắt là đủ rồi, tại sao người ta phí cả một đời để viết những quyển sách dày cộm hay xây một thánh đường đồ sộ?

3. Chỉ thẳng là một cách nói khác về tính giản dị. Khi tất cả những phụ tùng cho việc diễn tả các ý tưởng được dẹp bỏ, chỉ một cọng cỏ cũng đủ thay thế đức Đại Nhật Như Lai (Vairochana) cao trọng sáu. Hay một vòng tròn cũng là biểu tượng khả dĩ trọn vẹn nhất cho tính cách vô lượng vô biên của chân lý. Tính chất giản dị đó cũng được bộc lộ trong đời sống. Một chòi tranh khiêm tốn trên núi, một nửa dành cho nhưng đám mây trắng và một nửa còn lại đủ cho nhà hiền triết. Những củ khoai vùi trong đồng lúa phân bò đủ làm dịu cơn đói, còn mình thì ném cái nhìn khinh bỉ lên đồ ban tặng của triều đình.

4. Bần cùng và giản dị đi đôi với nhau, nhưng chỉ bần cùng và hạ tiện suông không phải là Thiên. Nó không kết hợp với sự bần cùng để chỉ vì sự bần cùng. Do tri túc, nó không muốn nhiều - đối với kẻ khác đó là bần cùng nhưng với nó thì thế là vừa đủ - đây là một tiêu chuẩn của đời; vì sự hướng nội trong tính chất bần cùng của Thiên không liên hệ chút nào với những sở hữu, hay giàu có với sự thặng dư tài sản vật chất.

5. Thiền coi những dữ kiện của kinh nghiệm có giá trị hơn những biểu hiện, những biểu tượng và những khái niệm – nói thể tức là trong Thiền chỉ có chất chứ không có vấn. Do đó, Thiền chủ trương duy nghiệm triệt để. Như vậy thì, không gian không phải là sự thể trải dài ra trước mắt, thời gian không phải một đường thẳng kéo dài từ quá khứ, hiện tại đến tương lai. Thiền không biết tới thứ không gian, thời gian nào như vậy do đó, những ý niệm như vĩnh cửu, vô hạn, vô biên, v.v..., chỉ là những mộng tưởng đối với Thiền. Vì Thiền sống trong những sự kiện hiển nhiên. Có thể coi chúng là tạm bợ, nhưng cái tạm bợ đó cũng là một ý niệm vọng tưởng. Khi Thiền so sánh một làn chớp lóe lên rồi biến mất ngay trước khi các ngài kịp thốt lên tiếng “ồ!”, cái đó không ngụ ý rằng đời sống đối với Thiền chỉ có nghĩa là thoáng chốc. Nhưng chúng ta có thể nói rằng Thiền tránh những sự kinh dinh, cẩn trọng. Khi nóc nhà bị đột, thiền sư gọi thị giả mang cái gì vào để giữ cho tấm đệm (tatami) được khô. Không một thoáng do dự, một người mang vào cái giỏ tre, một người kiếm cái thùng và mang vào. Người ta nói, thiền sư hài lòng hết sức với ông thị giả mang cho cái giỏ tre. Chính ông này mới là người thấu hiểu tinh thần của Thiền hơn nhà sư cẩn trọng kia, mặc dù sự khôn ngoan của ông chứng tỏ thực tiễn và hữu dụng hơn nhiều. Cục diện này Thiền gọi là “vô phân biệt” nói theo thuật ngữ.

6. Cái mà người ta có thể gọi “vĩnh tịch”, được thấy nơi trọng tâm của Thiền. Đây là một thứ cảm giác về sự cô liêu.

Trong kinh Lăng già chúng ta có sự kiện này, gọi là pháp viễn ly (viviktadharma). Kinh nghiệm về pháp đó hình như đánh thức tình cảm về sự đơn độc vĩnh viễn. Cái đó không có nghĩa rằng chúng ta đều có cảm giác cô liêu và săn đuổi một sự thể nào đó rộng hơn và mạnh hơn chính mình. Tất cả những tâm hồn của tôn giáo ít nhiều đều có cru mang tình cảm này; nhưng điều mà tôi muốn nói ở đây không phải là sự cô liêu theo kiểu đó, nhưng sự cô liêu của một thể tính tuyệt đối, nó ngự trị trên chúng ta khi một thể giới thiên sai vạn biệt vận hành dưới những điều kiện không gian, thời gian, và nhân quả bị bỏ lại đằng sau, khi tâm linh lớn cao trong bầu trời và trôi nổi tự do theo ý muốn như một cụm mây lang bạt.

7. Khi đã hạn định tất cả những khía cạnh đó của thiền, chúng ta tìm thấy một thái độ quyết định nào đó của thiền đối với đời sống nói chung. Khi nó tự biểu lộ trong nghệ thuật thì nó tạo ra cái mà người ta có thể gọi là tinh thần thẩm mỹ của thiền. Trong đây, rồi chúng ta sẽ thấy tính chất đơn giản, trực chỉ, xả ly táo bạo, dừng dừng, bất cần đời, nội tâm, khinh miệt hình thức, những tác động tự do tâm linh, nhịp thở thân bí của một thiên tài sáng

tạo đang để hết tâm trí vào tác phẩm – dù là trong hội họa, trong cách viết, trong lối làm vườn, trong trà đạo kiếm thuật, vũ, hay thi ca.

---o0o---

5

Như tôi đã nói trên, trong số tất cả các tông phái của Đại thừa Phật giáo, Thiền tông đã kích động mãnh liệt cho sự bồi dưỡng của các ngành nghệ thuật riêng biệt của Nhật Bản, và sự mô tả trên có thể giúp hiểu đại khái về tinh thần của khía cạnh này trong nền văn hóa Nhật Bản. Để phác họa, xin chọn lối vẽ Nhật Bản được gọi là “vẽ mực” (Sumiye: mực hội) và thể thơ Nhật Bản mệnh danh “bài cú” (Haiku) và kể cả huấn thị của một thiền sư dành cho những võ sĩ (Samurai) cơ lớn, lão luyện trong môn đấu kiếm.

Thiền đến Nhật Bản vào thế kỷ thứ 12 và suốt tám trăm năm lịch sử, nó đã ảnh hưởng đời sống Nhật bản trong nhiều phương diện, không chỉ trong đời sống tâm linh của võ sĩ đạo mà còn trong những biểu hiện nghệ thuật của Nhật Bản bởi những tầng lớp có học thức và có văn hóa. Mực hội, một trong những biểu hiện như thế, không phải là lối vẽ noi theo nghĩa thông thường; nó là một lối vẽ phác đến trắng; mực được làm bằng bồ hóng; cây cọ được làm bằng lông dê hay lông thỏ, và lông thỏ thông dụng hơn vì nó hút nhiều mực; giấy được dùng và giấy mỏng và dễ thấm mực, khác xạ với lụa được dùng ở những họa sĩ sơn dầu, và sự khác biệt này rất có ý nghĩa cho nghệ sĩ mực hội (sumiye).

Lý do tại sao người ta chọn một chất liệu không bền như thế để làm phương tiện chuyên chở một cảm hứng nghệ thuật, là vì rằng cảm hứng đó cần phải được ghi lên chất liệu kia càng lẹ càng tốt. Nếu cây cọ kéo quá lâu nó sẽ làm thủng giấy.

Các đường thẳng nên vẽ nhanh hết sức và rất ít nét, chỉ vẽ những đường nào tuyệt đối cần thiết. Không được phép gò bó, tẩy xóa, vẽ lại, sửa lại, đổi lại, không nắn nót, không bố cục. Khi đã thực hiện xong, nhưng nét vẽ không thể bôi bỏ được, không thể sửa chữa được, không thể có bất cứ những kiểu chỉnh hay cải tiến nào về sau. Những gì đã được thực hiện kể từ đó hoặc gây ra cái nhìn tươi sáng hay khó chịu, đều tùy theo bản chất của loài giấy như thế nào đó. Nghệ sĩ phải tuân theo cảm hứng của mình y nguyên trong vận chuyển ngẫu nhiên, tuyệt đối và khoảnh khắc của nó; ông chỉ việc để cho cánh tay, những ngón tay, và cây cọ của mình chạy theo cảm hứng đó y như chúng hoàn toàn là những công cụ, kể luôn cả con người của ông, đang ở

trong tay của một kẻ nào đó đã đến chiếm hữu ông trong chốc lát. Hoặc giả chúng ta có thể nói rằng cây cọ tự ý thực hiện tác phẩm hoàn toàn ở bên ngoài nghệ sĩ, ông ta chỉ việc để cho nó vận chuyển không cần đến những nỗ lực chú ý của mình. Nếu có lý luận hay suy nghĩ gì xảy ra giữa cây cọ và mảnh giấy, toàn bộ kết quả đều bị hỏng. Mặc hội được tạo ra theo cách đó.

Người ta có thể nhận thấy dễ dàng rằng những đường nét của mặc hội nhất định là biến ảo vô cùng, trong đó, không có tối sáng, không có gần xa. Thực tình, những lối vẽ đó không cần thiết trong mặc hội, vì ở đây không có ý định nhắm tới thực tế. Mặc hội cốt ý làm cho tinh thần của một sự vật chuyển động trên giấy. Như thế mỗi nét bút phải đánh nhịp theo mạch sống của một vật thể sống động. Và nó cũng phải sống động. đương nhiên, mặc hội được điều khiển bởi một bộ các nguyên tắc khác hẳn với những nguyên tắc của tranh sơn dầu. Nếu bức lụa thuộc chất liệu bền và những màu sơn dầu cho phép bôi xóa hay vẽ chồng lên, như tranh sơn dầu, một họa phẩm như thế được bố cục có hệ thống và được sắp đặt cẩn thận. Rộng lớn trong quan niệm, và mạnh khi thực hiện, khi nói đến óc duy thực của nó, là những đặc điểm của tranh sơn dầu, có thể so sánh chúng với một hệ thống tư tưởng triết lý được suy diễn chín chắn, mỗi bên được kết dệt sít sao bằng đường dây luận lý của nó; hoặc có thể đo với một ngôi giáo đường lớn những tường, cột, nền móng của nó được xây bằng những khối đá rắn chắc. So sánh như thế, một nét phác mặc hội quả thực nghèo nàn, nghèo trong hình thức, nghèo về nội dung, nghèo kỹ xảo, nghèo chất liệu, nhưng dân tộc Đông phương chúng tôi cảm thấy trong nó hiện diện một tinh thần nào đó đang vận chuyển, bay lượn kỳ diệu quanh những đường, những điểm, nhưng bóng mờ qua vô số biến thái; tiết nhịp hơi thở sống động của nó đang rung động trong chúng. Một cảnh bách hợp lẻ loi đang nở nụ hình như được vẽ cẩn thận trên một mảnh giấy thô - nhưng ở đây bày ra một cách sống động tinh thần nồng nhiệt và ngây thơ của một trinh nữ được che chở qua cơn giông bão của cuộc đời. Lại nữa, nếu có thể nhìn theo lối phê bình phù phiếm, ở đây chẳng có cảm hứng và kỹ xảo nghệ thuật gì lắm - một chiếc thuyền con vô nghĩa của một ngư ông ở giữa vùng nước rộng bao la; nhưng khi ngắm kỹ chúng ta không khỏi bị ấn tượng sâu đậm trước sự hoang viễn của đại dương không biết đâu là bờ bến và trước sự hiện diện của một tinh thần kỳ diệu đang thở một sức sống của vĩnh cửu không dao động giữa những ngọn sóng nhấp nhô và tất cả những điều kỳ diệu này được thành tựu một cách dễ dàng, và không cần nỗ lực gì hết.

Nếu mặc hội cố tình sao chép một thực tại khách quan, thì hoàn toàn thất bại; vì đích thực là một công trình sáng tạo, nên không bao giờ nó làm công

việc đó. Một điểm trong một vẽ phác mặc hội không tượng trưng một con cò, một đường cong, cũng không biểu tượng ngọn Phú sĩ sơn. Điểm đó là chim và đường đó là núi. Nếu trong một họa phẩm, nhìn đâu cũng thấy giống, tám lưa hai chiều không thể tượng trưng cho cái gì là khách quan; những màu sắc còn xa mới đạt tới nguyên mẫu, và dù một họa sĩ có thể nỗ lực trung thành tới mức nào với những cây cọ của ông để gợi cho chúng ta nhớ lại một vật thể thiên nhiên y hệt thì kết quả không bao giờ tỏ ra ý hệt nó; vì càng mô phỏng, càng tượng trưng, thì càng nghèo nàn, khô cứng. Nhà nghệ sĩ mặc hội lý luận như thế này: Tại sao không vứt bỏ hẳn cái ý đồ như thế? Hãy cứ sáng tạo những vật sống theo óc tưởng tượng riêng của chúng ta. Bao lâu mà tất cả chúng ta vẫn còn ở chung trong một vũ trụ như nhau, những sáng tạo của chúng ta có thể chứng tỏ phù hợp với những gì mà chúng ta gọi là những vật thể của thiên nhiên. Nhưng đây không phải là yếu tố chính của tác phẩm. Giá trị riêng biệt của tác phẩm không phải là giống. Trong mỗi nét bút, có sự thể nào hiển lộ bản sắc không? Tinh thần của mỗi nghệ sĩ vận chuyển ở đây. Những con chim của ông là tạo vật riêng của ông. Đây là thái độ của một họa sĩ mặc hội đối với nghệ thuật của ông, và tôi muốn nói ngay rằng thái độ này cũng là thái độ của Thiên đối với đời sống, và những gì Thiên nhắm tới bằng đời sống của mình thì nghệ sĩ thực hiện bằng giấy, bút và mực của ông. Tinh thần sáng tạo vận chuyển khắp nơi, và trong đời sống cũng như trong nghệ thuật đều có tác phẩm của công trình sáng tạo.

Nghệ sĩ mặc hội vạch xuống một đường thẳng, thế là xong, không có thứ gì có thể vượt ra ngoài nó, hay kéo lui nó lại; cũng y như một làn chớp. Chính nghệ sĩ cũng không cản nó được; từ đó nảy ra vẻ đẹp của đường thẳng. Những sự thể đẹp ở nơi chúng nhất định phải thế, nghĩa là khi chúng tự do trình diện một tinh thần nào đó. Ở đây, không có cưỡng bức, không có giết hại, không vắn vẹo, không sao nguyên, chỉ có dòng vận động phơi bày tự do không gò ép, nhưng tự chủ - đó là yếu tố của nguyên tắc thẩm mỹ. Các bấp thịch chú ý vẽ một đường thẳng, chấm một điểm, nhưng đằng sau chúng là một vô thức. Bằng vô thức đó thiên nhiên viết ra định mệnh của nó: bằng vô thức đó nghệ sĩ sáng tạo tác phẩm nghệ thuật của mình. Một chú bé cười và toàn thể đám đông ngây ngất, bởi vì nó phát ra tự vô tâm, nhất định phải thế. Vô niệm hay Vô tâm, mà các thiền sư hay nói tới, như chúng ta đã từng bàn đến, cũng hiển nhiên là tinh thần của nghệ sĩ mặc hội.

