

D.T. SUZUKI

# VÔ NIỆM

(Pháp Bảo Đàn Kinh)

**Thuần Bạch** *biên dịch*

2000

Lịch sử Thiền tông Trung Hoa sơ kỳ xuất hiện với hai tên tuổi tiêu biểu. Một vị đương nhiên là Bồ-đề Đạt-ma, người khai sáng Thiền tông Trung Hoa, và vị thứ hai là Lục Tổ Huệ Năng, người định hướng dòng mạch Thiền tông bắt nguồn từ Tổ Đạt-ma. Nếu không có Tổ Huệ Năng và môn đệ trong tông môn của Ngài thì Thiền tông không thể nào phát huy và hưng thịnh vào đầu đời Đường Trung Hoa. Pháp Bảo Đàn Kinh của Lục Tổ chiếm một vị thế tối quan trọng trong nhà Thiền, và những thăng trầm thuộc về duyên nghiệp mà bộ kinh đã khứng chịu có nhiều điều rất lý thú.

Chính qua bộ kinh này mà trọng trách khởi xướng Thiền tông của Tổ Đạt-ma được xác định rõ rệt. Cũng qua bộ kinh này mà tổng quan về Thiền được phác họa cho học nhân như là khuôn mẫu tu tập. Qua Lục Tổ mà thiền giả đời nay gần gũi Tổ Đạt-ma, và từ Lục Tổ ta đánh dấu được ngày Thiền tông Trung Hoa ra đời khác với mô hình Thiền Ấn Độ.

Khi chúng ta nói Đàn Kinh có tầm quan trọng phi thường nghĩa là về cả hai mặt nêu trên. Gốc rễ của tư tưởng Đàn Kinh qua Tổ Đạt-ma ăn sâu chí đến sự giác ngộ của đức Phật, trong khi cành nhánh trở khắp miền Viễn Đông, mảnh đất phì nhiêu của hoa lá nhà Thiền. Giáo pháp của Lục Tổ đã có hơn nghìn năm, và mặc dầu từ đó đến nay đã trải qua nhiều tầng bậc triển khai khác nhau, vẫn giữ được tinh yếu của Đàn Kinh.

Vì lý do đó, nếu chúng ta muốn tìm hiểu lịch sử tư tưởng Thiền thì chúng ta phải nghiên cứu Đàn Kinh với sự liên hệ cả hai bên ; một là Sơ Tổ Đạt-ma và

truyền nhân của Tổ là Nhị Tổ Huệ Khả, Tam Tổ Tăng Xán, Tứ Tổ Đạo Tín, Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn ; hai là Lục Tổ Huệ Năng với môn đệ của Ngài và các thiên sư đương thời.

Theo học nhân của Lục Tổ, Đàn Kinh chính là pháp yếu của Tổ, và được truyền thọ cho hàng môn đệ như là sản nghiệp tâm linh mà chỉ người nào sở đắc mới được xem là đệ tử trong tông môn của Lục Tổ. Điều này được minh chứng qua đoạn văn sau trong Đàn Kinh :

Đại sư ở núi Tào Khê, và hơn bốn mươi năm đạo hạnh của Ngài đã ảnh hưởng trên cả hai tỉnh lân cận Thiều Châu và Quảng Đông. Hàng môn đệ của Ngài, xuất gia và tại gia, lên đến ba ngàn hoặc năm ngàn, thực sự còn nhiều hơn con số đếm được. Vì là tinh yếu của giáo pháp nên Đàn Kinh được truyền thọ như là bằng chứng có thẩm quyền, và ai không được truyền trao xem như không được ủy nhiệm phó chúc (có nghĩa là chưa hội được Tổ ý). Khi trò được thầy phó chúc thì chỗ nơi, ngày tháng và tên tuổi phải được nêu rõ. Nếu không được truyền trao Đàn Kinh thì không thể tự nhận là môn đồ của Nam Thiên. Ai không được ủy nhiệm Đàn Kinh tức chưa nắm được yếu chỉ của pháp môn “đốn ngộ” mặc dù họ có giảng dạy. Bởi vì chắc chắn sớm muộn gì họ cũng rơi vào hí luận, trong khi những người được truyền pháp chỉ tập trung vào công phu tu tập. Sở dĩ có hí luận tranh cãi là vì lòng tranh thắng hơn thua, việc này không hợp với đạo.

(THỦ BẢN ĐÒN HOÀNG

DO SUZUKI VÀ KODA ẤN HÀNH – TIẾT 38)

Có những đoạn tương tự, dù không lộ rõ, trong đoạn đầu cũng như trong tiết 47 và 57. Được nhắc lại nhiều lần như thế chứng tỏ rằng Đàn Kinh, vì chứa đựng tinh yếu giáo pháp của Lục Tổ, được hàng môn

đệ rất tôn quý. Thủ bản Đôn Hoàng tiết 55 và ấn bản của chùa Hưng Thánh (tiết 56) có ghi lại tên những vị được truyền pháp. Ấn bản thường có tính cách phổ thông, căn cứ trên ấn bản đời Nguyên thuộc thế kỷ 13, không thấy ghi những đoạn văn về sự truyền thọ Đản Kinh, lý do khiếm khuyết này sẽ được bàn đến sau.

Điều chắc chắn là lời dạy của Lục Tổ đã tạo nên tiếng vang lớn trong giới học Phật thời bấy giờ, có lẽ vì trước đó không một vị Thầy nào nói thẳng như thế với đại chúng. Phật học cho đến thời đó không ít thì nhiều giới hạn trong giới trí thức, và những lời thuyết pháp đều căn cứ trên giáo điển chính thống. Đó là ngôn thuyết biện giải mang tính cách bình luận, đòi hỏi nhiều tính bác học và tri thức phân tích, không nhất thiết phản ảnh sự kiện thực tế về kinh nghiệm hoặc đời sống tâm linh riêng từng người, mà chủ yếu nặng về ý niệm và biểu đồ. Lời dạy của Lục Tổ trái lại diễn bày những kinh nghiệm tâm linh thuộc về trực giác, dĩ nhiên là rất sinh động, và ngôn ngữ rất tươi nhuận và độc đáo. Ít nhất đây là một trong những lý do tại sao giới học giả chuyên về Phật học, cũng như công chúng bình dân, đã dành sự đón nhận chưa từng có từ trước đến nay đối với giáo pháp của Lục Tổ.

Đây cũng là lý do tại sao trong phần đầu Đản Kinh, Lục Tổ đã kể lại tiểu sử của Tổ đầy đủ chi tiết, bởi vì nếu Tổ chỉ là một vị tăng học giả tầm thường thuộc hệ thống Phật giáo thời bấy giờ thì không nhất thiết đối với Tổ, hoặc hơn nữa đối với hàng đệ tử trong tông môn, cần phải diễn giải nhân cách của Tổ. Sự kiện các đệ tử thường nhấn mạnh đến sự không biết chữ của Tổ chắc chắn có liên hệ nhiều đến tính

chất độc đáo về nhân cách cũng như hành trạng của Tổ.

Phần mở đầu *Đàn Kinh* là tiểu sử của Tổ, tuy dưới hình thức tự truyện nhưng đó là phần trước tác của người biên soạn, một hoặc nhiều người. Đoạn văn miêu tả Tổ cho thấy rõ một sự tương phản rất lớn đối với Thượng Tọa Thần Tú, người được xem là đối thủ của Tổ, chắc chắn không xuất phát từ kim khẩu của Tổ. Sự đối nghịch giữa hai vị phát sinh sau khi thấy là Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn tịch, tức là chỉ vào thời điểm hai vị bắt đầu truyền bá và giảng dạy Thiền theo sự tỏ ngộ và thâm đạt riêng của mỗi vị. Thần Tú thọ hơn trăm tuổi và tịch vào năm 706 khi Lục Tổ được sáu mươi chín tuổi. Tuổi tác hai vị chênh lệch gần ba mươi năm, và theo quyển *Cuộc đời của Lục Tổ* do ngài Tới Trừng (đại sư Truyền Giáo) mang về Nhật năm 803 thì Lục Tổ đến thọ giáo với Ngũ Tổ khi ba mươi bốn tuổi. Nếu lúc đó Thần Tú vẫn còn ở trong pháp hội của Ngũ Tổ thì Ngài khoảng từ sáu mươi bốn đến bảy mươi tuổi, và người ta cho rằng Thần Tú vẫn ở với Ngũ Tổ trong sáu năm, ngoài ra Ngũ Tổ tịch chẳng bao lâu sau khi Lục Tổ từ giã thầy. Rất có thể là khi Lục Tổ đến chùa Hoàng Mai thì Thần Tú đã ở đó được sáu năm. Nhưng nếu Thần Tú kém xa Lục Tổ trong sự thâm đạt Phật pháp, dù đã trải qua sáu năm học tập và dụng công, và nếu Ngũ Tổ tịch ngay sau khi Lục Tổ rời pháp hội thì Thần Tú chứng đạt vào lúc nào ?

Theo tài liệu nói về Thần Tú thì Ngài là một trong những vị thiền sư thành đạt nhất sau thời Ngũ Tổ, và cũng đã nổi tiếng ngay cả đương thời Ngũ Tổ. Như vậy tiểu sử của Thần Tú có vẻ như là hư cấu từ những

người biên tập sau khi Lục Tổ tịch, bởi lẽ cái gọi là sự đối địch của hai vị thực ra là sự đối địch của hai nhóm đệ tử của hai vị.

Trong phần tự truyện mở đầu Đàn Kinh, Lục Tổ kể lại nơi chôn nhau cắt rốn cũng như sự thiếu học, không hiểu biết văn học cổ điển Trung Hoa. Lục Tổ kể tiếp đã hâm mộ đạo Phật như thế nào khi được nghe kinh Kim Cương trong khi Tổ không biết đọc. Khi Tổ đến núi Hoàng Mai thọ giáo với Ngũ Tổ chỉ là một người cư sĩ chưa xuất gia làm tăng, và xin được công quả ở nhà kho. Vào chùa như thế đương nhiên là Tổ không được phép ở trong chúng tăng nên không biết những việc gì xảy ra trong chùa ngoài nhà kho của mình.

Tuy nhiên ít nhất có một đoạn văn trong Đàn Kinh và trong tiểu sử của Lục Tổ<sup>(\*)</sup> đề cập những dịp Lục Tổ được gặp thầy. Khi Ngũ Tổ loan báo rằng ai trong hàng đệ tử làm bài kệ nói lên được chỗ hội Thiên của mình sẽ kế vị làm Tổ thứ sáu, không ai báo lại cho Lục Tổ biết tin ấy; tất cả những mục tiêu công việc của Tổ chỉ là công quả cho chùa. Nhưng Ngũ Tổ chắc biết được sự thâm đạt của Lục Tổ, và cũng biết chắc một ngày nào đó ý định của Ngũ Tổ sẽ đến tai Lục Tổ.

Lục Tổ không biết chữ nên phải nhờ người khác viết giùm bài kệ. Trong Đàn Kinh có nhiều chỗ cho thấy Lục Tổ không đọc được kinh điển tuy vẫn hiểu được ý nghĩa khi có ai đọc cho nghe. Sự đối nghịch

---

(\*) Quyển tiểu sử này tên là Tào Khê Ước Truyện được biên soạn sau khi Lục Tổ tịch và được ngài Tối Trùng, khai tổ tông Thiên Thai (Nhật Bản), mang về Nhật năm 803 sau thời gian tu học ở Trung Hoa. Đây là tài liệu đáng tin cậy nhất về Lục Tổ Huệ Năng.

giữa Lục Tổ và Thần Tú, tuy mạnh bạo nhưng chỉ nghiêng về một chiều qua những tài liệu đáng tin cậy (trừ trong quyển tiểu sử của Tối Trừng đã kể trên không nói đến Thần Tú), chắc chắn do đệ tử của Lục Tổ phóng đại mặc dù họ xem như thắng thế. Lý do chánh của việc trên là vì Nam Thiên của Lục Tổ phù hợp với tinh thần Đại thừa và tâm lý dân tộc Trung Hoa hơn là Bắc Thiên của Thần Tú. Tinh thần bác học, luôn luôn có khuynh hướng nghiêng về trừu tượng và ý niệm, sẽ che mờ ánh sáng của trực giác, chính trực giác mới là điều cần yếu hàng đầu trong sự tu hành. Thần Tú, mặc dù các môn đệ của Lục Tổ đã ghi chép như thế, chắc chắn vẫn xứng đáng kế thừa y bát của Ngũ Tổ, nhưng vì sự diễn bày Phật pháp của Ngài đòi hỏi phương pháp luận phức tạp và bác học hơn pháp môn của Lục Tổ, trong khi nhà Thiên không chấp nhận mọi hình thức tri thức. Sự kiện không biết chữ của Lục Tổ được nhấn mạnh để tạo uy thế cho lẽ thật và sức mạnh của khả năng trực giác trong pháp tu của Lục Tổ, và đồng thời nêu rõ chủ thuyết ý niệm trong giáo pháp của Thần Tú. Tinh thần Trung Hoa chuộng cách tiếp xử với những sự kiện thực tế cụ thể và kinh nghiệm sinh động. Là người truyền bá Thiên tông ngay trên đất nước của mình, Lục Tổ quả đã đáp ứng nhu cầu một cách viên mãn.

Nhưng tại sao Tổ lại không biết chữ? Đúng là Tổ không phải là một học giả uyên bác, nhưng tôi không nghĩ là Tổ mù chữ như đã nói trong Đàn Kinh. Để tô đậm sự tương phản giữa Tổ với Thần Tú, người ta gây ấn tượng bằng cách miêu tả Tổ không biết kinh điển, giống như đức Chúa khi giảng cho các nhà bác học đầu bạc đã nói mà không đưa ra dẫn chứng nào. Đây là sự

kiện cho thấy bậc thiên tài tôn giáo không cần lắm sự trợ giúp của kiến thức và tri thức so với cái phong nhiêu của đời sống nội tâm.

Đàn Kinh có đề cập đến nhiều kinh, chúng tỏ tác giả không phải là một người dốt kinh. Tuy như thế, vì là một người tu Phật nên Tổ sử dụng danh từ nhà Phật một cách tự nhiên, nhưng vẫn ra khỏi mọi thứ khoa trương thông thái. So với những đạo sư đương thời, Tổ đã chỉ thẳng vào tâm yếu Phật pháp, không quanh co dông dài. Đặc tính đơn sơ này đã tác động mạnh đến thính chúng, nhất là những người nghiêng về công phu tu tập tuy vẫn có một kiểu trí thức nào đó.

Tư tưởng nền tảng của Lục Tổ là dứt bỏ ngôn thuyết văn tự, bởi vì chỉ có thể hội được bản tâm bằng trực nhận không qua trung gian. Nhưng tính khí con người ở đâu cũng giống nhau, và ngay cả những người tu thiền cũng có nhược điểm, trong đó kiến chấp ngữ lục của chư Tổ để lại là bệnh nặng nhất. Đàn Kinh như thế được xem là biểu trưng chân lý bao trùm cả Thiền trong đó, và chính nơi nào Đàn Kinh được tôn quý quá mức thì tinh thần Thiền bắt đầu xuống dốc. Có lẽ vì lý do đó mà Đàn Kinh không được truyền thừa từ thầy đến trò như biểu tín ấn chứng trò đã ngộ Thiền. Và có lẽ vì lý do này mà những đoạn đã nêu nói về sự trao truyền Đàn Kinh bị cắt bỏ trong ấn bản lưu hành, và sau đó Đàn Kinh chỉ còn là một quyển kinh diễn bày lý Thiền theo Lục Tổ Huệ Năng.

Dù với lý do gì đi nữa, sự xuất hiện của Lục Tổ mang một ý nghĩa cao siêu trọng đại, và Đàn Kinh xứng đáng được xem là một bộ kinh thâm diệu, vì đã chỉ đạo dòng mạch tư tưởng Phật học ở Trung Hoa



trong nhiều thế kỷ.

Trước khi trình bày cái nhìn của Lục Tổ về đạo Phật, chúng ta hãy xem xét quan điểm của Thần Tú, luôn luôn được cho là đối nghịch với Lục Tổ, bởi vì chính sự đối nghịch giữa hai vị đạo sư sẽ giúp xác định được bản chất của Thiền rõ ràng hơn. Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn là một đại thiên sư, có nhiều đệ tử giỏi, trên mười vị trong số đó tên tuổi còn lưu truyền trong Thiền sử. Nhưng Lục Tổ và Thần Tú xuất cách hơn những vị đó, và chính dưới tay hai bậc thầy này mà Thiền tông chia ra hai phái Nam Thiền và Bắc Thiền. Do đó khi chúng ta biết được giáo pháp của Thần Tú, khai tổ Bắc Thiền, sẽ hiểu được dễ dàng Lục Tổ, nhân vật chính đề cập ở đây.

Chẳng may giáo pháp của Thần Tú không còn được bao nhiêu, bởi vì Bắc Thiền suy yếu trước đối phương, khiến cho văn học của tông môn cũng tàn lụi theo. Điều chúng ta biết được về Bắc Thiền dẫn xuất từ hai nguồn: thứ nhất là tư liệu thuộc về Nam Thiền như Đàn Kinh và Tông Mật ngữ lục, thứ hai là hai thủ bản Đôn Hoàng tôi tìm được ở Thư viện Quốc Gia Paris. Trong hai thủ bản Bắc Thiền kể trên, một bản không đầy đủ còn bản kia chưa hoàn chỉnh, và cả hai đều không phải chính tay Thần Tú viết. Thủ bản Đôn Hoàng, cũng như Đàn Kinh, đều do đệ tử ghi chép khi thầy thuyết giảng.

Thủ bản tựa đề là “Bắc Tông Ngũ Đạo Pháp Môn.” Ở đây chữ đạo, Phạn ngữ là “upāya,” có nghĩa là phương tiện, phương pháp, và không dùng theo một định nghĩa đặc biệt nào. Ngũ đạo pháp môn là năm đầu mối qui chiếu về kinh Đại thừa của Bắc Thiền, và

gồm có :

1. Phật là giác ngộ và giác ngộ là không móng khởi tâm.

2. Khi tâm bất động, các giác quan yên lặng, và trong trạng thái tĩnh lặng đó cánh cửa trí tuệ vô thượng sẽ hé mở.

3. Trí tuệ vô thượng khai mở sẽ dẫn đến khai phóng một cách vi diệu thân và tâm. Tuy nhiên đây không phải là Niết-bàn tịch tĩnh của Tiểu thừa, bởi vì trí tuệ vô thượng do chư Bồ-tát chứng đắc đòi hỏi các cảm thức tuy có hoạt động nhưng không dính mắc.

4. Tính hoạt dụng không dính mắc này có nghĩa là không kẹt vào nhị nguyên đối đãi giữa thân và tâm, nơi đó hội được thực tướng các pháp.

5. Rốt cuộc đây là con đường của Nhất tính, dẫn đến giới xứ của Như thị không ngăn ngại, không sai biệt. Đó là giác ngộ.

Vấn đề này có thể gây lý thú nếu so sánh với lời bình của Thiền sư Khuê Phong Tông Mật thuộc Nam Thiền trong Biểu Đồ Truyền Thừa Chư Tổ Thiền Tông như sau :

Bác Thiền dạy rằng mọi chúng sanh đều hàm sẵn tánh giác, y như tính chất của mặt gương là chiếu sáng. Khi phiền não phủ lấp thì không thấy mặt gương, giống như gương bị bụi bẩn che phủ. Nếu theo lời dạy của Tổ ta buông bỏ vọng tưởng thì sẽ vắng lặng. Lúc đó tâm sẽ chiếu sáng đúng theo bản tánh của nó. Nếu hết bụi bẩn gương sẽ chiếu sáng, không còn một vật gì bị che tối nữa.

Cho nên Tổ của Bác Thiền là Thần Tú đã viết kệ trình Ngũ Tổ :

Thân thị Bồ-đề thọ

(Thân là cây Bồ-đề)

Tâm như minh cảnh đài  
Thời thời cần phát thức  
Vật sử nhá trần ai.

*Tâm như đài gương sáng  
Luôn luôn phải lau chùi  
Chớ để dính bụi bặm.)*

Xa hơn nữa, Tông Mật minh họa quan điểm của Thần Tú bằng hình ảnh một viên thủy tinh. Tâm như thể viên thủy tinh, tự nó không có màu sắc. Nó trong suốt và tròn đầy như đang là. Nhưng khi đối diện với ngoại cảnh thì nó ứng hiện ra đủ màu đủ vẻ khác nhau. Sự sai biệt này do nơi ngoại cảnh trong khi tâm vẫn như như bất biến. Bây giờ giả sử viên thủy tinh đặt trước một vật có tính chất hoàn toàn ngược lại với viên thủy tinh thì nó sẽ thành tối đen. Mặc dù trước kia nó là một viên thủy tinh trong suốt, giờ đây thì tối đen, và ta tưởng rằng màu đen này là đặc tính của nó vốn sẵn từ đầu. Nếu chỉ viên thủy tinh đó cho người ngu thì họ sẽ cho đó là một viên thủy tinh cấu bản, và khó họ tin nổi bản tính trong suốt của nó. Thậm chí những người đã biết viên thủy tinh trong suốt trước đây, bây giờ khi thấy nó như thế cũng nói là dơ đục, và sẽ cố lau chùi cho nó sáng trong trở lại, lấy lại tính chất đã mất. Những người lau chùi đó, theo Tông Mật, là học nhân của Bắc Thiên, nghĩ rằng viên thủy tinh Tự tánh vốn trong suốt cần phải khám phá dưới lớp đen tối mờ đục đang hiện thấy.

Quan điểm lau chùi bụi bản này của Thần Tú và môn nhân tất nhiên sẽ dẫn đến pháp tu thiên tịch lặng, và chính các vị đã chỉ dạy như thế. Các vị dạy nhập định bằng phương pháp chú tâm, thanh lọc tâm bằng cách trụ tâm vào nhất niệm. Hơn thế nữa các vị còn bảo khởi niệm thì chiếu soi ngoại cảnh và dứt niệm thì nhận ra nội tâm.

Cũng như các vị thiên sư khác, Thần Tú nhìn nhận sự hiện hữu của Bản tâm, Bản tâm đó phải được tìm thấy trong tự tâm của mỗi người, và có đủ đức tướng Như Lai. Việc này sở dĩ không thành tựu được là vì thói quen hay chạy theo ngoại cảnh của chúng ta đã che mờ ánh sáng nội tâm. Thần Tú khuyên dạy rằng, thay vì chạy xa người cha đẻ của chính mình, ông chủ của chính mình, ta nên nhìn về nội tại bằng cách để tâm lóng lạng. Điều này rất tốt đến một mức độ nào đó, nhưng Thần Tú bỏ qua sự thâm ngộ, và pháp tu của Ngài đành chịu sự khiếm khuyết này. Đây là chỗ thường gọi là “hữu vi” hay “hữu sự,” không phải là “vô sự” hay “Tự tánh.”

Chúng ta sẽ hiểu rõ đoạn văn sau đây trong Đàn Kinh (\*) nếu nhìn theo nhận định trên :

(40) Thần Tú thấy mọi người nói đến pháp môn trực chỉ và viên đốn của Huệ Năng, một hôm, gọi đệ tử là Chí Thành đến bảo : “Ông thông minh nhiều trí, nên vì tôi mà đến Tào Khê nghe pháp. Đến trước Huệ Năng lễ bái và hết lòng lắng nghe. Đừng để cho họ biết là đến từ ta. Ngay khi nắm được ý nghĩa lời dạy của Huệ Năng, cố nhớ lấy và kịp về đây nói cho ta nghe. Ta sẽ biết pháp của Huệ Năng hay pháp của ta là viên đốn.”

Chí Thành hoan hỷ vâng lệnh đến Tào Khê sau gần nửa tháng hành trình. Sư đánh lễ Huệ Năng, nghe pháp nhưng không nói từ đâu đến. Đang thời pháp Chí Thành hội được yếu chỉ của Huệ Năng. Sư nhận ra bản tâm, liền đứng lên đánh lễ và thưa :

— Con đến từ viện Ngọc Tuyền, nhưng dưới cửa thầy là Thần Tú đại sư con không khế ngộ. Giờ đây nghe pháp của Tào Khê con nhận ra bản tâm. Ngưỡng mong Hòa thượng từ

---

(\*) Thủ bản Đôn Hoàng tiết 40 và 41. Ấn bản Hưng Thánh Tự tiết 42 và 43.

bi chỉ giáo thêm cho con.

Lục Tổ Huệ Năng liền bảo :

— Nếu ông đến từ Ngọc Tuyền thì ông là kẻ do thám.

Chí Thành :

— Chưa nói là phải, nhưng đã thừa rồi thì không phải.

— Vậy thì nên biết phiền não tức Bồ-đề.

(41) Lục Tổ bảo Chí Thành :

— Tôi nghe nói thầy ông dạy học nhân Tam học giới định tuệ. Ông thử nói xem.

Chí Thành :

— Đại sư Thần Tú nói : “Các điều ác chớ làm gọi là Giới ; các điều thiện vâng làm gọi là Tuệ ; tự tịnh ý mình gọi là Định.” Ngài Thần Tú nói như thế, chưa biết Hòa thượng lấy pháp gì dạy người ?

— Pháp này tuyệt diệu, nhưng pháp của tôi thì khác.

— Khác ở chỗ nào ?

— Có pháp tiệm, có pháp đốn.

Chí Thành liền cầu xin Lục Tổ nói pháp của Tổ về giới định tuệ.

— Hãy lắng nghe pháp của tôi. Chỗ thấy của tôi là đất tâm tự nó không bệnh là Giới của Tự tánh ; đất tâm không loạn là Định của Tự tánh ; đất tâm không lỗi là Tuệ của Tự tánh.

Lục Tổ bảo tiếp:

— Thầy ông nói giới định tuệ là tiếp người tiểu căn tiểu trí, còn tôi nói giới định tuệ là tiếp người đại căn đại trí. Nếu ngộ được Tự tánh cũng chẳng lập Tam học nữa.

— Thế nào là nghĩa chẳng lập?

— Tự tánh không bệnh, không loạn, không lỗi, mỗi niệm đều có Bát-nhã quán chiếu, thường lìa pháp tướng. Do đó, chẳng lập tất cả pháp. Tự tánh đốn ngộ nên chẳng có thứ lớp tu chứng. Đây là nghĩa chẳng lập.

Chí Thành liền lễ bái, không bao giờ rời Tào Khê, trở thành

môn đệ của Lục Tổ và sớm chiều hầu hạ.

Từ chỗ tương phản giữa Thần Tú và Lục Tổ, ta có thể hiểu rõ quan điểm về Tam học của Thần Tú theo sự nhận định của Thần Hội – một đệ tử của Lục Tổ – cho rằng đây là pháp tu “hữu sự,” trong khi pháp tu của Lục Tổ là “Tự tánh” với đặc tính là không tịch và thường chiếu. Thần Hội đề cập đến pháp tu thứ ba là “vô sự” trong đó Tam học được hiểu như sau : Khi vọng tưởng không dấy khởi là Giới, khi vọng tưởng dứt bật là Định, và khi nhận biết vọng tưởng dứt bật là Tuệ. Pháp tu “vô sự” đồng với pháp tu “Tự tánh,” một bên diễn bày nghiêng về mặt tịch tĩnh, bên kia là mặt động dụng.

Ngoài ra Thần Tú còn trình bày quan điểm của Sư về năm điểm dựa trên Luận Đại Thừa Khởi Tín, Kinh Pháp Hoa, Kinh Duy Ma, Kinh Tư Ích và Kinh Hoa Nghiêm như sau :

1. Phật thân, nghĩa là sự giác ngộ viên mãn, chính là Pháp thân của Như Lai.
2. Chính sáu căn làm uest nhiệm trí tuệ Phật.
3. Siêu vượt phạm trù của tri thức là hạnh Bồ-tát.
4. Thực tướng các pháp luôn tịch lặng và định tĩnh.
5. Con đường dẫn đến giác ngộ thì tuyệt đối không chướng ngại ; giác ngộ là khế hội chân lý vô sai biệt.

Quan điểm này của Thần Tú cũng khá hay, nhưng vì không phải là chủ đề ở đây nên chúng ta không đi vào chi tiết. Bây giờ chúng ta nói về Huệ Năng.

## Giáo pháp của Huệ Năng

Điểm làm cho Lục Tổ Huệ Năng nổi bật và độc đáo, so với những vị thiền sư đi trước và đương thời, là chủ thuyết “bản lai vô nhất vật.” Đây là một câu trong bài kệ của Tổ đối chiếu với bài kệ của đại sư Thần Tú :

Bồ-đề bản vô thọ	<i>(Bồ-đề vốn không cây</i>
Minh cảnh diệp phi đài	<i>Gương sáng chẳng phải đài</i>
Bản lai vô nhất vật	<i>Xưa nay không một vật</i>
Hà xứ ná trần ai.	<i>Chỗ nào dính bụi bặm ?)</i>

“Xưa nay không một vật” chính là tuyên ngôn đầu tiên của Tổ, là quả bom nổ vào doanh trại của đại sư Thần Tú và chư vị tôn túc của Sư. Qua câu này cương yếu Nam Thiền của Lục Tổ rõ ràng đối nghịch với pháp thiền “luôn luôn phải lau chùi.”

Thần Tú không hẳn là nhận định sai lầm, lý do là Ngũ Tổ Hoàng Nhãn là thầy của Thần Tú, và cũng là thầy của Lục Tổ, cũng có cùng nhãn kiến như thế, dù không nói thẳng ra như Thần Tú. Giáo pháp của Hoàng Nhãn có thể luận giải theo Thần Tú hoặc theo Lục Tổ đều được.

Hoàng Nhãn là một đại thiền sư và dưới cửa của Tổ nhiều bậc đại đạo sư được tác thành. Trong số đó Thần Tú và Lục Tổ đều xuất cách ở nhiều mặt, và nhóm đồ chúng cũng phân hai theo hai vị. Thần Tú lý giải giáo pháp của Ngũ Tổ theo nhãn kiến của mình, Lục Tổ cũng thế, và như tôi đã trình bày, Lục Tổ là người thắng thế vì ứng hợp với tư tưởng và tâm lý người Trung Hoa.