Một đặc điểm khác làm nổi bật mặc hội là nó cố gắng bắt lấy tinh thần ngay trong dòng vận động. Mọi vật đều sinh hóa, trong thiên nhiên không có cái lơ là bất động; khi các ngài tưởng rằng mình đang nắm chặt cái đó trong tay,

nó đang vượt khỏi tầm tay các ngài. Bởi vì khoảnh khắc mà các ngài bắt, nó không còn sống nữa; nó đã chết. Nhưng mặc hội cố bắt các sự thể đang sống, hình như là việc làm khó mà thành công nổi. Quả nhiên, đó là sự việc không thể, nếu nỗ lực của nghệ sĩ là cốt trình bày những sự vật sống động trên giấy, nhưng ông có thể thành công đến mức nào đó khi mà mỗi nét bút ông vẽ ra đều trực tiếp liên hệ với tâm linh nội tại của ông, không bị quấy rầy bởi những yếu tố ngoại lai, như các ý tưởng chẳng hạn, v.v... Trong trường hợp này cây cọ của ông ta là cánh tay của chính ông đang duỗi ra; hơn thế nữa nó là tinh thần của ông, và người ta cảm nhận được tinh thần này ngay trong lúc nó được ghi dấu lên giấy. Khi thực hiện được điều đó, một họa phẩm mặc hội chính là một thực tại, tròn đầy, không phải là bản sao một cái gì khác. Nhưng ngọn núi ở đây cũng thực tế y như ngọn Phú sĩ sơn thực tế kia; cũng thế, đây là những cụm mây, con suối, cây cối, sóng nước, và bóng. Bởi vì tinh thần của nghệ sĩ đang phát lộ qua những thứ đó: những khối, những đường những điểm, và “sa mù”.

Như thế đương nhiên mặc hội tránh tô màu bất cứ loại nào vì nó lưu ý chúng ta về một vật thể của thiên nhiên, và mặc hội không có mục đích nhắm sao lại, toàn hay bất toàn. Trong phương diện này mặc hội cũng giống như thư pháp. Trong thư pháp, mỗi chữ, gồm những nét ngang, dọc, móc, phẩy, móc, đá, không nhất thiết phải chỉ cho một ý tưởng nhất định nào, mặc dù không phải nó hoàn toàn không biết tới, bởi vì một chữ trước hết coi như đã có ý nghĩa nào đó rồi. Nhưng với tính cách là một nền nghệ thuật riêng cho Viễn đông, ở đó một cây viết lông, dài, nhọn, mềm được dùng để viết, mỗi nét được thực hiện với cây viết đó đều có một ý nghĩa ngoài phạm sự nó như một yếu tố cấu tạo một chữ biểu tượng một ý niệm. Cây viết đó là một vật dụng chịu người và sẵn sàng đáp ứng mọi động tác tùy ý của nghệ sĩ hay của người viết. Trong những nét chữ mà ông viết ra chúng ta có thể nhận biết tinh thần của ông. Đây là lý do tại sao ở Đông phương mặc hội và thư pháp được xếp chung vào một bộ môn nghệ thuật như nhau.

Sự phát triển của cây viết lông nên để khảo cứu riêng. Chắc chắn nó có liên hệ nhiều với những biến cố về chữ viết và cách viết của Trung Hoa một dụng cụ mềm mại, nhẹ nhàng và dễ chịu như thế mà được đặt vào tay của nghệ sĩ, quả là một dịp may Những đường và nét nó tạo ra đều mang dáng dấp tươi mát, gợi cảm và duyên dáng mà người ta có thể trực nhận trong những vật thể có linh tính của thiên nhiên, nhất là trong thân thể con người. Nếu dụng cụ hữu ích đó mà là một thỏi đồng cứng đơ, kết quả sẽ hoàn toàn ngược lại, và không có lỗi mặc hội của Lương Khải, Mục Khê, hay của những bậc thầy khác còn truyền đến chúng ta ngày nay.

Sự kiện giấy vẽ thuộc loại mong manh để không cho phép cây cọ dùng dằng dẳng quá lâu trên đó, đây cũng là điểm lợi lớn cho nghệ sĩ khi ông muốn dùng nó để diễn tả mình. Nếu giấy cứng và thô, dễ cho việc sửa chữa và cân cù, thì điều đó sẽ rất nguy hại cho tinh thần của mặc hội. Cây cọ phải chạy dài trên giấy một cách nhẹ nhàng, táo bạo, đầy đủ, và quả quyết, thì cũng y hệt như công trình sáng tạo khi vũ trụ mới bắt đầu xuất hiện. Ngay lúc một tiếng nói phát ra từ miệng của đấng tạo hóa, nó phải được thực thi tức khắc. Trì hoãn có thể có nghĩa là biến thiên và như vậy là hủy hoại; hoặc giả ý chí bị chặn đứng không cho vận động hướng tới trước; nó dừng lại, nó chần chừ, nó đắn đo, nó lý lẽ, và cuối cùng nó đổi hướng. Thái độ trì hoãn và lưỡng lự đó cắt ngang dòng tự do trong tâm hồn của nghệ sĩ.

Mặc dù giả tạo không có nghĩa là hợp quy hay là phối trí cân xứng chủ đề, và tự do có nghĩa là bất hợp quy trong mặc hội luôn luôn có yếu tố bất ngờ hay đột ngột. Nơi nào người ta muốn thấy một đường thẳng hay một khối, thì nơi đó không có nó, và sự vắng mặt này, thay vì là mất mát, nó gợi ý về một sự thể ở ngoài kia và hoàn toàn thỏa mãn. Một mảnh giấy nhỏ, thường là dài, chưa tới hai gang rưỡi trên sáu gang, bây giờ sẽ bao trùm toàn thể vũ trụ. Nét ngang gợi ý về tính cách bao la của không gian và một vòng tròn là cái vĩnh cửu của thời gian - không những là vô hạn mà còn sống và động. Lại ở chỗ là sự vắng mặt của một điểm duy nhất mà tại đó người ta ngầm mong mỏi có thể thành tựu được sự bí nhiệm này, nhưng nghệ sĩ mặc hội là một bậc thầy từng trải trong thủ pháp đó. Ông thực hiện điều đó khéo đến nỗi không sao thấy được tính giả tạo hay chủ ý rõ rệt nào trong tác phẩm của ông. Đời sống không chủ ý đó là ảnh hưởng trực tiếp của Thiên.

---o0o---

Sau khi đã thấy một số liên hệ giữa mặc hội (Sumiye) và Thiên, ở đây xin tiếp tục ghi thêm những nhận xét của tôi về tinh thần “Vĩnh tịch”. Tôi biết rằng bài giảng của tôi hoàn toàn không thể tường thuật chính xác về những gì mà Thiên đã đích thực thể hiện theo phong cách riêng biệt của nó cho khía cạnh thẩm mỹ trong đời sống của người Nhật. Tôi chỉ có thể nói, ảnh hưởng của Thiên trong nền hội họa Viễn đông đã là ảnh hưởng chung, không chỉ giới hạn cho người Nhật, và những gì tôi đã mô tả cũng có thể áp dụng luôn cho hội họa Trung Hoa. Tuy nhiên, sự kiện dưới đây có thể được coi như là đặc biệt Nhật Bản bởi vì tinh thần “vĩnh tịch” và là sự kiện rất nổi bật ở Nhật Bản. Tinh thần đó, hoặc giả có thể nói là nguyên lý nghệ thuật,

theo tôi là tinh thần mà tại Nhật Bản mọi người thường hiểu qua chữ “sabi” (Tịch) hay “Wabi” (Thác, Shibumi : sấp ?) Bây giờ xin nói vài lời về điểm đó, dùng chữ Sabi (Tịch) cho khái niệm về nhóm tình cảm này.

Sabi xuất hiện trong công tác làm vườn cảnh và trà đạo cũng như trong văn chương. Tôi sẽ chỉ giới hạn ở văn chương, nhất là dưới thể thơ bài cú, một thể thơ gồm 17 âm tiết. Đây là một thể thơ cực ngắn, một sản phẩm đặc biệt của thiên tài Nhật Bản. Nó được phát triển mạnh dưới thời Đức xuyên (Tokugawa), và đặc biệt hơn sau Ba Tiêu (Bashô; 1643-1694).

Ba Tiêu là một thi hào lãng du, một người yêu thiên nhiên vô cùng đắm đuối, một loài trĩ tình lãng mạn thiên nhiên. Cuộc đời của ông trôi theo cuộc lữ đi từ cực Nam đến cực Bắc của Nhật Bản. May thay, thời đó chưa có tàu hỏa. Những tiện nghi của đời sống mới hình như chẳng tốt đẹp gì cho thi ca. Tinh thần phân tích khoa học của đời sống mới tước bỏ hết cái u huyền ẩn mật; thi ca, hài cú, hình như không sống nổi ở những nơi mất hết cả những huyền vi ẩn mật. Cuộc rối loạn với khoa học là sự kiện đã lột bỏ hết mọi sự ẩn ước, tất cả bị lột trần, và những gì thấy được đều đã nằm trơ ra đó. Nơi nào khoa học ngự trị, óc tưởng tượng giống trống rỗng rút lui.

Chúng ta bị bắt buộc phải đối diện với những sự kiện được gọi là cứng rắn đó, và rồi đầu óc chúng ta trở thành lạnh lùng như xương trắng; nơi nào không có một chút dịu ngọt dành cho chúng ta, thì thi ca bỏ đi; nơi nào là một bãi cát mênh mông nơi đó không thể có tàn cây xanh lá. Trong thời Ba Tiêu, đời sống tha quá vô vị và nặng nề như thế. Một cái nón tre, một cái gậy trúc và một túi vải có thể đủ cho nhà thơ lang thang đây đó, dừng lại trong khoảnh khắc ở một xóm nhỏ khơi dậy tâm tình lãng mạn, thưởng thức tất cả những lịch nghiệm, dĩ nhiên rất gian khổ trong cuộc lãng du của thời bán khai. Đến khi cuộc du lịch trở thành quá dễ dàng và đủ tiện nghi, ý nghĩa tâm linh của nó không còn nữa. Có thể gọi đây là chủ nghĩa duy cảm, nhưng một tình cảm cô liêu nào đó được nảy sinh từ cuộc lãng du gợi cho ta trầm tư về ý nghĩa của đời sống, bởi vì đời sống kỳ cùng là một cuộc lữ đi từ đầu này đất lạ đến đầu kia vùng đất lạ. Trong cái thời của những năm 60, 70 và 80 đã định sẵn cho chúng ta rồi, chúng ta được phép vén mở bức màn huyền ẩn, nếu có thể. Một dòng đời rất nhẹ nhàng mặc dù là quá ngắn ngủi trôi qua trong khoảng thời gian này đã cướp mất chúng ta cái cảm giác vĩnh tịch đó.

Tiền bối của Ba Tiêu (Bashô) là Tây Hành (Saigyô) dưới thời Kiếm thương (Kamakura; 1168-1334). Ông cũng là một nhà sư lãng du. Sau khi rời bỏ

quan chức, một võ quan do triều đình phong, sư để dành cả cuộc đời mình cho cuộc lữ và cuộc thơ. Đó là một nhà sư của đạo Phật. Nhất định bạn đã từng thấy, nơi nào đó khi bạn ghé ngang qua Nhật Bản, chân dung của một nhà thơ trong chiếc áo vân du, hoàn toàn đơn độc, đang ngắm nhìn ngọn Phú sĩ sơn. Tôi quên mất họa sĩ là ai, nhưng bức tranh gợi nên nhiều mối cảm nghĩ, nhất là trong nỗi cô liêu huyền bí của đời sống con người, dù vậy đó không phải là cảm giác bị bỏ rơi, không phải là tâm tình nặng trĩu cô liêu, nhưng chỉ là một lối chiêm nghiệm cái huyền vi của tuyệt đối. Thì đây là một bài thơ của Tây Hành (Saigyô) :

Gió cuốn lên

Khói mờ trên Phú sĩ

Bay mất ngoài xa xăm

Ai biết về đâu nhỉ?

Cõi lòng tôi cùng lang thang

Ba Tiêu không phải là một nhà sư tu Phật nhưng cũng là một đệ tử của thiên gia.

Vào đầu thu, khi trời bắt đầu mưa từng độ, trời đất hiện thân của vĩnh tịch. Nhưng cảnh cây trụi lá, những ngọn núi bắt đầu mang dáng dấp khắc khổ, những con nước trôi nhanh hơn và trong cảnh chiều khi đàn chim, sau một ngày mệt nhọc, đang tìm đường về tổ, một lữ khách đơn côi càng trở nên đăm chiêu về số phận của đời người. Phong độ của ông cùng cử động với phong độ của thiên nhiên. Ba Tiêu hát:

Một lữ khách

Xin gọi tên tôi là thế

Con mưa thu này

Chúng ta không nhất thiết phải là những ẩn sĩ, nhưng tôi không rõ trong mỗi người chúng ta có hay không có một ước vọng triền miên trước một thế giới vượt ngoài cõi đời thông tục tương đối này; vọng về nơi mà linh hồn của mình có thể trầm ngâm chiêm nghiệm số phận riêng tư của nó.

Lúc Ba Tiêu đang còn học thiền với Phật Đỉnh Quốc Sư (Bucchô Kokushi), một hôm Quốc Sư đến viếng ông và hỏi: “Lúc này con ra sao?” Ba Tiêu: “Sau cơn mưa vừa qua, rong rêu xanh hơn trước.”

Phật Đỉnh: “Trước khi rêu xanh thì Phật pháp là gì?”

Ba Tiêu: “Con ếch nhảy vào nước, kìa tiếng động!”

Người ta nói rằng kể từ đó một giai đoạn mới trong lịch sử của bài cú bắt đầu. Bài cú trước thời Ba Tiêu chỉ là một lối chơi chữ, không liên hệ đến đời sống. Ba Tiêu, nhân được thầy của ông hỏi về chân lý rốt ráo của mọi vật trước khi có thể giới sai biệt này, đã thấy một con ếch nhảy xuống giếng cạn, tiếng động rung lên giữa một vùng tĩnh lặng. Đã bắt được nguồn mạch của đời sống và nghệ sĩ ngồi ở đây ngắm nhìn cõi lòng của mình đang xuôi theo dòng sinh hóa triền miên của thế giới rồi từ đó biết bao nhiêu bài thơ 17 âm tiết truyền lại đến chúng ta. Ba Tiêu quả là một nhà thơ của Vĩnh Tịch.

Một bài thơ bài cú khác của ông như sau:

Một cành cây trụi lá,

Một con quạ đậu trên cành

Chiều thu sang.

Tính cách giản dị của hình thức không phải lúc nào cũng có nghĩa là có một nội dung thô tục. Có một Cõi Ngoài hoàng đại ở ngay trong con quạ cô liêu đậu trên cành cây khô trụi lá. Mọi vật hiện ra từ một hố thăm huyền ảo tuyệt mù, và ngang qua nơi mỗi sự vật đó mà chúng ta có thể ném cái nhìn vào tận đáy sâu của hố thăm. Các ngài khởi cần phải làm một bài thơ lớn dài hàng trăm câu mới có thể thổ lộ được cái tình cảm được khơi dậy bởi cái nhìn rọi vào hố thăm. Khi một tình cảm đạt tới các độ rung cảm của nó chúng ta chỉ còn im lặng, vì không có lời nào nói cho xứng. Thậm chí 17 tiếng cũng là đã quá nhiều rồi. Trong bất cứ biến cố nào, những nghệ sĩ Nhật Bản nếu ít nhiều có chịu ảnh hưởng phong thái của Thiên đều có khuynh hướng dùng rất ít chữ hay rất ít nét bút để diễn tả tình cảm. Nếu chúng được diễn tả quá đầy đủ, thì không sao có thể có gợi ý, và tính chất gợi ý là sự bí mật của các ngành nghệ thuật của Nhật Bản.

Một số nghệ sĩ còn đi xa hơn nữa, bất kể người thưởng ngoạn nhìn những nét bút của họ theo cách nào, cái đó không là vấn đề; sự thực nghệ sĩ càng bị

hiều lắm, giá càng cao. Những nét hay những khối có thể chỉ cho một vật nào đó trong thiên nhiên; chúng có thể là chim chóc, là đồi núi, là bông hoa, hay bóng người hay thứ gì khác; đôi với họ cái đó hoàn toàn không can hệ, họ nói như thế. Quả thực đây là một quan điểm cực đoan. Bởi vì nếu những đường, những khối, và những điểm của họ mà được phán xét mỗi người theo mỗi cách, đôi khi không giống chút gì với điều mà nguyên lai nghệ sĩ nhắm tới thì cần gì phải nỗ lực cho một họa phẩm như thế?

Có lẽ ở đây nghệ sĩ muốn thêm lời này: “Nếu duy chỉ cái tinh thần trì ngự nơi tác phẩm của ông được trực nhận và được thưởng ngoạn đúng mức toàn vẹn”. Từ chỗ đó mà đi, lẽ đương nhiên các nghệ sĩ Viễn đông hoàn toàn thờ ơ với hình thức. Bằng cây cọ của mình, họ muốn trở vào những gì đang rung động họ mãnh liệt trong sâu thẳm. Chính họ, có thể cũng không biết phải diễn tả như thế nào dòng vận chuyển nội tâm của mình. Họ chỉ thốt lên tiếng kêu hay múa cây cọ. Có thể đây không phải là nghệ thuật, bởi vì chẳng có nghệ thuật gì trong phong cách như thế. Hoặc giả nếu có một thứ nghệ thuật nào đó chắc đây là loại nghệ thuật bán khai đích thực. Quả đúng vậy? Dù chúng có tiến bộ mấy trong “văn minh” ngheo nghĩa nhân tạo, luôn luôn chúng ta vẫn nỗ lực cho cái không nghệ thuật; vì hình như đó là mục tiêu và căn bản của tất cả những nỗ lực của nghệ thuật. Nghệ thuật ẩn tàng sau cái vẻ không nghệ thuật của Nhật Bản biết bao! Đây ý nghĩa và đây gọi cảm nhưng toàn hảo trong cái không nghệ thuật - khi tinh thần Vĩnh Tịch được bộc lộ trong phong cách đó, chúng ta có tinh thể của Mặc hội và Bài cú.

---o0o---

7

Sự kiện Phật giáo dưới hình thức Thiên tông đã ảnh hưởng đến đời sống Nhật Bản, nhất là trong phương diện nghệ thuật của nó, đến độ chưa có một hình thức Phật giáo nào so sánh nổi, ấy là vì Thiên chỉ thẳng vào sự thực hiển nhiên của đời sống thay vì khái niệm. Tri thức luôn luôn gián tiếp tương quan với đời sống nó là một tác viên quán xuyên, và những gì thường thiếu trong sức mạnh bản năng, tức ý chí. Thiên không phải chỉ là ý chí, nó vẫn chứa một số lượng kiến thức nào đó, cũng ngang bằng trực giác. tương phản với khuynh hướng biện biệt của các tông phái Phật giáo khác, Thiên lúc này cũng lấy việc giao tiếp với đời sống làm căn bản. Đây là lý do chính yếu tại sao Thiên có vị trí vững trong đời sống Nhật Bản.

Nghệ thuật đấu kiếm, tập cho lão luyện là một trong những công việc thu hút nhất của các giai cấp thống trị Nhật Bản từ thời đại Kiếm thương (Kamakura), nghệ thuật này đã thành công phát triển lạ lùng, và nhiều trường học khác nhau dạy về môn đó đã thịnh hành cho tới nay vẫn còn. Thời đại Kiếm thương liên hệ chặt chẽ với Thiền, bởi vì chính vào thời đại Thiền tông, với tư cách là một tông phái Phật giáo độc lập, đầu tiên được truyền vào Nhật Bản. Nhiều thiền sư lớn đã cai quản thế giới tâm linh bấy giờ và mặc dù họ khinh miệt học thuật, học thuật vẫn được bảo tồn bằng đôi tay của họ. Vào thời này, các chiến sĩ tụ tập quanh họ khát khao được họ giảng dạy và rèn luyện. Phương pháp giảng dạy của họ giản dị và trực tiếp, không cần phải có học thuật uyên bác về Phật học. Các chiến sĩ cố nhiên không phải là thông thái lắm; điều họ muốn là đôi không rụt rè trước cái chết mà họ thường xuyên đối diện. Đây là một vấn đề thực tiễn nhất đối với họ, và Thiền sẵn sàng giải quyết, có lẽ bởi vì các thiền sư chỉ nói tới những sự thực của đời sống, không nói tới những khái niệm. Có thể họ đã nói với một chiến sĩ, khi ông ta đến để được soi sáng về vấn đề sống và chết: “Không sống không chết ở đây. Cút lẹ đi.” Nói thế rồi, họ xách gậy đuổi ông chiến sĩ đó đi. Hoặc giả có một chiến sĩ đến kiếm sư và nói: “Bây giờ tôi phải trải qua một cuộc hiểm nghèo nhất của đời sống; nên làm gì?” Sư có thể rống lên: “Đi thẳng tới, đừng nhìn lại!” Sự kiện đó cho thấy các chiến sĩ dưới thời Nhật Bản phong kiến đã được các thiền sư huấn luyện như thế nào.

Bởi vì các chiến sĩ, đời sống của họ thường xuyên bị đe dọa và bởi vì thanh kiếm của họ là khí giới duy nhất quyết định số mệnh của họ trước ngã đường sống hoặc chết, nghệ thuật đấu kiếm đã phát triển toàn bích lạ lùng. Vậy không lạ gì mà Thiền đã can dự rất nhiều với nghề nghiệp này. Trách Am (Takuan; 1573-1645), một trong những khuôn mặt lớn nhất của thế giới thiền tông dưới thời Đức xuyên (Tokugawa), đã giảng huấn thị đầy đủ về thiền cho đệ tử của mình Yagiu-Tagima-no-kami (chết 1646), ông này đã làm kiếm sư cho các tướng quân (Shôgun) thời đó. Những huấn thị đương nhiên không nói tới kỹ thuật của nghệ thuật đấu kiếm mà chỉ nói thái độ tinh thần của chiến sĩ. Tuân theo những huấn thị này một cách thông minh nhất định phải trải qua một cuộc huấn luyện tâm linh rất lớn cho người đệ tử linh lợi của mình. Một kiếm sư lớn khác dưới thời Đức Xuyên là Mayamoto Musashi (1582-1642), ông là người dựng lên một phái gọi là Nitôryu (Nhị đạo lưu). Ông không chỉ là một kiếm sĩ mà còn là một nghệ sĩ Mặc hội (Sumiye), và cũng nổi tiếng ngang nhau. Các họa phẩm của ông rất được tán thưởng và, có thể nói, có “Thiền vị”. Một trong những khẩu quyết lừng danh của ông về đấu kiếm như sau :

Dưới ngọn kiếm đưa cao

Dù địa ngục đáng sợ;

Hãy bước tới thì cực lạc trong đây.

Không chỉ mạo hiểm, nhưng là xả kỷ, đó là một tình trạng mà Phật giáo gọi là vô ngã. Ở đây là ý nghĩa tôn giáo của thuật đấu kiếm. Đây là con đường mà Thiên tiến sâu vào đời sống của dân tộc Nhật Bản - đời sống đó trong các phương diện khác nhau của nó, đạo đức, thực hành, thẩm mỹ, và đến một mức nào đó, tri thức.

Như đã nói rải rác ở trên, nên coi thuyết Vô ngã của Phật giáo như là phương pháp thực tiễn quảng diễn triết lý Vô thức. Vô thức thâm lặng khởi lên ngang qua những ý thức cá biệt thường nghiệm của chúng ta, và khi nó tác động như thế thì các ý thức đó coi nó như là một ngã linh hồn tự do, tự hữu, và thường hằng. Nhưng khi khái niệm này chiếm cứ ý thức của chúng ta, những hành động tự do đích thực của Vô thức gặp phải những trở ngại khắp mọi mặt. Trên phương diện xúc cảm, đây là nguồn gốc của những phiền muộn ray rứt và đời sống hóa ra không thể có. Để tái lập sự thanh bình bằng phương cách thực tiễn nhất, Phật giáo mới dạy chúng ta dẹp bỏ tư tưởng về một ngã linh hồn, thoát ly sự ràng buộc của nó, làm khô ráo dòng suối của u phiền liên miên này; vì có thế Vô thức mới lấy lại khả năng sáng tạo nguyên thủy của nó. Những sự việc mà người ta gọi là vĩ đại hình như luôn luôn được thành tựu khi chúng ta gọi thẳng tới Vô thức. Không chỉ những biến cố tâm linh vĩ đại, những những vấn đề lớn như đạo đức, xã hội, và thực tiễn, đều là những kết quả do tác động hiện hành của Vô thức. Vô ngã có mục đích hướng sự chú tâm của chúng ta vào sự kiện này.

Đối với tâm hồn người Nhật, Vô ngã (Muga) và Vô tâm (Mushin) có nghĩa như nhau. Khi người ta đạt tới trạng thái Vô ngã, tức đã chứng trạng thái Vô tâm, hay Vô thức. Vô ngã (Muga) gần như là một với trạng thái xuất thân trong đó không còn có cảm thức “Ta đang thể”. Tình cảm về “Ngã” là một trở ngại lớn cho sự thực thi một công tác. Mặc dù sự vắng mặt của ngã ý thức không bảo đảm sự vĩ đại của một công trình, lưu ý nó, đặc biệt là trong ý nghĩa tự kiêu và tự thị, tức thì, trên quan điểm tâm linh mà nói, làm giảm sút giá trị của công trình thành tựu. Không những thế, sự thành tựu ấy cũng bị hoài nghi đối với sự thành công trọn vẹn của nó. Luôn luôn nó bị nhuốm màu của ngã. Tự bản năng, chúng ta quay lưng lại với nó, coi như không trực tiếp đến từ Vô thức. Những gì hể đến từ Vô thức đều hình như vượt

ngoài các phán đoán đạo đức; nó có quyền rũ riêng biệt vì rằng là một tác phẩm đầu tiên của Vô thức. Sự kiện chúng ta có thể cảm giác được về quyền rũ này, sự kiện đó làm chứng cho sự có mặt của Vô thức, hay Vô tâm. Mục tiêu của tất cả ngành nghệ thuật Nhật Bản quy tụ quanh sự việc tự mình cảm nghiệm nó, và đây là sự thể hiện riêng cho nó Vô ngã (Muga) hay Vô tâm (Mushin), hay không nỗ lực, như thế là chỗ chí cùng của nghệ thuật.

---o0o---

8

Đây là trích yếu trong huấn thị Thiên của Takuan nói cho Yasyu Tajima-no-kami về đấu kiếm:

“Điều hệ trọng nhất trong nghệ thuật đấu kiếm là phải có một thái độ tâm lý mà người ta gọi là “trí bất động”. Trí đó được thành tựu bằng trực giác sau nhiều luyện tập thực sự. “Bất động” không nghĩa là cứng đờ, nặng trĩu và vô hồn như gỗ như đá. Bất động là trình độ cao nhất của động với một tâm điểm không hề dao động. Rồi tâm mới đạt tới cao điểm mãi tiếp tuyệt đối sẵn sàng hướng sự chú tâm của nó vào bất cứ nơi nào cần thiết - hướng sang trái, sang phải, hướng tới mọi chiều hướng tùy sở thích. Khi sự chú tâm của con bị lôi cuốn và bị điều động bởi ngọn kiếm tấn công của địch thủ; con mất cơ hội đầu tiên để tạo ra vận động kế tiếp do chính mình. Con lưỡng lự, suy nghĩ, và một phút đắn đo đó diễn ra, địch thủ đã sẵn sàng đánh con gục ngã. Đừng để y có dịp may nào như thế. Con phải theo dõi sự vận động của ngọn kiếm trong tay địch thủ, giữ tâm trí thông dong theo sự phản kích của chính nó, đừng để tâm niệm đắn đo chen vào. Con chuyển động khi đối phương chuyển động, và do thế mà khuất phục được y.

“Điều đó - điều mà người ta có thể gọi là tâm trạng “không tạp niệm” - là yếu tố sinh tử nhất trong nghệ thuật đấu kiếm cũng như trong Thiên. Nếu còn có một chút gián tạp giữa hai hành vi dù chỉ cách nhau bằng một sợi lông, đấy là tạp niệm. Khi hai tay cùng võ, tiếng trỗi lên ngay không phút giây lưỡng lự. Tiếng không đợi suy nghĩ đã rồi mới phát. Ở đây không trung gian, vận động này tiếp theo vận động khác không bị gián đoạn bởi tâm niệm cố ý.

“Nếu con bị dao động và đắn đo rằng phải làm gì khi đối phương sắp hạ con, thì con đã chừa dịp cho y, nghĩa là một dịp may cho một đòn sinh tử. Cứ thủ theo thế công đừng khoanh khắc gián đoạn, công và thủ không rời nhau gang tấc. Tính cách trực khởi của hành động đó nơi con, nhất định cuối cùng

sẽ hạ được đối thủ. Cũng như xuôi dòng nước mà đẩy con thuyền nhẹ trôi đi, trong Thiền, cũng như trong thuật đấu kiếm, tâm không do dự, không gián đoạn, không gián tạp, được đánh giá cao.

“Trong Thiền người ta thường ưa nói tới một làn chớp hay những đốm lửa lóe lên từ hai viên đá mỗi lửa. Nếu hiểu sự kiện đó có nghĩa là mau lẹ, thế là đã hiểu lầm nghiêm trọng. Quan niệm này muốn nói tới tính cách trực khởi của hành động, một dòng vận động không gián đoạn của sinh lực. Hễ lúc nào còn có gián đoạn, xao lãng, chắc chắn con mắt thế thượng phong. Điều đó đương nhiên không có nghĩa rằng phải hành sự nhanh nhẹn hết sức. Nếu có ý muốn như thế, tức đã có gián đoạn, xao lãng. Khi có người hỏi: “Thực tại cứu cánh của Phật pháp là gì?” Bậc thầy trả lời tức khắc không đắn đo: “Một cành mai”, hay “Cây bách trước sân”. Đó là bất động, nhưng động tùy ứng với những gì hiện diện trước nó. Gương trí tuệ phản chiếu chúng từng khoảnh khắc cái này nối tiếp cái kia, tất cả vẫn an nhiên không rối loạn. Tay kiếm khách phải bồi dưỡng điều này”.

Đời sống không tạp niệm, không gián đoạn, được mô tả ở đây cần thiết cho sự lão luyện của thuật đấu kiếm, là đời sống sinh hoạt không nỗ lực, vô công dụng hạnh (anabhogacarya), hay sinh hoạt không trước ý, vô nguyện (apranihita), vốn là tinh thể của Bồ tát đạo. Trên khía cạnh nghệ thuật, đó là nghệ thuật không nghệ thuật. Nhà Nho thường nói: “Trời nói gì? Đất nói gì? Bốn mùa cứ đến rồi đi và vạn vật sinh trưởng”.

Các môn đệ của Lão thường nói ngược: “Nhân từ và công chính là những sản phẩm nhân tạo khi mà chân lý cao cả không còn trĩu nặng nữa”. hoặc, “Do bởi nguyên lý vô vi mà vạn vật vận hành”. Hay, “Cũng như trục xe không quay mà các gọng xe quay”. Tất cả những lời đó nhằm chứng tỏ rằng tâm điểm của trọng lực sinh hoạt vẫn luôn luôn bất động, và rằng khi tất cả mọi hành vi sinh hoạt đều thực hiện được như vậy, dù là nghệ thuật hay thi ca hay tôn giáo hay hí kịch dù trong đời sống sinh hoạt trầm tư và học hỏi hay đời sống của hành động hăng say, người ta vẫn đạt tới trạng thái tự chúng, nó tự bộc lộ bằng một phong cách tuyệt diệu trong đời sống và trong những hành vi.