Hình như giáo pháp của Ngũ Tổ nghiêng theo

chiều của Thần Tú, bởi vì Ngũ Tổ dạy đệ tử luôn luôn “canh chừng Tâm.” Là hậu nhân truyền thừa của Tổ Đạt-ma, dĩ nhiên là Ngũ Tổ tin vào bản tâm từ đó sinh ra sơn hà đại địa muôn hình muôn vẻ, nhưng tự tâm thì đơn sơ, bất cấu và chiếu sáng như mặt trời ẩn sau đám mây. “Canh chừng Tâm” nghĩa là gìn giữ không cho mây mù của bản ngã che mờ, sao cho ánh sáng tinh thuần vẫn y nguyên và mãi chiếu sáng. Nhưng theo nhận định này thì khái niệm về bản tâm và mối tương quan giữa tâm với cảnh giới đa thù không xác định rõ ràng, và sẽ có nguy cơ phát sinh lầm lẫn.

Nếu như bản tâm vốn thanh tịnh và bất nhiễm, tại sao phải lau chùi bụi bặm không từ đâu đến ? Có phải sự lau chùi này không khác với sự “canh giữ Tâm,” và đối với thiền giả là việc làm không chính đáng ? Sự lau chùi thực ra là một công phu không cần thiết. Nếu từ Tâm sinh khởi thế giới, tại sao không để thế giới dựng lập tùy thích ? Cố không cho phát khởi bằng cách canh chừng Tâm — có phải là chống trái với Tâm không ? Điều hợp lý nhất và tự nhiên nhất đối với Tâm là để mặc tình nó vận hành trong tạo tác và chiếu sáng.

Giáo pháp canh giữ Tâm của Hoàng Nhãn có thể hàm ý là hành giả canh chừng không để cái tâm vị ngã ngăn ngại bản tâm. Ở đây cũng có nguy cơ là hành giả thực hành ngược lại với chủ thuyết để mặc tình. Đây là chỗ thật tế nhị, và các vị thầy phải rất chính xác và rõ ràng đối với việc này — không phải trên mặt khái niệm mà trên công phu tu tập. Vị thầy phải nhận định rõ rệt về điều mà thầy muốn cho đệ tử



của mình thành tựu về mặt tâm chứng, nhưng trò rất thường khi không khế hội với thầy. Bởi lý do này mà pháp tu thay đổi không những tùy theo người mà còn tùy theo thời. Ngoài ra cũng vì lý do này sự dị biệt trong hàng môn đệ còn lớn hơn nữa so với hai bậc thầy có hai pháp tu khác nhau.

Có thể Thần Tú nghiêng về cách dạy canh chừng hay lau chùi tâm hơn là để mặc tình. Pháp tu mặc tình không phải là không có những cạm bẫy nguy hiểm để hành giả rơi vào. Bởi vì đó là chỗ qui về lý không, có nghĩa là “xưa nay không một vật.”

Khi Lục Tổ bảo rằng “xưa nay không một vật” yếu chỉ của Tổ đã hình thành, và từ đó ta thấy được khoảng cách dị biệt giữa Tổ với các vị tiền bối và đương thời. Yếu chỉ này trước đây chưa có vị nào phát kiến. Khi các thiền sư nối gót Tổ chỉ ra cho thấy có một cái Tâm nơi tâm riêng biệt của mỗi người với đầy đủ tính thanh tịnh tuyệt đối, ta hiểu được qua sự hiện hữu và thanh tịnh này có nơi mỗi người một tự thân cao cả và trong ngần. Như vậy vấn đề là đào bới tự thân này ra khỏi mớ vật chất tối tăm. Mặt khác, lý “không một vật” của Lục Tổ có thể đẩy hành giả vào hố thẳm không đáy, chắc chắn là tạo ra một cảm thức không ngờ. Triết lý Bát-nhã ba-la-mật, cũng là giáo lý của Lục Tổ, nhìn chung cũng có một tác dụng như thế. Muốn thấu hiểu, cần phải kiến chiếu vào chân tánh cái Không (Śūnyatā), một sự kiến chiếu tinh thâm trên bình diện tâm chứng. Khi được biết Lục Tổ ngộ qua kinh Kim Cương, nằm trong hệ Bát-nhã của Đại thừa, ta hiểu ngay chỗ y cứ của Tổ.

Từ trước cho đến thời Lục Tổ, khái niệm về Phật

pháp hiện hữu nơi tất cả chúng sanh tự thể hoàn toàn thanh tịnh và bất nhiễm rất thịnh hành. Bốn phạm sự của người tu là làm hiển lộ Tự tánh, tức Phật tánh nơi mình, vốn xưa nay thanh tịnh. Tuy nhiên, như tôi đã trình bày, trong sự tu tập điều này có khuynh hướng dẫn hành giả đến một việc khác khiến kèm giữ bản tính thanh tịnh này ẩn sau cái tâm tối mê loạn đã bao che tâm thể nơi mỗi người. Thiên định có thể đưa đến kết quả là lau sạch gương tâm để hành giả hy vọng thấy được bóng của Tự tánh xưa nay thanh tịnh ; pháp tu này gọi là Thiên tịch lặng. Nhưng kiến chiếu lặng lẽ vào bản tâm thanh tịnh đối với đời sống lại có tác dụng giết chết mình, và Lục Tổ phản đối quyết liệt pháp tu mặc chiếu này.

Trong Đàn Kinh và các bộ sách khác của Thiên tông, chúng ta thường gặp thuật ngữ “khán tịnh,” và pháp tu này cũng bị kết án. Khán tịnh không khác với kiến chiếu lặng lẽ vào Tự tánh hoặc tự thể thanh tịnh. Nếu nhận thức về “bản lai thanh tịnh” dẫn đến kiểu thiên định như thế sẽ đi ngược với Thiên tông chánh truyền. Rõ ràng là giáo lý của Thần Tú đậm màu tịnh mặc và quán chiếu. Vì thế khi Lục Tổ tuyên bố “Xưa nay không một vật,” đó là phát minh của riêng Lục Tổ dù cứu cánh vẫn là quy về kinh Bát-nhã. Thực sự đây là một cuộc cách mạng trong pháp tu của Thiên tông, dựng lập trên nền tảng chân truyền của đạo Phật, và đồng thời cũng bảo tồn được tinh ba chánh pháp của Tổ Đạt-ma.

Lục Tổ và con cháu sau này sử dụng một thuật ngữ mới là “kiến tánh” thay cho thuật ngữ cũ là “khán tịnh.” Kiến tánh là kiến chiếu vào tận thể tánh. Chữ

khán 看 và chữ kiến 見 đều chỉ cái thấy ; nhưng chữ

khán là loại chữ chỉ sự, do bộ mục [ 目 ] ghép thêm vào bộ thủ 手 mô tả người nhìn ra phía ngoài xa và lấy tay che ngang mắt để nhìn cho rõ, nghĩa là nhìn vào một đối tượng biệt lập với chủ thể. Chữ kiến là loại chữ hội ý, tự thân nó đã là bộ kiến, được thành lập do việc ghép bộ mục và bộ nhân đi 儿 diễn ý người đang hành động với cái thấy bên trong không phải do nhìn ra ngoài, nghĩa là cái thấy tinh thuần. Khi chữ “kiến” đi với chữ “tánh” có nghĩa là soi thấy tận bản thể thâm cùng của sự vật, chớ không phải như nhìn xem múa hát. Kiến không phải là nghĩ về đối tượng như thể người thấy ở ngoài không can hệ với đối tượng bị thấy. Trái lại kiến hiệp nhất người thấy và đối tượng bị thấy, không phải chỉ là một sự hiệp nhất suông, mà còn có sự nhận biết, hoặc hơn thế nữa nhận biết về sự tạo tác đó. Kiến là một hành động, hàm ý về tính năng động dụng của tự thể ; tức là của Tâm. Do đó việc Lục Tổ biện biệt giữa “khán” và “kiến” có thể xem như làm cách mạng trong lịch sử Thiền tông.

Câu “xưa nay không một vật” quả đã phá tan nhận thức sai lầm thường gắn liền với khái niệm về thanh tịnh. Tịnh nghĩa là Không (Śūnyatà) ; tức là vắng bật tất cả thuộc tính, một trạng thái không tịch tuyệt đối, nhưng chữ tịnh ít nhiều sẽ khơi mào cho một thực thể khác ở bên ngoài “người thấy.” “Khán” đi đôi với “tịnh” minh chứng đã có nhận thức sai lầm kể trên. Khi “xưa nay không một vật” thay bằng “Tự tánh vốn thanh tịnh” thì những y cứ phù hợp với lý luận và tâm

lý mà chúng ta đã có được giờ đây bị quét sạch ngay dưới chân khiến ta không còn chỗ trụ. Và điều này đúng là mọi người học Phật chân thành đều cần phải thể nghiệm trước khi tiến đến chứng ngộ bản tâm. Kiến chính là hậu quả của vô sở trụ. Như vậy, trong một chiều hướng nào đó, Lục Tổ chính là cha đẻ của Thiền tông Trung Hoa.

Đúng là thỉnh thoảng Lục Tổ có dùng những từ ám chỉ kiểu tu thiền cổ điển khi nói đến “tịnh tâm,” “Tự tánh vốn thanh tịnh,” “mặt trời trí tuệ bị mây mù vọng tưởng khuất che,” v.v... Tuy nhiên suốt bộ kinh, Lục Tổ vẫn kết án một cách kiên định pháp tu thiền tịch mặc : “Nếu tọa thiền với tâm không tức rơi vào cái không vô ký” ; hoặc “lại có người mê ngồi thiền với tâm không, không được nghĩ suy, lại tự xưng thành tự việc lớn.” Lục Tổ còn dạy : “Pháp môn tọa thiền của ta không chấp vào tâm, chẳng chấp vào tịnh, cũng chẳng ôm giữ bất động. Nếu khởi chấp vào tịnh thì tịnh biến thành vọng... Tịnh vốn không hình tướng, nếu lập ra hình tướng và cho đó là tịnh thì chướng ngại bản tánh, bị trói buộc vào tịnh.” Qua những câu trên ta hiểu được chỗ Lục Tổ muốn chúng ta thấu suốt để được cứu cánh giải thoát.

Trói buộc tức chấp chặt. Khi chấp chặt vào tịnh ta tạo hình tướng về tịnh, liền đó bị trói buộc vào tịnh. Cũng vậy, khi chấp chặt hoặc an trụ vào cái không, liền đó bị trói buộc vào không. Mặc dù những pháp tu này cho nhiều công đức thắng diệu, vẫn không tránh khỏi đưa đến chỗ trói buộc bằng cách này hay cách khác, chỗ không có giải thoát. Như thế ta có thể nói toàn bộ hệ thống tu thiền không có việc gì ngoài một

chuỗi công phu hành trì cốt tháo gỡ chúng ta hết mọi hình thức trói buộc. Ngay cả khi chúng ta nói “thấy tánh” thì cái thấy này cũng sẽ có một tác dụng trói buộc nếu được hiểu như một điều gì đặc biệt dựng nên ; có nghĩa là nếu ta hiểu cái thấy là một trạng thái đặc biệt của tâm thức. Vì đó là “trói buộc.”<sup>(1)</sup>

Thần Hội hỏi một vị tăng :

— Thầy dạy ra sao về kiến tánh ?

Tăng đáp :

— Trước là kiết-già tịnh tọa. Khi đã thuần thục thì được trí tuệ Bát-nhã, và nhờ tuệ sẽ kiến tánh.

— Nếu tu nhập định, không phải là dựng lập, tạo tác sao ?

— Có.

— Có tác ý là hành động của tâm hữu hạn, làm sao có thể kiến tánh ? Muốn kiến tánh ta phải tu Tự tánh định, nếu không tu như thế thì không thể nào kiến tánh.

Thần Hội nói tiếp :

— Tu nhập định như thế cuối cùng sẽ dẫn đến kiến đạo lầm lạc, tất không được chánh định.

Tăng giải thích :

— Khi nói đạt định bằng cách tọa thiền nhập định là nghĩa như sau : Khi đạt định, trong và ngoài đều tự chiếu sáng, và vì được chiếu sáng như thế nên thấy được cái thanh tịnh, và vì tâm đã thanh tịnh nên gọi là thấy tánh.

Thần Hội bảo tiếp :

— Khi nói kiến tánh thì tánh đây không phải có trong có ngoài. Nếu ông nói có chiếu sáng ở trong và chiếu sáng ở ngoài, tức là thấy tâm không đúng thì làm sao thấy tánh ? Kinh nói : “Nếu tu đạt được chánh định (samàdhi) tức là định trong động chứ không phải định trong ngồi. Tâm nếu đối cảnh có đi có đến thì làm sao gọi là thiền (dhyàna) được ?

---

(<sup>1</sup>) Thần Hội ngữ lục.

Nếu tu thiền theo như thế là chân thiền thì tôn giả Xá-lợi-phất đã chẳng bị ngài Duy-ma-cật quở.”

Qua vấn đáp này Thần Hội đã chỉ rõ chỗ tu của vị tăng và hàng môn đệ đã tán dương pháp tu quán tịnh ; bởi vì đối với họ vẫn còn dấu vết của kiến chấp, tức là dựng lập một mô thức của tâm và cho đó là cứu cánh giải thoát. Chừng nào cái thấy có một đối tượng để thấy thì không phải là cái thấy chân thực ; chỉ khi nào thấy mà không thấy (tri kiến vô kiến) — tức là cái thấy mà không phải một cái thấy đặc biệt với một tâm thức hạn cuộc nào đó — thì mới là “thấy tánh.” Có thể nói theo kiểu nghịch lý là khi thấy mà không thấy thì mới thực là thấy ; khi nghe mà không nghe thì mới thực là nghe. Đó là trí tuệ Bát-nhã.

Như vậy khi thấy tánh không qui chiếu về một trạng thái đặc biệt của tâm thức, một trạng thái có thể xác định một cách tương đối và duy lý như là một điều gì đó, thì các thiền sư dùng thuật ngữ phủ định để tạm biểu thị, thường gọi *vô tâm*, *vô niệm*. Vì là *vô tâm*, *vô niệm*, nên cái thấy mới là thực thấy. Ở chỗ khác tôi sẽ phân tích khái niệm về *vô tâm*, cũng đồng nghĩa với *vô niệm*, nhưng ở đây tôi xin đề cập chi tiết về thanh tịnh, giác chiếu và Tự tánh để thấy rõ hơn tư tưởng của Lục Tổ, một đại thiền sư kiệt xuất nhất trong Thiên sử vào thời kỳ đầu ở Trung Hoa. Muốn thế, tôi xin đơn cử trong Thần Hội Ngữ Lục, một văn bản Thiên của vị đệ tử biện tài nhất của Lục Tổ đã minh chứng rất hay.

Vua hỏi Thần Hội :

— Hòa thượng nói về vô niệm (vô niệm vi tông) và dạy người tu vô niệm. Tôi không biết là có một thực tại nào ứng với vô niệm chăng ?

Thần Hội đáp :

— Tôi không nói vô niệm là hoặc không là thực tại.

— Tại sao ?

— Bởi vì nếu ta nói vô niệm là thực tại thì không phải theo nghĩa của phàm nhân hay nói về thực tại ; nếu ta nói là không phải thực tại thì cũng không phải theo nghĩa phàm nhân hay nói. Do đó vô niệm chẳng phải thực cũng chẳng phải phi thực.

— Vậy thì gọi thế nào ?

— Ta không gọi tên là gì cả.

— Vậy đó là cái gì ?

— Không thể đặt tên, nên nói vô niệm vượt ngoài ngôn ngữ. Lý do chúng ta nói về vô niệm thật ra vì có khởi hỏi. Nếu không khởi hỏi thì không bàn đến. Giống như tấm gương sáng, nếu có vật thì hiện hình, nếu không vật thì không bóng.

— Nếu không vật thì gương không có gì để chiếu hiện, vậy cái chiếu soi không còn nữa, phải vậy không ?

— Khi tôi nói về vật ở trước gương và cái chiếu soi của gương thì thực tế cái chiếu soi đó là một cái gì bất biến thường hằng thuộc về bản chất của gương, và không can dự vào sự kiện vật có hiện hữu hay không hiện hữu trước gương.

— Hòa thượng bảo rằng vô niệm không hình tướng, vượt trên ngôn ngữ, niệm tưởng về chân hoặc phi chân không ứng hợp ở đây ; tại sao lại hỏi về chiếu soi ? Cái chiếu soi nào ?

— Tôi hỏi về chiếu soi bởi vì mặt gương thì chiếu sáng và Tự tánh của gương là sự chiếu sáng. Tâm thể nơi muôn vật đều thanh tịnh, trong đó có ánh sáng của Bát-nhã, soi sáng cả tam thiên đại thiên thế giới không ngần mé.

— Nếu như thế, làm sao đạt đến ?

— Chỉ cần kiến chiếu cái không (đàn kiến vô).

— Ngay cả cái không, cũng còn thấy một vật.

- Dù có thấy nhưng không phải là một vật.
- Nếu không một vật, sao gọi là có cái thấy ?
- Kiến chiếu cái không chính là cái thấy chân thực và là cái thấy thường hằng.



## Kiến Tánh

Lục Tổ nói lên câu đầu tiên liên quan đến sự chứng nghiệm của Tổ là “xưa nay không một vật,” và sau đó là “kiến tánh,” cái Tự tánh vì là “không một vật” nên là không. Vì thế “thấy tánh” là “thấy không” như Thần Hội. Và cái thấy này là thấp sáng thế giới đa thù dị biệt dưới ánh sáng Bát-nhã. Như vậy Bát-nhã trở thành một trong những đề tài chủ yếu của Đàn Kinh, và chính đây là chỗ dòng mạch Thiên tông bắt nguồn từ Tổ Đạt-ma khởi sự chuyển hướng.

Vào thời kỳ đầu của lịch sử Thiên tông, người ta quan tâm chủ yếu vào Phật tánh hoặc Tự tánh vốn sẵn nơi mọi chúng sanh, và có tính tuyệt đối thanh tịnh. Kinh Niết-bàn dạy như thế và người tu thiền kể từ thời Bồ-đề-đạt-ma đều tin sâu vào Phật tánh chính mình. Dĩ nhiên Lục Tổ cũng vậy. Tổ đã nhận biết đạo lý này trước khi đến Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn, vì Tổ đã nhận mạnh Phật tánh hàm sẵn nơi mỗi chúng sanh không phân biệt chủng tộc, đất nước hoặc địa phương Nam Bắc giữa thầy và trò. Tiểu sử của Lục Tổ trong Tào Khê Đại Sư Biệt Điển — có lẽ là bản cổ nhất nói về cuộc đời của Tổ — có nói việc Lục Tổ nghe một ni cô, em gái của một người bạn, đọc kinh Niết-bàn. Nếu như Lục Tổ chỉ học kinh Kim Cương, điều ta đọc được trong Đàn Kinh, thì không bao giờ Lục Tổ nói với Ngũ Tổ về Phật tánh như thế theo Đàn Kinh đã kể. Phật tánh như Lục Tổ nói chắc chắn xuất phát từ kinh Niết-bàn. Với kiến thức đó và những gì học được nơi Ngũ Tổ, Lục Tổ đủ sức thuyết về bản nhiên thanh tịnh

của Tự tánh, và việc kiến tánh chính là nền tảng để hội Thiền. Nơi Ngũ Tổ tư tưởng Bát-nhã không được nhấn mạnh như nơi đệ tử của Ngài là Lục Tổ. Đối với Lục Tổ, trí tuệ Bát-nhã, đặc biệt quan hệ với thiên định, trùm hết mọi tư tưởng khác.

Trí tuệ Bát-nhã là cái đầu tiên trong Tam học là : Giới (sila), Định (dhyàna) và Tuệ (prajñā). Giới là tuân giữ những giới luật do Phật chế vì lợi lạc tâm linh cho đệ tử của Phật. Định là sự tu tập để đạt sự bình ổn, bởi vì chừng nào tâm không được điều phục qua pháp định tâm, chỉ giữ giới một cách máy móc vẫn không ích lợi ; thực ra giới là phương tiện để định tâm. Trí tuệ Bát-nhã là sức mạnh thâm nhập vào thể tánh của chính mình, đồng thời trực nhận đạo. Cả ba môn học không cần phải nói là đều cần yếu cho người tu Phật. Nhưng sau thời Phật tại thế, Tam học được tách riêng thành ba môn học. Người tu nghiêng về giới luật là Luật sư ; hành giả tu thiền nhập vào các tầng định, và có khi được thần thông như thiên nhãn thông, tha tâm thông, túc mạng thông... và cuối cùng hành giả tu tuệ sẽ trở thành Pháp sư, hoặc Đạo sư. Tu học Tam học một chiều hoặc từng phần như thế khiến người tu trệch hướng với đạo Phật chân chính, nhất là trong hai môn Định học và Tuệ học.

Sự tách biệt giữa Định học và Tuệ học trở thành bi đát qua giòng thời gian, và tu Tuệ được xem như là sự kiến chiếu mảnh liệt vào đạo. Mới đầu sự tách biệt như thế không tạo ý nghĩ xấu. Tu tập Định biến thành như thể tước mất sự sống, giữ tâm ở trạng thái si ám khiến hành giả vô dụng đối với xã hội ; trong khi tu tập Tuệ, riêng lẻ một mình, sẽ đánh mất tính

thâm áo uyên nguyên của Tuệ, bởi vì đã đồng hóa với trí thức tinh xảo hay lý giải trong trừu tượng, ý niệm và phân tích. Một câu hỏi sẽ đặt ra, đúng hay sai khi Định và Tuệ tách riêng thành hai khái niệm biệt lập, mỗi môn được tu tập độc lập. Vào thời Lục Tổ, sự tách riêng hai môn học được Thần Tú và môn nhân chú trọng, và kết quả là pháp tu tịnh tâm tức tu Thiền theo cách luôn luôn lau chùi. Chúng ta có thể nói Thần Tú dành ưu tiên cho Định và sau đó mới đến Tuệ, trong khi Lục Tổ thì ngược lại, cho rằng Định thiếu Tuệ sẽ dẫn đến sai lầm nghiêm trọng, nhưng nếu có Tuệ thì tất nhiên được Định, và nếu không lĩnh hội được mối tương quan đồng nhất này giữa hai bên thì sẽ không đến giải thoát.

Lục Tổ định nghĩa Định như sau :

Pháp môn tọa thiền này vốn không chấp nơi tâm, cũng không chấp nơi tịnh, cũng chẳng phải chẳng động... Đây thiện tri thức, sao gọi là Tọa Thiền ? Trong pháp môn này không chướng không ngại. Ngoài đối với tất cả cảnh giới thiện ác tâm niệm chẳng khởi gọi là Tọa. Trong thấy Tự tánh chẳng động gọi là Thiền... Ngoài lìa tướng là Thiền. Trong chẳng loạn là Định.

Ngoài nếu chấp tướng, trong tâm tức loạn. Ngoài nếu lìa tướng tâm tức chẳng loạn. Bản tánh tự tịnh tự định, chỉ vì thấy cảnh, suy nghĩ cảnh tức loạn. Nếu thấy các cảnh mà tâm chẳng loạn ấy là chân định vậy.

Kinh Tịnh Danh nói : “Ngay lúc chợt tỉnh liền về được bản tâm.” Kinh Bồ-tát giới nói : “Bản tánh của ta vốn tự thanh tịnh.” Đây thiện tri thức, trong mỗi niệm tự thấy được bản tánh thanh tịnh, tự tu, tự hành, tự thành Phật đạo.

(PHẨM TỌA THIỀN)

Theo như trên ta thấy rõ Lục Tổ định nghĩa về Định không giống một chút nào với chư vị tiền bối đã tu tập theo Thiền truyền thống. Nghĩa lý của Lục Tổ xuất phát từ Đại thừa, đặc biệt theo Duy-ma-cật, Tu-bồ-đề, Mãn-từ-tử và những cao nhân xiển dương Đại thừa khác.

Quan điểm của Lục Tổ về Định được thể hiện rõ qua câu chuyện sau đây do đệ tử kể lại<sup>2</sup> :

Vào năm thứ mười một niên hiệu Khai Nguyên (723) có Thiền sư Trí Hoàng ở Đàm Châu từng theo học với Nhẫn đại sư. Về sau trở về chùa Lô Sơn ở Trường Sa tọa thiền miên mật, thường được vào định, danh tiếng đồn xa.

Cũng vào thời ấy có Thiền sư Thái Dung<sup>3</sup> từng đến Tào Khê tham học ba mươi năm với Lục Tổ, và thường được Lục Tổ bảo : “Ông có khả năng sau này độ sanh.” Dung khi rời Tào Khê về Bắc, trên đường đi nghe danh Trí Hoàng liền đến am tham vấn.

Dung hỏi :

— Nghe nói ông thường được nhập định, lúc đó còn tâm hay không tâm ? Nếu còn tâm, thì tất cả loài hữu tình hàm thức đều có thể nhập định như ông. Nếu không tâm thì tất cả vô tình cỏ cây ngói đá đều được định.

Hoàng đáp :

— Tôi chính khi nhập định, chẳng thấy có tâm không tâm.

— Chẳng thấy có tâm không tâm tức là thường định, sao lại nói có xuất nhập, nếu có xuất nhập tức là không phải đại định.

Hoàng không đáp được. Giây lâu mới hỏi :

— Ông thừa kế ai ?

Dung :

---

<sup>2</sup> Trong Biệt Điển và trong ấn bản phổ thông của Đàn Kinh.

<sup>3</sup> Theo Đàn Kinh là Huyền Sách.

— Thầy tôi là Lục Tổ ở Tào Khê.

— Ông học được gì nơi Lục Tổ ?

— Thầy tôi nói : “Chẳng định chẳng loạn, chẳng tọa chẳng thiền – đó là Như Lai thiền. Năm ấm vốn không, Sáu trần chẳng có. Chẳng tịch chẳng chiếu ; chẳng thực chẳng không ; chẳng ở khoảng giữa ; vô sự, vô tác, mà diệu dụng tự tại ; Phật tánh trùm khắp nơi nơi.”

Hoàng nghe xong liền có tỉnh, bảo rằng :

— Tôi ba mươi năm ngồi mà chẳng được ích gì !

Một đoạn văn khác trong quyển Cuộc Đời Đại Sư ở Tào Khê chỉ rõ thêm tầm quan trọng của đoạn đối đáp kể trên. Hoàng đế Trung Tông đời Đường nghe nói về sự chứng ngộ của Lục Tổ, cử sứ giả là Tiết Giản đến mời Tổ về kinh đô nhưng Tổ từ chối không đi. Do đó Tiết Giản xin Tổ chỉ giáo, bảo rằng :

— Các đại thiên sư ở kinh đô đều dạy môn đồ tọa thiền như nhau, bởi vì muốn giải thoát và giác ngộ thì không thể không tọa thiền.

Lục Tổ đáp :

— Đạo do tâm mà ngộ, chẳng phải do ngồi. Kinh Kim Cương nói : “Nếu Như Lai hoặc ngồi hoặc nằm, ấy là người hành đạo tà. Vì cớ sao ? Không từ đâu lại cũng không có chỗ đi, ấy là Như Lai.” Không từ đâu đến gọi là sanh, không về đâu mà đi gọi là diệt. Chỗ không sanh không diệt, ấy là Như Lai Thanh Tịnh thiền. Thấy các pháp rộng lạng ấy là Như Lai Thanh Tịnh tọa... Cứu cánh không chứng không đắc, há có tọa thiền chăng ?

Lục Tổ bảo tiếp :

— Chừng nào còn thấy các pháp có hai bên thì không có giải thoát. Sáng nghịch với tối, phiền não trái với Bồ-đề. Sẽ không hiểu được Đại thừa, trừ phi trí tuệ Bát-nhã chiếu soi những cặp đối đãi này, như thế sẽ bắc được nhịp cầu nối liền khoảng cách hai bên. Nếu cứ bám trụ vào một đầu cầu thì

không thể hội được nhất thể của Phật tánh, không phải là người dưới cửa của tôi. Phật tánh chẳng giảm chẳng tăng, dù ở nơi Phật hay nơi phàm phu, ngay giữa phiền não cũng không nhiễm ô. Nếu có quán chiếu vào Phật tánh thì Phật tánh cũng chẳng thanh tịnh hơn. Phật tánh chẳng đoạn chẳng thường, chẳng đến chẳng đi, chẳng ở khoảng giữa khoảng cuối, chẳng sanh chẳng diệt. Phật tánh hằng hữu ở mọi thời, trong vô thường vẫn bất biến, vì bất sanh nên bất diệt. Chẳng phải vì chúng ta thay thế cái chết bằng cái sống mà vì Phật tánh vượt trên sanh tử. Điểm then chốt không phải luận tốt xấu trên sự vật, như thế sẽ bị hạn cuộc, mà chính là để tâm mặc tình vận hành theo bản nhiên và thành tựu diệu dụng vô lượng vô biên. Đây là pháp tu khế hợp với Tâm thể.

Chúng ta thấy rõ Lục Tổ hiểu về Định khác với truyền thống Nhị thừa. Định theo Lục Tổ không phải là một kỹ năng để tĩnh tâm sao cho tâm thể, vốn thanh tịnh và bất nhiễm, từ bên trong hiển lộ ra ngoài những lớp che phủ. Định theo Lục Tổ không xuất phát từ nhận thức nhị nguyên về Tâm. Cố đạt đến sáng bằng cách xóa tan tối là nhị nguyên đối đãi, sẽ không bao giờ dẫn hành giả đến chỗ thể hội tâm, cũng chẳng phải cố thủ loại trừ sự phân biệt đó mà thể hội được. Lục Tổ nhấn mạnh đến sự đồng nhất giữa Định và Tuệ, chừng nào Tuệ còn tách riêng với Định và Định tách riêng với Tuệ thì cả hai đều không có thực lực. Chỉ một bên Định chắc chắn sẽ đưa đến tịch diệt, như nhiều giai thoại điển hình trong lịch sử nhà Thiền, kể cả trong đạo Phật đã cho thấy. Vì lý do đó ta không thể xem xét Định của Lục Tổ tách ra ngoài Tuệ.