---o0o---

Để kết luận: tinh thần Vĩnh Tịch (viviktadharma), tức tinh thần của Thiền tự bộc lộ dưới danh hiệu “Sabi” (Tịch) trong các bộ môn nghệ thuật khác nhau

của đời sống, như thuật làm vườn cảnh, trà đạo, hội họa, cắm hoa, trang phục, trang trí, trong cách sống, trong vũ điệu nô, thi ca, vân vân. Tinh thần này bao gồm những yếu tố như: giản dị, tự nhiên, không cầu nệ, tế nhị, tự do, thân thiện nhưng tỏ ra hững hờ kỳ lạ, và cái chung đựng thường nhật được bao phủ tuyệt diệu với làn sương mù hương nội siêu việt.

Để diễn hình, tôi xin mô tả một trà thất trong một thiền thất tại chùa Daitokuji (Đại đức tự). Ngôi chùa này đứng hàng đầu về trà đạo. Con đường lát đá, với những viên đá không được sắp tề chỉnh, dẫn tới một gian nhà nhỏ tầm thường mái lợp tranh, thấp và rất khiêm tốn. Lối vào không đi bằng cửa, mà được làm như kiểu khoét vách; khi bước vào, khách phải cởi bỏ tất cả những vật mang theo, tức là, bỏ lại hết trường kiếm và đoản kiếm, mà trong thời phong kiến một võ sĩ lúc nào cũng mang theo. Bên trong là một căn phòng nhỏ mờ sáng, vuông vức khoảng mười bộ; trần nhà thấp, mặt cao không đồng đều và bằng vật liệu ghép. Các chỗ ngồi không tron nhãn, hầu hết được làm bằng gỗ tự nhiên. Tuy vậy, sau một đổi, khi cặp mắt quen với khung cảnh mới, căn phòng càng lúc càng sáng hơn. Chúng ta nhận thấy trong góc lỏm một bức “thơ vật” (kakimono), một tác phẩm nghệ thuật viết chữ, trông cổ kính, với một thủ thơ hay một họa phẩm theo lối mặc hội (sumiye). Một lò hương tỏa khói thơm có tác dụng làm êm dịu trí não. Bình hoa chỉ cắm độc nhất một nhánh hoa, không lộng lẫy, không hào nhoáng; nhưng giống như một đóa hoa bách hợp màu trắng, nhỏ, dưới một tảng đá chung quanh có những gốc tùng rợp bóng, đóa hoa khiêm tốn vươn cao trong vẻ đẹp, lôi cuốn khách chú mục vào đó; họ có khoảng bốn hay năm người được mời riêng đến nhấm một chung trà để quên những công vụ ngoài đời thường đè nặng lên mình.

Rồi chúng ta nghe tiếng nước sôi trong ấm, bắc trên bếp lửa có ba chân ở một cái lỗ vuông được đào dưới nền nhà. Âm thanh này thực ra không phải của tiếng nước đang sôi, mà do ấm thiếc nặng; khách thường giám có thể so sánh rất chính xác với cơn gió nhẹ thổi qua những ngọn tùng. Chùng đó cũng đã là lớn đối với sự yên tĩnh của gian phòng, vì ở đây người ta cảm tưởng như mình đang ngồi đơn độc trong một thảo am sơn dã mà những người bạn tri âm chỉ là một đám mây trắng và tiếng nhạc của ngọn tùng.

Uống một chung trà với bằng hữu trong khung cảnh này và có lẽ bàn luận về nét phác họa thủy mặc trong góc phòng, hay một đề tài nghệ thuật nào đó được gợi lên bởi những dụng cụ trà ở trong phòng, mà lạ lùng thay, tâm hồn bốc cao lên khỏi những tế toái của đời sống. Người chiến sĩ cởi bỏ quân vụ chiến đấu hằng ngày, thương gia được giải tỏa khỏi ý tưởng làm tiền ám ảnh

của mình. Quả thực, đó há không là cái mà người ta phải tìm kiếm trong thế giới cạnh tranh và hư nguy này, một góc phòng, dù nhỏ nhoi, mà nơi đó người ta có thể vượt lên những giới hạn của tương đối để một thoáng nhìn vào vĩnh cửu?

---o0o---

Phụ Lục - PHẬT GIÁO NHẬT BẢN [13]

Phật giáo được chính thức truyền vào Nhật Bản từ Triều Tiên vào năm 552 hay 538 sau Tây lịch khi vua Kudara công hiến Khâm Minh thiên hoàng (Kimmei) một tượng Phật Thích ca bằng đồng cùng với các kinh và những đạo cụ. Nhưng có thể một số lưu dân tứ lục địa định cư trước thời gian đó đã là những Phật tử, và tôn giáo của họ âm thầm bành trướng giữa dân gian. Khâm Minh thiên hoàng không dứt khoát phải có thái độ tiếp nhận ra sao đối với nền tín ngưỡng mới, vì triều đình của ngài chia thành hai phe. Cuộc tranh chấp ưu thế diễn ra một thời gian, nhưng cuối cùng phe Phật giáo thắng.

Khoảng năm mươi năm sau khi du nhập chính thức, Thánh Đức thái tử (574-622), mà tên tuổi không bao giờ quên được trong lịch sử văn hóa và Phật giáo Nhật Bản, trở thành nhiếp chính cho Suy Cỗ thiên hoàng, vốn là hoàng cô của thái tử, và chính do sự bảo trợ và lòng sùng mộ của ngài mà Phật giáo cắm sâu gốc rễ trong lòng đất Nhật Bản. Ngài xây nhiều ngôi chùa mỹ lệ ở Nại lương (Nara) và vùng phụ cận, trong số đó chùa Hôryuji (Pháp long tự) nay vẫn còn tồn tại. Chính ngài là một đại học giả và đã viết nhiều bản nghĩa sớ về ba bộ kinh Phật quan trọng: kinh Pháp hoa (Pundarīka), kinh Thắng man (Sṛītnālā) và kinh Duy ma cật (Vimalakīrti). Thời bấy giờ, đạo Phật có nghĩa là sự tiến bộ, và quả thực đó là tất cả những gì phải được đặt cao giá trong đời sống xã hội.

---o0o---

PHẬT GIÁO NẠI LƯƠNG (NARA)

Phật giáo thời đó chưa chia thành các tông phái rõ rệt như chúng ta biết ngày nay. Nhưng, chúng ta có thể phân biệt sáu trường phái dưới đây đã phát huy trong thời Nại lương (Nara): A tì đạt ma ku xá (Abhidharmakosa; Nht. Kusha), Thành thật (Satyasiddhi; Nht. Jōjitsu), Luật (Vinaya; Nht. Ritsu), Pháp tướng (Yogācāra; Hosso), Tam luận (Mādhyamika ; Nht. Sanron), và Hoa nghiêm (Avatamsaka; Nht. Kegon). Các luận sư thuộc các trường phái

này đã viết nhiều sớ giải về các kinh và luận. Sự kiện lạ lùng nên ghi nhận là chúng thấy đều là những sản phẩm bác học, cho thấy các Phật tử Nhật Bản đã hăng say học Phật như thế nào; đối với họ, đó là một nền triết học mới, một khoa học mới, một tôn giáo mới, một văn hóa mới, và là kho tàng vô tận cho những động lực nghệ thuật.

Lối kiến thiết của nhiều đền chùa và tăng viện, sự cung dương các tăng và ni, việc dựng tượng đức Đại Nhật (Vairochana) bằng đồng vĩ đại (xong năm 749) - tất cả những sự kiện đó đều được chi tiêu bằng quốc khố. Chúng ta có thể ngạc nhiên làm sao một chính phủ lại nhúng tay vào các mưu sự như thế. Tuy nhiên, sự thực là chúng ta đừng phán đoán nền tôn giáo này theo nhãn quan tân thời, vì thời đó các chùa Phật là các trường học, là những bệnh viện, những thí dục viện, cô nhi viện, dưỡng lão viện; và các sư tăng là những thầy học, những điều dưỡng viên, những y sĩ, công sĩ, điểm thủ không lương, những nhà khẩn đất, những kẻ khai rừng, vân vân. Khi cộng đồng đang trong tình trạng bán khai của cuộc tiến hóa, những người theo đạo Phật là những nhà lãnh đạo trong mọi chiều hướng, và chính quyền đương nhiên khích lệ các hoạt động của họ. Giữa những sự vụ khác đáng được ghi nhận ở đây, có một sự vụ liên hệ các phong trào phụ nữ Phật tử trong triều đại Nại lương. Hoàng hậu Komyô và Kôken (Hiếu Khiêm) và ni Hô kin là một vài danh hiệu được ghi nhớ mãi trong lòng người Nhật để minh chứng đời sống tình thương và từ ái của đạo

---o0o---

BÓNG TỐI ĐI QUA

Có lẽ sự trưởng thành của Phật giáo, trong thời buổi đầu, đã được nuôi dưỡng quá lãng phí và quá hời hợt. Mặc dù nó đã hỗ trợ rộng rãi cho sự phát triển của văn hóa Nhật Bản, nhưng có cơ trở thành một gánh nặng quá mức cho quốc gia, vào thế kỷ VIII, nhất là về tài chánh. Các tăng sĩ được đặc ân đã tỏ ra quá ích kỷ. Sự phân biệt giữa uy quyền thế tục và thành tựu đạo giáo bắt đầu bị xóa tan. Ngay cả trong sự thành tựu đạo giáo những cái chính yếu bị hy sinh để cho cái không cốt yếu được trưng bày ra. Đã đến lúc Phật giáo phải chuyển hướng. Phật giáo Nại lương (Na ra) phải được thay thế bởi Phật giáo Bình an (Heian).

Cuối thế kỷ VIII, Hoàn Vũ thiên hoàng (Kwammu) thiên đô từ Nại lương đến Kinh đô (Kyoto). Trái với truyền thống thịnh hành từ trước, ngài bỏ lại tất cả những đền đài ở Nại lương, và thiết lập những đền đài mới trên núi Ti duệ (Hiei) và ở phía Nam kinh đô. Những nhà lãnh đạo mới đại diện Thiên

thai tông (Ten dai) và Chân ngôn tông (Shingon). Truyền Giáo (Dengyô; 767-823) và Hoàng Pháp (Kôbô; 774-835), hai ngôi sao lớn nhất sáng chói những phương trời của chế độ mới, táo bạo tiến bước tới vũ đài.

---o0o---

TRUYỀN GIÁO ĐẠI SƯ (DENGYÔ DAISHI)

Khách đến viếng Kyoto sẽ dễ dàng nhận ra ngọn núi Tỉ duê (Hiei) đứng ở đâu, vì nó cao nhất, sừng sững về phía Đông Nam của đô thị. Đây là vị trí được Truyền Pháp đại sư chọn để thiết lập Thiên thai tông của Phật giáo. Ngài là một trong những nhà tu Phật đầu tiên nhận chân được những hiểm nguy của đời sống đô thị, mà những người đi trước ngài hưởng thụ nó quá nhiều.

Ngài không chỉ là một bậc thầy thông suốt nền triết lý rắc rối của Thiên thai tông, mà còn là một học viên sâu sắc về các nghi điển thần bí và phép tu Thiền định (dhyana). Tham vọng của ngài là dung hội hết thảy các tông phái của đạo Phật thịnh hành đương thời. Tất cả những phái mới của đạo Phật được phát triển sau này trong thời Kiếm thương (Kamakura) có thể tìm thấy dấu vết trên núi Tỉ duê, thủ phủ của Truyền Giáo đại sư. Những tông phái cũ của Nại lương cố nhiên là những đối thủ của các nhà lãnh đạo mới, không chỉ vì những lý do tình cảm nhưng chính yếu do ở điểm vì những sai biệt tông chỉ. Vì Dengyô thuộc Thiên thai tông chủ trương tuyệt đối Nhất thừa trong khi đó các tông phái Nại lương cũ bảo trì tông chỉ Pháp tướng (Yogacara). Đó là do nét đặc sắc kỳ cùng của giáo nghĩa Pháp hoa kinh (Pundarika; Nht. Hokkekyô).

Dengyô cũng muốn có một giới đàn riêng biệt của Đại thừa biệt lập Nại lương. Ngài tranh đấu mãnh liệt chống lại một cuộc đối chọi rầm rộ và kế hoạch của ngài chỉ được thực hiện thành công sau khi ngài tịch

---o0o---

HOÀNG PHÁP ĐẠI SƯ (KÔBÔ DAISHI)

Hoàng Pháp đương thời Truyền Giáo là một thiếu nhi bảy tuổi và sống lâu hơn 120 năm. Ngài thuộc một mẫu thiên tài khác, đã là một người đa tài nhất trong số các vĩ nhân; một học giả uyên áo, một nhà khổ tu, một du khách lịch lãm, một nghệ sĩ đứng hạng đầu, một người hoạt bát, là một tay viết chữ cừ khôi nhất. Chủ đích nghiên cứu của ngài là kinh Đại nhật

(Mahavairocana Sutra; Nht. Dainichi-kyô) và kinh Kim cương đỉnh (Vajrasekhara Sutra; Nht. Kongôchôgyô); đó là hai khoa bản lớn của Chân ngôn tông. Trong khi ở Trung Hoa, ngài là môn đệ của Huệ Quả (Keikwa) và kế thừa làm Đệ Bát tổ của Chân ngôn tông

Ngài chọn Cao dã sơn (Kôyasan) làm thủ phủ của Chân ngôn mật giáo, và được môn đệ coi như còn sống trong cảnh giới Tam ma địa (Samadhi). Ngài thích có một tăng viện trong các núi non nhưng không quên giữ liên lạc với thế gian. Đông tự (Tôji) ở phía Nam Kyoto ghi những dấu chân của ngài tại kinh đô. Truyền Giáo hình như quá tách biệt thế gian; Tỉ duệ vẫn cô liêu dù ở gần thị tứ. Cao dã hoàn toàn là một địa điểm không thể đến, so với Tỉ duệ, nhưng khách hành hương tụ họp về đó mỗi năm nhiều biết mấy cơ man! Núi đó thì cũng là một thành phố nhỏ.

Thời đại Bình an chính yếu được chiếm cứ bởi Chân ngôn (Shingon), Thiên thai (Ten dai); cả hai gần như phủ lấp của Phật giáo cô thời Nại lương (Nara), nhưng đồng thời có những dấu hiệu chứng tỏ rằng chúng cũng đã phải nhường bước cho một thế lực mới, trầm lặng nhưng vững chắc đang ngóc đầu lên.

---o0o---

PHẬT GIÁO QUÝ TỘC

Thiên Thai tông, trong hình thức thuần túy của nó là một nền triết học quá sâu sắc, và để đại chúng hóa nên nó cần phải bước xuống khỏi những đường bay suy lý và phải tìm đường đi vào trái tim của quần chúng. Con đường đó là sự thực hành những nghi thức thần bí; kỳ thực cái đó thuộc về Chân Ngôn tông. Thiên thai Nhật Bản như thế đã pha trộn siêu hình học của Thiên thai Trung Hoa với nghi lễ thực hành của Chân ngôn. Chúng ta có thể nói rằng Phật giáo của thời đại Bình an (Heian) chỉ là một hình thức nghi lễ thuần túy. Để dứt trừ những ảnh hưởng tội lỗi, lễ sám được gọi là “Tức tai pháp” (Sokusai Hô) để làm tăng gia hạnh phúc, có “Tăng ích pháp” (Zoyaku Hô) để kêu gọi những quyền năng thiện có “Câu triệu” (Kujo); để hạ những địch thủ hoặc kẻ thù, có “Hàng phục” (Gôfuku); để cầu nguyện Phật và Bồ tát từ bi bảo hộ, có “Kinh ái pháp” (Kyôai Ho); và kéo dài tuổi thọ thì có pháp “Diên mệnh” (Yemmei). Tất cả những nghi quỹ thần bí này được coi như hoàn toàn hiệu nghiệm mang lại những gì mà hành giả ước ao.

Ngoài những cái đó, còn có đủ loại nghi lễ được cử hành cho những cơ hội khác nhau, điềm lành hoặc dữ, và ở tại nhiều ngôi chùa chính khắp trong

nước. Lễ đôi khi được cử hành kéo dài một tuần, và chỉ có những người thuộc giai cấp rỗi rảnh mới có thể tham dự được, tức hàng quý phái đương thời. Thời bấy giờ, vì không có những cuộc thù tạc xã hội nhiều hay đa diện cho lắm, lẽ tự nhiên những giai cấp quý phái đó chuyển một số các nghi lễ của Phật giáo thành một kiểu ăn chơi tế nhị để trải qua những ngày rỗi rãi của những ngày nghỉ việc.

Sự kiện Phật giáo ngày nay vẫn còn khoác cái màu sắc quý tộc, chắc chắn đó là dấu vết những truyền thống của thời đại đã qua.

---o0o---

PHẢN ĐỐI TINH THẦN PHẬT GIÁO

Phật giáo quý tộc và vụ nghi lễ không phải là Phật giáo. Khi nó bị chi phối để biến dạng như thế, thì cơ hội cùng độ để kéo nó trở lại với hình thái nguyên thủy, tức Phật giáo đại chúng và thực tiễn. Trong khi Chân ngôn tông đang hưởng thụ thời kỳ hưng thịnh rầm rộ của nó, có một trào lưu khác đang ngấm ngấm gây hiệu quả mặt ngoài của nó. Đây là sự trỗi dậy của Tịnh độ tông, với giáo thuyết chính yếu là trì niệm danh hiệu Phật, tức niệm Phật (Nembutsu) và cầu vãng sanh về quốc độ của Phật A Di Đà (Nht. Amida).

Phật giáo bấy giờ hạn cuồn ở tầng lớp thượng lưu của xã hội; tầng lớp này có đủ trí thông minh và thời gian rỗi rảnh để thành thạo nền triết học rắc rối và hệ thống nghi lễ phức tạp quá cỡ của nó. Cái này không thể tránh. Phật giáo bắt đầu đến Nhật bằng những ngã đường của công quyền, nó đã hỗ trợ triều đình và những người chung quanh triều đình thực hiện chương trình chính trị của họ. Phật giáo đã phối hợp chặt chẽ với tất cả những gì tượng trưng cho uy quyền, văn hóa, kiến thức, và đạo đức. Tất cả cùng tiến hành trong một thời gian, thượng hạng quý tộc là một đứa con chột mắt; nó chỉ nhìn thấy cái bề mặt khá tốt nhưng lại thiếu kích thước rắn chắc. Uy quyền chân thực phải phát sinh từ chính đời sống. Phật giáo thời đại Bình an (Heian) không thể tiếp tục lâu hơn nữa theo con đường mòn cũ, và phải trở thành Phật giáo Kiếm thương (Kamakura).

---o0o---

PHẬT GIÁO SÁNG TẠO

1. Không Dã Thượng nhân (Kùyā Shōnin) xuất hiện

Trong thời đại Bình an, một nhân vật đầu tiên nghĩ đến việc cải cách cho nền Phật giáo đại chúng, đó là Không Dã thượng nhân (Kuya Shōnin; 902-972), mà người ta thường gọi là “Thị Thánh” tức “Ông Thánh Chợ”. Ngài từ giả núi non, tự viện và cung đình, đến giữa quần chúng mà trì niệm Phật hiệu (Nembutsu). Ngài không hề ở lại một nơi nào; đích thị là một nhà sư lang bạt. Lương Nhân (Ryōnin; 1072 - 1132) theo ngài, nhưng với quan điểm Hoa nghiêm (Avatansaka) lập cước trên nền triết học viên dung. Quý tộc và đại chúng được hợp nhất trong Niệm Phật (Nembutsu).

Thủ lĩnh lớn của Niệm Phật (Nembutsu) là Pháp Nhiên Thượng nhân (Hōnen Shōnin; 1133-1212), không chỉ quảng bá tông chỉ của mình trong các tác phẩm đồ sộ, về mặt bác học cũng như phổ thông, bằng tiếng Trung Hoa kinh viện và bằng tiếng Nhật thổ ngữ, nhưng còn là sự toàn hảo của một thiên tài tôn giáo. Giáo thuyết của ngài đơn giản; theo đó, nếu chúng ta tin tưởng Phật A Di Đà (Nht. Amida) và Bản nguyện của ngài với tâm thành và khẩn nguyện vãng sinh cõi Tịnh độ Cực lạc, niệm “Nam mô A Di Đà Phật” (Nht. Na-mu-a-mi-da-bu-tsu), chắc chắn chúng ta sẽ được Phật Di Đà tiếp độ và cởi bỏ gánh nặng áp bức của các công vụ thế gian. Không cần nghi quỹ rườm rà, không cần triết lý huyền hoặc, không có trận đồ rối rắm của các thuật ngữ, chỉ đơn giản cầu nguyện thẳng Phật A Di Đà (Amitabha Buddha); đây há không phải là một bước nhảy lạ lùng từ Phật giáo Nại lương và Bình an?

Truyền nhân xứng đáng của Pháp Nhiên (Hōnen) là Thân Loan (Shiran; 1173-1262). Nơi Thân Loan, Phật giáo Tịnh độ tông đạt tới tuyệt đỉnh. Trong pháp Niệm Phật (Nembutsu) của Pháp Nhiên vẫn còn cái “tự lực” nhưng trong pháp của Thân Loan thì hoàn toàn phó thác cho “tha lực”, mặc dù trong thực tiễn chúng ta chưa thể dứt trừ “tự lực” nếu như chúng ta đang còn là những cá thể hữu hạn tương đối. Thân Loan công khai xác nhận rằng, không những trên lý thuyết mà cả trên thực tiễn, chúng ta thấy đều là những hạng tội lỗi, đừng cố công chạy trốn hậu quả của tội nghiệp chúng ta. Ngài nói, chúng ta mang đầy tội lỗi ngay trong thể chất của mình; vì vậy, hãy nương tựa vào “tha lực” và cứ để vô minh và tội nghiệp của chúng ta ở yên đó. Một cách nào đó, đây là một tông chỉ nguy hiểm. Khi nó được cẩn thận quân bình bởi lý trí và đạo đức, nhất định sẽ trở thành phản danh luận. Nhất Biến Thượng nhân (Ippen Shōnin; 1239-1289) là một nhà sư lang bạt giống như Không Dã, người đã đi khắp nước Nhật xưng tụng Phật hiệu và dạy kẻ khác noi gương mình. Vì ngài gần với Pháp Nhiên và các môn đệ, ngài cũng có học Thiền, nên phép Niệm Phật của ngài có âm hưởng riêng biệt. Chi phái của ngài chưa bao giờ đạt tới mức phổ thông của Chân tông (Shin) hay

Tịnh độ (Jôdo), vì ngài như một viên đá lăn lóc không vấy rong rêu. Trước khi chết ngài đốt tất cả những viết lách của mình. Còn sót lại là một tuyển tập ngắn gồm những bức thơ, các ngữ lục và những bài thơ của ngài.

Một trong những lý do tại sao Niệm Phật tông thịnh hành thời đó là do quan niệm phổ thông bấy giờ cho rằng đây là thời mạt pháp mà Phật đã huyền ký. Tất cả những qui luật đạo đức và khổ tu đặt ra cho tăng lữ sẽ bị quên lãng, mọi người sẽ không đủ trí sáng để đi theo giáo pháp uyên áo của Phật, tăng lữ sẽ tranh chấp nhau bằng mọi cách, họ còn tham gia vào việc chiến tranh nữa, vân vân. Thời đại ngay trước thời Kiếm thương (Kamakura) đã chứng tỏ mọi dấu hiệu cho sự suy tàn đó, và những bậc hiền minh nghĩ rằng đã đến lúc tái thiết toàn bộ Phật giáo để có thể thích ứng với những đòi hỏi của thời đại. Họ tìm thấy điều đó trong tông chỉ Niệm Phật (Nembutsu).

---o0o---

2. Nhật Liên (Nichiren) xuất hiện

Song song với pháp Niệm Phật, có một trào lưu khác được khởi xướng bởi Nhật Liên Thượng nhân (Nichiren Shônin; 1222-1282). Khác với đa số các nhà Phật học lớn, ngài nổi lên giữa tầng lớp thấp của cộng đồng; thân phụ ngài chỉ là một ngư phủ trong một ngôi làng hẻo lánh ở An phòng (Awa).

Do đó ngài tỏ ra có tinh thần đấu tranh và quá khích suốt trong sự nghiệp tôn giáo của mình. Môn đệ của ngài cho đến vẫn còn ít nhiều có óc hiếu chiến và khó trộn lẫn với những người theo đạo Phật khác phái.

Giáo pháp của Nhật Liên (Nichiren) căn cứ trên kinh Pháp hoa (Pundarika Su tra), và có thể nói là ứng dụng thực tiễn triết lý của Thiên thai tông. Ngài sùng tín Phật Thích Ca Mâu Ni (Sakyamuni Buddha) và tin tưởng tuổi thọ trường cửu của Phật; theo đó, Phật vẫn đang thuyết pháp như ngày nào trên Đỉnh Linh thú. Đức Phật trường cửu đó được khái thị trong chúng ta, những người đang sống ở thế gian này. Tịnh độ của Phật Di Đà không ở trong thế gian này, Thế giới Liên hoa tạng của Phật Đại Nhật (Vairochana) cũng không; nhưng, Nhật Liên nói, Phật Thích Ca đang ở đây, và chúng ta đang ở trong vô số thị hiện của ngài. Chúng ta ý thức được thị hiện này bằng cách đọc “Nam mô Diệu pháp Liên hoa kinh” (Nht. Na-mu-myo-ho-ren-ge-kyô) với một chí nguyện chuyên nhất và một tấm lòng khẩn thiết, khi Diệu pháp liên hoa kinh (Nht. Myôhôngegyô) nảy sinh ra từ những khẩn nguyện tôn giáo của chúng ta. Như thế, Nhật liên tông mang sắc thái quá rõ của hiện thế, cõi đời này. Sự tham gia của nó với tinh thần ái quốc là kết quả tự nhiên.

---o0o---

PHẬT GIÁO THIỀN TÔNG HƯNG KHỞI TRONG THỜI ĐẠI KIỂM THƯƠNG (KAMAKURA)

Phật giáo thời đại Kiếm thương là sự khăng quyết của ý thức tôn giáo. Chống lại chủ nghĩa cực đoan và duy trí, vốn là sắc thái của Phật giáo thời đại đi trước, nhưng đồng thời cũng là một thứ tái thiết với chủ ý dựng lên cho khát vọng tâm linh mà các điều kiện lịch sử đã dè bẹp từ trước. Vào cuối thời Phật giáo tại Nại lương, khi có một khuynh hướng lột bỏ tất cả những phức tạp tri thức chúng sơn phết quá đậm việc học hỏi Phật pháp vào thời đó, bị dè nặng bởi chủ nghĩa lễ bái của Chân ngôn tông. Khuynh hướng này bấy giờ tỏ ra hời hợt lúc Kiếm thương được truyền vào thế giới Phật giáo của thời đại

Khoảng hơn hai mươi dòng nước Thiền đổ vào cõi tư tưởng Phật giáo từ Trung Hoa. Mục tiêu của Thiền tông là lột hết mọi lớp vỏ bên ngoài mà tri thức đã khoác lên bao phủ tâm hồn, và cốt nhìn thẳng vào bản chất sâu thẳm của tự thể chúng ta. Con người không phải là một tạo vật được kết cấu đơn giản; nó cần có nhiều vật phụ đới, nhưng khi những thứ này trở thành quá nặng nề, nó muốn quẳng gánh đi, và đôi lúc còn quẳng luôn cả đời sống của mình.

Giai cấp quân phiệt thời Kiếm thương rất hâm mộ sự đơn giản trong mọi hình thức. Họ quá mệt mỏi và ghét cay đắng óc quý tộc kiêu cách và cái dáng nhu mì như đàn bà. Thiền đáp ứng những khát khao của họ đến mức tinh vi. Nếu Chân ngôn tông và Thiền tai tông dành cho hạng quý phái, và Niệm Phật dành cho bình dân, Thiền tông quả là dành riêng cho chiến sĩ Thiền tông trong thời đó được đặc trưng bởi Vinh Tây (Eisai; 1140-1215) và Đạo Nguyên (Dôgen; 1200-1253).

---o0o---

SAU THỜI KIỂM THƯƠNG

Bất cứ thứ gì có thể rút ra từ Phật giáo trong trường thiên lịch sử Nhật Bản đều lập cước từ thời đại Kiếm thương, và những gì tiếp theo sau đó chỉ là sự kiện toàn và chu tất chi tiết

Không có trường phái nào lại có thể tồn tại lâu dài mà không cần phát triển mới mẻ thêm các quan niệm, không cần thay đổi các giá trị trong cộng đồng mà Phật giáo được hưng vượng. Từ thời đại Kiếm thương xuống đến thời sụp đổ của chế độ Đức xuyên tước quân(tokugawa Shôgun), chừng như là sáu trăm năm bình ổn, không biến động, của Phật giáo, không có kích thích nào để khai sinh một đời sống mới trong đó ngoại trừ những tông phái mới mẻ từ triều đại Kiếm thương tiếp tục nảy nở trong mọi chiều hướng: nhiều chùa chiền hơn được xây dựng hoặc dưới sự bảo trợ của các ông hoàng có thể lực và các lãnh chúa, hoặc do những cống hiến của công chúng; và rồi những tổ chức mới trở nên vững mạnh hơn, giai cấp tăng lữ thịnh hơn và phức tạp hơn, những đặc quyền cố cựu chuyên chế hơn, tín ngưỡng và sùng bái hình thức hơn, học thuật và suy lý rườm rà hơn. Nói khác đi. Phật giáo dần dà mất hết sinh lực của nó vì đặc tính trì trệ của hoàn cảnh.

Tuy nhiên, các nhà Phật giáo đã nóng nảy tỉnh giấc say sưa dày đặc của họ khi sự sụp đổ của phong kiến xảy ra vào cuối thế kỷ XIX. Thần đạo, đã bị kèm tủa kể từ khi tông chỉ Lương bộ Thần đạo (Ryôbu Shinto) lên đến chỗ tập đại thành, bấy giờ chuyển mình vượt khỏi sự can thiệp của công quyền; và cái mà người ta có thể gọi là hình thức ôn hòa của đàn áp đã áp đảo Phật giáo. Bất cứ sự bảo trợ nào dưới hình thức tài sản hay tặng dũ thường đón nhận từ những quyền thế, địa phương và trung ương, bấy giờ bị tước đoạt; chùa chiền, tăng viện, kể cả những sở hữu chủ của chúng, bị khiêng ra đường phố, chỉ còn lưu lạc giấc mộng quá khứ của chúng đã một thời sung túc và thịnh vượng.

Rồi từ đó hơn một nửa thế kỷ trôi qua, và các Phật tử càng lúc càng cảm khái trạng huống một cách sắc bén hơn; vì nếu không như vậy, họ chẳng còn có sự lựa chọn nào khác hơn là lao đầu vào thảm cảnh diệt vong. Thêm vào đó, Thiên chúa giáo, dựa thế nhưng phương pháp truyền đạo tân kỳ và nắm vững các quan niệm tân tiến, đã từng chung sống với họ một thời gian trước đó. Với những phân kích này, Phật giáo phải, hăng hái hơn và sâu xa hơn, đào xới vào những cội nguồn sinh động vẫn còn là sở hữu của nó.