Người biên soạn Đàn Kinh rõ ràng có mục đích trình bày chủ yếu là quan điểm về Tuệ của Lục Tổ,

khác với quan điểm truyền thống. Tựa đề của thủ bản Đôn Hoàng chứng minh mục tiêu trên, không thể lầm lẫn được : Kinh Đại Bát-nhã Ba-la-mật Tối Thượng Thừa Nam Tông Đốn Giáo. Thêm tựa đề phụ là : Đàn Kinh Giáo Pháp Đại Sư Huệ Năng Lục Tổ Chùa Đại Phạm Thiệu Châu. Chúng ta khó đoán được trong hai tựa đề trên, đề nào chánh. Tuy nhiên ta vẫn biết kinh có dạy về trí tuệ và trí tuệ Ba-la-mật theo Lục Tổ thuyết, và giáo pháp này thuộc về Tối Thượng Thừa của Nam Tông đề cập đến lý đốn ngộ. Kể từ Lục Tổ về sau đốn giáo là đặc thù trong tất cả tông phái nhà Thiên.

Sau những tựa đề này, phần mở đầu cho biết ngay chủ đề của bộ kinh. Có lẽ tựa đề thứ nhất do Lục Tổ đặt ra chỉ trí tuệ Bát-nhã Ba-la-mật. Ngay lời dạy đầu tiên, Lục Tổ đã bảo : “Này thiện hữu tri thức, nếu muốn thấy tâm thanh tịnh, hãy niệm Đại Bát-nhã Ba-la-mật-đa.” Lục Tổ im lặng giây lát, lắng tâm. Tôi đoán chắc Lục Tổ đã hiểu biết kinh Niết-bàn, nhưng mở đầu bài pháp Lục Tổ muốn nói việc Tổ đã nghe kinh Kim Cương trước khi gặp Ngũ Tổ. Bộ kinh này chiếm uy thế ách yếu trong giáo lý Thiên tông, và là một trong những bộ kinh thuộc văn học Bát-nhã diễn bày trí tuệ Bát-nhã rõ ràng nhất. Chắc chắn Lục Tổ đã thấu triệt lý Bát-nhã từ lúc mới bắt đầu đạo nghiệp.

Thực ra giáo lý của Ngũ Tổ, cũng đã từng chỉ dạy Lục Tổ, đặc biệt qui chiếu về Bát-nhã. Tuy không chắc hẳn Ngũ Tổ có thiết tha với giáo lý Bát-nhã như Lục Tổ hay không, ít nhất người biên soạn Đàn Kinh cũng nhận định là có. Ngũ Tổ dạy : “Các ông hãy lui đi, tự xem xét trí tuệ của mình, mỗi người làm một bài kệ

nói chỗ nhận ra tánh Bát-nhã nơi bản tâm trình ta xem.” Như vậy không phải là Ngũ Tổ đã đề cập trước Lục Tổ sao ? Có thể Ngũ Tổ có nói thêm một điều gì nữa, nhưng lời trên ít ra cũng đã tạo ấn tượng cho Lục Tổ, và qua đó đến người biên soạn. Cũng có nghĩa là Ngũ Tổ qui chiếu về kinh Kim Cương khi Tổ ngộ ý giữ lại bài kệ của Thần Tú trên tường, chỗ trước đây dự định treo tranh thiền của Lữ Công Phụng.

Thực sự Tuệ học liên hệ chặt chẽ với lý Không (Śūnyatā), một trong những khái niệm căn bản nhất của Đại thừa — đến nỗi nếu lý Không rút ra khỏi thì triết lý Đại thừa xem ra chẳng còn gì. Tiểu thừa cũng dạy các pháp là không, nhưng tánh không này không thâm nhập sâu xa vào cấu trúc kiến thức của chúng ta như trường hợp của Đại thừa. Chúng ta có thể nói Tiểu thừa và Đại thừa nhìn lý Không theo hai góc độ khác nhau, do đó hai quan điểm khác nhau về thứ bậc. Khi lý Không này được nâng cao hơn mức đã có từ trước đến nay thì lịch sử Đại thừa bắt đầu. Để thấu triệt chỗ này đòi hỏi trí tuệ Bát-nhã, và dĩ nhiên là trong Đại thừa Bát-nhã và lý Không sát cánh bên nhau. Trí tuệ Bát-nhã không còn là tri kiến đơn giản hiểu biết những sự vật tương đối ; mà là cái biết ở tầm mức cao tột bậc trong khả tính nhân tâm cho phép, bởi vì đây là tia lửa tối thượng cấu tạo muôn vật.

Trong thuật ngữ triết học Trung Hoa, *tánh* trong hầu hết trường hợp là cái cấu tạo tối thượng, hoặc là cái cuối cùng vẫn tồn tại khi những gì phụ thuộc do duyên sinh đã được loại bỏ. Đến đây một câu hỏi có thể đặt ra, cái gì là do duyên sinh và cái gì là cốt tủy trong sự cấu tạo một vật thể riêng biệt, nhưng tôi sẽ



không dừng lại để bàn luận điểm này, vì tôi đang quan tâm đến sự trình bày Đản Kinh hơn là triết học Trung Hoa. Chúng ta hãy xem như là thừa nhận có một điều gọi là *Tánh*, là một cái gì tối thượng trong sinh mệnh của vật và người, mặc dù không nên hiểu là một thực thể riêng biệt, giống như một hạt nhân, hoặc nhân nguyên tử hay nhân tế bào, sẽ còn lại khi mọi thứ vật bọc bên ngoài được tháo bỏ, hoặc giống như linh hồn được phóng thích sau khi thân thể chết đi. Tánh có nghĩa là một điều gì nếu không có thì không thể có sự hiện hữu được, hoặc không thể nghĩ đến được. Chữ tượng hình tánh [☐+]⁴ như là “cái tâm ở trong một con người.” Nếu nói một cách tượng trưng thì đây có thể gọi là sinh lực.

Những người Trung Hoa khi dịch kinh Phật từ chữ Phạn thường dùng chữ tánh biểu thị nghĩa lý trong các thuật ngữ như Phật tánh (Buddhatā), Pháp tánh (dharmatā), Tự tánh (svabhāva). Trong Đản Kinh ta tìm thấy chữ tánh trong Tự tánh, bản tánh, Phật tánh, thực tánh, chân tánh, diệu tánh, căn tánh, tịnh tánh, giác tánh. Trong các từ trên độc giả sẽ gặp thường nhất là Tự tánh.

Chữ tánh này Lục Tổ định nghĩa như sau ;

Tâm là đất nước, tánh là vua. Vua ngự trị trên đất nước của mình ; có tánh thì có vua, tánh đi thì vua không còn. Tánh ở thì thân tâm còn, tánh đi thì thân tâm mất.

---

(⁴) Chữ Tánh [☐+] được lập thành từ hai chữ tượng hình, bên trái là bộ *tâm* [☐\* viết biến thể là ++] ; bên phải có chữ *sinh* [☐×], chỉ các loài sinh vật có sự sống. Chữ *sinh* do chữ *thổ* [☐☞ là đất] ghép với chữ *triệt* [+☿ là cọng cỏ hay chồi non, được viết lược nét] diễn tả sự sống vươn lên trên mặt đất. (D.G.)

Muốn thành Phật thì ngay nơi tánh mà tu, chớ tìm cầu bên ngoài...

Lục Tổ đã giảng rõ cho chúng ta hiểu về Tánh theo cái nhìn của Ngài. Tánh là sinh lực ngự trị toàn thể sinh mệnh chúng ta, là nguyên lý của sự sống, vật chất lẫn tinh thần. Không chỉ có thân mà cả tâm, trong ý nghĩa cao tột nhất, đang sống vì sự có mặt của Tánh. Khi Tánh không có nữa thì mọi sự đều tịch diệt, mặc dù điều này không có nghĩa Tánh là một cái gì tách riêng ngoài thân và tâm, chỗ Tánh đi vào để ban cho sự sống và ra đi vào giờ chết. Tuy như thế, cái Tánh vi diệu này không phải là một sự tiên nghiệm hợp lý mà là một thực tại có thể chúng ta nghiệm được, và Lục Tổ gọi là Tự tánh suốt quyển Đàn Kinh.

Tự tánh, nói một cách khác, là tự tri ; không phải chỉ là hiện hữu suông mà còn là biết. Chúng ta có thể nói như thế vì tự tri tức đang là ; tri tức hữu, và hữu tức tri. Đây là ý nghĩa câu của Lục Tổ : *Nơi bản tánh riêng có trí của Bát-nhã, và vì thế có tự tri (tự dụng trí tuệ). Bản tánh thường quán chiếu và không dùng ngôn ngữ để diễn tả được.*

Khi Lục Tổ nói đến trí Bát-nhã như thế phát sinh từ Tự tánh, vì theo cách tư duy thông dụng lúc bấy giờ, điều này thường khiến chúng ta lâm vào tình trạng phức tạp do sự đối đãi nhị nguyên giữa Bát-nhã và Tự tánh, chính việc này đi ngược lại tinh thần của Lục Tổ. Do đó chúng ta phải cảnh giác khi luận giải Đàn Kinh ở chỗ Bát-nhã và Tự tánh có liên hệ với nhau.

Dù thế nào đi nữa, chúng ta đang đến với Tuệ, và phải được giải thích dưới ánh sáng của Định, mà

chúng ta vừa diễn bày theo quan điểm của Đại thừa. Nhưng trước khi tiến hành, tôi xin nói vài lời về Tự tánh và Bát-nhã. Trong triết học Đại thừa có ba quan niệm các học giả thường dùng để giải thích mối tương quan giữa bản thể và công dụng. Đó là thể, tướng và dụng, lần đầu tiên xuất hiện trong Đại Thừa Khởi Tín Luận của Mã Minh. Thể là bản thể, thể tánh ; tướng là hình dáng bên ngoài ; dụng là công dụng. Quả táo là một vật màu đỏ, hình tròn : tướng của nó mời gọi các giác quan của chúng ta. Tướng thuộc về cảnh giới của giác quan, của các căn, nghĩa là có tướng mạo bên ngoài. Dụng của nó bao gồm tất cả những việc nó làm và ý nghĩa của nó, giá trị, hữu ích, công dụng của nó v.v... Thể của quả táo là điều tạo thành bản chất của quả táo, nếu không có thì mất hết sự sống, sẽ không có quả táo — dù cho còn đủ hình tướng và công dụng — nếu không có thể. Một vật thực sự hiện hữu khi có đủ cả ba Thể, Tướng và Dụng.

Để áp dụng ba ý niệm trên trong đề tài ở đây thì Tự tánh là Thể và Bát-nhã là Dụng, tuy nhiên sẽ không có Tướng vì chủ đề của ta không thuộc vào cảnh giới hình tướng. Lục Tổ lập luận rằng chính Phật tánh dựng lập lý lẽ cho Phật chất ; Phật tánh có nơi mọi chúng sanh và cấu thành Tự tánh. Mục tiêu của sự tu thiền là nhận ra Tự tánh, và giải thoát khỏi mê lầm là phiền não. Làm thế nào để nhận ra được ? Có thể được vì Tự tánh chính là tự tri. Thể không phải là Thể nếu không có Dụng, Thể tức Dụng. Hiện hữu tức tự tri. Qua cái Dụng, tự thể được chứng minh, và chính cái Dụng đó mà Lục Tổ gọi là “kiến tánh.” Bàn tay không phải là bàn tay, không hiện hữu cho đến khi nào hái hoa và dâng cúng Phật ; cũng vậy chân không phải là

chân, không có thực thể, trừ phi cái Dụng hiện thành với nhịp chân băng qua cầu, lội qua suối, leo lên núi. Lịch sử Thiền tông sau Lục Tổ đã triển khai nghĩa lý về Dụng này đến tuyệt đỉnh : người hỏi đạo khổ thay đã nhận lãnh cái tát, cú đá, ăn gậy hay những lời mắng chửi, đẩy họ vào một trường bối rối dưới những cặp mắt kinh ngạc hoang mang của người ngoại cuộc. Chính Lục Tổ đã mở màn cho lối cư xử “thô bạo” đối với thiền sinh, mặc dù Tổ có vẻ như khá dè dặt trong cách ứng dụng triết lý về Dụng này.

Khi chúng ta nói kiến tánh hoặc thấy tánh thì cái thấy này được hiểu là đơn thuần thấy, đơn thuần biết, đơn thuần chiếu soi Tự tánh trong trạng thái tĩnh, một cái thấy thanh tịnh bất nhiễm, và tính chất này giữ nguyên nơi chúng sanh lẫn chư Phật. Thần Tú và môn nhân của Sư chắc chắn công nhận “cái thấy” này. Nhưng vì đây là một sự kiện thực tế nên cái thấy là một hành động, một việc làm có tính chất cách mạng. Đúng về mặt tri thức, nhân loại thường có chức năng luôn luôn phân tích một cách duy lý những khái niệm cảm nhận được từ ý nghĩa động của chúng. “Cái thấy,” theo nghĩa của Lục Tổ hơn hẳn hành vi nhìn một cách thụ động, một cái biết đơn thuần xuất phát từ khán cái thanh tịnh của Tự tánh ; “cái thấy” theo Lục Tổ chính là Tự tánh, tự phô diễn trước mắt một cách trần trụi, và diệu dụng vô hạn định. Chỗ này chúng ta thấy rõ khoảng cách lớn lao giữa Bắc Thiền nghiêng về Định và Nam Thiền nghiêng về Tuệ.

Phái Thần Tú quan tâm nhiều đến khía cạnh Thể của Tự tánh, và dạy bảo đồ chúng tập trung nỗ lực vào sự lau chùi gương tâm để thấy được Tự tánh thanh

tịnh phản chiếu trong gương. Rõ ràng họ đã quên rằng Tự tánh không phải là một thứ gì mà Thể của Tự tánh có thể phản chiếu trên bề mặt của tâm thức theo kiểu núi non phản chiếu trên mặt hồ tĩnh lặng. Không có cái Thể như thế trong Tự tánh, bởi vì Thể chính là Dụng ; ngoài Dụng không có Thể. Và qua Dụng mà Thể tự thấy chính nó sẽ hiển bày ý nghĩa. Đối với cái thấy Tự tánh này hoặc khía cạnh Bát-nhã của Tự tánh, Thần Tú hoàn toàn không biết đến. Ngược lại, Lục Tổ chú trọng đến khía cạnh Bát-nhã nhờ đó ta hội được Tự tánh.

Sự khác biệt từ nền tảng giữa Lục Tổ và Thần Tú trên quan điểm về Tự tánh, cũng là Phật tánh, khiến cho hai bên theo hai khuynh hướng đối nghịch khi tu tập Định, tức pháp môn tọa thiền. Xin đọc bài kệ của Thần Tú :

Thân là cây Bồ-đề  
Tâm như đài gương sáng  
Luôn luôn phải lau chùi  
Chớ để dính bụi bặm.

Trong pháp tọa thiền luôn luôn phải lau chùi để tiến đến định tâm không phải dễ làm ; thường khi hành giả dễ có khuynh hướng dừng ngang chỗ khán tịnh mà Lục Tổ thường gọi là “trụ tâm quán tịnh.” Hơn thế nữa, còn đưa đến trạng thái xuất thần, tự thâm nhập, ý thức tạm thời dừng hoạt động. Không có “cái thấy” trong đó, không có tự tri, không có nhận ra Tự tánh, không có diệu dụng của Tự tánh, không có “kiến tánh” dưới bất cứ thể loại nào. Pháp tu luôn luôn lau chùi vì thế là thủ thuật tự trói buộc với sợi dây do chính mình đan kết, một sự dựng lập mang tính cách

tạo ra từ bên ngoài sẽ ngăn chặn con đường giải thoát. Không có gì phải ngạc nhiên khi Lục Tổ và môn đệ phản đối phái quán tịnh.

Pháp tu tịch lặng, luôn luôn lau chùi và quán tịnh, có thể là một khía cạnh trong thiền pháp do Ngũ Tổ chỉ dạy. Ngũ Tổ từng là thầy của Thần Tú, Lục Tổ và nhiều người khác. Lục Tổ, người thấu triệt Thiền một cách chân chánh bởi vì Tổ không kẹt vào học thuật, từ đó vướng bận vào ý niệm trừu tượng trong cuộc sống, đã thấy rõ mối nguy của sự tịch lặng và đã thận trọng dặn dò môn đệ nên tránh xa bằng đủ mọi cách. Nhưng hầu hết những đệ tử khác của Ngũ Tổ không ít thì nhiều đều thừa nhận sự tịch lặng, xem như pháp tu tập Định chính thống. Trước khi gặp Nam Nhạc Hoài Nhượng, Mã Tổ Đạo Nhất cũng là một hành giả chuyên tọa thiền tịch lặng quán cái Không thanh tịnh của Tự tánh. Mã Tổ đã từng học thiền với một đệ tử của Ngũ Tổ khi còn trẻ. Đến khi gặp Nam Nhạc, Mã Tổ vẫn tiếp tục pháp tu cũ là ngồi thiền lâu. Sau đây là đối đáp giữa Mã Tổ và Nam Nhạc, một trong những vị đệ tử của Lục Tổ :

◆ Có vị Sa-môn ở Viện Truyền Pháp hiệu Đạo Nhất hàng ngày ngồi thiền. Nam Nhạc biết đó là pháp khí bèn đi đến hỏi :

— Đại đức ngồi thiền để làm gì ?

Đạo Nhất :

— Để làm Phật.

Sau đó Nam Nhạc lấy một cục gạch đến trên hòn đá ở trước am Đạo Nhất ngồi mài. Đạo Nhất thấy lạ, hỏi :

— Thầy mài gạch để làm gì ?

Nam Nhạc :

— Mà để làm gương.

— Mà gạch đầu có thể thành gương được.

Nam Nhạc vặn lại :

— Ngồi thiền đầu thế thành Phật được ?

— Vậy phải làm thế nào mới phải ?

— Như trâu kéo xe, nếu xe không đi, đánh xe là phải ?  
Đánh trâu là phải ?

Đạo Nhất lặng thinh. Nam Nhạc nói tiếp :

— Người học ngồi thiền hay học ngồi Phật ? Nếu học ngồi thiền, thiền không phải ngồi nằm. Nếu học ngồi Phật, Phật không có tướng nhất định, đối pháp không trụ, chẳng nên thủ xả. Người nếu ngồi Phật tức là giết Phật. Nếu chấp tướng ngồi chẳng bao giờ ngộ được tâm.

Đạo Nhất nghe Nam Nhạc chỉ dạy như được uống đê hồ, liền lễ bái hỏi :

— Dụng tâm thế nào mới hợp với vô tướng tam-muội ?

Nam Nhạc :

— Người học pháp môn tâm địa như gieo giống, ta nói pháp yếu như mưa móc. Nếu duyên người hợp sẽ thấy Đạo.

— Đạo không phải sắc tướng làm sao thấy được ?

— Con mắt pháp của tâm hay thấy được đạo. Đối với vô tướng tam-muội cũng lại như thế.

— Đạo có thành hoại chăng ?

— Nếu lấy thành hoại tụ tán mà thấy đạo, tất nhiên không thể thấy đạo.

Trên một phương diện nào đó, có thể nói Thiên tông Trung Hoa thực sự mở đầu với Mã Tổ và vị đồng thời là Thạch Đầu, cả hai đều kế thừa từ Lục Tổ. Tuy nhiên trước khi Mã Tổ nắm vững Thiên, Sư vẫn chịu ảnh hưởng của pháp tu tập Định luôn luôn lau chùi và khán tịnh, và Sư đã thực hành nghiêm chỉnh trong sự tọa thiền, kiết-già phu tọa. Sư không có một ý niệm

nào về pháp tu thấy tánh, không một chút khái niệm gì về việc Tự tánh tức tự hữu, và đó chính là thấy tánh, không có tự hữu bên ngoài cái thấy, và cái thấy là hành. Hữu, thấy, hành đồng nghĩa và có thể thay đổi vị trí. Tu tập Định vì thế cần phải có con mắt Tuệ, và cả hai Định và Tuệ phải xem là một chớ không phải hai quan niệm riêng biệt.

Trở lại Lục Tổ. Giờ đây chúng ta hiểu tại sao Lục Tổ nhấn mạnh tầm quan trọng của Tuệ, và dựng lập lý thuyết Nhất tính giữa Định và Tuệ. Trong Đàn Kinh, Lục Tổ mở đầu với chủ đề kiến tánh nhờ phương tiện trí Bát-nhã hàm sẵn nơi mọi người chúng ta, dù là người trí hay ngu. Ở đây Lục Tổ sử dụng đường lối công ước để diễn đạt bởi vì Tổ không phải là triết gia. Theo lý lẽ chúng ta đã trình bày ở trên, Tự tánh nhận ra sự hiện hữu của chính mình khi tự thấy mình, và cái thấy này chính do trí Bát-nhã. Nhưng vì Bát-nhã là một tên khác đặt cho Tự tánh khi Tự tánh thấy chính mình, nên không có Bát-nhã ngoài Tự tánh. Thấy hoặc kiến còn gọi là nhận biết hoặc lĩnh hội, hoặc hay hơn nữa là chứng nghiệm, tức ngộ. Chữ ngộ [◆◻] gồm có bộ tâm [◻\*] và chữ ngộ [◻?] là của tôi, tức tâm của chính tôi, nghĩa là cảm nhận tự tâm hay chứng nghiệm tự tâm.

Tự tánh là trí tuệ Bát-nhã, và cũng là Định khi được thấy như đang là, trên mặt tĩnh hay bản thể học. Tuệ có ý nghĩa nhiều hơn là ý nghĩa của khoa học luận. Lục Tổ nói về nhất tính giữa Tuệ và Định như sau :

Này thiện tri thức, pháp môn của ta lấy Định Tuệ làm gốc, đại chúng chớ lầm nói Định Tuệ riêng. Định Tuệ một thể không phải là hai. Định là thể của Tuệ, Tuệ là dụng



của Định. Ngay khi Tuệ được đề cập thì Định ở nơi Tuệ, ngay khi Định được đề cập thì Tuệ ở nơi Định. Nếu biết được nghĩa này tức cái học Định Tuệ bình đẳng. Những người học đạo, chớ nói trước Định rồi sau mới phát Tuệ, hoặc trước Tuệ rồi mới phát Định, mỗi cái riêng khác. Ai khởi cái thấy như thế thì pháp có hai tướng ; họ là những người nói có trên miệng và trong lòng thì không. Họ cho Định khác với Tuệ. Nhưng nếu trên miệng và trong lòng như nhau, trong ngoài một thứ, Định và Tuệ là bình đẳng.<sup>(5)</sup>

Ngoài ra Lục Tổ còn minh họa nhất tính bằng ví dụ sự tương quan giữa đèn và ánh sáng. Lục Tổ bảo :

Ví như ngọn đèn và ánh sáng. Có đèn tức có sáng ; không đèn thì không sáng. Đèn là thể của ánh sáng, ánh sáng là dụng của đèn. Tên tuy có hai mà thể tánh vốn đồng. Sự tương quan giữa Định và Tuệ cũng lại như thế.

Ví dụ ngọn đèn và ánh sáng thường được các nhà Thiền học ưa chuộng. Thần Hội cũng có dùng đến trong Ngữ Lục do tác giả (D.T.Suzuki) phát hiện tại Thư Viện Quốc Gia ở Bắc Bình. Trong Ngữ Lục (Tiết 19) Thần Hội trình bày quan điểm về Nhất tính giữa Định và Tuệ để trả lời câu hỏi người đến tham vấn :

Chỗ không có niệm tưởng dấy khởi, rỗng thênh và vô sở trụ, đó là Định. Khi không niệm tưởng, rỗng thênh và vô sở trụ được nhận biết thì đó là Tuệ. Ở đâu việc (vi diệu) này xuất hiện thì ta bảo rằng Định này tự thể hiện và chính là Thể của Bát-nhã, không khác với Tuệ mà chính là Tuệ ; lại nữa Tuệ này, tự thể hiện và chính là dụng của Định, không khác với Định mà chính là Định. Khi Định tự nỗ lực để thể hiện Định thì không có Định ; khi Tuệ tự nỗ lực để thể hiện Tuệ thì không có Tuệ. Tại sao ? Bởi vì (tự) tánh là chân như, và đó là ý nghĩa của nhất tính giữa Định và Tuệ.

Qua đoạn trên ta thấy rõ Lục Tổ và Thần Hội đồng

---

(<sup>5</sup>) Đan Kinh (ấn bản Hưng Thánh Tự).

kiến giải. Nhưng vì vẫn còn quá trừu tượng đối với sự hiểu biết thông thường, nên ý nghĩa đích thực khó lãnh hội được. Đoạn sau Thần Hội diễn bày cụ thể hơn, dễ hiểu hơn :

Vương Duy là một quan chức cao cấp học Phật rất thành tâm, và khi biết được sự dị biệt giữa Thần Hội và Hoài Trưng, (chắc là một môn đệ của Thần Tú) về Định và Tuệ, đã hỏi Thần Hội :

— Thế nào là sự dị biệt này ?

Thần Hội đáp :

— Dị biệt ở chỗ Trưng chủ trương phải tu tập Định trước, và chỉ sau khi đạt Định thì Tuệ mới hiển lộ. Nhưng theo tôi, chính lúc tôi đang nói chuyện với ông, có Định có Tuệ, và cả hai không khác. Theo kinh Niết-bàn, Định nhiều Tuệ ít là tạo sự tăng trưởng cho si (si định) ; Tuệ nhiều Định ít thì tạo sự tăng trưởng tà kiến (càn huệ) ; nhưng khi Định và Tuệ đều đồng thì gọi là kiến Phật tánh. Vì lý do đó ta nói có sự dị biệt.

Vương Duy :

— Khi nào Định và Tuệ đồng ?

Thần Hội :

— Ta nói về Định, nhưng đối với Thể của nó thì không có gì để sở đắc. Khi thấy được cái Thể bất khả đắc này, luôn luôn tịch lặng tròn đầy bất biến, nhưng vẫn diệu dụng bất tư nghì, thì đó là Tuệ. Chỗ này Định Tuệ đồng đẳng.

Lục Tổ và Thần Hội, cả hai đều nhấn mạnh đến ý nghĩa của tuệ nhân khi phản quan tự kỷ sẽ thấy được chỗ vi diệu của Tự tánh. Đắc được cái bất khả đắc, nhận ra chỗ thường hằng tịch lặng, và Tuệ với Định tự đồng nhất trong tất cả công dụng. Vì thế Thần Hội khi đối đáp với Vương Duy, đã bảo rằng nói đến Định thì có Tuệ ở đó, và chính đang nói đó đã là Định và Tuệ. Ý của Thần Hội muốn nói là Tuệ tức Định và

Định tức Tuệ. Nếu như ta nói trong khi ngồi tréo chân tọa thiền là Định, và khi khóa tu này thuần thực, lúc đó lần đầu tiên Tuệ phát khởi, ta đã cắt đứt Tuệ khỏi Định và rơi vào nhị nguyên đối đãi, chỗ mà thiền giả ghê sợ. Dù động tịnh, nói nín đều có Định, đó là Thường Tại Định. Ngoài ra ta có thể nói hữu tức kiến và kiến tức hành, và Định chỉ là Định khi đồng thời là Tuệ.

Đoạn văn sau đây trích từ Đại Châu Huệ Hải Ngữ Lục, đệ tử của Mã Tổ :

*Hỏi* : Khi nói không ngôn ngữ văn tự là Định, vậy khi có ngôn ngữ văn tự có gọi là Định chăng ?

*Đáp* : Khi tôi nói về Định thì không có liên hệ gì đến ngữ ngôn văn tự ; Định của tôi là Định thường trụ. Tại sao ? Bởi vì Định luôn luôn trong Dụng. Ngay cả khi có lời nói, có chữ nghĩa, hoặc khi có lý luận phân biệt vẫn có Định, vì tất cả đều là Định.

Khi tâm linh hội tánh không của muôn pháp thì trước sắc tướng sẽ thấy là không. Tâm lúc nào cũng không dù có hay không có sắc tướng, dù có hay không có ngôn thuyết, dù có hay không có phân biệt. Điều này áp dụng cho mọi vật trực thuộc thấy, nghe, hiểu, biết. Tại sao lại như thế ? Bởi vì mọi vật Tự tánh là không ; và đâu đâu chúng ta cũng bắt gặp cái không này. Vì tất cả đều không, không có dính mắc ; và vì lý do không dính mắc nên có cái Dụng đồng thời (của Định và Tuệ). Bồ-tát luôn luôn biết làm thế nào ứng dụng pháp đẳng không, và qua đó đạt được Cửu Cánh Tối Hậu. Vì thế Định Tuệ đồng thể gọi là Giải Thoát.

Định này không liên quan gì đến tư thế ngồi thiền tréo chân, như ngoại đạo thường liên tưởng, hay như Thần Tú và tông phái của Sư chủ trương sau thời Lục Tổ. Định không phải là tĩnh lặng tịch diệt, mà là động dụng, công việc thành tựu, thấy nghe nghĩ nhớ ;

đạt được Định ở chỗ không có Định để tu ; Định tức Tuệ và Tuệ tức Định, vì là một. Đây là một trong những chủ đề thường xuyên được những vị thiên sư con cháu Lục Tổ nhấn mạnh nhất.

Dại Châu Huệ Hải dạy tiếp :

Tôi lại vì ông nói thí dụ để hiển bày, khiến ông tỉnh tỉnh, được hiểu và dứt nghi. Ví như gương sáng, khi chiếu soi hình tượng ánh sáng của gương có động chẳng ? Chẳng động. Tại sao ? Vì cái Dụng của gương tự tại khỏi nhiễm ô,<sup>(6)</sup> vì thể tính chiếu sáng không bao giờ mờ tối. Dù có hay không có hình tượng, gương không vì thế mà biến đổi tính sáng. Vì sao ? Bởi vì cái gì tự tại khỏi nhiễm ô thì tùy duyên mà bất biến.

Lại nữa, như ánh sáng mặt trời chiếu thế gian. Ánh sáng có động chẳng ? Chẳng động. Nếu khi chẳng chiếu có động chẳng ? Chẳng động. Vì sao ? Vì ánh sáng tự tại khỏi nhiễm ô, do đó dù có chiếu soi hay không chiếu soi, ánh sáng mặt trời bất nhiễm nên luôn luôn bất biến.

Ánh sáng chiếu soi đó là Tuệ, chẳng động và bất biến là Định. Bỏ-tát dùng pháp Định Tuệ đồng thể đó được Vô thượng giác. Cho nên nói “Định Tuệ đồng thể tức là giải thoát.” Nói tự tại khỏi nhiễm ô có nghĩa là không còn phạm tình chớ không phải hết thánh tình.<sup>(7)</sup>

Trong Thiên học, cũng như Phật học, không có sự phân biệt giữa thuật ngữ luận lý và tâm lý, chữ bên này thay thế chữ bên kia dễ dàng. Trên phương diện sống không có sự phân biệt như thế, bởi vì luận lý là tâm lý và tâm lý là luận lý. Vì lý do đó mà tâm lý học của Huệ Hải biến thành luận lý học đối với Thần Hội,

---

<sup>(6)</sup> Có bản dịch là vô tình.