---o0o---

KẾT LUẬN

Phật giáo dù đã vấp phải những lỗi lầm và ngu ngốc trong lịch sử của nó ở Nhật Bản, không có gì phải nghi ngờ rằng nó và một thế lực tâm linh rất mạnh đã từng bảo dưỡng dân Nhật, với tư thế một quốc gia cũng như trên

phương diện cá nhân, trong những công trình chung của văn minh. Không có Phật giáo, Nhật Bản cố nhiên không thể đạt tới trình độ văn hóa và khái quát hiện tại.

Nếu phương Đông là một và có sự kiện nào đó khu biệt nó với phương Tây thì sự khu biệt này phải được tìm thấy nơi nền tư tưởng được hóa thân trong Phật giáo. Bởi vì, chính ở trong tư tưởng Phật giáo, và duy chỉ ở trong đó, mà các nước Ấn Độ, Trung Hoa, Nhật Bản tượng trưng cho phương Đông, có thể được hợp thành một khối. Mỗi quốc gia có những phong cách đặc sắc khi tiếp nhận tư tưởng cho các nhu cầu của hoàn cảnh, nhưng khi phương Đông trong tư thế thuần nhất của nó phải đối mặt với phương Tây, thì Phật giáo sẵn sàng làm môi giới. Vậy đâu là những quan niệm then chốt của Phật giáo đang thổi lên châu Á và đang tỏ ra là khai phóng và bao dung ở Nhật Bản? Đó là quan niệm cố hữu về Phật tính, siêu việt tính của Tuệ giác Bát nhã, tâm đại bi bao la và những thế nguyện trường cửu của Bồ tát

Phật giáo Nhật Bản đã để lại dấu vết thường xuyên của nó trên các nghệ thuật, phong tục văn hóa, như trà đạo, cắm hoa, tuồng Nô, vân vân, những đường lối tư tưởng, những cách chiêm nghiệm cõi đời và sự sống, và những dấu hiệu đó sẽ và nguồn suối miên trường của cảm hứng cho Nhật Bản ngày nay và mai sau. Thử mời những ai đã mỏi mệt về kỹ nghệ cơ giới, với những phần đầu kinh tế, những kỳ lạ của khoa học, hay những công trình vĩ kỹ, hãy đến viếng một trong các tự viện cổ của Phật giáo ngồi trước tượng của một vị Bồ tát hoặc Quan âm hay Địa Tạng hay Dược Sư, và trải qua một giờ tư duy, và tôi đoán chắc bằng tâm hồn rách nát của họ sẽ một lần được trải ra tận cùng biên tế của đại thân thế giới và được phục sinh đủ để trở lui về với thế giới của những hạn cuộc.

[1] Đây là bài báo dựa trên các buổi giảng của các tác giả tại Hạ quý Học hiệu về Văn hóa Đông phương cho người ngoài quốc, Kyoto, 1931

[2] Xem Phụ lục

[3] Tôi muốn nói tông chỉ “tha lực” (Tariki) phát triển ở thế kỷ XIII. Theo tông chỉ này, đầu tiên chủ xướng do Thân Loan (1173-1262). Chúng ta mang đầy tội lỗi khó thoát khỏi gánh nặng vô minh và nghiệp báo bằng những nỗ lực của riêng mình, đạo đức cũng như tri thức. Cần phải có sức mạnh của đức tin – tin vào Bản nguyện của Phật Di Đà (Amitàbha Buddha). Chúng ta chỉ cần tuyệt đối nương nhờ quyền năng của uy lực tâm linh của Phật Di Đà. Trong những đời quá khứ, ngài đã thành tựu những gì cần

thiết để giải thoát chúng ta, và bây giờ chỉ đòi hỏi chúng ta hoàn toàn nương vào “tha lực” tức tình yêu của Phật Di Đà đối với chúng ta. .

Tiểu thừa hay A la hán chỉ vững tin ở định luật nhân duyên, và do đó có thể gọi ngài là có óc cá nhân và óc khoa học chặt chẽ. Ngài không tin sự thần bí của đức tin hay tình yêu vượt qua định luật đó. Trong Đại thừa, khía cạnh xã hội của sinh hoạt Phật giáo được chú trọng nhất, do đó đương nhiên hiện ra một năng lực siêu cá nhân, đó là cơ bản của Bồ tát đạo.

Sự phát triển của lý tưởng Bồ tát cho thấy sự tục hóa của đời sống tăng lữ. Hoặc có thể là sự tục hóa đã lần hồi đưa đến chỗ từ chối chế độ tăng lữ đã từng là nơi trú ẩn an lành cho Thanh văn và Duyên giác. Biến chuyển này hoàn toàn phù hợp với tinh thần nguyên thủy của Phật giáo, mục đích là cứu vớt thế gian khỏi ràng buộc bao la của vô minh và nghiệp báo. Các Phật tử Nhật Bản là những tín đồ chân thực của Phật trong phương diện này.

[4] Như đã ghi nhận, giáo pháp này được gọi là giáo pháp về Phương tiện (Upàya) và Hồi hướng (pàrinàmana). Phương tiện phát sinh từ Trí (Prainà) và Bi (Narunà), và mang một ý niệm tổng quát hơn Hồi hướng. Hồi hướng là đặc điểm của Đại thừa. Nghĩa đen, là đem công đức thành tựu của mình quy hướng cho kẻ khác. Nó đối lập thẳng với quan điểm cá nhân và nghiệp, và cũng đối lập với định luật đạo đức về nhân quả như thường được hiểu. Bởi vì Hồi hướng không thể có nếu còn hạn cuộc trong thế giới lưỡng nguyên của hữu (astitva) và vô (nàstitva). Nhờ Trí và Bi mà vượt qua được thế giới lưỡng nguyên và Hồi hướng thực hiện được sứ mệnh của nó.

Hồi hướng hoạt động theo hai chiều. Kinh Bát nhã ba la mật đề cập một trong các chiều này khi nói Bồ tát xả bỏ tất cả công đức của mình hướng tới chứng đắc Chính đẳng Chính giác (Sambodhi hay Sarvaintà). Chúng ta có thể gọi đó là chiều hướng thượng của Hồi hướng. Chiều khác, là từ Phật hay Nhất thiết trí hướng tới chúng sinh. Năng lực tạo thành Phật đạo gần như là tuôn ra từ bản thân của nó và được chuyển hướng đến hết thảy chúng sinh, nhờ đó chúng sinh lìa bỏ đời sống vô minh và phiền não của chúng. Trong Phật giáo Chân tông, đây được gọi là “nguyện lực của Phật Di Đà” và làm căn cơ đích thực cho hệ thống tiến bộ của nó, mặc dù thoát tiên chỉ đơn giản. Trong các tông phái Phật giáo khác, năng lực này được biết dưới danh hiệu “Gia trì lực” (adisthàna). Do hành động hỗ tương cảm ứng giữa Phật và chúng sinh, kế hoạch bao la cho giác ngộ và giải thoát được thực hiện không gián đoạn cho đến cùng tận thời gian.

[5] Xem Beatrice L.Suzuki, *Nògaku*. trong đó bà kể thần hồn của bướm, của tuyết hay của cây chuối thành Phật như thế nào.

[6] Từ lý thuyết Vô ngã đến quan điểm này là một bước nhảy rất dài, và cần có một số vốn lịch sử khá lớn mới hiểu chính xác Tam Thân đã đến chiếm địa vị quan trọng trong Phật giáo Đại thừa như thế nào. Nói vắn tắt, có hai hình thức Vô ngã: Nhân vô ngã (*Pudgala*) và Pháp vô ngã (*dlharma*). Giáo pháp nói không tự ngã thường trụ, tức Nhân vô ngã (*pudgalanairàtmya*) được cả Tiểu thừa lẫn Đại thừa công nhận, còn giáo pháp nói Pháp vô ngã (*Dharmanairàtmya*) thường được coi như chủ trương riêng của Đại thừa. Pháp vô ngã chỉ cho sự phủ nhận về thực tại của một hiện hữu cá biệt làm một tác nhân tự tác và thường hằng. Đây là một mệnh đề tâm lý nói về định luật nhân quả mà thuật ngữ gọi là Duyên khởi (*Pratityasammutpada*). Hoặc có thể nói Pháp vô ngã là sự khuếch trương của Nhân vô ngã. Phương diện hữu thể học của Vô ngã là giáo pháp Tánh Không đã được trình bày đầy đủ trong các trang ở trên.

Phát biểu tích cực của Tánh Không từ quan điểm tôn giáo và nhân cách là Pháp Thân (*Dharmakàya*). Khởi đầu, Pháp thân tương phản với Sắc thân (*Rùpakàya*); tức là, bản thân của Phật được coi như là Pháp (*Dharma*) đối lập với hiện hữu nhục thể lệ thuộc luật sinh tử. Thân nhục thể biến mất khỏi thế gian y như mọi người, nhưng Pháp thân của Phật không biết mất như vậy, vì Pháp thân là trụ xứ thường hằng. Về sau, Pháp Thân còn chỉ cho Thực tại Chân như của các pháp. Bây giờ nó không có nghĩa chỉ là tự tính (*svabhàva*) của hết thảy chư Phật, mà còn là căn cơ và lý tính cho hết thảy các Pháp.

Tánh Không, nói ngay, không mang ý nghĩa tiêu cực. Nó là một biệt danh của Chân như (*tathata*) - tức tánh không là chân như và chân như là tánh không. Đây là chủ trương trực giác của Bát nhã ba la mật. Bây giờ, chân như của Phật tính là từ quan điểm tôn giáo, Pháp thân; và Pháp thân được trực nhận khi nào chứng nghiệm được lý vô ngã (*nairàtmyatà*) của các pháp (*dharma*) và của nhân cách hay linh hồn.

[7] Thuyết Tam Thân (*Trikàya*) có thể giải thích vắn tắt như sau: Pháp thân (*Dharmakàya*) là tự thể của hết thảy chư Phật và chúng sinh. Do Pháp thân mà các pháp có thể xuất hiện. Không có Pháp thân sẽ không có thế giới. Nhưng, đặc biệt, Pháp thân là bản thân yếu tính của hết thảy mọi loài, đã có sẵn từ trước. Theo nghĩa này, Pháp thân là Pháp tánh (*Dharmatà*) hay Phật tánh (*Buddhatà*), tức Phật tánh trong hết thảy mọi loài. Báo thân, cũng nói

là Thọ dụng thân (Skt. Sambhogakàya) là bản thân tâm linh của các Bồ tát, được bồ tát thọ dụng như là kết quả do tu tập các ba la mật. Các ngài tự mình thành tựu điều này tùy theo định luật nhân quả trên phương diện đạo đức, và trong đây các ngài giải trừ trọn vẹn tất cả những sai lầm và ô nhiễm trong cảnh giới của năm Uẩn. Hóa thân, hay Ứng hóa thân hay Biến hóa thân (Nirmànakàya) phát sinh từ đại bi tâm (mahàkarunà) của chư Phật và Bồ tát. Bằng lý thể của đại bi mà các ngài hướng tới chúng sinh, các ngài không bao giờ thọ dụng những kết quả của các hành vi đạo đức của mình. Chí nguyện thiết tha của các ngài là chia xẻ những kết quả này cho tất cả chúng sinh. Nếu Bồ tát có thể thay thế kẻ phàm ngu chịu khổ não, Bồ tát thực hiện ngay. Nếu kẻ phàm ngu có thể được giác ngộ do Bồ tát hồi hướng công đức của mình cho, ngài sẽ thực hiện ngay. Bồ tát hồi hướng công đức và chịu khổ thay chúng sinh nhờ Biến hóa thân của ngài. Do đó trong tính cách không gian, Bồ tát chia thân mình thành trăm nghìn koti vô số thân. Ngài có thể hóa thân làm những loài bò bay máy cưa, làm Thánh, làm Ma vương, nếu ngài thấy đó là cơ duyên thích hợp để cứu vớt thế gian ra khỏi kèm tỏa của vô minh, phiền não, và đủ mọi thứ ô nhiễm, bất tịnh

[8] Vāsana: Tập khí, có nghĩa là “xông hương”, “án tượng”, “ký ức”, “năng lực tập quán”, là một sự thể tỏa ra từ mỗi hành vi thiện hay bất thiện, nó có năng lực gây tác động trên những sự thể khác. Cũng như toàn thể thế giới là biểu hiện của các hành vi quá khứ, nên cũng có sự thể tỏa ra từ những hành vi đó, chung cũng như riêng. Những sự thể tỏa ra này cũng mang theo năng lực gây hiệu quả, hay “xông hương” mỗi chúng sinh có thể nằm trong vòng giao tiếp với chúng. Khái niệm Vāsana, Tập khí, thuộc trường phái tâm lý học của Phật giáo, theo đó, A lại da thức là kho chứa đựng tất cả những hạt giống - hiện hành như thế, hay tương tự như thế.

[9] Theo thuật ngữ Trung Hoa, đây là Giáo Tông. D.G,

[10] Thuật ngữ: Quán Tông. D.G.

[11] Giáo pháp Tánh Không liên hệ với Thiên rất mật thiết. Sự thực, Thiên phát triển từ những trực giác của Bát nhã ba la mật. Buổi đầu lịch sử, Thiên liên hệ nhiều với kinh Lăng già, nhưng dần dần nó tách khỏi kinh này và chọn giáo pháp Bát nhã làm những tiêu điểm căn bản. Có lẽ kinh Lăng già để xướng một hệ thống tư tưởng quá phức tạp mà tâm hồn Trung Hoa dễ chán. Trái lại, Bát nhã ba la mật dùng những mệnh đề chỉ thẳng và đơn giản, sự kiện này rất dễ lôi cuốn những người đồng bào của Lão Tử và Trang Tử.

[12] Như tôi đã từng trình bày quan điểm của tôi về lịch sử Thiền tông ở Trung Hoa, xuống đến Huệ Năng và các môn đệ, đã có một vài chuyển hướng, do phát kiến những tài liệu mới bị bỏ quên trong sa mạc tây Bắc biên cương Trung Hoa qua nghìn năm. Nếu được, tôi cố ý viết một bộ sử Thiền xây dựng mới mẻ hơn với Huệ Năng là khuôn mặt chính yếu. ý nghĩa của giáo pháp Bát nhã liên hệ với Thiền từ đó sẽ được trình bày dưới một quang cảnh rộng rãi hơn trước.

[13] Bài này đã được ấn hành trong “Buddhist Supplement” cho Osaka Mainichi (ấn bản Anh văn) tháng 5, 23, 1930. được in lại ở đây để cho thấy vị trí của Thiền giữa các phái Phật giáo khác tại Nhật Bản.