<sup>(7)</sup> Xin thêm đoạn sau cho rõ nghĩa :

— Thế nào là phạm tình, thế nào là thánh tình ?

— Nếu khởi hai tánh (có-không, yêu-ghét) tức là phạm tình.

Hai tánh đều không tức là thánh tình. (D.G.)

và cả hai đều qui về cùng một sự chứng nghiệm. Chúng ta đọc được trong Thần Hội Ngữ Lục :

Đặt một cái gương sáng trên cao, sức chiếu sáng của gương có thể soi thấu đến vạn pháp, và mọi vật đều được chiếu soi. Các bậc thầy đều cho hiện tượng này thật vi diệu. Nhưng trong tông môn tôi thì chẳng xem hiện tượng này là vi diệu. Tại sao ? Bởi vì đối với chiếc gương sáng, ánh sáng của gương soi thấu đến vạn pháp trong khi vạn pháp không chiếu soi được gương. Chính việc này tôi muốn nói là vi diệu nhất. Tại sao ? Vì Như Lai phân biệt được vạn pháp với trí Bát-nhã vô phân biệt. Nếu Như Lai có tâm phân biệt, ông có nghĩ là Như Lai phân biệt được vạn pháp hay không ?

Tiếng Trung Hoa “phân biệt” dịch từ chữ Phạn “vikalpa,” một từ ngữ rất quan trọng trong nhiều bộ kinh và luận. Nguyên nghĩa của “phân biệt” là “cắt và chia ra với con dao” tương đương thật chính xác với ngữ nguyên của chữ Phạn là “viklp.” Phân biệt có nghĩa là kiến thức phân tích, một sự hiểu biết tương đối mang tính cách lý luận mà chúng ta hay dùng trong đời thường để giao dịch cũng như trong tư duy nghiên tâm cao thâm. Bởi vì bản chất của tư duy là phân tích — tức là phân biệt ; lưỡi dao chia chẻ càng sắc bén thì kết quả tư duy càng tinh tường. Tuy nhiên theo đường lối tư duy của đạo Phật, đúng hơn là theo kinh nghiệm Phật giáo, năng lực phân biệt đặt nền tảng trên trí tuệ Bát-nhã vô phân biệt. Đây là điều căn để nhất trong trí khôn nhân loại, và chính nhờ điều này mà chúng ta có khả năng kiến chiếu vào Tự tánh hàm sẵn nơi mọi người chúng ta, và cũng được gọi là Phật tánh. Tự tánh chính là trí Bát-nhã, như đã nhiều lần nói đến ở phần trên. Trí Bát-nhã vô phân biệt này là cái “tự tại khỏi nhiễm ô,” là chữ Đại Châu Huệ Hải đã dùng khi nói đến tính chất của gương tâm.

Như vậy “trí Bát-nhã vô phân biệt,” “tự tại khỏi nhiễm ô,” “xưa nay không một vật” — tất cả cụm từ này cùng chung một gốc, là giọt nước đầu nguồn của Thiên nghiệm.

Bây giờ vấn đề là làm thế nào tâm con người có thể di chuyển từ phân biệt đến vô phân biệt, từ nhiễm trước đến bất nhiễm, từ hữu đến vô, từ tương đối (sắc) đến không, từ vạn pháp đến gương tâm rỗng suốt hoặc Tự tánh, hoặc, nói theo nhà Phật, từ mê đến ngộ?<sup>(8)</sup> Làm thế nào chuyển động này có thể được, đó là việc thắng diệu nhất không chỉ riêng trong đạo Phật mà trong tất cả tôn giáo và triết thuyết. Chừng nào thế gian này, theo sự nhận thức của con người, là cảnh giới của xung đối thì không có cách nào giải thoát để bước vào cảnh giới của Không, chỗ mà mọi xung đối được xem là tan hòa. Quét sạch hết những tạp đā tên là vạn pháp cốt để thấy gương tâm của Tự tánh là một việc hoàn toàn bất khả. Song người tu Phật tất cả đều cố đạt cho bằng được.

Nói theo triết học, vấn đề đặt ra chưa đúng. Không phải là quét sạch những tạp đā, không phải là chuyển động từ phân biệt đến vô phân biệt, từ tương đối (sắc) đến không v.v... Nếu ta thừa nhận một tiến trình quét sạch nghĩa là tịnh hóa thì có thể nghĩ rằng khi tiến trình tịnh hóa hoàn tất, gương sẽ cho thấy ánh sáng bản hữu của nó, và do đó tiến trình diễn tiến liên tục trên một con đường với chuyển động. Nhưng sự thật là chính sự tịnh hóa tự nó là việc làm của ánh sáng bản hữu. Chữ “bản hữu” không có qui chiếu về thời gian,

---

(<sup>8</sup>) Mê nghĩa là “đứng trước ngã tư đường,” không biết đi hướng nào, tức là “lạc đường,” không đi “đúng đường.” Trái nghĩa với ngộ là hiểu biết đúng, chứng đạo.

nghĩa là thuở xa xưa gương đã có lần thanh tịnh bất nhiễm và bây giờ không còn nữa, cần phải chùi sạch đánh bóng để lộ ra trở lại vẻ sáng nguyên thủy. Vẻ sáng luôn ở đó, ngay cả khi ta nghĩ rằng có lớp bụi bao phủ và không thể chiếu sáng hình tượng. Vẻ sáng không phải là một điều gì phải phục hồi ; không phải là điều gì lộ ra khi tiến trình (lau chùi) hoàn tất ; vẻ sáng chưa bao giờ rời khỏi gương. Đây là chỗ mà Đản Kinh và những văn kinh Phật giáo tuyên thuyết Phật tánh đồng hiện diện nơi mọi chúng sanh, kể cả người ngu lẫn người trí.

Bởi lẽ đạo đạo không phải là một chuyển động liên tục từ sai lầm đến chân chánh, từ vô minh đến giác ngộ, từ mê đến ngộ, nên chư vị thiền sư tất cả đều nhận định rằng chẳng có giác ngộ nào có thể chứng đắc. Nếu bảo là chứng đắc được một điều gì chắc chắn đã lầm lạc. Vì thế không là có, im lặng là sấm sét, vô minh tức giác ngộ ; thánh tăng của Thanh Tịnh đạo vào địa ngục trong khi Tỳ-kheo phạm giới vào Niết-bàn, tịnh hóa có nghĩa là cấu hóa. Những lời nói nghịch lý này đầy dẫy trong văn học Thiền, và không gì khác hơn là rất nhiều những phủ nhận về sự chuyển động liên tục từ phân biệt đến vô phân biệt, từ ướ nhiễm đến bất nhiễm v.v...

Ý niệm về một chuyển động liên tục không thể giải thích được sự kiện, trước tiên là tiến trình chuyển động này dừng lại chỗ vẻ sáng bản hữu của gương, và không cố thử tiếp tục đến vô tận, và thứ nữa là bản nhiên thanh tịnh của gương phải chịu ướ nhiễm, tức là từ một vật này đến một vật khác hoàn toàn đối nghịch. Nếu đặt vấn đề một cách khác : cần đến một

sự phủ định tuyệt đối, nhưng nếu tiến trình tiếp tục thì có được không ? Đây là lý do tại sao Lục Tổ quyết liệt phản đối quan điểm mà các đối phương chấp chặt. Lục Tổ không tán thành giáo lý về tính liên tục này trong pháp môn tiệm giáo của Thần Tú. Ai bám chặt quan điểm về một chuyển động liên tục đều thuộc tông tiệm giáo. Lục Tổ trái lại là tổ sư của đốn giáo, chuyển động từ mê đến ngộ là tức thì, ngay đó, chớ không phải dần dần, có tính cách gián đoạn và không liên tục.

Bảo rằng quá trình giác ngộ là đốn nghĩa là có một cú nhảy vọt, theo luận lý học và tâm lý học, trong kinh nghiệm Phật giáo. Cú nhảy vọt về mặt luận lý là tiến trình lý luận thông thường khựng lại một cách đột ngột, và điều được xem là phi lý sẽ được nhìn nhận là hoàn toàn tự nhiên ; trong khi cú nhảy vọt về mặt tâm lý là siêu vượt giới hạn của ý thức để bước vào cái vô thức đúng ra không phải là vô thức. Tiến trình này gián đoạn, đột ngột, và đồng thời bất khả tư nghì ; đó là “kiến tánh.” Xin đọc lời dạy của Lục Tổ :

Này thiện tri thức, xưa ta ở nơi Ngũ Tổ Nhẫn, một phen nghe liền được ngộ, chóng thấy chân như bản tánh, nên được giáo pháp này lưu hành khiến cho người học đạo chứng ngộ được Bồ-đề. Mỗi người tự quán nơi tâm, tự thấy bản tánh.

... Ba đời chư Phật, kinh điển mười hai phần giáo, ở trong tánh của người vốn tự có đủ.

... Trong tự tâm có tri thức tự ngộ. Nếu khởi tà mê vọng niệm điên đảo thì thiện tri thức bên ngoài tuy có giáo hóa chỉ dạy, cứu cũng không thể được. Nếu khởi chánh chân Bát-nhã quán chiếu thì trong khoảng một sát-na vọng niệm đều diệt. Nếu biết Tự tánh, một phen ngộ tức đến



quả vị Phật.

Này thiện tri thức, khi trí tuệ quán chiếu thì trong ngoài sáng suốt, ta biết được bản tâm, tức là gốc của giải thoát. Nếu được giải thoát, đó là Bát-nhã tam-muội, tức là vô niệm.

Như vậy pháp môn đốn ngộ là nền tảng của Nam Thiên Lục Tổ. Và chúng ta nên nhớ rằng tính chất đốn, hoặc đột ngột này, hoặc cú nhảy vọt này, không chỉ trên phương diện tâm lý mà còn trên phương diện biện chứng.

Trí tuệ Bát-nhã thực sự là một thuật ngữ biện chứng chỉ cho thấy tiến trình đặc biệt của cái biết, được hiểu là “đốn kiến” hoặc “nhận thấy tức thì,” không tuân thủ những định luật chung của luận lý ; bởi vì khi trí tuệ Bát-nhã vận hành ta thấy mình thật là thành linh, như một phép lạ, đối mặt với cái Không (Sūnyatā) của vạn pháp. Điều này không xuất hiện như là hậu quả của lý luận, mà xảy ra khi lý luận bị buông bỏ như một cái gì vô tích sự, và về mặt tâm lý khi năng lực ý chí lên đến mức toàn mãn.

Cái dụng của trí Bát-nhã là khiến cho thấy ngược lại cái nhìn vạn pháp một cách thế tục ; đây là một tầm cỡ hoàn toàn khác hẳn với cuộc sống đời thường của chúng ta. Nhưng điều này không có nghĩa trí Bát-nhã là một cái gì hoàn toàn chẳng liên hệ với đời sống cũng như tư tưởng chúng ta, một cái gì ban cho chúng ta do phép lạ từ một nguồn linh bất tri và bất khả tri. Nếu là trường hợp như thế thì trí Bát-nhã không thể hữu dụng đối với chúng ta, và không thể có giải thoát. Đúng là sự vận hành của trí Bát-nhã có tính cách gián đoạn, ngắt khoảng đối với tiến trình lý giải suy luận, nhưng lúc nào cũng nằm sẵn ở đó, và không có trí

Bát-nhã ta không thể lý giải gì được. Đây là một sự mâu thuẫn, nếu nhìn ở bên ngoài, nhưng sự thực sự mâu thuẫn này tự nó có thể được vì có trí Bát-nhã.

Hầu hết nền văn học tôn giáo đều đầy ắp những mâu thuẫn, phi lý, nghịch lý và bất khả, và đòi hỏi phải có niềm tin, phải thừa nhận như là chân lý mặc khải, sử dĩ như thế là vì tri thức tôn giáo đặt nền tảng trên sự vận hành của trí Bát-nhã. Một khi đạt được cái thấy của trí Bát-nhã thì tất cả cái tinh yếu của những cứ điểm phi lý trong tôn giáo sẽ trở nên rõ ràng dễ hiểu. Giống như ta nhìn ngắm một tấm vải thô sắc xảo. Trên mặt vải đầy những hình kiểu mỹ thuật rối rắm khiến người tìm hiểu không thể nhận ra đường chỉ lên xuống phức tạp. Nhưng ngay khi lật trái tấm vải thì đường nét tinh xảo và vẻ đẹp sẽ lộ ra. Trí Bát-nhã chính là sự lật ngược này. Con mắt đến bây giờ vẫn chạy theo mặt phải tấm vải, bề mặt duy nhất cho phép chúng ta nhìn xem. Giờ đây, tấm vải thành linh bị lật ngược ; dòng vận hành của con mắt bỗng nhiên bị cắt đứt ; cái nhìn liên tục không còn nữa. Tuy nhiên qua sự cắt đứt này, đúng hơn là gián đoạn, toàn bộ cấu trúc của đời sống được nhận ra một cách đột ngột ; đây là “kiến tánh.”

Điểm tôi muốn lưu ý ở đây là mặt lý trí luôn luôn hiện diện, và chính vì mặt vô tướng này luôn luôn hiện diện mà mặt hữu tướng có khả năng trưng bày vẻ đẹp đa dạng. Điều này có nghĩa là lý trí phân biệt luôn luôn dựa trên trí Bát-nhã vô phân biệt ; điều này chính là ý nghĩa câu nói gương tâm của tánh Không luôn luôn giữ nguyên vẻ sáng bản hữu, và không bao giờ bị che mờ bởi bất cứ vật gì bên ngoài khi phản

chiếu trong gương ; điều này cũng có nghĩa là mọi vật đều như đang là, mặc dù bị đặt để trong thời gian và không gian và phải chịu đựng cái gọi là những qui luật của thiên nhiên.

Cái đó ước định mọi vật, và chính nó không bị bởi bất cứ vật gì ước định, lại mang nhiều tên khác nhau khi được nhìn dưới góc cạnh khác nhau. Đứng về không gian thì gọi là “vô tướng” ngược lại tất cả những gì có thể xếp vào loại “hữu tướng” ; đứng về thời gian thì gọi là “vô trụ” vì chuyển động mãi mãi, không bị cắt vụn ra thành mảnh gọi là niệm tướng và không bị giữ chặt lại như một vật cố định ; về phương diện tâm lý là “vô thức” hoặc “vô niệm” theo ý nghĩa tất cả niệm tướng hữu thức và cảm thọ đều xuất xứ từ cái vô thức hoặc vô niệm tức là Tâm hoặc Tự tánh.

Vì Thiên tông chú trọng rất nhiều đến chứng nghiệm, tất nhiên đi vào tâm lý, chúng ta hãy đi sâu vào khái niệm của vô niệm hoặc vô tâm. Lục Tổ và Thần Hội dùng chữ niệm hơn là tâm, nhưng các thiền sư khác lại chọn chữ tâm hơn chữ niệm. Thực sự, cả hai chữ đều dùng để chỉ cùng một kinh nghiệm : vô niệm và vô tâm đều chỉ cùng một trạng thái của tâm thức.

Chữ tâm đầu tiên biểu thị trái tim như là một quan năng của tình cảm, nhưng về sau còn để chỉ căn cứ của tư duy và ý chí. Như vậy chữ tâm mang ý nghĩa rất rộng, và có thể dùng một cách rộng rãi tương đương với tâm thức. Vô niệm là “không có ý thức” tức là vô thức. Chữ *niệm* [◻◆] bên dưới là bộ *tâm* [◻\*] ghép với chữ *kim* [◻•] nghĩa là hiện giờ, và theo ngữ nguyên là bất cứ điều gì đang hiện hữu trong tâm

thức. Trong văn học Phật giáo, chữ niệm thường dùng để dịch chữ Phạn “kṣana,” có nghĩa một niệm tương, một thời khoảng xem như là đơn vị của thời gian, một thoáng chốc ; nhưng nếu dùng như một thuật ngữ tâm lý học thì thường ám chỉ ký ức, ý nghĩ mãnh liệt và ý thức. Do đó vô niệm cũng có nghĩa là vô thức.<sup>(9)</sup>

Vậy thì các thiền sư muốn nói gì về vô thức ? Hiển nhiên là trong Phật giáo chữ vô thức không phải là một thuật ngữ tâm lý học dù theo nghĩa hẹp hay theo nghĩa rộng. Trong tâm lý học hiện đại các học giả dùng chữ vô thức để chỉ tâm thức tiềm ẩn, chỗ mà khối lượng lớn những yếu tố tâm lý<sup>(10)</sup> được chôn lấp dưới một tên này hay tên khác. Đôi khi chúng hiện lên trên bề mặt ý thức ứng với một ngoại duyên mời gọi, và do đó qua một nỗ lực có ý thức, nhưng hầu hết đều là bất ngờ và ngụy trang. Định nghĩa vô thức rất rối rắm và phức tạp đối với những nhà tâm lý học chỉ vì đó là vô thức. Thực ra, đó là kho chứa những bí ẩn, và là nguồn của những chuyện mê tín dị đoan đối với những nhà tu không chân chánh, không đạo đức, và một số người chấp rằng Thiền cũng là tông phạm trong ác nghiệp mê tín dị đoan này. Sự buộc tội này chỉ được minh oan khi lý Thiền không hẳn là khoa tâm lý của vô thức theo định nghĩa thông thường.

Theo Lục Tổ khái niệm về vô thức tức vô niệm là nền tảng của Thiền tông đạo Phật. Tổ đưa ra ba khái niệm cấu tạo Thiền tông mà vô niệm là một ; hai khái

---

<sup>(9)</sup> Danh từ vô thức dịch từ tiếng Anh “unconscious” chưa lột hết ý. Xin hiểu ở đây là không khởi niệm, chứ không phải là không biết. (D.G.)

<sup>(10)</sup> Tức chủng tử. (D.G.)

niệm kia là vô tướng và vô trụ. Tổ bảo rằng :

Vô tướng có nghĩa là trong tướng mà lìa tướng ; vô niệm là đối với niệm mà không niệm, vô trụ là bản tánh của con người.

.....

Này thiện tri thức, đối trên các cảnh <sup>(1)</sup> tâm không nhiễm — gọi là vô niệm. Thường lìa các cảnh, chẳng ở trên cảnh mà sanh tâm..... Này thiện tri thức, thế nào lập vô niệm làm tông ? Có một số người mê lầm, miệng nói thấy tánh nhưng trên cảnh có niệm, không ra khỏi cảnh, và pháp môn của ta chính là vì những người này. Họ không những trên cảnh có niệm, mà trên niệm còn khởi tà kiến, tất cả trần lao vọng tưởng từ đây mà sanh. Nhưng Tự tánh vốn không một pháp có thể được. Nếu có sở đắc, vọng nói họa phước tức là trần lao tà kiến, nên pháp môn này lập vô niệm làm tông.

Này thiện tri thức, vô là vô việc gì ? Niệm là niệm vật nào ? Vô là không có hai tướng, không có các tâm trần lao. Niệm là niệm chân như bản tánh, bởi vì chân như là thể của niệm, và niệm tức là dụng của chân như. Chính Tự tánh chân như khởi niệm ; không phải mất tai mũi lưỡi khởi niệm ; vì chân như có tánh nên khởi niệm, nếu chân như không tánh thì mất tai cùng với sắc thanh khi ấy liền hoại. Tự tánh chân như khi khởi niệm, trong sáu căn tuy có thấy nghe hiểu biết, mà Tự tánh không bị nhiễm muôn cảnh ; chân như động chuyển vẫn tự tại, tuy khéo phân biệt các pháp tướng mà đối với nghĩa đệ nhất vẫn không động.

Những lời dạy của cổ đức, nhất là của các vị thiên sư, tuy thường gặp khó khăn và hay lầm lạc trong sự

---

(1) *Cảnh* có nghĩa là “ranh giới,” “một vùng tự rào kín,” “môi trường chung quanh,” “thế giới đối tượng.” Thường là đối lại với chữ *tâm*.

ứng dụng vào đường lối tư duy hiện đại, chúng ta bắt buộc phải bạo dạn, gần như là liều lĩnh ở một mức độ nào đó, bởi vì nếu không thì sẽ không có cơ hội, dù chỉ là một thoáng nhìn, thâm nhập vào cái ẩn diệu của kinh nghiệm thiền. Bởi vì trước hết chúng ta có cái mà Lục Tổ gọi là Tự tánh, chính là Phật tánh theo kinh Niết-bàn và những kinh Đại thừa khác. Tự tánh này theo thuật ngữ của Bát-nhã Ba-la-mật là Chân như (Tathatā), và Không (Śūnyatā). Chân như có nghĩa là tuyệt đối, một điều gì không đặt dưới qui luật của tương đối, và vì thế không thể lĩnh hội bằng những phương tiện thuộc sắc tướng. Chân như vì vậy là vô tướng. Trong Phật giáo, tướng (rūpa) đối nghịch với vô tướng (arūpa) là cái không bị ước định, không bị duyên sinh. Cái không bị duyên sinh này, cái vô tướng, và do đó bất khả đắc, chính là cái Không (Śūnyatā). Tánh Không không phải là một ý niệm phủ định, cũng chẳng phải là một sự vắng lặng suông, nhưng vì không ở trong danh sắc nên gọi là Không, hoặc rỗng rang, hoặc rỗng suốt.

Như thế tánh Không là bất khả đắc. Bất khả đắc nghĩa là siêu vượt nhận thức, siêu vượt sự lĩnh hội, vì Không là ở bên kia của hữu và vô. Tất cả kiến thức tương đối của chúng ta đều thuộc nhị nguyên. Nhưng nếu Không tuyệt đối vượt lên trên mọi nỗ lực của con người cố nắm giữ, bằng cách này hay cách khác, thì lại không giá trị đối với chúng ta ; sẽ không lợi lạc cho nhân loại ; thực sự không hiện hữu, và chúng ta chẳng can dự gì với nó. Nhưng sự thật thì trái lại. Không thường xuyên nằm trong tầm tay của chúng ta, luôn luôn cùng với chúng ta và ở trong chúng ta, và quyết định tất cả kiến thức, hành động của chúng ta,

là chính sinh mạng của chúng ta. Chỉ khi nào chúng ta cố thủ chạm bắt nó, nắm giữ nó như một vật ở trước mắt thì nó sẽ lẩn trốn chúng ta, làm thất bại mọi nỗ lực của chúng ta, và tan biến như một làn hơi. Lúc nào nó cũng quyến rũ chúng ta, nhưng lại biệt tăm như bóng ma trời.

Chính trí tuệ Bát-nhã vươn tay đặt lên cái Không hoặc Chân như hoặc Tự tánh. Và cái “đặt bàn tay” lên cái Không này không phải là điều ta nhìn thấy bên ngoài. Điều này xuất xứ một cách rõ rệt từ điều đã được nói đến và những sự vật tương đối. Vì Tự tánh vượt trên cảnh giới của tương đối, nên nếu Tự tánh được trí Bát-nhã nắm bắt thì cũng không thể hiểu nắm bắt theo kiểu thông thường. Nắm bắt phải là không nắm bắt, một câu nói nghịch lý không thể nào tránh được. Nếu dùng thuật ngữ Phật giáo thì cái nắm bắt này thành tựu qua tính vô phân biệt ; tức là phân biệt mà vô phân biệt. Tiến trình này đột ngột, gián đoạn, một hành động có tâm, không phải là một hành động vô ý thức mà là một tạo tác từ Tự tánh lưu xuất, đó chính là Vô niệm.

Vô niệm của Lục Tổ khác hẳn vô thức của các nhà tâm lý học từ căn đở. Vô niệm có ý nghĩa về siêu hình. Khi Lục Tổ nói về Vô niệm trong tâm thức, Tổ siêu vượt tâm lý học, Tổ không qui chiếu ngay cả cái vô thức, hay tiềm thức, cấu tạo nền móng cho tâm thức, đi ngược về thời xa xưa cùng tột khi tâm chưa tiến hóa, vẫn còn trong tình trạng duy trì mà thôi. Vô niệm của Lục Tổ cũng chẳng phải quyền năng tạo hóa trôi nổi trên mớ hỗn mang. Vô niệm là phi thời gian, nhưng lại dung chứa tất cả thời gian từng thời điểm

nhỏ nhiệm chí đến vô lượng a-tăng-kỳ kiếp.

Thần Hội định nghĩa Vô niệm trong Ngũ Lục sẽ soi sáng thêm chủ đề này. Khi thuyết giảng về Bát-nhã Ba-la-mật, Sư bảo :

Chớ dính mắc nơi tướng. Không dính mắc nơi tướng là Chân như. Chân như là nghĩa gì ? Là Vô niệm. Vô niệm là gì ? Là không nghĩ về hữu và vô, về thiện và ác, về hữu hạn vô hạn, về hữu lượng vô lượng, không nghĩ đến giác ngộ hay đạt giác ngộ ; đến Niết-bàn hay đạt Niết-bàn ; đó là Vô niệm không khác với Bát-nhã Ba-la-mật. Bát-nhã Ba-la-mật không khác với Nhất thể tam-muội.

Này thiện tri thức, nếu trong các ông hàng hữu học, mỗi lần niệm khởi trong tâm, hãy hồi quang phản chiếu (tận nguồn tâm). Khi niệm diệt trong tâm, sự phản quán tâm cũng tự diệt — đó là Vô niệm. Vô niệm hoàn toàn thoát ngoài tất cả ngoại duyên ngoại cảnh, bởi vì nếu còn có cảnh duyên nào thì không thể là Vô niệm được.

Này thiện tri thức, ai dò tìm được tận đáy thẳm của pháp giới thì đó là Nhất thể tam-muội. Vì thế trong kinh Bát-nhã có câu : “Này thiện nam, đây là Bát-nhã Ba-la-mật, nghĩa là không niệm khởi đối trước cảnh. Khi ở trong Vô niệm thì được thân kim sắc với ba mươi hai tướng tốt của bậc trượng phu, phóng hào quang rực rỡ, và đều có trí Bát-nhã siêu vượt niệm tướng, đầy đủ tất cả Tam-muội Vô thượng mà chư Phật đã thành tựu, cùng với thắng tri. Tất cả công đức (thành tựu Vô niệm) ngay cả chư Phật còn không tính nổi còn nói chi hàng Thanh văn, Duyên giác.” Ai đạt được Vô niệm thì sáu căn bất nhiễm ; ai đạt được Vô niệm thì có thể quay về với tri kiến Phật ; ai đạt được Vô niệm được gọi là Thực Tại ; ai đạt được Vô niệm thì gọi là Trung Đạo và Đệ Nhất Nghĩa Đế ; ai đạt được Vô niệm sẽ có công đức nhiều như cát sông Hằng ; ai đạt được Vô niệm thì có thể sinh ra các pháp ; ai đạt được Vô niệm thì có quyền thọ nhận tất cả vật.

Quan điểm về Vô niệm được Đại Châu Huệ Hải, đệ



tử của Mã Tổ, xác nhận thật rõ ràng trong Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn :

Vô niệm là ở tất cả chỗ mà không tâm, không có những nghĩ cầu, đối với các cảnh sắc hằng không khởi động, đó là Vô niệm. Được Vô niệm gọi là chân niệm. Nhưng dùng niệm khởi niệm là tà của Vô niệm. Tại sao ? Vì kinh nói : “Nếu dạy người sáu thức khởi niệm là vọng niệm ; đắm nhiễm sáu thức là tà , người tự tại với sáu thức là có chánh niệm.”

Đạt được Vô niệm không có nghĩa một hình thức tự thức, cũng chẳng phải rơi vào trạng thái xuất thần, vô cảm, hoặc vô tình, chỗ mà mọi dấu vết của ý thức thường tình đã bị quét sạch. Đạt được Vô niệm là biết và không biết đối với Tự tánh. Bởi vì Tự tánh không thể xác định bằng có hoặc không của luận lý học được, nếu xác định như thế có nghĩa là đưa Tự tánh vào lãnh vực của tâm lý học thực nghiệm, nơi mà Tự tánh sẽ không còn là Tự tánh nữa. Mặt khác, nếu như Vô niệm có nghĩa mất hết cái biết, tức đồng nghĩa với cái chết, hoặc tốt hơn nữa là sự đình chỉ nhất thời sự sống. Nhưng điều này không thể được vì Tự tánh chính là Tâm. Đây là ý nghĩa của đoạn văn sau đây, thường gặp trong kinh Bát-nhã Ba-la-mật và các kinh Đại thừa khác :

Vô niệm đối trước mọi cảnh là điều có thể vì thể tánh tối thượng của mọi vật là Không, và vì rốt cuộc không có một hình tượng nào ta có thể đặt tay vào. Tính bất khả đắc của mọi vật chính là Thực tại, là tướng toàn hảo nhất của Như Lai.

Vô niệm vậy là thực tại tối thượng, là thực tướng, là thân toàn hảo nhất của Như Lai. Chắc chắn đây không phải là trừu tượng mơ hồ, chẳng phải một định đề thuần ý niệm, mà là một kinh nghiệm sống theo ý

nghĩa thâm áo nhất.

Về sau Thần Hội tả về Vô Niệm như sau :

Đạt được Vô niệm là thấu triệt Tự tánh ; thấu triệt Tự tánh không phải là thông hiểu một điều gì ; không thông hiểu một điều gì chính là Như Lai Thiên... Tự tánh xưa nay hoàn toàn thanh tịnh, bởi vì Thể của Tự tánh không thể nào hiểu biết được. Thấy được điều này là đồng với Như Lai, thoát khỏi sắc tướng, tất cả vọng chấp hư dối một phen lặng hết, tự được công đức tuyệt đối thanh tịnh, tự được chân giải thoát v.v...

Tánh của Chân như tức là bản tâm, từ đó chúng ta hiểu biết ; tuy nhiên chẳng có người biết và vật bị biết.

Ai đạt được Vô niệm thì hành nghiệp chấm dứt, vậy ích lợi gì mà chạy theo vọng tưởng và nỗ lực tiêu trừ nghiệp thức bằng những pháp tu mê muội ?

Siêu vượt hai tướng có và không, thú hưởng Trung đạo — đó là Vô niệm. Vô niệm tức là niệm cái Nhất như tuyệt đối, niệm cái Nhất như tuyệt đối nghĩa là thẳng tri, đó là Trí Bát-nhã. Trí Bát-nhã là Như Lai thiên.

Xin trở lại mối tương quan giữa Tuệ và Định. Đây là một trong những chủ đề thường lặp đi lặp lại trong triết học Phật giáo, nên chúng ta không thể bỏ qua, nhất là khi học thiền. Sự khác nhau giữa Bắc Thiền của Thần Tú và Nam Thiền của Lục Tổ không gì khác hơn là chỗ dị biệt trong quan điểm về tương quan giữa Tuệ và Định. Thần Tú nghiêng về Định trong khi Lục Tổ tập trung vào Tuệ. Lục Tổ dạy chúng ta trước hết phải “kiến tánh,” có nghĩa là tỉnh dậy trong Vô niệm ; Thần Tú ngược lại khuyên chúng ta “tọa thiền,” sao cho tất cả phiền não và vọng tưởng diên đảo lóng lặng, và bản hữu thanh tịnh của Tự tánh tự hiển lộ. Hai khuynh hướng kể trên đã đồng hành với nhau trong lịch sử Thiền tông, có lẽ do hai mô thức tâm lý

nằm trong đó, trực giác và đạo đức, trí thức và thực nghiệm.

Những ai nghiêng về Tuệ, như Lục Tổ và tông môn của Ngài, có khuynh hướng đồng nhất Định và Tuệ, và nhấn mạnh đến sự đánh thức một cách đột ngột và tức thời trong Vô niệm. Sự đánh thức trong Vô niệm, trên mặt lý luận mà nói, có thể là mâu thuẫn, nhưng vì Thiên có một trú xứ khác để sống cuộc đời riêng của mình nên không quan tâm đến những từ ngữ mâu thuẫn, và vẫn sử dụng câu cú lạ kỳ của mình như thế.

Nam Thiên của Lục Tổ phản bác Bắc Thiên của Thần Tú ở những lãnh vực sau. Những người phí thì giờ ngồi trên thiền định để đạt trạng thái định tĩnh đều là những người đi tìm một sự chứng đắc vốn dĩ hiển nhiên. Họ chủ trương lý thanh tịnh bản nhiên mà họ cho rằng có thể chứng minh trên phương diện tri thức. Họ chú tâm tập trung vào một đối tượng đặc biệt mà họ có thể nhận ra từ những đối tượng tương đối khác để chỉ cho người khác thấy, như ngón tay chỉ mặt trăng. Họ bám chặt vào đối tượng đặc biệt đó như là một món đồ vô cùng quý báu, quên rằng vô hình chung sự bám víu này đã hạ thấp giá trị của món đồ họ đã trân quý áp ú xuống ngang với tầm mức hiện hữu của chính họ ; vì sự bám víu đó và an trụ trong đó mà họ đắm vào một tâm thái xem như cứu cánh tối hậu cần phải đạt đến, do đó họ không bao giờ thực sự giải thoát, họ không cắt nổi vòng xích cuối cùng cột giữ họ bên này cuộc tồn sinh.

Theo tông Bát-nhã của Lục Tổ thì Tuệ và Định là đồng trong Vô niệm, bởi vì khi có sự thức tỉnh trong Vô niệm, đây không phải là khởi niệm, và Vô niệm

vấn duy trì suốt thời trong Định, tịch lặng và an nhiên.

Sự thức tỉnh không bao giờ được xem là một sự chứng đắc hoặc một sự thành tựu như là kết quả sau những nỗ lực tu tập. Do vì không có sở đắc nào nơi việc đánh thức trí tuệ Bát-nhã trong Vô niệm nên ở đây có chỗ để an trụ. Đây là điểm được khẳng định một cách triệt để nhất trong toàn bộ kinh Bát-nhã Ba-la-mật. Không sở đắc, và vì thế không chấp chặt, không bám trụ, có nghĩa là an trụ trong Vô niệm tức trụ trong vô sở trụ.

Trong Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn của Đại Châu Huệ Hải có đoạn :

*Hỏi :*

— Nghĩa giới định tuệ thế nào ?

*Đáp :*

— Thanh tịnh không nhiễm là giới. Biết tâm chẳng động, đối cảnh luôn vắng lặng là định. Biết tâm chẳng động mà chẳng sanh tưởng về tính chẳng động ; biết tâm thanh tịnh mà chẳng sanh tưởng về thanh tịnh ; phân biệt thiện ác mà trong ấy không nhiễm, được tự tại, ấy gọi là tuệ.

Nếu biết thể của giới định tuệ đều không sở đắc thì không phân biệt, cả ba đồng một thể, ấy gọi là tam học đẳng dụng.

— Khi tâm trụ tịnh, chẳng phải chấp tịnh sao ?

— Khi được trụ tịnh mà chẳng khởi trụ tịnh, ấy là không chấp tịnh.

— Tâm khi trụ không, chẳng phải chấp không sao ?

— Nếu khởi tưởng không, gọi là chấp không.

— Nếu khi tâm được trụ chỗ vô trụ, chẳng phải chấp chỗ vô trụ sao ?

— Khi khởi tưởng không là chấp không. Nếu ông muốn thấu rõ khi tâm đến chỗ vô trụ thì lúc tọa thiền đoạn nghiêm,

chỉ biết tâm chớ khởi nghĩ tất cả vật, thiện ác đều chớ suy nghĩ. Việc quá khứ đã qua, chớ suy nghĩ thì tâm tháo gỡ quá khứ, việc quá khứ tự bật. Việc hiện tại vừa hiện tại trước mắt đây, không dính mắc. Không dính mắc là chẳng khởi yêu ghét thì tâm tháo gỡ khỏi hiện tại, và việc hiện tại tự bật. Không nhiếp thuộc ba thời, việc ba thời tự bật. Khi tâm khởi đi, chớ theo đi, tâm đi tự bật. Nếu tâm khởi đứng, chớ theo đứng, tâm đứng tự bật. Ấy là tâm không trụ, là trụ chỗ vô trụ vậy. Nếu tự biết rõ ràng, ông có thể trụ nơi niệm tưởng, tuy thế cái trụ chính là niệm tưởng, chẳng có chỗ trụ cũng chẳng có chỗ vô trụ. Nếu tự biết rõ ràng tâm chẳng trụ đâu đâu, gọi là rõ ràng thấy được bản tâm, cũng gọi là rõ ràng thấy tánh vậy. Chỉ cái tâm chẳng trụ đâu đâu ấy là tâm Phật, cũng gọi là tâm giải thoát, tâm Bồ-đề, tâm vô sinh, và là cái Không của sắc và tánh. Kinh nói đó là “chứng vô sanh nhẫn” vậy... Tất cả việc này đều được linh hội một khi Vô niệm hiển bày.

Lý Vô niệm trình bày ở đây, nói trên phương diện tâm lý, có tính cách tiêu cực tuyệt đối hoặc vâng ý, tùy thuận tuyệt đối, có thể xem như pháp môn kham nhẫn. Tâm thức riêng từng người của chúng ta phát sinh tự Vô niệm phải như cơ thể của một người chết, như thánh Francis Assisi đã nói, khi muốn mình họa ý niệm về sự vâng ý toàn mãn và tối thượng.

Khiến mình giống như một thi thể, hoặc một khúc gỗ hay viên đá, mặc dù từ một quan điểm hoàn toàn khác hẳn, có vẻ gần giống với nhà Thiên.

Trong Hoàng Bá Truyền Tâm Pháp Yếu có đoạn :

Hỏi :

— Thế đế là gì ?

Đáp :

— Chẳng ích lợi gì đi vào cái rối rắm đó. Bản nhiên thanh tịnh cần chi nói năng hỏi đáp ? Chỉ cần không tâm, và đó là

trí vô lậu. Mỗi ngày đi đứng ngồi nằm, dùng để mọi thứ ngôn ngữ của ông dính chặt vào các pháp hữu vi ; lúc đó mở miệng nháy mắt đều là từ trí vô lậu. Nay vào đời mạt pháp, phần nhiều những kẻ học Thiên học Đạo đều chấp trước vào sự việc vật chất và thế tục. Rốt cuộc chúng có liên hệ gì với tâm chăng ? Hãy để tâm ông như hư không, như cây khô đá tảng, như tro lạnh lửa tàn. Có như vậy mới được đôi phần tương ứng với Đạo. Nếu không, ngày kia sẽ bị lão Diêm Vương tra khảo...

Có người sẽ bảo của cải vật chất không giống với chức năng tâm lý, rằng không có chức năng tâm lý thì không có tâm, và không có tâm thì không có chúng sanh. Nhưng theo tôi nếu không có của cải vật chất đó mà bạn cho rằng cần thiết, thân sẽ ở chỗ nào ? Không có thân thì tâm ở đâu ? Rồi ra các chức năng tâm lý sẽ không trực thuộc vào bạn giống như y phục, bàn ghế, gia đình, thân thể v.v... Bạn luôn luôn bị chúng kiểm soát thay vì kiểm soát chúng. Bạn không làm chủ ngay đến thân thể của mình, cái gần gũi bạn nhất. Bạn phải chịu sanh và tử. Tâm gắn liền với thân và vẫn còn ở ngoài vòng kiểm soát của bạn. Phải chăng suốt cuộc bình sinh bạn chỉ là món đồ chơi của những cảm thọ, cảm xúc, tưởng tượng, tham vọng, đam mê v.v... ?

Khi Lục Tổ và những vị thiên sư khác nói về Vô niệm, có vẻ như các Ngài khuyên bảo chúng ta trở thành tro lạnh cây khô, vô tâm, vô cảm, không cả cơ chế nội tại gắn liền với lòng nhân đạo, trở thành như cái không vô ký, cái không tuyệt đối ; mà sự thật đây là lời dạy của tất cả những nhà tôn giáo, là cứu cánh tối hậu mà mọi sự tu tập đều mong mỗi đạt đến. Ngoài những lý giải có tính cách thần học và triết học, theo ý tôi, người Phật tử và người Thiên Chúa giáo đều qui

chiếu cùng một sự kiện về thể nghiệm khi họ nói đến sự hy sinh hay vâng ý. Một trạng thái thụ động tuyệt đối được thể hiện một cách năng động, đó là nền tảng của kinh nghiệm Thiên.

Vô niệm chính là “Vâng ý Cha,” chứ không phải theo ý mình. Mọi việc làm hay mọi sự cố, kể cả tư tưởng và tình cảm, tôi tự có hay đến với tôi, đều là ý muốn của Chúa, khi nào đối với tôi không có sự bám víu, trói buộc nào, và “tâm tôi dứt bật việc quá khứ, hiện tại, vị lai” như đã dẫn ở trên. Đây cũng là tinh thần lời nói của Chúa Ky-tô : “Do đó chứ nghĩ đến ngày mai, vì ngày mai sẽ tự lo cho nó. Mỗi ngày tự đủ nỗi khó nhọc của nó rồi.” Thay thế chữ “ngày mai” bằng chữ “vị lai,” “mỗi ngày” bằng “hiện tại” thì lời nói của Chúa Ky-tô không khác với lời dạy của thiên sư, mặc dù có phần triết lý hơn. “Mỗi ngày” đối với nhà Thiên không có nghĩa thời gian hai mươi bốn giờ như người ta thường hiểu, mà là một thoáng chốc hoặc một niệm trôi qua ngay cả trước khi mở miệng nói ra lời. Vô niệm phản ánh trên mặt gương của nó những tâm niệm như thế, tâm niệm lướt qua cực kỳ nhanh trong khi chính nó vẫn tịch lặng và an nhiên. Những tâm niệm lướt qua này cấu tạo nên tâm ý thức, và đến khi nào tâm ý thức này được cho là thuộc về ta, của ta, thì không còn dính liền trong Vô niệm nữa, và sẽ có dính mắc trói buộc, lo âu phiền não với mọi thứ khổ ải ác nghiệp. Tuy nhiên, nếu những tâm niệm này còn dính liền với Vô niệm, chúng sẽ không lọt vào tâm ý thức ; chúng sẽ không còn là ác nghiệp, và ta vẫn được dự phần vào cái tịch nhiên của Vô niệm. Có thể nói đây là một giai đoạn của sự thụ động tuyệt đối.

Khái niệm về Vô niệm hay đưa đến nhiều lý giải sai lầm, khi được hiểu là chỉ vào một thực thể hiện hữu dưới danh xưng “Vô niệm.” Thiền sư không thừa nhận có một thực thể như thế phía sau tâm thức thực nghiệm. Nhà Thiền luôn luôn chống lại những tín điều như thế và còn cố phá bỏ bằng mọi cách. Chữ Trung Hoa “Vô tâm” hay “Vô niệm” đều đồng nghĩa là Vô niệm và không khởi niệm. Tôi thỉnh thoảng gặp khó khăn khi muốn diễn đạt ý nghĩa chính xác của các tác giả Trung Hoa được tuyển dịch trong quyển luận này. Cú pháp Trung Hoa kết hợp rất là tự do, và mỗi chữ trong câu có ý nghĩa rất là chặt chẽ. Khi đọc nguyên tác thấy ý nghĩa rõ ràng, nhưng khi muốn diễn dịch nghĩa này thật chính xác thì đòi hỏi phải tuân thủ cấu trúc của ngôn ngữ đang sử dụng, ở đây là Anh ngữ. Muốn được như thế, bắt buộc phải xâm phạm vào cái độc đáo thiên tài của ngôn ngữ Trung Hoa, và thay vì phiên dịch có khi cần thiết phải trình bày, chú giải hoặc diễn rộng ra ; và hậu quả là đường chỉ tư tưởng liên tục đan dệt chung quanh nguyên tác chữ Nho, với cấu trúc ngữ pháp độc đáo, phải bị đứt mối. Tác dụng nghệ thuật của nguyên tác đành bị mất đi.

Trong đối đáp sau đây, trích từ Nam Dương Tuệ Trung Ngữ Lục, những luận cứ được triển khai chung quanh khái niệm về vô tâm, dụng tâm, hữu tâm, vô và thành Phật (chứng đạt Phật quả, trở thành một vị Phật). Quốc sư Tuệ Trung là một đệ tử của Lục Tổ đương nhiên quan tâm đến triển khai pháp môn vô tâm tức Vô niệm. Mở đầu đối thoại là câu hỏi của Linh Giác, một vị đệ tử mới vào cửa Tuệ Trung.

*Hỏi :*

— Con xuất gia làm tăng và phát nguyện thành Phật. Con



phải tu tâm như thế nào ?

*Đáp :*

- Chỉ thành Phật khi không còn cái tâm nào để tu nữa.
- Không có tâm để tu thì ai thành Phật ?
- Do vô tâm mà tự có tu. Phật cũng vô tâm.
- Phật có vi diệu pháp và biết cách độ thoát chúng sanh. Nếu Phật vô tâm thì ai độ thoát chúng sanh ?
- Vô tâm tức độ thoát chúng sanh. Nếu Phật còn có thấy chúng sanh được độ thì Phật hữu tâm và chắc chắn là phải chịu sanh tử.
- Vô tâm đã hiện tiền, vì sao đức Thích-ca Mâu-ni thị hiện ở thế gian và để lại giáo pháp ? Đó là huyền chãng ?
- Với tất cả giáo pháp để lại, Phật vẫn vô tâm.
- Nếu như giáo pháp của Phật xuất xứ từ vô tâm thì Phật pháp cũng không.
- Thuyết tức vô thuyết và vô thuyết tức thuyết. (Tất cả Phật hạnh đều từ cái không mà ra).
- Nếu Phật vô tâm thuyết thì có phải hành nghiệp của con là quả báo của sự chấp chặt ý niệm về hữu tâm ?
- Vô tâm thì không có nghiệp. Nhưng chừng nào ông còn nói đến hành nghiệp thì nghiệp đã hiện tiền, và tâm ông phải chịu sanh tử. Làm sao được vô tâm ?
- Nếu vô tâm là Phật thì Hòa thượng đã thành Phật chưa ?
- Khi tâm không thì ai nói thành Phật ? Nghi hoặc tin vào một điều gì là Phật quả tức chấp chặt ý niệm về hữu tâm, chấp chặt ý niệm về hữu tâm là cố nỗ lực hoàn thành một điều gì đang lưu chuyển (hữu lậu = āsvara) ; nếu như thế thì không có vô tâm.
- Nếu không có Phật quả để đạt thì Hòa thượng là Phật dụng chãng ?
- Tâm còn chãng có thì Phật dụng từ đâu đến ?
- Nếu rơi vào không thì có phải là đoạn kiến không ?

— Xưa nay vốn không có người thấy và không đối tượng bị thấy thì có ai bảo là đoạn kiến ?

— Nói rằng xưa nay không một vật, chẳng phải rơi vào không sao ?

— Cái không còn chẳng có thì chỗ đâu để rơi ?

— Chủ và khách (tức đối tượng) đều không. Giả sử có người bỗng nhiên dùng kiếm cắt đầu Hòa thượng. Đó là có hay không ?

— Chẳng phải thực có.

— Có khổ hay không ?

— Khổ chẳng phải thực có.

— Khổ chẳng thực có, vậy Hòa thượng sau khi chết sẽ sanh vào đường nào ?

— Không sanh, không tử, không đường.

— Đến được chỗ vô niệm, tự tại tròn đầy ; vậy Hòa thượng dụng tâm thể nào khi đói, khi lạnh ?

— Đói thì ăn, lạnh thì mặc thêm áo.

— Nếu biết đói, biết lạnh tức là hữu tâm.

— Tôi hỏi ông một câu : “Tâm ông gọi là hữu tâm đó có tướng chằng ?”

— Tâm không có tướng.

— Nếu ông đã biết tâm không tướng, có nghĩa xưa nay tâm vốn không tướng, vậy sao còn nói là hữu tâm ?

— Nếu Hòa thượng gặp cọp, gặp sói trong núi, thì dụng tâm ra sao ?

— Khi thấy nó cũng như không thấy, khi nó đến gần cũng như không đến gần ; và cọp sói chỉ là bóng dáng của vô tâm. Ngay cả thú dữ cũng không làm hại ông.

— Khi hữu sự xem như là không, sống với vô tâm, hoàn toàn tự tại đối với mọi sự, đó gọi là cái gì ?

— Là Kim Cương Đại Sĩ.

— Tướng của Kim Cương Đại Sĩ là gì ?

— Xưa nay vốn vô tướng.

— Nếu không tướng thì ai có tên là Kim Cương Đại Sĩ ?

— Tên là Vô Tướng Kim Cương Đại Sĩ.

— Công đức của Đại Sĩ là gì ?

— Khi niệm của ông mỗi mỗi khế hợp với Kim Cương, ông có thể diệt hết tội lỗi trong vòng sanh tử luân hồi nhiều kiếp như số cát sông Hằng. Công đức của Kim Cương Đại Sĩ vô lượng vô biên ; không lời nào có thể đếm hết, không ý nào có thể tả nổi, ngay cả có ai sống tuổi thọ nhiều như cát sông Hằng, có nói đến công đức này cũng không nói hết được.

— Một niệm hợp với Kim Cương là gì ?

— Khi dứt bật cả niệm tưởng lưu ký và trí khôn thì khế hợp với Kim Cương.

— Khi dứt bật cả hai như thế thì ai được tham kiến Phật ?

— Dứt bật nghĩa là vô (vong tức vô), và vô tức là Phật (vô tức Phật).

— Gọi không là không đều đúng, nhưng sao lại gọi không là Phật ?

— Vô là không, và Phật cũng là không. Vì thế nên nói vô tức Phật và Phật tức vô.

— Nếu chẳng có mảy may nào thì có cái gì để đặt tên ?

— Chẳng một tên nào đúng cả.

— Có một cái gì tương ứng chẳng ?

— Không một vật tương ứng. Thế gian chẳng có gì giống được.

Qua đoạn đối đáp giữa Tuệ Trung và đệ tử Linh Giác, được trích dẫn khá dài ở đây, chúng ta có thể thâm nhập được chút ít ý nghĩa của những từ vô tâm, vô niệm, vô, không và vong, thường gặp trong văn học Thiền và đã tạo thành ý niệm chủ yếu của lý Thiền, diễn đạt theo lối phủ định. Chính đệ tử của Tuệ Trung

cũng thấy khó hiểu hết ý nghĩa lời thầy dạy. Ta phải có sự chứng nghiệm mới có thể lĩnh hội yếu chỉ của vị thầy, và sau đó mới hiểu hết. Dù sao đi nữa, những danh từ có tính cách phủ định này đều nhắm chỉ cho thấy cái Vô niệm, không phải theo nghĩa tâm lý mà trong ý nghĩa siêu hình thâm áo nhất. Mặc dù là thiên phủ định, những từ ngữ này vẫn có ý nghĩa xác định, do đó tương đồng với thành Phật, Phật tánh, Tự tánh, tự thể, chân như, thực tại v.v...

Chùng nào ta còn trụ trong Vô niệm thì trí Bát-nhã không khởi được. Có Thể nhưng không có Dụng ; và nếu không có Dụng thì không “kiến tánh,” và chúng ta trở về cái tịch tĩnh vô tri. Lục Tổ phản đối kịch liệt thứ Định này ; do vì học thuyết Bát-nhã của Ngài và phương châm của Thiền là “kiến tánh thành Phật.”

Lục Tổ đã đẩy mạnh Thiền học một bước tiến lớn nhất do khái niệm thấy tánh. Quan niệm trước đó là khán tịnh, một chủ trương hướng đến tịch tĩnh hoặc một sự an tịnh sông. Điều này đã được lưu ý ở phần trước, và tôi sẽ nêu ra một đoạn sau đây về chủ đề này, hy vọng sẽ làm rõ nghĩa khái niệm thấy tánh của Lục Tổ.

◆ Một vị tăng hỏi Thiền sư Vân Cư Tích thuộc thế kỷ 8 :

— Kiến tánh thành Phật là nghĩa gì ?

Vân Cư Tích :

— Tánh này xưa nay vốn thanh tịnh, tịch lặng và an nhiên. Không ở trong nhị nguyên đối đãi có–không ; tịnh–uế, dài–ngắn, thủ– xả ; Thể vẫn ở trong Chân như. Thấu triệt được việc này là thấy Tự tánh. Tự tánh chính là Phật, và Phật là Tự tánh. Vì thế thấy tánh là thành Phật.

— Nếu Tự tánh vốn thanh tịnh, không thuộc nhị nguyên

có-không... thì thấy ở chỗ nào ?

— Thấy mà không có đối tượng bị thấy.

— Nếu không có đối tượng bị thấy thì sao gọi là thấy được ?

— Thật ra không có dấu vết của cái thấy.

— Nếu là một cái thấy như thế thì cái thấy qui về ai ?

— Chẳng có người thấy.

— Rốt ráo chúng ta đến đâu ?

— Ông có biết rằng chính do phân biệt mê lầm mà ta nhận thức về một sinh mệnh, và do đó có chủ thể và đối tượng. Đó là tà kiến. Vì nhìn như thế sẽ kéo theo phức tạp rối rắm và sẽ rơi vào vòng sinh tử. Những ai có trí sẽ không nhìn như thế. Cái thấy có thể liên tục suốt ngày song không có vật bị thấy. Ông muốn tìm dấu vết của cái thấy, nhưng Thế cũng không và Dụng cũng không, chẳng có gì được khám phá ở đây. Nhị nguyên giữa chủ thể và khách thể biến mất – ấy gọi là thấy tánh.

Hiển nhiên là thấy tánh không phải là thấy thường tình, trong đó có nhị nguyên đối đãi giữa người thấy và vật bị thấy. Cũng chẳng phải là một hành vi đặc biệt của sự thấy, nếu hiểu theo thông thường, xảy ra ở một lúc nào đó, và một chỗ nào đó nhất định. Tuy nhiên có sự kiện thấy không thể nào phủ nhận được. Làm thế nào một sự kiện như thế xảy ra trong thế giới nhị nguyên này ? Chừng nào chúng ta còn bám chặt, nếu muốn dùng thuật ngữ Phật giáo, vào đường lối tư duy như thế, chúng ta sẽ không bao giờ hiểu được sự chứng nghiệm Thiên gọi là thấy tánh này. Muốn hiểu được ta phải chứng nghiệm, đồng thời phải có một luận lý hay biện chứng — gọi là gì cũng được — dựng lập một cách đặc biệt để có một sự biện giải duy lý hay phi lý cho chứng nghiệm này. Sự kiện đi

trước, rồi sau đó trí thức hóa nó. Vân Cư Tích đã hoàn thành tốt việc này trong mẫu đối thoại kể trên để diễn bày ý niệm về cái thấy phù hợp với đường lối tư duy thịnh hành thời bấy giờ. Cách diễn bày này không thỏa mãn nhu cầu về lý luận của chúng ta hiện nay, nhưng điều này chẳng liên quan gì chính sự kiện thực tế đó.

Trở lại Lục Tổ, trí Bát-nhã sẽ khởi dậy trong Tự tánh một cách đột ngột gọi là “đốn,” từ này không chỉ có nghĩa là “tức thì,” “bất ngờ” hoặc “thình lình,” mà còn có nghĩa là một hành vi thức tỉnh, là cái thấy, nhưng không phải là hành động có ý thức về phía Tự tánh. Nói cách khác, trí Bát-nhã chợp lên từ Vô niệm mà không bao giờ lìa khỏi Vô niệm ; vẫn luôn luôn bất thức về việc đó. Đây là ý nghĩa của câu “thấy mà không thấy, không thấy mà thấy,” và Vô niệm hoặc Tự tánh sẽ nhận biết về nó bằng con đường trí Bát-nhã, song trong cái biết này không có phân hai giữa chủ thể và khách thể. Vì thế Lục Tổ bảo : “Ai nhận ra lẽ thật này sẽ vô niệm, vô ức và vô trước.” Nhưng ta nên nhớ rằng Lục Tổ chẳng bao giờ tuyên thuyết về cái không ngờ, cái không vô ký, cái không vô sự, cũng chẳng chấp nhận một sự thể chẳng biết ra sao trong bài toán cuộc đời.

Kiểu chẳng biết ra sao này là một sự ngộ nhận hình như khá phổ biến không bao lâu sau khi Lục Tổ tịch, có khi ngay lúc đương thời Lục Tổ còn trụ thế. Theo một chiều hướng nào đó, sự ngộ nhận này đã mời gọi nhiều người không nắm được diệu nghĩa của tính chất siêu xuất của Tự tánh (svabhāva). Thực ra việc này thuộc về quan niệm bình dân phổ thông về

linh hồn. Theo Quốc sư Tuệ Trung, trong mẫu đối thoại dài với đệ tử là Linh Giác đã dẫn, hàng môn đệ bình dân của Lục Tổ đã thêm thắt vào nội dung của Đàn Kinh cho phù hợp với biện giải của họ.

Tuệ Trung làm một cuộc thăm dò về tình hình Thiên ở phương Nam, sứ giả của Sư đi về tường trình : “Hiện nay có nhiều thiên sư ở phương Nam, và theo họ, Phật tánh đều hàm sẵn nơi mỗi chúng ta, chính cái tánh này tác động vào toàn bộ thấy nghe hiểu biết của chúng ta. Khi động chân hay cử tay chính cái tánh này khiến cử động như thế và ý thức được kinh nghiệm này. Thân thì chịu sanh tử nhưng tánh thì ra khỏi thân như con rắn lột da, hoặc như một người rời khỏi căn nhà cũ của mình.” Nghe sứ giả nói như thế, Tuệ Trung bảo : “Tôi thừa biết hạng thầy này, và đã từng gặp họ rất nhiều trong những năm hành cước. Họ chẳng khác bọn triết sư ngoại đạo ở Ấn Độ đã tưởng ra một thuyết về linh hồn. Thật là đáng tiếc. Họ sửa đổi Đàn Kinh tùy tiện theo ý riêng của họ ngược lại lời dạy của Tôn sư. Việc này đưa đến sự tiêu hoại nguyên lý mà chúng ta, những đệ tử chân chánh của Thầy chúng ta, đang ủng hộ...”

Trên phương diện phê bình văn bản thì Đàn Kinh đã chịu đựng nhiều qua tay những vị biên tập sau này, và ngay cả bản xưa nhất của đời Đường có thể cũng không trung thực đối với pháp ngữ của Lục Tổ. Nhưng chắc chắn là bản đang lưu hành chứa đựng phần lớn quan điểm đặc thù của Lục Tổ, nhất là lý Bát-nhã, khác biệt với những bậc đi trước và những vị đồng thời.

Khái niệm về một bản thể linh hồn không phải chỉ là hiểu sai lầm tư tưởng Lục Tổ ở chỗ cực vi cực tế,

giống như là khái niệm về cái không ngờ. Chúng ta có thể nói hai khái niệm này về Bát-nhã hoặc Tự tánh là hai cạm bẫy lớn khiến cho hầu hết những người tu thiền, và hầu hết những nhà Phật học dễ rơi vào. Các thiền sinh cần phải cẩn trọng đề phòng đừng để phạm những sai trái này. Điều sẽ đẩy họ rơi vào cạm bẫy là nỗ lực thay thế sự chứng nghiệm bằng sự hiểu biết trên trí thức hoặc trên khái niệm đối với một kinh nghiệm thiền chân chánh. Sự tu tập mê lầm này là nguồn gốc mọi sai trái trầm trọng.

Tôi xin dẫn ra từ những sách thiền sau Lục Tổ để minh chứng sự kiện chúng ta rất dễ hiểu sai lạc mối tương quan giữa Tự tánh và Trí Bát-nhã, Thể và Dụng, Vô niệm và hữu thức, Không và cảnh giới của hữu, bất khả đắc và khả đắc, Niết-bàn vô trụ và sanh tử luân hồi, vô phân biệt và lý luận đối đãi, cái không và cái nhiều, v.v...

Những đoạn sau đây cho thấy các bậc thầy đã cố gắng một cách khó nhọc dẫn dụ hàng môn đệ khiến họ chứng nghiệm một điều gì tuy siêu vượt nhưng lại ở trong đối đãi nhị nguyên, như đã nêu ra ở trên.

◆ Thạch Cung Huệ Tạng ở Phúc Châu, đệ tử của Mã Tổ đời Đường, muốn biết vị thủ chúng là Trí Tạng Tây Đường đã hội Thiền như thế nào, nên hỏi :

— Sư đệ biết bất hư không chăng ?