---o0o---

Luận tám - SINH HOẠT THIỀN TRONG CÁC HỌA PHẨM

Đại thừa nổi bật trên hết là nền tôn giáo của Bồ tát và đời sống hiến dâng của Bồ tát (Bodhisattvacaryā, Bồ tát hạnh) là lý tưởng của sinh hoạt Thiền. Tại Ấn Độ, đời sống đó được miêu tả với óc tưởng tượng phong phú cũng như với những trực giác triết học. Rồi từ đó, chúng ta có những bộ kinh vĩ đại của Đại thừa như Hoa nghiêm kinh (Avatamsaka hay Gandavyūha), Bát nhã ba la mật (Prajñāpāramitā), và Diệu Pháp Liên hoa (Saddharmapundarika), và những Bồ tát vĩ đại như Văn Thù (Manjusri), Phổ Hiền (Samantabhadra), Di lặc (Maitreya), và Quán Tự Tại (Avalokitesvara). Trực kiến của tâm linh thấu suốt tất cả những huyền ẩn của tánh thể, tình cảm yêu thương được chớm dậy từ những miền sâu của tâm hồn, kế hoạch vĩ đại cứu rỗi toàn diện bao trùm đến cả những tạo vật hạ đẳng và nhỏ nhoi nhất, nguồn suối sinh lực vô tận và “phương tiện” được vận dụng để chu tất công trình, tất cả những sự kiện mà chúng ta thấy phơi bày ra đó bằng những khuôn mặt siêu nhiên và siêu nhân đều là các thành tố ý thức của Đại thừa.

Khi đạo Bồ tát đến Trung Hoa và được dân tộc này thâm nhập, nó trở thành cái mà ngày nay chúng ta gọi là Phật giáo Thiền tông. Nó cởi bỏ trang phục Ấn Độ; những trực giác siêu hình cao vợi của nó được thay thế bằng những khẩu quyết thực tiễn cho đời sống thường nhật chúng ta, và những huyền ảnh muôn màu phong phú của nó nhường bước cho hoạt động sống thực với công việc đôn củi và trồng thông. Dù vậy, chẳng có gì là bình phàm, thô lậu. Trái lại, bất cứ tinh thần của thiền vận động ở đâu, mọi vật giao tiếp với nó đều khoác lên cái huyền ẩn. Lọ dầu trong tay của Đâu Tử[1] lóe sáng lên không tả xiết; cái vá trong tay của Tuyết Phong[2] không chỉ là một thỏi gỗ mà thôi, chiếc dép cỏ của Triệu Châu[3] xứng đáng chia một góc trong kho

tàng bảo bối. Không chỉ vậy mỗi con tôm mà Thiên Tử[4] tiêu thụ vẫn còn sống với chúng ta và trong chúng ta; con heo mà Trư Đầu[5] chứa đầy trong ruột đã đạt tới Phật quả đúng lúc. Người ta nói Đào Thủy (Tô sui)[6] đã ăn ngon lành bằng cái bát ăn xin trong khi đồ đệ của mình khó mà nuốt cho trôi. Sư nói: “Tâm con vẫn còn bị khuấy động bởi những ý tưởng về cái ngon ngọt và cái thiu thúi. Thì cái này mới thú chứ!” Mặc dù trong trường hợp đặc biệt này chúng ta chưa chắc bắt được nổi phong độ của Đào Thủy, nhưng cái duy tâm luận tuyệt đối của sư hay kiến giải về Tánh Không của sư phải được nói là thuộc loại thực tiễn nhất. Dù sao, chúng ta không thể từ chối sự kiện rằng ở đâu có đời sống Thiền chân thực thì ở đó có xuất hiện một sự biến chất về giá trị, và người ta bắt đầu sống trong một cảnh giới mà các giác quan không thể vươn tới và cái luận lý dựa trên chúng cũng không.

Người ta nói rằng có một cõi khác cho các môn đệ Thiền tông thường của đời sống thường nhật, cái đó được chứng tỏ bằng những kiểu cách kỳ dị, độc hành, quái đản của họ. Cung cách của họ không cho phép dự đoán hay suy luận hay lý lẽ. Thường thường là bất ngờ. Tuy nhiên, lạ ở chỗ, trong nó vẫn có cả cái tươi mát cũng như phần khởi. Khi chúng ta được những mẫu sự truyện của các Thiền sư, hay bất ngờ gặp những họa phẩm mặc hội miêu tả đời sống của họ, chúng ta nhận ra đâu là một sợi xích sắt của công ước đạo đức và tri thức mà lúc nào chúng ta cũng lồi theo. Sợi xích không phải luôn luôn được chế tạo bằng sắt; đôi khi được chế bằng chất liệu cực mỏng như sợi tơ sen - và một ý tưởng ngu vùi trong xó tối của tâm thức thì cũng thế; nhưng nặng biết bao, và mạnh biết bao. Chân tay chúng ta cũng bị buộc trói chặt như vậy? Khi chúng ta cảm thấy mình rất tự do chúng ta vẫn không sao đá bay đi được sợi tơ sen của ngã ý thức Cái cõi được biểu tượng qua Bồ Đại nhảy múa, Bồ Đề Đạt Ma vượt biển trên một cành lau, cặp nhà thơ cuồng ngạo với một cây chổi và cây viết, và những thứ khác, cõi đó hoàn toàn vượt ngoài tầm tay của hạng phàm phu sinh tử. Ấy thế mà cõi đó lại quyền rũ và ngây người biết bao!

Thế giới nội tại thường xuyên được trình bày một cách khách quan, tức vô ngã. Thiên nhiên phơi mở cho những ảnh tượng của riêng nó được phác họa mà không cần sự can thiệp của người. Thiên nhiên có những thể sắc của nó, và chúng được bộc lộ bằng các tảng đá, núi non, sông ngòi, cây gỗ, chim chóc, người ta, và cỏ dại. Tinh thần của thiên nhiên vận chuyển ở giữa đó. Nghệ sĩ Thiền bắt chộp lấy - và chỉ có thể, khi nghệ sĩ đánh mất mình trong thiên nhiên, hay đúng hơn, khi nghệ sĩ trở thành dụng cụ tự nguyện kỳ cùng trong đôi tay thiên nhiên, và rồi từ đó biết bao nhiêu họa phẩm sơn thủy được các nghệ sĩ mặc hội để lại. Vì không can dự gì đến cái gọi là những

thực tại mời mọc các giác quan, những họa phẩm sơn thủy này mới không có màu sắc và viễn cận. Thế nhưng, chúng ta để ý một tinh thần nào đó đang bay liệng trên những ngọn núi, những con nước, hay bất cứ những sự vật nào khác. Gần đây, chừng nghe nói nhiều về việc “chinh phục” thiên nhiên từ phương Tây, nhưng quan niệm đó hoàn toàn xa lạ với chúng tôi ở Viễn đông, bởi vì đối với chúng tôi thiên nhiên là một người bạn nào phải là kẻ thù. Không hiểu thiên nhiên, đó là lỗi chúng ta, đâu phải tại thiên nhiên. Ngay cả lúc thiên nhiên chừng như cực kỳ đe dọa, thiên nhiên vẫn chưa hề tỏ tình cảm ác ý nhắm vào chúng ta, như hành động của những kẻ gian ác loài người. Vì vậy nghệ sĩ biết thiên nhiên rất rõ, khi chàng ở trong trạng thái vô tâm (acitta); và đương nhiên chúng ta nhận thấy rằng các Thiền sư không ngớt nhắc nhở thiên nhiên, suốt trong lịch sử của Phật giáo Thiên tông.

Sau hết, các thiền sư không chỉ là những người yêu thiên nhiên, họ cũng không bị đầu độc bởi ông “Thượng đế” của mình, cái ông Thượng đế mà họ cất kỹ trong lòng riêng. Họ là những nhân công xã hội, họ phụng sự xã hội theo lối riêng của mình.

Khi các Bồ tát ở trong cảnh giới Tự thọ dụng thân (Sambhogakaya) của mình, các ngài phục sức theo lối mà chúng ta có thể gọi là lễ phục của các ngài, rất tề chỉnh và trong tư thế trang trọng. Trong các Mạn đà la (Mandala) của Nhân ngôn tông, tất cả các đức Phật và các Bồ tát được trình bày như thế, và trong các họa phẩm của Tịnh độ tông cũng vậy, với mức độ nào đó. Khi lý tưởng Bồ tát được hạ thấp gần với đời sống con người trên mặt đất, tức là khi ngài hiện hình bằng Hóa Thân (Nirmanakaya) của mình, ngài tham gia công vụ thực tiễn phụng sự chúng sinh, thái độ siêu việt của ngài, quá cứng rắn và quá xa xôi, dần dà trở thành mềm dịu, gần như thế, và qua trung gian của sự biến thái “thế tục hóa”. Nói thế có nghĩa là, Bồ tát hiện hình trong tư thái dung dị hơn, và xuất hiện trong chiếc áo bông bành giảnh dị, lột bỏ hết mọi văn vẻ. Bảy giờ ngài là một khuôn mặt dễ thân thiện hơn. Ngài không chễm chệ trong một thánh đường làm đối tượng sùng bái, nhưng ngài có đó để sống giữa chúng ta, làm một mẫu người thường như chúng ta.

Khi quan niệm về “Hóa Thân” đó trải qua một cuộc biến thái nữa, Bồ tát đích thực là láng giềng của chúng ta. Ngài Bồ tát ông hay Bồ tát bà cũng đi chợ mua đồ, ngài bửa củi, ngài chép kinh, ngài làm việc trong xưởng, ngài làm thơ ký trong văn phòng; thời xưa, bà Bồ tát thậm chí còn làm kỹ nữ.

Diễn tả theo cách khác, điều này có nghĩa rằng Phật tính (Buddhata) có trong mỗi người chúng ta, trong mọi chúng sinh. Chỉ khi nào nhìn thấy, chúng ta trực nhận Bồ tát trong một hóa thân nào đó của ngài. Khi một Văn Thù (Manjusri), hay một Phổ Hiền (Samantabhadra), hay một Quán Thế âm (Avalokitesvara), hiện thân trong đẳng cấp xã hội chúng ta theo kiểu đó, chúng ta gặp ngài Bồ tát ông hay ngài Bồ tát bà mỗi ngày và và mỗi nơi trong mọi bước đường thường nhật của đời sống Chúng ta làm cái việc nghèo cùng nhất, chúng ta thực hiện hành vi vô nghĩa nhất, đó cũng là sự thân biến (vikurvita), sự nghiêm túc (lalita) của Bồ tát, và tất cả những việc kỳ diệu mà các nhà Đại thừa Ấn Độ đã làm nổi và đã được ghi chép rất nhiều trong vô số kinh điển của họ, tất cả cũng đã được thực hiện bởi Huệ Năng và Hoàng Nhẫn, Han San và Thập Đắc; hơn thế nữa, bởi nơi anh Giáp Ất, Trương Tam, Lý Tứ. Điều cần thiết để ý thức được sự kiện đó, để thấy phải thực hiện ra sao, chính là việc mở ra con mắt Bát nhã của riêng chúng ta.

Với những nhận xét đại khái này, và với những gì đã được nói trong các trang sách trên, cũng như trong hai tập Thiền luận trước, độc giả sẽ có thể hiểu ý nghĩa của những minh họa này, và tự mình khám phá ra đâu là các thông điệp của Thiền tông.

Những “vấn đáp” (mondô) dưới đây sẽ phác họa thêm các điểm mà tôi thường xuyên ghi nhận trong các luận của tôi về chuyển hướng thực tiễn của tâm lý Trung Hoa khi bộc lộ đạo lý của Phật giáo Thiền tông, và cũng cung cấp cho độc giả chìa khóa để mở cửa vào kho tàng trân bảo của sinh hoạt Thiền.

Nghiêm Dương tôn giả[7], ở Tân hưng, có thầy tăng hỏi:

“Phật là gì?”

“Cục đất”

“Pháp là gì?”

“Đất lặn.”

“Tăng là gì?”

“Ăn cháo ăn cơm.”

Khi tôn giả được hỏi về ý nghĩa ứng vật hiện hình của Phật, ngài nói :

“Mang giùm cái ghế đàng kia lại đây.”

Huệ Giác, ở Dương châu[8], có thầy tăng đến kéo nài hỏi:

“Từ xa xăm đến kiếm sư, xin sư dạy dỗ đạo Thiên.”

“Việc quan gia nghiêm nhặt, không cho phép an bài.”

“Sư không có phương tiện (upaya) gì sao?”

“(Vi ông từ xa đến,) nghỉ đêm trên bếp lửa đi.”

Phụng thiên sư, ở Quốc thanh viện[9], có thầy tăng hỏi:

“Gia phong của hòa thượng ra sao?” (nghĩa là, những nét đặc sắc trong tông môn sư, trong giáo pháp của sư là gì?)

“Một cái bàn, một cái ghế, một bếp lửa, và những cánh cửa sổ”

“Bỏ phận người xuất gia là gì?”

“Buổi sáng nói lời chào mừng, buổi tối nói lời trân trọng”.

“Đại ý của Phật pháp là gì?”

“Thích Ca là ngu đầu ngục tốt, Tổ sư là mã a diện bà”.

Vân nam Đàm Thành[10], nhân đang quét dọn: Qui Sơn đến và nói:

“Bận rộn quá há!”

“Nên biết chẳng có người bận rộn.”

“Vậy thì phải có mặt trăng thứ hai.”

Đàm Thành đưa chổi lên và nói: “Mặt trăng thứ hai là cái này?”

Qui Sơn cúi đầu và bỏ đi.

Lúc khác, Đàm Thành đang làm đôi dép cỏ, thì Động Sơn đến hỏi:

“Muốn có một con mắt; nhờ sư chỉ dạy không biết có được không?”

“Để cho ai vậy?”

“Không có ai cả”

“Nếu có, ông để vào đâu?”

Động Sơn không đáp, rồi sư nói:

“Người hỏi xin một con mắt - y là con mắt?”

“Không phải mắt”, Động Sơn nói:

Thiền sư thét lên tiếng la “Chu Choa” nghe dễ sợ

---o0o---

BỔ TÚC VÀ ĐÍNH CHÍNH CỦA NGƯỜI DỊCH

BỔ TÚC LUẬN MỘT ĐOẠN 4

(các trang 23-31)

Trong các trang này, tác giả vì không ghi rõ xuất xứ chính xác, nên khi dịch, tôi không tìm đọc nguyên bản chữ Hán để đối chiếu. Nhưng tài liệu chữ Hán mà tôi sử dụng khi phiên dịch hoàn toàn dựa vào hai bản Đại tạng kinh. Bản đặc dụng nhất là Taisho. Kế đó là bản tục tạng chữ Vạn. Do đó, lúc đọc các chú thích xuất xứ của tác giả, thấy nói trích từ các tác phẩm phát kiến được tại Đôn hoàng, mà tôi lại không có, cho nên mắc phải những sơ xuất đáng tiếc. Những đoạn bổ túc dưới đây, nguyên văn chưa chắc đồng với các thủ bản của tác giả, nhưng xét theo văn lý, hầu hết giống nhau, chỉ trừ văn cú có nhiều chỗ đảo trang giữa bản dịch tiếng Anh và nguyên bản Hán.

Về ba đoạn bổ túc dưới đây, đoạn thứ nhất nói về vô tâm, nguyên văn được tìm thấy trong một tác phẩm nhan đề Quán vô tâm luận, được gán cho Bồ Đề Đạt Ma (có Chữ Thích đứng đầu làm họ; lối gọi tên này hiếm thấy trong những gì liên hệ đến vị cha đẻ của Thiền tông Trung Hoa này).

Hai đoạn kế tiếp là những đoạn trích từ bài pháp của Đạo Tín trong Lăng già sư tư ký, được nói là của sư Tịnh Nguyên đời Đường soạn. So nguyên văn, hình như có nhiều chỗ tôi dịch sai. Vậy mong độc giả sửa hộ những đoạn nào thấy rõ là sai lạc quá trớn.

Ngoài ra, trong đoạn 6 của Luận 1, từ trang 41 đến 45, được nói là trích từ Ngũ lục của Thần Hội. Cho đến bây giờ, tôi vẫn chưa đọc được một chữ của bản Ngũ lục này. Trong Tuyển tập của Hồ Thích, tôi chỉ đọc được một bài khảo chứng của Hồ Thích, khảo chứng lịch sử về Ngũ lục của Thần Hội, và một bài về tiểu truyện của Thần Hội; nhưng không tìm ra đoạn trích dẫn nào của Hồ Thích tương đương với đoạn này. Tôi đã cố gắng dựa vào Hiển tông luận của Thần Hội, in trong Truyền đăng lục, để tìm một vài dụng ngữ cần thiết. Tuy nhiên, vẫn còn quá nhiều thiếu sót.