Trí Tạng :

— Biết bất.

— Làm sao bắt được ?

Trí Tạng lấy tay chụp hư không.

Thạch Cung :

— Làm thế ấy đâu bắt được hư không !



Trí Tạng :

— Sư huynh làm sao bắt được ?

Thạch Củng liền nắm mũi Trí Tạng kéo mạnh. Trí Tạng đau quá la lớn :

— Giết chết lỗ mũi người ta ! Buông ngay !

Thạch Củng :

— Không còn cách nào khác để bắt được hư không.

Ở đây chúng ta thấy rõ Vô niệm hoàn toàn không thể hiện bằng cách không biết gì,<sup>(11)</sup> và cũng thế cái Không là một thể tánh rất cụ thể có thể nắm bắt bằng đôi tay của chính mình. Vào thời của Lục Tổ lễ thực này không được minh chứng một cách sống động và linh mãnh như vậy. Khi Lục Tổ dạy một đệ tử thường ham thích tụng kinh Pháp Hoa rằng đừng để Pháp Hoa chuyển mà phải chuyển Pháp Hoa, ý của Lục Tổ muốn chỉ cho thấy điều mà Thạch Củng đã chỉ, nhưng Lục Tổ cũng phải tả xung hữu đột trên chiến địa với cùng một loại vũ khí mà con cháu của Tổ sử dụng sau này ; có nghĩa là với phương tiện trí thức không nhiều thì ít.

Khi những nhà Phật học được biết rằng Phật không từ đâu đến và cũng chẳng đi về đâu, hoặc Pháp thân rộng rang như hư không và chỉ có thể gặp ở chỗ vô tâm, họ đâm ra bối rối lạc lõng, hoặc họ cố nắm bắt hư không, nghĩ rằng việc này sẽ có thể dẫn họ đến một chỗ nào đó. Nhưng họ sẽ chẳng bao giờ đánh thức được trí Bát-nhã cho đến khi nào chiếc mũi bị vụn mạnh và nước mắt dâng trào.

Ngay cả khi họ được dạy rằng mọi chúng sanh đều có Phật tánh và họ đang là Phật, ngay cả như họ đang

---

(11) “Bát-nhã vô tri vô bất tri.” (D.G.)

là, họ vẫn cách xa Phật quả bởi sự hiểu biết phân biệt, chính sự hiểu biết này dựng lập rào cản hư giả giữa họ với Phật. Toàn bộ sứ mạng của Lục Tổ là phá hủy rào cản này, qua câu nói “Xưa nay không một vật.” Câu này đã làm bối rối hàng môn đệ kể từ lúc một người đốn củi không biết chữ ở Tân Châu nói ra.

◆ Thạch Củng (vị thiền sư đã đề cập trước đây) được một vị tăng hỏi :

— Làm sao thoát khỏi sanh tử ?

Sư đáp :

— Thoát khỏi sanh tử dùng để làm gì ?

Lần khác Sư đáp :

— Kẻ này không sanh tử.

Trên quan điểm của người hỏi, “kẻ này” mới chính là vấn đề.

Phải chăng “kẻ này” là Phật ?

◆ Có một vị tăng hỏi một thiền sư là đệ tử của Mã Tổ :

— Phật là ai ?

Sư gọi :

— Tăng !

— Dạ, bạch Hòa thượng !

— Chớ tìm chỗ nào khác !

Về sau có một vị tăng đem chuyện này hỏi Dục Sơn, được Dục Sơn đáp rằng :

— Lão Sư trói ông tăng kia quá chặt !

Tăng :

— Đó là nghĩa gì ?

Dục Sơn gọi :

— Tăng !

— Dạ, bạch Hòa thượng !

— Đó là cái gì ?

Lại “cái đó” ! Lần này “cái đó” là gì ? Lại là Phật chẳng ? Chúng ta hãy đọc một đoạn dẫn khác sẽ giúp chúng ta hiểu được vấn đề này hơn.

◆ Một vị tăng hỏi Bá Trượng Hoài Hải :

— Ai là Phật ?

Bá Trượng :

— Ông là ai ?

— Tôi là... như vậy... như vậy.

— Ông hiểu như vậy... như vậy không ?

— Chắc chắn hiểu.

Bá Trượng bèn đưa cây phất tử lên hỏi :

— Thấy không ?

— Thấy.

Bá Trượng không nói gì thêm.

Tại sao Bá Trượng im lặng ? Vị tăng có hiểu ai là Phật chẳng ? Hoặc Bá Trượng bỏ rơi vị tăng như thể hết hy vọng ? Theo chỗ hiểu của phàm phu thì vị tăng này trả lời đúng. Về phía vị tăng chẳng có gì sai trái, phải không ? Nhưng đối với Thiên, cái rắc rối khó hiểu ở chỗ Thiên luôn luôn chối bỏ cái phàm tình, song lại đòi hỏi cái bình thường. Một hôm Bá Trượng thuyết pháp : “Hiện có một người từ lâu không ăn cơm vẫn không đói ; hiện có một người khác dù suốt ngày ăn cơm vẫn không no.” Họ có phải là hai người khác nhau ? Hoặc chỉ là một người dù hành động và cảm nhận khác nhau ? Chẳng có Phật ở đây sao ?

◆ Thiên sư Trí Kiên, một đệ tử của Mã Tổ, khi cùng với chúng tăng trong chùa nhỏ cỏ thì Nam Tuyên Phổ Nguyễn nhỏ một cọng cỏ đưa lên bảo :

— Một món cúng dường tuyệt đẹp !

Trí Kiên :

— Thấy cũng chẳng đúng, ăn cũng chẳng ngon !

— Có lẽ. Nhưng nếu chưa nếm thử thì chưa hẳn. Bát-nhã phải có một phen thức tỉnh trong Tự tánh ; bởi vì nếu không có chứng nghiệm điều này thì chúng ta sẽ chẳng bao giờ có cơ may nhận biết ông Phật, không những nơi chúng ta mà còn nơi người khác. Nhưng sự thức tỉnh này không phải là một hành vi đặc biệt thành tựu trong tâm giới của ý thức thường nghiệm, và chính vì lý do này mà nó giống như bóng trăng trong nước ; chẳng phải liên tục cũng chẳng phải gián đoạn, mà siêu vượt sanh và tử, ngay cả khi nói là sanh cũng chẳng phải sanh ; ngay cả khi nói là tử cũng chẳng phải tử ; chỉ khi nào đạt được Vô niệm thì có ngôn thuyết mà chẳng phải ngôn thuyết, có tạo tác mà chẳng phải tạo tác...

Qua những đoạn trích dẫn này tôi hy vọng chúng ta thoáng thấy một vài khía cạnh tư tưởng Thiền của Lục Tổ và của những vị sau này triển khai. Kể từ Lục Tổ “kiến tánh thành Phật” đã trở thành yếu chỉ của Thiền tông, nhất là trong tông Lâm Tế ở Nhật cũng như ở Trung Hoa.

Kiến tánh ngược lại với quán hay khán tịnh của Tự tánh hoặc của Phật tánh, nhưng vẫn còn một cái gì thuộc vào tập quán của sự kiến chiếu lạng lẽ. Bởi vì, mặc dù kiến tánh là một hành vi, y hệt như cử động của một bàn tay hay bàn chân hoặc khi nói năng, vẫn không có bấp thịch co dãn trong cái thấy này như trong một cú đấm hoặc trong âm thanh phát ra từ cổ họng hay miệng lưỡi ; và chính đặc tính cơ thể học này khiến chúng ta xem hành vi “thấy” theo góc độ tĩnh lặng. Những đầu óc trí thức có thể bằng lòng với xu hướng này, nhưng đối với người có tinh thần thực tiễn thì khác hẳn.

Sự phát huy tư tưởng Thiền ở Trung Hoa đến thời

Lục Tổ vẫn theo mẫu mực Ấn Độ, nhưng sau đó uốn mình một cách rõ rệt theo tính khí của người Trung Hoa. Cái nhìn trí thức về kiến tánh từ lâu theo tinh thần Ấn Độ rất thâm áo, bây giờ bước vào lãnh vực có thể gọi là minh chứng thực tiễn của Thiền tông Trung Hoa. Nói theo thuật ngữ triết học Phật giáo Trung Hoa thì cái Dụng của trí Bát-nhã được hiển bày hơn cái Thể.

◆ Qui Sơn Linh Hựu một hôm đưa ra nhận xét như sau :  
“Nhiều bậc thầy quả có nhận ra Đại thể nhưng chưa hội được Đại dụng.” Ngưỡng Sơn đem câu này nói lại cho một vị tăng đang tu trong am dưới chân núi, và hỏi :

— Thầy nghĩ sao về Hòa thượng ?

Tăng hỏi lại :

— Hãy nhắc lại.

Ngưỡng Sơn vừa định mở miệng thì bị vị tăng đập một cái té nhào xuống đất. Ngưỡng Sơn về thuật lại, Qui Sơn bỗng cười lớn.

Một dịp khác Ngưỡng Sơn cũng thể nghiệm một cú đá từ Trường Sa Cảnh Sầm, đệ tử của Nam Tuyền Phổ Nguyên :

◆ Một hôm Ngưỡng Sơn cùng Trường Sa xem trăng. Ngưỡng Sơn nói :

— Mỗi người trọn có cái này, chỉ vì dùng chẳng được.

Trường Sa bảo :

— Ông là người dùng được đó.

— Sư thúc làm sao dùng ?

Trường Sa tống ngay một đập, Ngưỡng Sơn té nhào. Ngưỡng Sơn đứng dậy bảo :

— Sư thúc đúng y con cọp.

Tống cho một đập quả là một hành vi thấy tánh ở chỗ cả hai đều phát xuất từ Tự tánh và phản ảnh Tự

tánh. Một khi nhận ra tính đồng nhất này thì hành động ứng hiện vô cùng tận, không những chỉ là đá, đánh, tát, xô, hét v.v... như ngữ lục đã ghi lại trong nhà Thiền. Mã Tổ và Thạch Đầu đều là con cháu của Lục Tổ, có thể xem như là khai tổ chủ trương Thiền phái mạnh bạo, đại thiên sư về Dụng. Những tác công án sau đây xuất phát từ sự việc bình thường ít nhất theo một chiều hướng nào đó, và có tiếp cận những hành vi ngông ngông ; nhưng theo quan điểm “Đại dụng,” kiến tánh cũng là một cái dụng thực tế, do đó múa tay hoặc làm xiếc đều hàm ý súc tích.

◆ Bàn Sơn Bảo Tích, đệ tử của Mã Tổ, sắp tịch bảo đệ tử :

— Trong các ông, có ai vẽ được chân dung ta ?

Ai cũng cố vẽ hình thầy, nhưng chẳng một bức ảnh nào được Sư chọn, và bị trả lại hết. Một đệ tử là Phổ Hóa đến nói :

— Con vẽ được.

Sư bảo :

— Sao chẳng trình Lão tăng ?

Phổ Hóa liền nhào lộn một vòng rồi đi ra. Bàn Sơn bảo :

— Kẻ này về sau tiếp người như kẻ điên.

Lời tiên tri này quả đúng theo như tiểu sử của Lâm Tế.

◆ Một hôm Phổ Hóa cùng với Lâm Tế được mời thọ trai tại nhà đàn việt. Lâm Tế bảo :

— Kinh nói một sợi lông nuốt cả đại dương, một hạt cải chứa hết núi Tu-di. Đó là thần thông biến hóa hay tự nhiên như thế ?

Phổ Hóa tống một đá lật đổ hết bàn ăn. Lâm Tế nói :

— Thô lỗ quá !

Phổ Hóa :

— Ông biết đang ở chỗ nào ? Thô hay tế, chẳng có chỗ cho ông phê phán.

Hôm sau, lại một dịp khác cả hai vị đều được mời thọ trai. Lâm Tế hỏi :

— Bữa trai hôm nay so với hôm qua ra sao ?

Phổ Hóa lại lật ngược chiếc bàn. Lâm Tế bảo :

— Cũng được, nhưng với ông chỉ toàn là cuồng hạnh.

Phổ Hóa :

— Ôi lão mù ! Ông chẳng biết chẳng có chỗ trong đạo Phật để ông phê phán hạnh này hạnh nọ hay sao ?

◆ Đức Sơn, một thiền sư đồng thời với Lâm Tế, nổi danh với câu “Nói cũng ăn ba mươi gậy, không nói cũng ăn ba mươi gậy.” Lâm Tế bảo đệ tử là Lạc Phố đến viếng Đức Sơn. Lâm Tế dạy rằng :

— Ông hãy hỏi Đức Sơn tại sao nói được cũng ăn ba mươi gậy. Khi Đức Sơn đánh ông, hãy cướp gậy và đánh đuổi Lão, xem lúc ấy Lão xử sự thế nào.

Mọi việc xảy ra đúng như Lâm Tế dự kiến. Đức Sơn bị gậy rượt đuổi bèn lạng thình trở về liêu. Lâm Tế được Lạc Phố kể lại tự sự, nhận xét và hỏi Lạc Phố :

— Cho đến bây giờ ta vẫn nghi ngờ Lão, phần ông có hiểu Lão không ?

Lạc Phố hơi do dự, Lâm Tế liền đánh.

◆ Trung Ấp Hồng Ân, một đệ tử của Mã Tổ, khi Ngưỡng Sơn hỏi :

— Làm thế nào để thấy tánh ?

Đã trả lời :

— Như thể trong một cái chuông có sáu cửa nhốt một con khỉ. Có ai đến một cửa nào đó gọi : “Này khỉ, này khỉ !” liền đó khỉ đáp lời. Nếu cửa bên kia có ai gọi cũng có trả lời.

Ngưỡng Sơn cảm tạ lời chỉ giáo của Hồng Ân, nhưng lại hỏi thêm :

— Thầy dạy dễ hiểu nhưng nếu con khỉ trong chuông ngủ

im, mệt mỏi, khi có người ở ngoài gọi thì làm sao ?

Trung Ấp rời tòa rơm bước xuống nắm tay Ngưỡng Sơn múa, nói :

— Khỉ ơi, khỉ ơi ! Giống như con vật tí hon làm tổ trên lông mày con muỗi, nó bước ra đường và cất tiếng kêu : “Đất trời bát ngát, người ta thì ít, bạn hữu cũng hiếm.”

◆ Kim Ngưu ở Chân Châu, một đệ tử khác của Mã Tổ, làm việc không ngừng vì chúng tăng. Mỗi khi đến giờ thọ trai, tự mang thùng cơm đến trước Tăng đường múa rồi cười ha hả, nói :

— Bồ-tát con, lại ăn cơm !

Như thế kéo dài đến hai mươi năm. Về sau, một ông tăng hỏi Trường Khánh :

— Cổ đức vừa nói vừa múa tay, yếu chỉ thế nào ?

Trường Khánh :

— Nhân thọ trai mà khánh tán.

Về sau nữa, một vị tăng khác hỏi Đại Quang :

— Khi Trường Khánh nói nhân thọ trai mà khánh tán ca tụng là tán tụng ai ?

Đại Quang liền đứng lên múa. Tăng bèn lễ bái. Đại Quang hỏi :

— Ông vì sao lễ bái ?

Tăng liền đứng múa.

Đại Quang :

— Đồ chồn hoang thành tinh !

Phải chăng đó là cách thức để thấy tánh ? Phải chăng trí Bát-nhã tự thọ dụng ? Cũng cần lưu ý rằng ngay cả vào thời của Lục Tổ cách thức diễn bày này cũng không được hàng môn đệ của Lục Tổ biết đến. Có lẽ điều họ có thể làm hết sức mình là nói với những vị mới tu rằng Phật tánh là cái Tuyệt Đối, và khi ý niệm về sanh tử không còn chấp chặt nữa thì Phật tánh sẽ



hiển lộ một cách tự nhiên ; hoặc chớp mắt, nhường mày, hắt hơi v.v... tất cả đều là Phật pháp ; hoặc không cần nỗ lực tu tập để kiến tánh, bởi vì xưa nay ta trực thuộc tánh này, và dù ta làm gì đi nữa cũng từ đó mà ra. Trước Mã Tổ và Thạch Đầu cách minh chứng Thiên kiêu mạnh bạo chưa hề có, và ta có thể gọi đó là sự phát triển Thiên về sau này. Chính hai vị thực sự phát triển và tạo thành tinh yếu độc đáo của Thiên tông, đó là những sự kiện tuyệt vời nhất trong lịch sử văn hóa tôn giáo ở Viễn Đông.

Dù có nói gì đi nữa về những cách minh chứng thô bạo, cũng còn có một sự kiện nẩy lửa hơn trong nhà Thiên. Những phương pháp được các vị thiền sư sử dụng để dựng lập chân lý của Thiên, hoặc để khai nhãn cho người đến hỏi đạo, thật là phong phú, thật là độc đáo, hoàn toàn không theo công ước, mà mỗi lần chúng ta bắt gặp đều cảm thấy thanh lương trọn vẹn, như được sống lại và ra khỏi mê chôn. Hãy xem, sau khi rào cản được Lục Tổ bứng bỏ, con nước Thiên tông đã tìm được dòng mạch luôn luôn lưu chuyển, xin trích dẫn một số thiền pháp đã từng nắm trọn cuộc đời tận căn để. Những câu hỏi sau đây được nêu ra dưới nhiều dạng, đôi khi về Đạo, đôi khi về Phật tánh, đôi khi về ý nghĩa Tây lai của Tổ Bồ-đề-đạt-ma, về cốt tủy của đạo Phật, v.v... Dù có nhiều chủ đề khác nhau, tất cả đều nhắm đến những chuyển động ẩn diệu của Bát-nhã, hiểu được tức kiến tánh, cứu cánh của sự tu tập Thiên. Trích dẫn dưới đây được sắp xếp không thứ tự lắm, nhưng đã trải qua một thời gian hơn một trăm năm sau Mã Tổ, và đồng thời với Mã Tổ.

(1) Một vị tăng hỏi Mã Tổ :

— Cái gì là Tây lai ý ?

Mã Tổ hỏi lại :

— Hiện giờ ý ông thế nào ?

(2) Bàng cư sĩ, đệ tử của Mã Tổ, hỏi :

— Tại sao nước không xương không thịt lại chở nổi chiếc tàu vạn tấn ?

Mã Tổ :

— Ở đây nước thuyền đều chẳng có, nói đến xương thịt làm gì ?

(3) Bá Trượng hỏi :

— Cứu cánh của Đạo là gì ?

Mã Tổ đáp :

— Chỗ ông tan thân mất mạng.

(4) Khi Mã Tổ hỏi Bá Trượng dùng pháp gì để dạy Thiền, Bá Trượng liền dựng cây phát tử.

Mã Tổ hỏi :

— Chỉ có thế sao ? Không còn gì khác sao ?

Bá Trượng hạ cây phát tử xuống.

(5) Một vị tăng hỏi Mã Tổ về Tây lai ý của Tổ sư. Mã Tổ đánh vị tăng, nói : “Nếu ta không đánh ông thì người trong thiên hạ sẽ cười ta.”

(6) Tống Ấn ở Tam Giác Sơn một hôm thuyết thoại : “Nếu luận đến chuyện này thì một cái nhường mà cũng đủ xa đạo.”

Ma Cốc bảo :

— Không nói đến nhường mà, thầy hiểu “chuyện này” là sao ?

Tống Ấn :

— Đấy, ông đã xa đạo.

Ma Cốc lật ngược ghế của Sư, và Sư đánh Ma Cốc. Ma Cốc không nói thêm một lời.

(7) Một vị tăng hỏi Bảo Vân ở Lỗ Tổ Sơn :

— Nói mà không nói là nghĩa gì ?

Sư hỏi lại :

— Miệng lưỡi ông ở đâu ?

Tăng :

— Tôi không có miệng.

— Làm sao ông ăn cơm.

Ông tăng không đáp được. Về sau, Động Sơn bình : “Vị thiện hữu này không biết đói, chẳng muốn ăn cơm.”

(8) Một hôm Thường Hưng ở Lạc Đàm ngồi kiết-già thiền định trước một bức vách. Nam Tuyên chợt đến đánh vào lưng ông. Thường Hưng hỏi :

— Ai đó ?

Nam Tuyên đáp :

— Phổ Nguyện.

— Khoẻ không ?

— Như thường.

— Sao bận rộn vậy !

(9) Một vị tăng hỏi Bảo Tích ở Bàn Sơn :

— Đạo là gì ?

Bảo Tích :

— Đến đây !

Tăng :

— Con không hội.

— Đi, đi !

(10) Bảo Triệt Ma Cốc đi dạo với thầy là Mã Tổ. Bảo Triệt hỏi :

— Đại Niết-bàn là gì ?

Mã Tổ :

— Nhanh lên !

— Nhanh lên để làm gì, bạch Hòa thượng ?

— Xem suối kia !

(11) Một nhà Phật học đến viếng Diêm Quan Tề An.

Diêm Quan hỏi :

— Ông nghiên cứu kinh nào ?

Ông ta đáp :

— Tôi nghiên cứu kinh Hoa Nghiêm.

— Kinh dạy có bao nhiêu pháp giới ?

— Theo nghĩa rộng có vô số pháp giới tương nhiếp với nhau thật chặt chẽ ; nhưng khái lược thì có bốn.

Diêm Quan liền dựng cây phất tử hỏi :

— Cái này thuộc pháp giới nào ?

Ông ta suy nghĩ giây lâu, cố tìm câu trả lời đúng. Sư không chờ, bảo :

— Nghĩ suy biện giải chẳng đi đến đâu, chỉ là nhà ma hang quỷ, như ngọn đèn giữa trưa, chẳng soi sáng được gì.

(12) Một vị tăng hỏi Đại Mai Pháp Thường về Tây lai ý của Tổ sư. Đại Mai đáp :

— Tổ sư không ý.

Tề An nghe được liền bảo :

— Hai cái thầy ma trong một cỗ quan tài.

(13) Một vị tăng hỏi Linh Mặc ở Ngũ Tiết Sơn :

— Việc này đầu đuôi thế nào ?

Linh Mặc :

— Hãy nói hiện thời kéo dài bao lâu ?

Tăng :

— Con không hiểu.

— Chẳng có chỗ cho ta để tâm vào câu hỏi như ông.

— Nhưng Hòa thượng phải có cách tiếp người chứ !

— Khi họ đến hỏi, ta sẽ trình ra.

— Xin Hòa thượng trình xem.

— Ông có thiếu gì đâu !

(14) Một vị tăng hỏi Duy Khoan ở Hình Sơn Tự :

— Đạo là gì ?

Duy Khoan :

— Một quả núi thật đẹp.

Tăng :

— Con hỏi Đạo, sao Hòa thượng nói núi ?

— Nếu ông chỉ biết có núi thì không cách chi đạt Đạo.

(15) Một vị tăng khác hỏi Duy Khoan :

— Đạo ở đâu ?

Duy Khoan :

— Ngay trước mắt.

Tăng :

— Sao con không thấy ?

— Vì ông có ngã.

— Con không thấy vì có ngã, Hòa thượng lại thấy chăng ?

— Còn ta còn ông thì còn rối rắm nên không thấy Đạo.

— Nếu không ta không người thì thấy Đạo chăng ?

— Nếu không ta không người thì ai thấy ?

(16) Một hôm Trí Thường ở chùa Qui Tông uống trà với Nam Tuyên Phổ Nguyên. Nam Tuyên bảo :

— Chúng ta đều là thiện hữu, bàn luận nhiều việc dẫn đo cẩn trọng, biết chỗ đứng của mình và bây giờ mỗi người mỗi ngả, vậy huynh nói thế nào khi có người đến hỏi việc cứu cánh ?

Trí Thường :

— Chỗ chúng ta ngồi cảnh quang rất đẹp để dựng am.

Nam Tuyên :

— Để cái am qua một bên, cái gì là cứu cánh ?

Trí Thường đẩy tách trà qua một bên, đứng lên ra đi.  
Nam Tuyên liền bảo :

— Huynh đã uống trà xong. Tôi thì chưa.

Trí Thường :

— Người nào nói thế thì một giọt trà cũng chưa dính môi.

(17) Một hôm Trí Thường thượng đường bảo :

— Nay tôi muốn nói Thiên, các ông lại gần đây.

Đại chúng tiến đến gần, Sư bảo :

— Khi các ông nghe đạo hạnh của đức Quan Âm, các ông có thể khéo ứng hợp với hoàn cảnh.

Chúng hỏi :

— Thế nào là hạnh Quan Âm ?

Sư liền búng ngón tay, hỏi :

— Các ông nghe chắng ?

— Có nghe.

— Nay lữ vô tri giác, các ông đến đây tìm cái gì ?

Nói xong, Sư hươ gậy đuổi chúng, rồi cười lớn đi về phương trượng.

(18) [a] Một vị tăng hỏi Lư Sơn :

— Muôn pháp về Không, Không về chỗ nào ?

Lư Sơn :

— Miệng không nói ra chỗ đó được.

— Tại sao không ?

— Vì trong ngoài chỉ là một.

[b] Một dịp khác có tăng hỏi :

— Cái gì là Tổ ý từ Tây sang ?

Lư Sơn :

— Ở đây không có “cái gì.”

— Tại sao ?

— Bởi vì các pháp là như.

Hai câu đáp của Lư Sơn có thể xem như bình về cái nhất đẳng và chủ đề tương tự, nghĩa là tánh Không và Chân như.

(19) Một hôm trên đường đi, Hạo Giám Ba Lăng gặp Bàn cư sĩ. Ba Lăng nói :

— Ông đã từng nói với ai đạo lý nhận được ở Nam Nhạc

chăng ?

Bàng cư sĩ :

— Có.

— Với ai ?

— Với lão già này.

— Văn-thù và Tu-bồ-đề dù có tán tụng ông cũng không thể khiến ông đúng được.

Bàng cư sĩ hỏi lại :

— Có ai hiểu được đạo lý của ông chăng ?

Ba Lăng đội mũ rơm lên đầu bước đi.

Bàng cư sĩ :

— Tạm biệt lão hữu, xin bảo trọng lấy thân.

Ba Lăng vẫn cất bước không ngoái lại.

(20) Đơn Hà Thiên Nhiên, đệ tử của Thạch Đầu, một hôm đến viếng Quốc sư Nam Dương Tuệ Trung. Đơn Hà hỏi thị giả có được gặp Quốc sư không, thị giả bảo :

— Thầy có ở nhà nhưng không tiếp khách.

Đơn Hà :

— Thật thăm thẳm khôn dò !

Thị giả :

— Ngay cả Phật nhân cũng không dò được chỗ thăm thẳm ấy.

— Quả thật rỗng sinh rỗng con, phượng sinh phượng con !

Quốc sư ngủ trưa xong thức dậy, thị giả thuật lại về vi khách đến viếng. Quốc sư đánh thị giả hai chục gậy đuổi ra. Về sau Đơn Hà nghe việc này, nói : “Tuệ Trung đúng là Quốc sư.” Hôm sau Đơn Hà đến viếng lần nữa. Đến trước Quốc sư, Đơn Hà trải tọa cụ toan đánh lễ. Quốc sư bảo : “Không cần thiết, không cần thiết.” Đơn Hà bèn lui lại. Quốc sư bảo : “Tốt lắm.” Đơn Hà nhiễu quanh Quốc sư một vòng rồi đi ra. Quốc sư kết luận : “Thời của cổ đức đã xa rồi, người ngày nay lơ là với bốn phận. Sau đây ba mươi năm, một người như

y cũng khó gặp.”

(21) Huệ Lãng tham kiến Mã Tổ. Sư hỏi :

— Ông tìm gì ở đây ?

Huệ Lãng :

— Tri kiến Phật.

— Phật chẳng có tri kiến, ma mới có tri kiến. Ông nói ông đến từ Nam Nhạc, nhưng ông chưa thấy Thạch Đầu. Tốt hơn ông hãy trở về Thạch Đầu.

Huệ Lãng bèn trở lại Nam Nhạc, và hỏi Thạch Đầu :

— Cái gì là Phật ?

Thạch Đầu :

— Ông không có Phật tánh.

— Thế những người khác ?

— Họ có Phật tánh.

— Thế tại sao tôi lại không ?

— Vì ông không nhận thấy.

Ngay đó, ông khai mở tâm nhãn và kiến tánh. Về sau ông trở về quê, khi có tăng nhân đến hỏi đạo đều bị ông đuổi đi, nói rằng :

— Đi, đi ! Ông chẳng có Phật tánh.

Để hiểu thêm cách xử sự của Huệ Lãng, tôi xin đơn cử hai trường hợp tương tự trích từ Truyền Đăng Lục.

(22) Một vị tăng đến viếng Trường Khánh Huệ Vân, hỏi :

— Trong thân tứ đại ngũ uẩn này, cái gì gọi là Phật tánh ?

Huệ Vân gọi tên, vị tăng đáp :

— Dạ.

Huệ Vân im lặng giây lát rồi nói :

— Nơi ông chẳng có Phật tánh.

(23) Hoàng đế Thuận Tông hỏi thiền sư Nga Hồ Đại Nghĩa :

— Cái gì là Phật tánh ?



Sư đáp :

— Ngay nơi câu hỏi chẳng đâu xa.

(24) Một hôm Động Sơn Lương Giới đến tham vấn Huệ Siêu ở Thự Sơn. Huệ Siêu nói :

— Ông đã là trụ trì, không còn là tăng hành khước, có sao còn đến hỏi đạo ?

Động Sơn :

— Tâm con còn chỗ bất an, con không qua được, nên đến xin tham kiến Hòa thượng.

Huệ Siêu bèn gọi :

— Lương Giới !

Động Sơn :

— Dạ.

— Là cái gì ?

Động Sơn không đáp được. Huệ Siêu bảo :

— Ông là một ông Phật đẹp, nhưng không có hào quang.

(25) Một hôm Bá Trượng thuyết pháp xong hạ tòa, thấy chúng tăng đứng lên rời pháp đường, bèn cất tiếng kêu lớn :

— Chư huynh đệ !

Mọi người đều quay đầu lại, ngay đó Sư bảo :

— Là cái gì ?

Câu này được bình rất nhiều trong nhà Thiền thời bấy giờ.

(26) Chấn Lãng đến viếng Thạch Đầu và hỏi :

— Thế nào là ý Tây lai của Tổ sư ?

Thạch Đầu :

— Hãy hỏi cây cột cái.

— Con không hiểu.

— Ta cũng chẳng hiểu.