---o0o---

I. QUÁN VÔ TÂM LUẬN

(được cho là của Thích Bồ Đề Đạt Ma chế. Ấn hành trong Đại tạng Taishô, No 2831, tập 85, tr. 1269-1270a. Nguyên bản có thể chia làm hai phần. Phần đầu, nói chi tiết về Vô tâm, qua hình thức vấn đáp. Phần hai, các bài tụng và các giải thích khác về Vô tâm. Dưới đây, trích nguyên văn và phiên âm phần một).

觀無心論

夫至理無言，要假言而顯理，大道無相，為接龜而見形，今且假立二人共談無心之論矣。

弟子問和尚曰：有心無心？

答曰：無心。

問曰：既云無心，誰能見聞覺知？誰知無心？

答曰：還是無心既見聞覺知，還是無心能知無心。

問曰：既若無心，即合無有見聞覺知，云何得有見聞覺知？

答曰：我雖無心，能見能聞覺能知。

問曰：既能見聞覺知，即是有心，那得稱無？

答曰：只是見聞覺知，即是無心，何處更籬見聞覺知別有無心，我今恐汝不解，一一為汝解說，令汝得悟真理，假如，見終日見，由為無見，見亦無心，聞終日聞，由為無聞，聞亦無心，覺終日覺，由為無覺，覺亦無心，知終日知由為無知，知亦無心，終日造作，作亦無心，故云見聞覺知總是無心

問曰：若為能得知是無心？

答曰：汝但仔細推求看心作何相貌，其心復可得，是心不是心？為復在內？為復在外？為復在中間？如是之處推求覓心了不可得，乃於一切處求覓了不可得，當知即是無心

問曰：和尚既云一切處總是無心，即合無有罪福，何故眾生輪迴六趣生死不斷？

答曰：眾生迷妄，於無心中而妄生心，造種種業，妄執為有，足可致使輪迴六趣生死不斷，譬如有人於暗中見杌為鬼，見繩為蛇，便生恐怖，眾生妄執亦復如是，於無心中妄執有心，造作種種業而寔無不輪迴六趣，如是眾生若遇大善知識教令坐禪覺遇無心，一切業瘴盡皆消滅生死即斷，譬如暗中日光照而暗皆盡，若悟無心，一切罪業亦復如是。

問曰：弟子愚昧，心猶未了審，一切處六根所用者應？

答曰：語種種施為，煩惱菩提，生死涅槃，定無心否？

答曰：定是無心，只為眾生妄執有心即有一切種煩惱生死菩提，涅槃，若覺無心即無一切煩惱生死涅槃，是故如來為有心者說有生死，菩提對煩惱得名，涅槃者對生死得名，此皆對治之法，若無心可得，即煩惱菩提亦不可得，乃至生死涅槃亦不可得。

問曰：菩提槃既涅槃不可得，過去諸佛皆得菩提，此謂可乎？

答曰：但以世諦文字之言得，於真諦寔無可得，故維摩經云：菩提者不可以身得，不可以心得，又金綱經云：無有少法可得，諸佛如來但以不可得而得，當知有心即一切有，無心即一切無。

問曰：和尚既云於一切處盡皆無心，木石亦無心，豈不同於木石乎？

答曰：而我無心，心不同木石。何以故？譬如天鼓，雖復無心，自然出種種妙法教化眾生，又如如意珠，雖復無心，自然能作種種變現，而我無心亦復如是，雖復無心，善能覺了諸法寔相，具真般若，三身，自在應用無妨，故寶積經云：以無心意而現行，豈同木石乎？夫無心者即真心也，真心者即無心也。

問曰：今於無心中作若為修行？

答曰：但於一切事上覺了，無心即是修行，更不別有修行，故知無心即一切，寂滅即無心也。

弟子於是忽然大悟，水知心外無物，物外無心，舉止動用皆得自在，斷諸疑網更無罣礙。

---o0o---

PHIÊN ÂM

Phù Chí lý vô ngôn, yếu giả ngôn nhi hiển lý. Đại đạo vô tướng, vị tiếp thô nhi hiện hình. Kim thả giả lập nhị nhân cộng đàm Vô tâm chi luận hỉ.

Đệ tử vấn hòa thượng viết: Hữu tâm? Vô tâm?

Đáp viết: Vô tâm.

Vấn viết: Ký vân Vô tâm, thùy năng kiến văn giác tri? Thùy tri Vô tâm

Đáp viết: Hoàn thị Vô tâm ký kiến văn giác tri. Hoàn thị Vô tâm năng tri Vô tâm.

Vấn viết: Ký nhược vô tâm, tức hiệp vô hữu kiến văn giác tri. Vân hà đặc hữu kiến văn giác tri?

Đáp viết: Ngã tuy Vô tâm, năng kiến năng văn năng giác năng tri.

Vấn viết: Ký năng kiến văn giác tri, tức thị hữu tâm, na đặc xung vô ?

Đáp viết: Chỉ thị kiến văn giác tri, tức thị Vô tâm. Hà xứ cánh ly kiến văn giác tri biệt hữu Vô tâm? Ngã kim khùng nhữ bất giải, nhất nhất vị nhữ giải thuyết linh nhữ đặc ngộ chân lý. Giả như, kiến chung nhật kiến do vi vô kiến. Kiến diệc Vô tâm. Văn chung nhật văn do vi vô văn. Văn diệc Vô tâm. Giác chung nhật giác, do vi vô giác. Giác diệc Vô tâm. Tri chung nhật tri, do vi vô tri. Tri diệc Vô tâm. Chung nhật tạo tác, tác diệc vô tác. Tác diệc Vô tâm. Cố vân kiến văn giác tri tổng thị Vô tâm

Vấn viết: Nhược vi năng đặc tri thị Vô tâm?

Đáp viết: Như đản tử tế suy cầu khán tâm tác hà tướng mạo kỳ tâm phục khả đặc, thị tâm bát thị tâm Vi phục tại nội? Vi phục tại ngoại? Vi phục tại trung

gian? Như thị chi xứ suy cầu mịch tâm liễu bất khả đắc. Nãi ư nhất thiết xứ cầu mịch liễu bất khả đắc. đương tri tức thị Vô tâm.

Vấn viết: Hòa thượng ký vân: nhất thiết xứ tổng thị vô tâm. Tức hiệp vô hữu tội phước. Hà cố chúng sinh luân hồi lục thú sinh tử bất đoạn?

Đáp viết: Chúng sinh mê vọng, ư vô tâm trung nhi vọng sinh tâm, tạo chủng chủng nghiệp, vọng chấp vi hữu, tức khả trí sử luân hồi lục thú sinh tử bất đoạn. Thí như hữu nhân ám trung kiến nguyệt vi quý, kiến thặng vi xà, tiện sinh khủng bố. Chúng sinh vọng chấp diệc phục như thị. Ư Vô tâm trung vọng chấp hữu tâm, tạo tác chủng chủng nghiệp. Nhi thật vô luân hồi lục thú. Như thị chúng sinh nhược ngộ đại thiện tri thức giáo linh tọa thiền giác ngộ Vô tâm, nhất thiết nghiệp chương tận giai tiêu diệt, sinh tử tức đoạn Thí như ám trung nhật quang chiếu nhi ám giai tận. Nhược ngộ Vô tâm, nhất thiết xứ tội nghiệp diệc phục như thị.

Vấn viết: Đệ tử ngu muội, tâm do vị liễu thâm, nhất thiết lục căn sở dụng giả ứng?

Đáp viết: Ngũ chủng chủng thi vi, phiền não Bồ đề sinh tử Niết bàn định vô tâm phủ?

Đáp viết: Định thị Vô tâm. Chỉ vị chúng sinh vọng chấp hữu tâm tức hữu nhất thiết chủng phiền não, sinh tử, Bồ đề, Niết bàn. Nhược giác Vô tâm tức vô nhất thiết phiền não, sinh tử, Niết bàn. Thị cố Như Lai vị hữu tâm giả thuyết hữu sinh tử. Bồ đề đối phiền não đắc danh. Niết bàn giả đối sinh tử đắc danh. Thử giai đối trị chi pháp. Nhược vô tâm khả đắc, tức phiền não Bồ đề diệc bất khả đắc. Nãi chí sinh tử Niết bàn diệc bất khả đắc.

Vấn viết: Bồ đề Niết bàn ký bất khả đắc, quá khứ chư Phật giai đắc Bồ đề. Thử vị khả hồ?

Đáp viết: Đản dĩ thế đế văn tự chi ngôn đắc. Ư chân đế thật vô khả đắc. Cô Duy ma kinh vân: Bồ đề giả bất khả dĩ thân đắc, bất khả dĩ tâm đắc. Hựu Kim cang kinh vân: Vô hữu thiếu pháp khả đắc. Chư Phật Như Lai đản dĩ bất khả đắc nhi đắc. đương tri hữu tâm tức nhất thiết hữu, vô tâm tức nhất thiết vô.

Vấn viết: Hòa thượng ký vân nhất thiết xứ tận giai vô tâm. Mộc thạch diệt vô tâm. Khởi bất đồng mộc thạch

Đáp viết: Nhi ngã vô tâm, tâm bất đồng mộc thạch. Hà dĩ cố? Thí như thiên cổ, tuy phục vô tâm, tự nhiên xuất chủng chủng diệu pháp giáo hóa chúng sinh. Hựu như như ý châu, tay phục vô tâm, tự nhiên năng tác chủng chủng biến hiện. Nhi ngã vô tâm diệt phục như thị. Tuy phục vô tâm, thiện năng giác liễu chư pháp thật tướng, cụ chân bát nhã, tam thân, tự tại ứng dụng vô phương. Cổ Bảo tích kinh vân: Dĩ vô tâm ý nhi hiện hành. Khởi đồng mộc thạch hồ? Phù vô tâm giả tức chân tâm dã. Chân tâm dã tức vô tâm dã.

Vấn viết: Kim vô tâm trung tác nhược vi tu hành?

Đáp viết: Đản nhất thiết sự thượng giác liễu vô tâm tức thị tu hành. Cảnh bất biệt hữu tu hành. Cổ tri vô tâm tức nhất thiết. Tịch diệt tức vô tâm dã. Đệ tử thị hốt nhiên đại ngộ. Thủy tri tâm ngoại vô vật, vật ngoại vô tâm. Cử chỉ động dụng giai đắc tự tại. Đoạn chư nghi võng cách vô quái ngại.

---o0o---

II. XẢ THÂN PHÁP

(trích Lăng già sư tư ký, Đại tạng Taisho, No 2837, tập 85 trang 1290 a-b).

凡捨身之法，先定空空心，使心境淨寂，鑄想玄寂，令心不移，心性寂定，即斷攀緣，窈窕冥盟，凝淨心虛，則幾泊恬乎，泯然氣盡，住清淨法身，不受後有，若起心失念，不免生也受，此是前定心境，法應如是，此是作法，法則無作，夫無作之法，真寔法也，是以經云：空，無作，無願，無相，則真解脫，以是義故，寔法無作，捨身法者，即假想身橫看，心境明地，即用神明推策，大師云莊子說：天地一指，萬勿一馬，法句經云：亦不為一，為欲破諸數，淺智之所聞，謂一以為一，故莊子猶滯一也，老子云：窈兮冥兮，其中有精，外雖亡相內上存心，華嚴經云：不著二法，以無一二故，維摩經云：不在內，不在外，不在中間，故知老子猶滯精識也。

---o0o---

PHIÊN ÂM

Phàm xả thân chi pháp, tiên định không không tâm, sử tâm cảnh tịnh tịch, chú tướng huyền tịch, linh tâm bất di. Tâm tánh tịch định, tức đoạn phan duyên, yếu yếu minh minh, ngưng tịnh tâm hư, tắc cơ bạc điềm hồ! Dẫn nhiên khí tận, trụ thanh tịnh pháp thân, bất thọ hậu hữu. Nhược khởi tâm thất niệm, bất miễn thọ sinh dã. Thử thị tiên định tâm cảnh, pháp ung như thị. Thử thị tác pháp. Pháp bản vô pháp. Vô pháp chi pháp, thủy danh vi pháp. Pháp tắc vô tác. Phù vô tác chi pháp, chân thật pháp dã. Thị dĩ kinh vân: không, vô tác, vô nguyện, vô tướng, tắc chân giải thoát. Dĩ thị nghĩa cố, thật pháp vô tác. Xả thân pháp giả, tức giả tướng thân hoành khán. Tâm cảnh minh địa, tức dụng thần minh suy sách. Đại sư vân: Trang Tử thuyết: Thiên địa nhất chỉ, vạn vật nhất mã. Pháp cú kinh vân: Diệc bất vi nhất. Vị dục phá chư số, thiên trí chi sở vãn, vị nhất dĩ vi nhất. Cố Trang Tử do trệ nhất dã. Lão Tử vân: Yếu hê minh hê, kỳ trung hữu tinh. Ngoại tuy vong tướng, nội thượng tôn tâm. Hoa nghiêm kinh vân : Bất trước nhị pháp, dĩ vô thất nhị cố. Duy ma kinh vân: Bất tại nội, bất tại ngoại, bất tại trung gian, tức thị chứng. Cố tri Lão Tử do trệ tịnh thức dã.

---o0o---

III QUÁN TỰ THÂN

(lọc. cit. tR. 1288 a-b)

[1] *Đầu Tử Đại Đồng (819-914), là một Thiền sư lớn khoảng cuối đời Đường. Lúc sư đang sống trong một thảo am ở núi Đầu tử, Triệu Châu đến kiểm. Triệu Châu gặp sư đang trên đường đi về am; sau khi khám phá ra sư là ai, Triệu Châu hỏi: “Ngài có phải là sư ở núi Đầu tử không?”. Đầu Tử không đáp thẳng, mà nói: “Xin cho một đồng xu để mua trà và muối”. Triệu Châu đến am trước, khi Đầu Tử đi lang thang trở về; bước vào ngòi lạng lẽ đợi chủ nhân. Thấy sư về với một lọ dầu, Triệu Châu hỏi: “Từ lâu nghe tiếng Đầu Tử, té ra là một gã bán dầu.” Đầu Tử nói: “Ngài thấy lọ dầu nhưng không thấy Đầu Tử.” “Đầu Tử ở đâu?” Nhà sư bán dầu đó trả lời: “Dầu, dầu!”*

[2] *Tuyết Phong (822-908) được kể là lúc nào cũng mang theo một cái vá, hay cái muỗng gỗ trên đường hành cước. Ý là dùng để nấu nướng mỗi khi đến viếng ngôi chùa nào. Nấu nướng là một trong những phận sự quan*

trọng nhưng nặng nhọc trong nhà chùa. Tuyết Phong cố ý muốn đặt mình vào việc cần cù nặng nhọc đó, mà phần lớn người ta muốn tránh.

[3] Xem Thiên luân I, bản Việt. trang 451.

[4] Xem các hình XXI và XXI.

[5] Xem hình XXI

[6] Mất năm 1683. Trước, sư ngụ tại một Thiên viện giàu có ở Kyùshù, Nhật Bản, nhưng một hôm, sau khi quá nổi tiếng, sư bỏ đi làm một gã hành khất lang thang.

[7] Truyền Đăng lục XI

[8] Ibid

[9] Ibid

[10] 782 – 481, Ibid., XIV

---o0o---
HẾT