Ngay đó Chấn Lãng chứng ngộ. Về sau khi có vị tăng đến tham vấn, Sư gọi :

— Đại đức !

Tăng :

— Dạ.

— Ông tự đánh lừa mình.

— Sao Hòa thượng không chỉ dạy con cho đúng ?

Chấn Lãng dụi mắt như thể để nhìn cho rõ. Tăng không đáp được.

(27) Thạch Đầu có lần dạy :

— Nói năng động dụng chẳng giao thiệp được (với cái ấy).

Dược Sơn Duy Nghiễm thưa :

— Chẳng nói năng động dụng cũng chẳng giao thiệp được (với cái ấy).

— Trong ấy mũi kim mảnh bụi cũng không có chỗ.

— Trong ấy như trồng hoa trên đá.

(28) Dược Sơn Duy Nghiễm đang ngồi kiết-già tọa thiền, có một vị tăng đến hỏi :

— Ngồi yên như thế, Thầy nghĩ gì ?

Dược Sơn :

— Nghĩ đến chỗ siêu vượt nghĩ nghị.<sup>(12)</sup>

— Làm thế nào để nghĩ đến chỗ siêu vượt nghĩ nghị ?

— Bằng cách chẳng nghĩ nghị.

(29) Một vị tăng hỏi :

— Con có chỗ nghĩ, thỉnh Thầy quyết nghị cho.

Dược Sơn :

— Đợi khi ta thượng đường chiều nay, sẽ quyết nghị cho.

Khi tăng chúng tụ hội nơi pháp đường, Dược Sơn bảo vị tăng bước ra. Tăng bước ra, Dược Sơn xuống tòa nắm đứng vị tăng bảo :

— Chư tăng, đây là kẻ có chỗ nghĩ.

---

(12) Phi tư lương xứ thường tư lương. (D.G.)

Nói xong Dực Sơn đẩy vị tăng ra, rồi lui về liêu.

Về sau Huyền Giác bình : “Dực Sơn có thực sự quyết nghị cho vị tăng chăng ? Nếu có thì như thế nào ? Nếu không tại sao lại bảo là đợi đến chiều ?”

(30) Ngưỡng Sơn hỏi Qui Sơn về ý Tây lai của Tổ sư. Qui Sơn chỉ lồng đèn đáp :

— Lồng đèn thật đẹp !

Ngưỡng Sơn :

— Chẳng phải cái ấy, không gì khác sao ?

— Cái ấy là cái gì ?

— Lồng đèn thật đẹp !

— Hẳn là chẳng thấy.

Nhân đây, tôi xin có nhận xét rằng trong nhà Thiền rất khó cho người sơ cơ nhận ra ý chỉ trong lời nói của vị thầy. Ví dụ trường hợp ở đây, câu Qui Sơn nói “Chẳng thấy” không thể hiểu theo nghĩa thông thường. Bởi vì ý của Qui Sơn không phải muốn nói Ngưỡng Sơn chẳng thấy hoặc chẳng hiểu Thiền ; ngược lại, Qui Sơn biết rất rõ chỗ đứng của Ngưỡng Sơn, và Ngưỡng Sơn cũng hiểu rõ chỗ đứng của Qui Sơn. Vì lý do đó chúng ta không thể chỉ theo dõi suông lời đối đáp giữa hai bên ; trước tiên chúng ta phải thâm nhập tận diệp nghĩa bên trong lời nói. Một vị tăng xin Dực Sơn soi sáng chỗ nghi, vì ông ta còn mò mẫm trong bóng tối về ý nghĩa cuộc đời mình. Dực Sơn im lặng một lúc. Cái im lặng này hàm ý súc tích, và nếu vị tăng đã sẵn sàng thì có thể hội được cái im lặng của Dực Sơn. Nhưng thực ra vị tăng chưa đến được chỗ này, nên Dực Sơn phải nói tiếp : “Trả lời cho ông chẳng khó gì. Vấn đề là ở chỗ phải nắm trọn ý nghĩa ngay khi lời nói vừa thốt ra, không do dự để suy luận. Làm được như thế là đến được với đạo.

Ngược lại, nếu có một chút chân chờ nào đó về phía ông, và ông bắt đầu lý luận này nọ thì sai trái ngay trước cửa. Tốt nhất là ngậm miệng như thế sẽ tránh được rắc rối.” Lời dạy của Dục Sơn thật thích đáng. Ngôn cú khơi dậy sự hiểu biết trên lý luận và dẫn đến suy lý, trong khi mạch Thiền đi theo chiều hướng khác, nhắm ngay thời điểm lời chưa ra khỏi miệng.

(31) Một vị tăng đến Thạch Lâu, một đệ tử của Thạch Đầu, hỏi :

— Con mê muội vì gốc chổ sanh. Xin Hòa thượng từ bi soi sáng cho con.

Thạch Lâu :

— Ta không có tai.

Tăng :

— Con biết con có lỗi.

— Ô không, lỗi nơi ta.

— Lỗi của Hòa thượng ở đâu ?

— Lỗi ở chổ ông nói ông có lỗi.

Vị tăng lễ bái, Thạch Đầu đánh vị tăng.

(32) Thạch Đầu hỏi đệ tử là Hoa Lâm :

— Ông là thiền tăng hay tăng thường ?

Hoa Lâm :

— Con là thiền tăng.

— Thiền là gì ?

— Là nhượng mày chớp mắt.

— Đem bộ mặt xưa nay cho ta xem, ta không cần ông nhượng mày chớp mắt.

— Hòa thượng buông đi cái nhượng mày chớp mắt, thấy ngay chổ con ở.

— Buông mất rồi.

— Đã trình xong.

(33) Thúy Vi Vô Học một hôm đang đi trong pháp đường, khi ấy Đại Đồng Đầu Tử tiến đến gần, lễ bái và hỏi :

— Bạch Hòa thượng, cái gì là mật chỉ ý Tây lai của Tổ sư ?

Thúy Vi dừng bước chốc lát. Đầu Tử lại thưa hỏi tiếp. Thúy Vi liền bảo :

— Cái gì, ông muốn một vá canh nhạt lần thứ hai à ?

Đầu Tử cúi lạy, lui ra. Thúy Vi bảo :

— Chớ lấp gốc ! (Chớ xem thường lời ta !)

Đầu Tử :

— Thời tiết nhân duyên đến, gốc mầm tự sanh.

(34) Một hôm Thúy Vi cúng dường La-hán, một vị tăng bảo :

— Đơn Hà (thầy của Thúy Vi) thiêu tượng Phật, sao Hòa thượng cúng dường La-hán ?

Thúy Vi :

— Thiêu cũng chẳng thiêu đến, cúng dường cũng một bề cúng dường.

Tăng lại hỏi :

— Cúng dường La-hán có đến chẳng ?

— Người mỗi ngày có ăn cơm chẳng ?

Tăng không đáp được. Thúy Vi bảo :

— Ít có người lanh lợi.

(35) Viên Trí Đạo Ngộ và Vân Nham Đàm Thạnh đứng hầu Dược Sơn. Dược Sơn bảo :

— Chỗ trí chẳng nghĩ đến, tối kỵ chẳng nói tới. Nếu nói tới tức đầu mọc sừng. Trí của ông hiểu thế nào ?

Viên Trí liền đi ra.

Vân Nham hỏi Dược Sơn :

— Sư huynh Trí vì sao không đáp lời Hòa thượng ?

Dược Sơn :

— Hôm nay ta đau lưng. Y đã hội, hãy hỏi y.

Vân Nham đến hỏi Viên Trí :

— Vừa rồi vì sao huynh không đáp lời Hòa thượng ?

Viên Trí :

— Huynh đến hỏi Hòa thượng đi.

(36) Đức Thành ở Hoa Đình thường được gọi là Thuyền Tử, vì sống trên một chiếc thuyền nhỏ trên sông Ngô Giang. Một hôm có vị tăng tên Thiện Hội được một vị thiện tri thức (tức Viên Trí Đạo Ngộ) khuyên đến tham yết Thuyền Tử.

Thuyền Tử hỏi :

— Đại đức trụ trì chùa nào ?

Thiện Hội :

— Chẳng chùa nào để trụ. Chỗ tôi trụ chẳng ai biết.

— Chỗ chẳng ai biết đó giống cái gì ?

— Nhìn xa tận đâu cũng chẳng pháp nào so sánh được.

— Ông học được ở đâu như thế ?

— Chẳng phải chỗ mắt tai đến được.

Thuyền Tử cười bảo :

— Triết lý dù hay ho đến đâu, chẳng ích lợi gì hơn cọc cọt lừa. Khi ngàn thước tơ thả ở đầm sâu là ý muốn dò chỗ thẳm thẳm không đáy. Không cần vào mỗi câu (liạ lưỡi câu ba tấc), nói mau, nói mau !

Thiện Hội vừa mở miệng, Thuyền Tử đánh một chèo té xuống nước. Thiện Hội ngay đó đại ngộ. Thuyền Tử rời thuyền, và không ai biết cuối đời Sư ở đâu.<sup>(13)</sup>

(37) Sa-di Cao dầm mưa đến thăm Dược Sơn Duy Nghiễm. Dược Sơn bảo :

— Người mới đến.

Sa-di Cao :

— Vâng, bạch Hòa thượng.

---

(13) Có tài liệu ghi sau đó Thuyền Tử nhảy xuống nước tịch. (D.G.)

— Ướt cả rồi.

— Không đánh cái trống sáo đó.

Vân Nham và Viên Trí cùng ở đó, nghe vậy Vân Nham nói :

— Da còn không có, trống đâu mà đánh.

Viên Trí :

— Trống cũng không có, da đâu mà đánh.

Dược Sơn :

— Hôm nay một trường hòa nhạc rất hay.

(38) Đến giờ thọ trai, Dược Sơn tự đánh trống. Sa-di Cao tay ôm bát vào trai đường múa. Dược Sơn bèn bỏ dùi trống xuống hỏi :

— Điệu thứ mấy ?

Sa-di Cao :

— Điệu thứ hai.

— Thế nào là điệu thứ nhất ?

Sa-di Cao đến thùng cơm, lãnh phần rồi đi ra.

Qua những vấn đáp kể trên giữa các vị thiền sư, suốt khoảng thời gian một trăm năm chục năm sau khi Lục Tổ tịch, độc giả có thể định chuẩn được tầm mức phát triển của Thiền tông. Bối cảnh gần như thay đổi hoàn toàn kể từ thời Lục Tổ. Trước kia muốn biểu hiện Thiền đều dùng thuật ngữ trong kinh điển. Chẳng ai nghĩ đến việc đánh, đá và những kiểu cách thô bạo khác có thể phù hợp với thiền sinh. “Cái thấy suông” đã trôi qua, thay thế bằng hành động. Một sự thay đổi sự tương như thế có còn giữ được tinh thần Thiền tông chánh truyền từ Tổ Bồ-đề-đạt-ma đến Lục Tổ chăng ? Bên ngoài thì thấy có sự thay đổi nhưng bên trong thì không. Bởi vì có dòng mạch tư tưởng bất biến vẫn xuyên suốt tất cả những vấn đáp kể trên. Ta

thấy có thay đổi chẳng qua là phương pháp áp dụng có khác. Tinh thần vẫn giữ nguyên của Lục Tổ theo phương châm : “Lấy Vô niệm làm Tông, Vô tướng làm Thể và Vô trụ làm Gốc.” Tuyên ngôn này chính là căn bản giáo lý Thiên tông, có thể nhận thấy trong những câu trả lời khác nhau của các thiền sư cũng như lời nói hoặc cử chỉ.

Vô niệm là về mặt tâm lý, Vô tướng là về mặt bản thể, và Vô trụ là về đạo đức. Vô niệm và Vô trụ nhấn mạnh đến tính chủ quan, trong khi Vô tướng qui về tính khách quan. Cả ba đều có tính cách thực tiễn và ý nghĩa rất ráo chỉ là một, tuy nhiên Thiên chú trọng nhiều đến khía cạnh tâm lý để thành tựu Vô niệm. Thiên có khuynh hướng siêu vượt qua bờ bên kia, bởi vì khi khám phá một chỗ trụ là vô sở trụ thì tâm hoàn toàn rỗng sạch hình tướng, còn có nghĩa là buông bỏ cả cái tâm ; và đây chính là trạng thái Vô niệm, “phi tư lương.” Cho đến bây giờ Vô niệm được xem xét gắn liền với trí Bát-nhã, bởi vì Lục Tổ chú ý mãnh liệt đến Tuệ và Định, phản ánh tinh thần người tu học thời bấy giờ. Bây giờ hãy xem khía cạnh nào chúng ta sẽ hiểu về Vô niệm hoặc phi tư lương liên quan đến đời sống đạo đức của chúng ta.

Bây giờ chúng ta sẽ đi đến phần luận giải ý nghĩa nhất trong giáo lý Thiên tông. Chừng nào ta còn tập trung vào việc kiến chiếu tự thể tức thấy Tự tánh, vấn đề vẫn còn nằm trên bình diện nhận thức luận hoặc khoa học luận, và hình như chưa tác động đến đời sống thực tế của chúng ta trên khía cạnh đạo đức. Song nếu Tuệ được xem xét không phải trong góc độ thấy hoặc biết mà trong góc độ hành động tất nhiên,



Tuệ sẽ xâm nhập ngay vào giữa lòng cuộc đời. Đa phần những vấn đáp đã nêu trên được trích dẫn từ Thiên thư vào thời kỳ đầu lịch sử Thiên tông, nhắm vạch bày phương pháp chỉ giáo của Thầy để khai mở trí tuệ nơi tâm của Trò – những cái tâm mê muội vì biện giải theo nhị nguyên đối đãi về sự sống, về cuộc đời. Trong những giai thoại điển hình sau đây, chúng ta sẽ cố vạch ra sự vận hành nội tại trong thái độ xử thế hằng ngày.

(1) Một vị tăng hỏi Trường Sa Cảnh Sầm :

— “Tâm bình thường là Đạo” là nghĩa gì ?

Trường Sa :

— Buồn ngủ thì ngủ ; thích ngồi thì ngồi.

Tăng :

— Con không hội.

— Mùa hạ tìm chỗ mát ; mùa đông thì ngồi gần lửa ấm.

(2) Luật sư Nguyên đến Đại Châu Huệ Hải hỏi :

— Hòa thượng tu có dụng công chẳng ?

Huệ Hải đáp :

— Có dụng công.

— Dụng công thế nào ?

— Khi đói thì ăn, khi mệt thì ngủ.

— Mọi người đều làm như thế, đồng chỗ dụng công với Hòa Thượng chẳng ?

— Chẳng đồng.

— Tại sao chẳng đồng ?

— Khi ăn họ chẳng chịu ăn, đòi trăm thứ cần dùng ; khi ngủ họ chẳng chịu ngủ, tính toán ngàn chuyện. Vì thế chẳng đồng.

Luật sư Nguyên im lặng, chẳng hội.

(3) Trong khi cả tăng chúng nơi Bá Trượng đang cưỡi

đất, một vị tăng nghe tiếng trống báo giờ cơm, vác cuốc lên cười ha hả rồi bỏ đi. Bá Trượng nhận xét : “Gã này mãnh lợi. Đây là đường vào cổng Quán Âm.” Trở về tự viện, Sư gọi vị tăng đến, hỏi :

— Hồi nãy nghe trống đánh, ông hội được đạo lý gì ?

Tăng đáp :

— Chẳng có gì, thưa Hòa thượng. Nghe trống đánh giờ cơm, con quay về độ trai.

Bá Trượng nghe xong cười ha hả.

(4) Qui Sơn Linh Hựu đang ngồi trong sảnh đường, viên tri khố đánh mộc ngư báo giờ cơm. Nghe tiếng bảng, vị tăng đang chụm lửa buông chiếc que trở lửa, vỗ tay cười lớn. Qui Sơn bảo : “Trong tăng chúng có người lanh lợi.” Sau đó gọi vị tăng đến, hỏi :

— Tại sao ông vỗ tay cười lớn ?

Tăng đáp :

— Sáng nay không ăn điểm tâm, đói quá nên nghe tiếng bảng thật là vui mừng.

Qui Sơn gật đầu.

(5) Vân Nham Đàm Thạnh hỏi Bá Trượng Hoài Hải :

— Bạch Hòa thượng, suốt ngày Hòa thượng làm lưng bận rộn, làm như vậy để cho ai ?

Bá Trượng :

— Có một người muốn thế.

— Sao không để y tự làm lấy ?

— Y không có chỗ ở.

(6) Hoàng Bá Hi Vận từ già Nam Tuyền đi nơi khác, Nam Tuyền tiễn đến cổng, cầm chiếc mũ của Sư đưa lên hỏi :

— Trưởng lão thân to lớn sao chiếc mũ nhỏ vậy ?

Sư thưa :

— Tuy như thế, đại thiên thế giới đều ở trong ấy.

Nam Tuyền :

— Còn ta thì sao ?

Hoàng Bá đội mũ lên đầu, bước đi.

(7) Vân Tế ở Chung Nam Sơn học thiền với Nam Tuyên,  
Sư hỏi :

— Thời nhân không biết tìm châu Ma-ni ở đâu, song con  
nghe nói ẩn giấu trong Như Lai Tạng. Tạng ấy là gì ?

Nam Tuyên :

— Cái đang đi cùng với ông đó.

— Cái không đi cùng với con thì thế nào ?

Nam Tuyên gọi lớn :

— Đại đức !

Vân Tế :

— Dạ, bạch Hòa thượng.

— Đi đi, ông không hiểu lời ta.

Vân Tế ngay đó có tỉnh.

Chúng ta rút tĩa được gì từ những dẫn chứng kể  
trên về sinh hoạt Thiền ? Những biểu hiện ra ngoài  
hoặc thái độ cư xử của Vô niệm là gì ?

Câu nói nổi tiếng nhất của Mã Tổ “Tức tâm tức  
Phật” chính là tư tưởng chủ yếu, mà các vị thiền sư đã  
diễn bày trước đây, nhưng Mã Tổ lại nói thêm : “Tâm  
bình thường là Đạo.” Chữ Hán “tâm” vừa có nghĩa  
niệm tưởng, tư tưởng, tâm thức, tâm trí, và qua chữ  
tâm ở đây có nghĩa trạng thái tâm thức trong hoàn  
cảnh sống bình thường hằng ngày, khi ta sống như  
thể mặt trời soi sáng cái chánh lẫn cái bất chánh, như  
thể hoa huệ mọc giữa đồng bưng nở rực rỡ dù chẳng ai  
nhìn ngắm. Như vậy tâm “bình thường” không liên  
can gì với quan niệm tâm lý về tâm linh hay linh hồn  
; đúng hơn đây là trạng thái tâm thức trong đó chẳng  
có một nhận thức đặc biệt nào về sự vận hành của

chính nó, một trạng thái mà các triết gia gọi là “tổng giác siêu xuất.” Đây là chỗ tương ứng với Vô niệm tôi đã đề cập trong các phần trước.

Khi Mã Tổ và chư thiên tổ tuyên thuyết “Tức tâm tức Phật,” không có nghĩa là có một kiểu như là linh hồn ẩn giấu trong tầng sâu của tâm thức, mà là trạng thái Vô niệm, nói theo tâm lý, đang theo sát hành vi của tâm hữu thức lẫn vô thức, và cấu tạo cái gọi là Phật quả.

Nếu hiểu câu nói của Mã Tổ trong chiều hướng này thì lời bình của Cảnh Sầm và Đại Châu sẽ rõ ràng. “Khi buồn ngủ thì ngủ, khi muốn ngồi thì ngồi.” Hoặc “Đói ăn, mệt ngủ.” Hoặc “Mùa hè tìm chỗ mát, mùa đông tìm lửa ấm.” Phải chăng đó là hành động thường ngày, làm một cách tự nhiên, theo bản năng, không gắng sức, và không ý thức ? Những vị tăng của Bá Trượng và Qui Sơn cũng vậy đã xử sự rất ư là hồn nhiên. Họ thể hiện vào ngay cuộc sống đời thường, điều mà tất cả các chư vị thiên sư muốn hiển lộ cho thấy. Cũng vậy, đối với hành động của Hoàng Bá khi từ già huynh đệ là Nam Tuyên đã đội mũ rơm lên đầu, bước đi không ngoái lại. Sư đã hành động y như những vị tăng đang đói bụng nghe chuông báo giờ cơm, liền bỏ dụng cụ xuống, bất kể thứ gì đang cầm trên tay để đi về nhà quá đường. Cũng như vậy đối với Vân Tế, khi thầy là Nam Tuyên gọi liền dạ. Mõ đánh, chuông vang. Chẳng phải là “đời sống bình thường” sao ? Hoặc như Mã Tổ và Nam Tuyên gọi là “tâm bình thường” ? Chúng ta từ sáng đến chiều hay bận việc này việc nọ, và “làm tất cả như thế vì ai ?” Bá Trượng nói : “Có một kẻ muốn như thế,” nhưng kẻ ấy ở đâu,

ông chủ nhà chỉ đạo mọi động tác của chúng ta, khiến ta quá ư bận rộn, nhưng lại không biết việc “giữ nhà” ? Ông chủ đâu đâu cũng có, nhưng không thể cố định chỗ nơi, ông chủ đó vô trụ xứ.

“Phật thân trùm khắp pháp giới và tự thị hiện trước mặt chúng sanh đều khắp. Thân này vận hành, ứng đối hài mãn với mọi hoàn cảnh, mà chẳng hề rời khỏi tòa Bồ-đề.”

Trên đây là lời dạy đại cương của Đại Thừa Phật Giáo ở Ấn Độ. Khi “tòa Bồ-đề” có chỗ nơi, ông chủ vô trụ xứ này, người khiến chúng ta giữ nhà giùm, cũng sẽ có chỗ nơi. Những danh từ như “giữ nhà,” “sống đời bình thường,” hoặc “nghĩ đến chỗ tâm bình thường” sẽ đưa Thiên kê cận một cách mật thiết với đời sống hằng ngày. Vô niệm như vậy không hẳn chìm quá sâu trong tâm thức thường ngày của chúng ta.

◆ Thiện Hội Giáp Sơn, đã hội Thiên khi bị thầy là Hoa Đình Thuyền Tử lấy mái chèo đánh té xuống nước, xưa kia có nuôi một chú tiểu làm thị giả. Khi Sư về trụ trì ở Giáp Sơn, chú tiểu được cử đi hành khước. Chú tham kiến nhiều bậc thầy, nhưng qua khắp các thiền hội chú vẫn không có chỗ dụng tâm. Nghe thầy bốn sư danh tiếng vang lừng, chú trở về hầu hạ thầy. Chú hỏi Thiện Hội :

— Hòa thượng có việc kỳ đặc như thế, tại sao trước chẳng chỉ dạy cho con ?

Sư bảo :

— Khi người ở với ta, người nấu cơm thì ta nhúm lửa, người dọn bàn giở cơm thì ta bung bát. Có chỗ nào ta cô phụ người ?

Chú tiểu nhân đây có tính.

Một câu chuyện tương tự đã xảy ra giữa Sùng Tín và thầy là Đạo Ngộ.

Đức Sơn Tuyên Giám ở đất Thục là một đại pháp sư về kinh Kim Cương trước khi ngộ Thiền. Đến khi làm thiền sư dạy người, Sư nổi tiếng về việc dùng gậy đối với người học thiền. Sư cùng với Lâm Tế, thường dùng tiếng hét để tiếp người hỏi đạo, được nhiều người biết đến. Câu nổi tiếng của Đức Sơn là : “Nói được cũng ăn ba mươi gậy, không nói được cũng ăn ba mươi gậy.” “Nói được” là một thuật ngữ nhà Thiền, có nghĩa là bất kỳ một biểu hiện nào, dù bằng lời nói hay cử chỉ, đều có liên hệ đến chủ đích của Thiền. “Ăn gậy” trong trường hợp này có nghĩa là những biểu hiện như thế chẳng có chút giá trị nào. Tóm lại theo Đức Sơn, Thiền là một triết lý phủ định tuyệt đối đồng thời cũng khẳng định tuyệt đối ; ta sẽ không có quyền nói gì về Thiền trừ phi ta đạt được một sự kiến chiếu nào đó vào biện chứng có-không này.

◆ Một buổi chiều khi Đức Sơn nói lên như thế, một vị tăng từ hội chúng bước ra, cúi xuống định lễ bái thì Đức Sơn liền đánh. Tăng phản đối :

— Sao Hòa thượng lại đánh con, con chưa hề mở miệng hỏi mà ?

Sư hỏi :

— Ông từ đâu đến ?

— Con đến từ Tân La.

— Trước khi xuống tàu, ông đáng ăn ba mươi gậy.

◆ Long Nha hỏi Đức Sơn :

— Nếu con dùng kiếm Mạc Da chém đầu thầy, thầy nghĩ sao ?

Đức Sơn đưa đầu ra. Long Nha bảo :

— Đầu thầy rơi rồi !

Đức Sơn mỉm cười.

Sau này Long Nha đến Động Sơn kể lại chuyện này.

Động Sơn hỏi :

— Đức Sơn nói gì ?

Long Nha :

— Chẳng nói lời nào.

Động Sơn :

— Chớ bảo ông ấy không nói gì. Hãy đưa cái đầu đã chém trình lão tăng xem !

Long Nha biết lỗi và xin sám hối.

Về sau có người thuật lại cho Đức Sơn nghe, Sư bảo :

— Lão già Động Sơn chẳng biết tốt xấu. Long Nha đã chết rồi mà còn cố cứu dùng được việc gì !

◆ Tăng hỏi :

— Cái gì là Bồ-đề ?

Sư đáp :

— Đừng vấy bẩn ra đây.

◆ Tăng hỏi :

— Phật là ai ?

Sư đáp :

— Một lão Tỳ-kheo già ở Tây Thiên.

◆ Một hôm Đức Sơn thăng tòa thuyết : “Khi các ông khởi hỏi là đã phạm, khi các ông không khởi hỏi là đã trái.” Một vị tăng bước ra lễ bái, Sư liền đánh. Tăng nói :

— Con vừa mới lễ bái, sao Thầy đánh con ?

Sư :

— Nếu đợi ông mở miệng thì sự đã rồi !

◆ Sư sai thị giả gọi Tuyết Phong Nghĩa Tồn. Tuyết Phong đến nơi, Sư bảo :

— Ta bảo kêu Nghĩa Tồn, người đến làm gì ?

Nghĩa Tồn không đáp được.

◆ Thấy một vị tăng tiến đến, Sư liền đóng cửa. Tăng đến nơi gõ cửa. Sư bảo :

— Ông là ai ?

Tăng đáp :

— Sư tử.

Sư liền mở cửa, tăng cúi mình lễ bái. Sư liền leo lên cổ cưỡi, nói :

— Súc sanh, sao dám bén mảng nơi đây.

◆ Đức Sơn bệnh. Tăng hỏi :

— Lại có cái chẳng bệnh chăng ?

Sư đáp :

— Có.

— Cái chẳng bệnh là ai ?

— Ui da ! Ui da !

Ở đây chẳng phải là những góc độ về “tâm bình thường là Đạo” hay sao ? Chẳng phải Vô niệm đang vận hành đáp ứng theo “bản tính” những đòi hỏi của hoàn cảnh hay sao ?

◆ Thiền sư Bản Tiên Đoan Lộc thuộc tông Pháp Nhãn. Một hôm Sư thuyết thoại : “Học Phật không cần phải biết nhiều những cuộc bàn luận giữa các thiền sư, cũng chẳng cần trích tuyền những câu cú nảy lửa trong Kinh tạng hoặc Luật tạng, và xem đó như là biểu thị đạo lý thậm thâm. Biện luận những chủ đề như thế sẽ dành cho những ai say mê suy lý tri thức. Khôn ngoan, lanh lợi không có nghĩa bắt buộc phải đối đầu hay đọ sức với sự kiện sanh tử. Nếu bạn muốn thực sự thâm nhập vào chân lý Thiền thì hãy sống Thiền trong đi đứng nằm ngồi, khi nói cũng như nín, hoặc dẫn thân vào mọi sinh hoạt đời thường hằng ngày. Một khi đã làm được việc này thì hãy xem xét giáo pháp nào đang tu tập, hoặc bộ kinh nào đang nghiên tầm.

Một lần khác Sư dạy :

Buổi sáng chúng ta thức sớm, rửa tay, rửa mặt, súc



miệng, rồi uống trà. Uống trà xong lễ Phật. Lễ Phật xong, chúng ta đến vị Trụ trì, ban chúc sự cung kính thăm viếng. Xong xuôi chúng ta đến nhà quá đường chia cháo cho chúng tăng, rồi ngồi xuống tiểu thực. Xong, chúng ta về liêu ngủ một giấc ngắn buổi sáng. Xong thức dậy, rửa tay, rửa mặt, súc miệng. Xong uống trà rồi đi làm việc. Rồi đến giờ độ ngọc, chúng ta tập hợp tại nhà quá đường với chén đĩa đã dọn sẵn, và chúng ta thọ trai, xong rửa miệng rồi uống trà, rồi đi làm việc, xong chiều đến và công việc buổi chiều được tiến hành theo qui định ở những chỗ khác nhau. Xong, chúng ta đến cung kính thăm viếng vị Trụ trì. Xong, đến đây là thời khóa đầu tiên của buổi đêm, có một phần việc khác phải làm. Xong, chúng ta chào ban chúc sự : “Chúc ngủ ngon.” Rồi chúng ta cung kính đến viếng vị Trụ trì, rồi đánh lễ Phật, tụng kinh, niệm Phật. Ngoài những việc kể trên, thỉnh thoảng chúng ta vào làng, vào thành, vào chợ, hoặc thăm viếng nhà cư sĩ đàn việt v.v... Như vậy chúng ta luôn di động, vậy ông gọi bất động hay tĩnh lặng ở chỗ nào, hoặc đó là thường trụ trong Na-già đại định ?...

Qua đó, Bản Tiên muốn nói đến nếp sống và công việc thường ngày ở thiền viện. Sư nhấn mạnh đến khía cạnh năng động của nếp sống Thiền trái ngược với cách sống tịch lặng vẫn còn thịnh hành trong một số tổ chức Phật giáo thời bấy giờ. Ý nghĩa chủ yếu trong bài pháp của Sư vẫn là “tâm bình thường,” vẫn là “đói ăn mệt ngủ,” là nhấp trà khi được mời, gọi đến thì dạ ; có nghĩa là tuân hành mệnh lệnh của Vô niệm.

Khi Thiền phải được lĩnh hội trong những hành động ngay nơi cuộc sống hằng ngày của mỗi người chúng ta, và chẳng hàm ẩn một ý nghĩa đặc biệt, bởi vì đó chỉ đơn thuần là hành động của phản ứng tự nhiên, thì có phải sống Thiền được xem như chẳng khác gì đời sống theo bản năng hoặc chỉ là một chuỗi

những động cơ thô thúc ? Có phải thiên sư nhìn nhận rằng “những chúng sinh sống động chung quanh ta có Phật tánh nhiều hơn chính mình,” rằng chim cất tiếng lãnh lót hoặc con mèo trèo lên cây cột là những thiện hữu của thiên sư, xứng đáng hơn những câu đối đáp của các vị tăng ? Hầu như là Thiên cổ xúy hành động. Tất cả tôn giáo đều có khuynh hướng bất di bất dịch cho rằng tính thụ động hoặc tính hoạt động một cách thụ động là đỉnh cao tột đỉnh bày đời sống tôn giáo. “Chim bay trên trời,” “hoa huệ ngoài đồng,” “cỏ hoang ngoài ruộng” được nêu lên như là điển hình qua đó ta có thể hiểu được ý muốn của Chúa.

Trong ngữ lục của Tổ Bồ-đề-đạt-ma phát hiện ở động Đôn Hoàng, ta đọc được :

Những người tu Phật hành theo giáo pháp hướng đến thành Phật tuyệt đối phải để tâm như đá như ngu, chẳng để ý đến mọi sự, không phân biệt, xử sự không dính vào các pháp, y như người dại. Tại sao ? Vì Pháp không biết, không trí ; vì Pháp không ban cho tính vô úy ; là trụ xứ cứu cánh an lạc. Như thế một người phạm trọng tội đáng bị xử trảm, nhưng được vua ân xá nên không còn lo sợ chết nữa. Cũng y như thế đối với mọi chúng sanh. Họ phạm mười điều ác và năm tội trọng, chắc chắn phải đọa địa ngục. Nhưng Pháp như một ông vua có uy quyền vô song, tha miễn hình phạt cho người phạm tội. Có một người thân hữu với vua ; khi đi xa khỏi nơi sinh quán rủ giết người nam và nữ. Người ấy bị bắt giữ và sắp bị hình phạt. Không biết làm thế nào trong cơn tuyệt vọng bất lực hoàn toàn, bỗng nhiên thật bất ngờ người ấy gặp lại nhà vua và được tự do. Một người dù có phạm giới, sát sanh, tà dâm, trộm cướp, và đang hoảng hốt sợ đọa địa ngục, sự có mặt của vị Pháp vương nội tâm khiến y tỉnh thức, và ngay đó y được giải thoát.

Bài pháp này hầu như là lời dạy cho những tín đồ

theo phái Tinh Thần Tự Do. Vị Pháp vương ở đây chính là Thượng Đế. Xin trích dẫn thêm một tài liệu khác từ động Đôn Hoàng :

*Hỏi* : Tôi sợ địa ngục, tôi xin sám hối tội lỗi và hướng về Đạo tu tập.

*Đáp* : Cái “tôi” này ở đâu ? Giống cái gì ?

— Chẳng biết ở đâu.

— Nếu không biết “tôi” ở đâu, thì ai dọa địa ngục ? Nếu không biết là giống cái gì thì chẳng hơn gì một vọng tưởng. Chỉ vì vọng tưởng này mà có địa ngục.

— Nếu Đạo cũng là vọng tưởng thì vọng tưởng này tạo thành thế nào ?

— Đạo không có hình tướng, không rộng không cao. Ví dụ có một cục đá to nằm trong sân nhà ông. Ngồi trên đó, ngủ trên đó, ông không cảm thấy sợ hãi. Một đêm ông chợt có ý định vẽ hình trên cục đá đó. Ông thuê một nghệ nhân vẽ hình Phật, và cho đó là đức Phật. Ông không dám ngủ trên đá nữa, sợ phạm thượng đối với hình ảnh đức Phật, mà trước đây vốn là một tảng đá tầm thường. Chỉ vì có sự chuyển biến trong tâm nên ông không dám ngủ trên đó. Và chẳng cái gọi là tâm đó là cái gì ? Chẳng qua là đường cọ vẽ ra theo óc tưởng tượng của ông, đã biến tảng đá thành hình tượng đức Phật. Cảm giác sợ hãi cũng do chính ông tự tạo ; bản thân tảng đá chẳng hề có hay không có công đức.

Tất cả đều do tâm tạo. Như thể bức tranh vẽ ác quỷ, tội nhân ở địa ngục, con rồng hoặc con cọp từ bàn tay người. Con người vẽ ra, nhìn ngắm rồi sợ hãi. Thật ra ngay nơi hình ảnh chẳng có gì phải sợ. Tất cả đều là tác phẩm từ ngọn bút lông do ông tưởng tượng ra, phân biệt mà có. Xưa nay không một vật, ngoại trừ điều ông tự tạo từ vọng tâm hư dối.

Khi “cái tôi” là hư vọng thì tất cả những gì phụ tùng của danh xưng cũng đều là hư vọng, gồm cả tội lỗi, mọi thứ cảm giác của dục vọng, địa ngục và cực lạc. Nếu buông bỏ được vọng tưởng hư dối này thì thế

gian sẽ tan biến với những hình thái đa dạng, và nếu có một điều gì tồn tại có thể hiện thành, điều đó sẽ hiện thành với sự tự tại tròn đầy, với sự vô úy, giống như đấng Pháp vương, cái Nhất như. Tuy nhiên, khả tính của một thế gian đạo đức đồng thời cũng biến mất như thế, vậy làm thế nào phân biệt giữa trụ lạc và thánh thiện ? Hoặc giả sẽ không có một cái gì gọi là trụ lạc, hoặc tội lỗi, hoặc xấu ác trong một thế gian không vọng tưởng hư giả.

Dù chúng ta bắt đầu từ lý thuyết hiệp nhất hoặc từ giáo lý về hư vọng, những nhà thần bí, đạo Phật lẫn đạo Chúa, cả hai đều đi đến kết luận thực tiễn trong quan niệm về tinh thần vô trách nhiệm trên mặt luân lý, tuy theo cách nào đi nữa cũng có thể hiểu được. Chừng nào không còn bàn đến đạo đức thì tâm lý học thần bí luôn luôn hướng đến cùng một khuôn khổ vận hành.

Trong lý như huyền này, trí tưởng tượng hay trí phân biệt đều là nơi xuất xứ mọi thứ tội ác, từ đó khổ não. Bởi vì Pháp tuyệt đối siêu vượt mọi thứ phân biệt, đạo đức, tâm lý hay khoa học luận, tức là Vô niệm, người học đạo rốt cuộc phải vượt qua tính phân biệt dưới mọi hình thức, và phải kiến chiếu vào tận chức năng vận hành của trí Bát-nhã. Nếu làm được như vậy sẽ đạt được Vô tâm, mọi hành động và việc làm của chúng ta đều với tâm không, vì thế gọi là trạng thái Vô tâm ; đây là sống tùy thuận không nỗ lực, để mặc Vô niệm tự vận hành.

Vô niệm không thể chịu trách nhiệm về hành vi của chính mình. Những hành vi này ở bên trên phán đoán luân lý, bởi vì không có suy tính, không có phân

biệt. Sự thẩm định thiện ác hàm ý phân biệt, và chỗ không có phân biệt sẽ không có thẩm định. Nếu có sự thẩm định là để dành cho những người có óc phân biệt, và vì những ai sống trong Pháp chia sẻ Pháp tánh, hoặc đúng hơn họ trực thuộc Pháp nên tinh thần được Tự Tại. Họ sống trọn vẹn cho tình yêu Thượng Đế, do không bị những tiêu chuẩn thông thường dành cho sự vật hữu hạn đo lường, họ là những người hồn nhiên vô tư theo tất cả những ý nghĩa có thể có của từ này.

Một trong thủ bản Đôn Hoàng sưu tập thành Thiếu Thất Di Thư<sup>(14)</sup> có đoạn như sau :

Nếu Đạo (tức Pháp) trùm khắp mọi vật thì tại sao hủy diệt con người là có tội mà đối với cây cỏ lại vô tội ? Sư đáp : Nói về tội của một hành động là việc thuộc về vọng tưởng của con người, có liên quan đến tác dụng trong một thế giới hiện tượng biến động, và nhìn như thế không phải là chánh kiến. Chỉ vì một người không thấu triệt cứu cánh tối hậu nên nói rằng mình phạm tội sát. Như vậy y “có tâm” cứu mạng nghiệp báo nên bảo rằng mình phạm tội. Đối với sự sống cỏ cây, vì không khởi vọng tưởng nên không có ý thức bản ngã, và người nào tiêu hủy sự sống đó vẫn vô tư, không một bóng dáng hư dối nào trong trí tưởng tượng. Vì thế không có niệm tưởng về tội lỗi trong trường hợp này.

Người nào thoát khỏi ý niệm ngã chấp về thế gian sắc tướng, xem đó như là cỏ mọc trên đồng, thì sẽ xử sự như tuồng cắt hớt cỏ dại. Văn-thù dùng gươm đâm Phật, Ương-quạt-ma-la dùng dao hại Phật. Nhưng họ là những người tâm tương ứng với Đạo, hiệp nhất với Đạo khi đạt được chân lý của vô sanh. Họ đều biết rằng muôn vật đều không như là Ma cảnh. Do đó chẳng có việc gì liên quan đến tội ác....

Như thế ngọn lửa trên cánh đồng thiêu hủy hết cây cỏ,

---

(14) Của tác giả.

như cơn gió thổi bạt hết cây cối, như đất sụp tuột hết xuống dốc, như cơn hồng thủy nhận chìm tất cả súc vật ; khi tâm ông đồng điệu như thế, mọi sự đều quét sạch trước mắt. Trái lại, nếu ông “có tâm” khiến ông do dự và nghi ngại, cảm thấy bất an, chỉ đập chết một con muỗi chắc chắn là đã cọt trói vào nghiệp.

Như thế con ong hút nhụy hoa, con sẻ mổ hạt kê, con bò ngậm rơm, con ngựa phi trên đồng cỏ, khi tâm ông không dính mắc vào ý niệm sở hữu riêng tư, tất cả đều tốt đẹp. Nhưng ngay khi khởi niệm có “ta” có “người,” ông đã trói buộc vào nghiệp...

Như thế khi tâm vận hành cùng với Bản tánh, không còn bị phiền nhiễu vì những niệm tưởng nhị nguyên đối đãi thiện và ác, chánh và bất chánh, công đức và không công đức, thiên đường và địa ngục, mà tự nhiên như thể lửa thì cháy đỏ và nước thì chảy ướt, bạn sẽ không còn chịu trách nhiệm về bất kỳ hành động nào của mình, và do đó không dính mắc vào dòng nghiệp thức. Bạn xử sự như là gió thổi, và có ai trách cứ cơn gió khi đã để lại đồ nát trên đường thổi qua ? “Gió thổi nơi nào tùy thích, người có nghe tiếng gió nhưng không thể nói từ đâu đến hay đi về đâu (Gioan 3, 8).” Khi bạn sống được như thế, không một nghiệp thức nào trói buộc bạn vào bốn phạm hay trách nhiệm dưới bất kỳ hình thức nào, tuy thế đương nhiên không có nghĩa là bạn ra ngoài định luật nhân quả đang chi phối thế gian thường nghiệm của chúng ta. Định luật nhân quả này có thể là hữu vi, do con người tạo lập từ những ưu tư đạo đức, nhưng cũng vận hành không khác.

Trong khi tâm giải thoát khỏi những niệm tưởng và cảm thọ nhị nguyên, những người khác, không được tự tại như bạn, còn chạy theo vọng tưởng suy niệm,

chắc chắn sẽ ảnh hưởng đến đời sống của bạn dưới chiêu bài luật lệ đạo đức. Nhưng những qui luật này cũng chỉ như là cơn gió, hoặc như thể nhịp độ của “một thanh kiếm chém đứt ngọn gió xuân nhanh như chớp”. Chúng ta nhớ lại bài thơ ‘Brahma’ của Emerson, tôi xin trích đoạn đầu :

*Nếu kẻ sát nhân nhuộm máu nghĩ rằng đã giết,  
Hoặc nạn nhân nghĩ rằng đã bị giết,  
Họ chẳng biết được những con đường vi diệu của  
tôi từng đi qua lại.*

Có thể Emerson đã sáng tác bài thơ khi đang nghiên cứu học hỏi, trầm tư về trào lưu tư tưởng Đông Phương, và nhận ra trong tâm tưởng của mình một điều gì âm vang từ phương Đông ; nhưng có một bài thơ sau đây của một chiến sĩ Nhật Bản cảm tác khi chết dưới trận mưa kiếm :

*Cả hai người  
Người giết và nạn nhân  
Đều như hạt sương và tia chớp ;  
Cần phải xem họ là như thế.*

Hai câu cuối ở trong kinh Kim Cương, chắc chắn tác giả đã từng học qua.

Trong Thần Hội Ngữ Lục, chúng ta thấy :

Người nào hoàn toàn chứng đạt Tâm thể sẽ giữ nguyên trạng thái Vô niệm ngay cả khi thân mình bị chém nát giữa trận hỗn chiến của hai cánh quân hung bạo. Người ấy cứng cõi như kim cương, kiên định và không lay chuyển. Ngay cả khi tất cả chư Phật, nhiều như số cát sông Hằng, có xuất hiện đi nữa, người ấy cũng không cảm nhận được một chút vui mừng nào. Ngay cả khi tất cả chúng sinh nhiều như cát sông Hằng thành linh biến mất, cũng không một chút thương

xót nào đến với người ấy. Người ấy an trụ trong tâm không và đồng đẳng tuyệt đối.

Nghe qua thật là vô nhân đạo ; nhưng nghĩ đến cuộc đại chiến mới đây hàng trăm ngàn người mất mạng một cách vô cớ, và đối với cảnh tượng bạo ác này đang diễn ra trước mắt, chúng ta cũng không dừng lại được phút giây nào, mà còn chuẩn bị kế hoạch cho một trận đại chiến khác. Thượng Đế gần như chẳng quan tâm đến những việc tầm phào của loài người ; Thượng Đế hình như đang có lý tưởng vô cùng siêu vĩ đối với vạn vật hơn điều mà trí tưởng tượng của con người nhỏ nhoi hèn mọn có thể tạo nên. Theo quan điểm của Thần Hội thì một hạt cải chứa trọn hàng hà sa số cõi giới, và những số lượng thật nhiều thật lớn và bất kỳ vật gì nằm trong phân biệt tri thức đều chẳng có ý nghĩa gì đối với cái Vô niệm.

Kinh Kim Cương kể lại tiền thân đức Phật bị một bạo chúa từng xẻo thân thể :

Tu-bồ-đề, nhãn nhục Ba-la-mật theo nghĩa của Như Lai là chẳng phải nhãn nhục Ba-la-mật đó mới là nhãn nhục Ba-la-mật. Tại sao ? Tu-bồ-đề, khi xưa thân ta bị vua Kāliṅga cắt đi từng mảnh, ta không nghĩ đến ta đến người, cũng chẳng nghĩ đến linh hồn. Tại sao ? Khi thân ta bị cắt ra từng mảnh, từng đoạn, từng phần, nếu ta nghĩ đến ta đến người, hoặc đến chúng sanh đến linh hồn thì sân hận sẽ dậy khởi trong ta...

Cái gì là Vô tâm ? Vô tâm hay Vô niệm là nghĩa gì ? Rất khó tìm được từ ngữ tiếng Anh tương đương trừ chữ “Unconscious” (có nghĩa là vô thức), tuy như thế vẫn phải dùng theo một ý nghĩa được xác định rõ rệt và chừng mực. Không phải cái “Unconscious” theo nghĩa tâm lý thông thường, cũng chẳng phải theo nghĩa do các nhà phân tâm học định nghĩa, tuy họ



hiểu “Unconscious” yên áo hơn một sự thiếu vắng ý thức sông, nhưng có lẽ theo nghĩa “nền tảng sâu kín” của những nhà thần bí thời Trung Cổ, hoặc theo nghĩa Thiên ý trước khi có Ngôi lời.

Vô tâm hoặc Vô niệm dẫn xuất từ chữ Vô ngã là khái niệm chủ yếu của Phật giáo, Tiểu thừa lẫn Đại thừa. Đối với nhà Phật đây không phải là một khái niệm triết học mà là kinh nghiệm do bản thân đức Phật thực chứng, và bất cứ lý thuyết nào dựng lập xoay quanh khái niệm này chỉ là cái khung trí thức làm giá đỡ cho kinh nghiệm thực chứng này mà thôi. Khi sự hiểu biết trí thức hóa triển khai rộng và sâu thì lý Vô ngã được phủ thêm lớp áo siêu hình, và triết lý tánh Không hình thành. Chừng nào còn tập trung trên phương diện chứng nghiệm thì đều giống nhau, nhưng triết lý tánh Không có phạm vi ứng dụng toàn diện hơn, và vì là một triết lý nên thâm nhập sâu hơn vào tận nguồn của sự chứng nghiệm. Bởi vì quan niệm về tánh Không giờ đây không chỉ áp dụng vào sự thực chứng lý Vô ngã, mà còn thực chứng cái Vô tướng nói chung. Kinh Bát-nhã Ba-la-mật nhấn mạnh đến sự phá bỏ quan niệm về người, về chúng sanh, về đấng tạo hóa, về bản thể... Vô ngã và Không thực tế là đồng. Cả hai đi đôi với nhau, và là một trong những chủ đề cốt yếu của kinh điển.

Trong Lục Tổ Đàn Kinh, Phật tánh và Tự tánh là hai chủ đề thường xuyên được đề cập. Phật tánh và Tự tánh đồng nghĩa và từ nguyên thủy vốn thanh tịnh, rỗng rang (Śūnyā) không phân hai, và vô tri. Cái Vô niệm thanh tịnh và vô tri này chuyển động, và trí Bát-nhã được đánh thức, và cùng với trí Bát-nhã cả

một thế giới nhị nguyên được dựng lập. Nhưng những nhị nguyên dựng lập này không biểu hiện một sự tương tục về thời gian, không phải là những sự cố nằm trong thời gian, và tất cả những quan niệm này — Tự tánh, Bát-nhã, thế gian nhị nguyên và tạp đa — chỉ là những điểm qui chiếu, tuy rất nhiều nhưng đều cốt làm cho sự lĩnh hội về mặt trí thức rõ ràng và dễ dàng. Tự tánh vì thế không tương ứng với một chân lý nào nằm trong không gian và thời gian. Không gian và thời gian xuất phát từ Tự tánh.

Ngoài ra tôi cũng xin nói rõ về vấn đề này. Theo Lục Tổ, Bát-nhã là tên đặt cho Tự tánh, hoặc Vô niệm như chúng ta gọi, khi Tự tánh tự nhận biết chính mình, hoặc đúng hơn đó là hành vi nhận biết về mình. Vì thế trí Bát-nhã chỉ ra hai khuynh hướng : cái Vô niệm và cảnh giới hữu thức vừa mới khai mở. Một bên là trí Bát-nhã vô phân biệt<sup>(15)</sup> và bên kia là trí Bát-nhã phân biệt.<sup>(1)</sup> Khi chúng ta dẫn thân quá sâu hướng ra ngoài hữu thức và phân biệt, mà quên mất hướng Bát-nhã nhắm vào Vô niệm, thì chúng ta rơi vào tướng,<sup>(2)</sup> tiếng Phạn là Prapānca. Hoặc ta có thể nói ngược lại : khi có tướng thì trí Bát-nhã tiềm ẩn, sự phân biệt (Vikalpa) làm chủ, và mặt gương thanh tịnh vô nhiễm của Vô niệm hoặc Tự tánh bị mờ khuất. Những ai chủ trương Vô niệm hoặc Vô tâm chủ ý muốn chúng ta đừng để trí Bát-nhã lạc đường vào

---

<sup>(15)</sup> Tức căn bản trí, tượng trưng là Bồ-tát Văn-thù. (D.G.)

(1) Theo nguyên tác tiếng Anh là “discrimination” tức phân biệt, nhưng đi vào cảnh giới Nhị nguyên thì trí Bát-nhã có công năng sai biệt (differentiation), tượng trưng là Bồ-tát Phổ Hiền. (D.G.)\*

(2) Nguyên tác là “imagination,” nhưng đúng ra phải hiểu là thức phân biệt. (D.G.)

hương phân biệt, và hãy kiên trì nhắm vào hương vô phân biệt. Chúng đạt Vô tâm nghĩa là, nói một cách khách quan, tìm lại được trí Bát-nhã vô phân biệt. Khi ý niệm này được triển khai chi tiết hơn, chúng ta sẽ hiểu rõ ý nghĩa Vô niệm trong nhà Thiền.

\*  
\*\*

D

ể hiểu rõ được hệ thống tư tưởng của Lục Tổ và phái Nam Thiên, luận giải sau đây có thể lợi ích cho những độc giả chưa thân thuộc với thế giới quan Đông phương.

Điểm tiên quyết trong giáo lý của Lục Tổ là ý niệm về Tự tánh. Nhưng Tự tánh, tôi xin lưu ý độc giả, không nên hiểu là một cái gì thuộc về bản thể hay bản chất. Không phải là một cái gì tồn tại cuối cùng sau khi tất cả vật thể thuộc về tương đối và duyên sinh bị trích hết ra khỏi khái niệm về một sinh mạng cá biệt. Nó không phải là cái ngã, linh hồn hoặc tâm linh như người ta thường nghĩ. Không phải là một cái gì trực thuộc thế gian tương đối này. Không phải là cái gì thuộc về thể loại của tri thức. Cũng không phải là thực tại tối thượng thường được gọi dưới danh xưng là Thượng Đế, Tiểu Ngã hay Đại Ngã. Nó không thể tả ra, định nghĩa dù bằng cách nào đi nữa, nhưng không có nó thì thế gian này, như chúng ta thấy và sử dụng trong đời sống hằng ngày, sẽ không có. Nói nó là tức phủ nhận nó.

Theo thuật ngữ Phật giáo truyền thống, Tự tánh chính là Phật tánh, tạo nên Phật quả ; nó là Chân không (Śūnyatā), nó là Chân như (Tathatā). Có thể gọi nó là Tự Thể Thanh Tịnh, một từ ngữ thường dùng trong triết Tây hay không ? Trong khi nó không liên hệ gì với thế giới nhị nguyên gồm chủ thể và khách thể, để cho tiện tôi xin tạm gọi là Tâm với chữ “T” hoa, và cũng là Vô niệm. Vì ngôn ngữ Phật giáo đầy những danh từ tâm lý, và cũng vì tôn giáo thì quan

tâm đến triết lý nhân sinh, nên những từ này, Tâm và Vô niệm, được dùng ở đây như đồng nghĩa với Tự tánh, nhưng cần phải thật cẩn trọng để đừng lầm lẫn với những từ của tâm lý học thường nghiệm ; bởi vì chúng ta chưa đến được giai đoạn này ; chúng ta đang nói về một cảnh giới siêu xuất, nơi đó không có những cái bóng như vậy để tả ra.

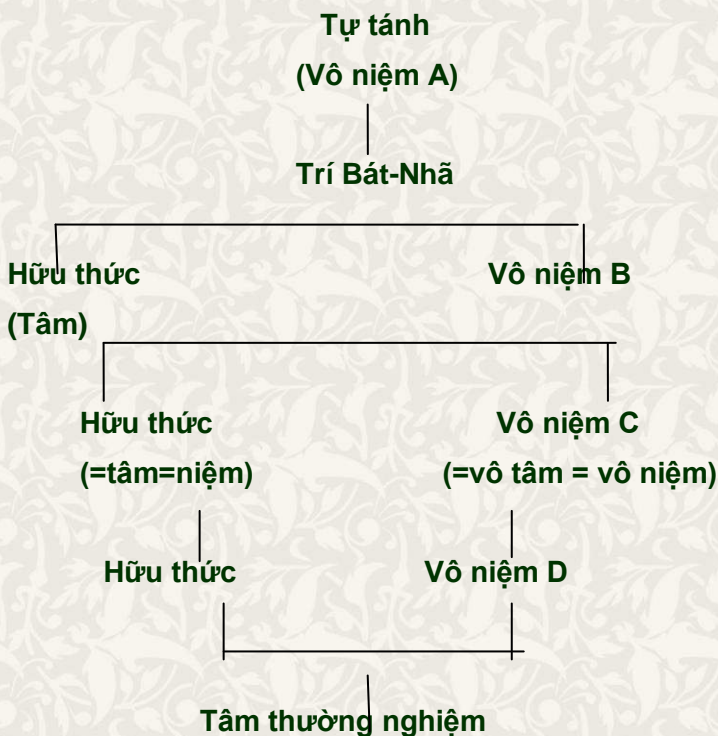
Trong Tự tánh có một động chuyển, một sự tỉnh thức, và Vô niệm nhận biết chính mình. Đây không phải là chỗ để đặt câu hỏi “Tại sao ?” hoặc “Làm thế nào ?” Tỉnh thức hoặc động chuyển, hoặc gọi là gì cũng được, phải được xem như là một sự kiện vượt ra ngoài lập luận phân bác. Chuông reo, và tôi nghe sự rung động truyền qua không khí. Đây là một sự kiện đơn thuần về nhận thức. Cùng một kiểu như thế, sự nhận biết khởi lên trong Vô niệm là một việc thuộc về thể nghiệm ; không có thần bí gì ở đây, nhưng, nói theo luận lý, có một sự mâu thuẫn thoát nhìn bên ngoài, một sự mâu thuẫn mà một khi đã khởi động thì sẽ tiếp tục tự mâu thuẫn mãi. Dù thế nào đi nữa, ở đây chúng ta có Vô niệm tự tri hoặc Tâm tự phản quán. Vì biến chuyển như thế nên gọi Tự tánh là trí Bát-nhã.

Trí Bát-nhã, sự tỉnh thức của cái biết trong Vô niệm, sẽ vận hành theo hai chiều hướng. Một chiều hướng về vô thức và chiều kia về hữu thức. Trí Bát-nhã hướng về vô thức chính là Bát-nhã chính thống, trong khi trí Bát-nhã của hữu thức thì gọi là tâm với chữ “t” thường. Từ cái tâm này một thế giới nhị nguyên xuất hiện : chủ thể và khách thể, nội tâm và ngoại cảnh, và v.v... Trong cái Tâm vì thế có hai hình

thái khác biệt : Tâm Bát-nhã vô phân biệt và tâm nhị nguyên đối đãi. Tâm trong hình thái thứ nhất tùy thuận vào thế gian này, nhưng chừng nào còn dính liền với trí Bát-nhã thì vẫn trực tiếp giao thiệp với Vô niệm, đó là Tâm ; trong khi đó cái tâm trong hình thái thứ hai hoàn toàn của thế gian, mê thích thế gian, và tự hòa lẫn vào những thứ tạp đa của thế gian.

Cái tâm trong hình thái thứ hai được Lục Tổ gọi là “niệm.” Ở đây tâm là niệm và niệm là tâm. Nhìn theo quan điểm tương đối, tâm trong hình thái thứ nhất có thể gọi là “vô tâm” để đối lại với cái tâm trong hình thái thứ hai. Cái sau cùng thuộc về bên kinh nghiệm thông thường của chúng ta, cái ban đầu là cái siêu xuất và theo thuật ngữ nhà Thiền là “cái không phải là tâm” hoặc “vô tâm,” hoặc “vô niệm.”

Xin nhắc lại trí Bát-nhã là thanh gươm hai lưỡi, lưỡi này chém cái vô thức và lưỡi kia chém cái hữu thức. Lưỡi đầu là Tâm, tương ứng với “vô tâm.” “Vô tâm là giai đoạn vô thức của tâm, và chính cái tâm này là phần hữu thức của trí Bát-nhã. Lược đồ sau đây sẽ giúp chúng ta hiểu rõ cấu trúc của Vô niệm.



### Lược đồ 1

Trong khi Vô niệm A, B và C thuộc về chiều kích siêu xuất, cả ba đều là một và cùng một bản chất, trong khi vô niệm D thuộc về tâm thường nghiệm, chủ đích của tâm lý học.

Qua sự biện giải tư tưởng thiền của Lục Tổ, với lược đồ phân tích trên, xin đọc những định nghĩa sau đây về Vô niệm hoặc vô tâm góp nhặt trong Đàn Kinh, và tôi hy vọng sự hiểu biết về Lục Tổ sẽ sáng tỏ hơn, và cùng với Tổ, những vị thiền sư đã đề cập ở phần trên cũng sẽ dễ hiểu.

Lục Tổ định nghĩa Vô niệm: Khởi niệm mà không có niệm.

Đây rõ ràng ý nói nhận biết về Vô niệm hoặc “trong niệm nhận ra Vô niệm”, cả hai niệm và Vô niệm ở hạng C bên trên phương diện thường nghiệm. Lục Tổ nói tiếp : Thấy tất cả cảnh tượng chung quanh mà tâm không nhiễm trước, ấy gọi là Vô niệm. Có nghĩa là không khởi niệm trong tâm. “Cảnh tượng chung quanh” nghĩa là cảnh giới của thức tình, và “không nhiễm trước” là chỉ cho Vô niệm, một trạng thái không dấy niệm, không có ý thức nào xen vào trong tâm. Ở đây chúng ta lại nhận thấy cái Vô niệm ở dạng C.

Những câu nói sau đây của Lục Tổ quá rõ, khỏi cần phải giải thích :

Nghi về Tự tánh thì niệm lia cảnh, nơi cảnh mà chẳng khởi niệm vậy.

Nơi cảnh khởi niệm thì nơi niệm khởi tà kiến, tất cả trần lao vọng tưởng cũng từ đó mà sanh.

Vô niệm là gì ? Thấy tất cả pháp mà tâm không nhiễm trước, ấy gọi là Vô niệm.

Người ngộ được pháp Vô niệm thì muôn pháp đều thông, người ngộ được pháp Vô niệm thì thấy cảnh giới của chư Phật, người ngộ được pháp Vô niệm thì đến địa vị Phật.

Điều Lục Tổ muốn diễn bày qua chữ “Vô niệm” có thể tìm gặp trong những trích dẫn kể trên, với sự phụ giúp của lược đồ 1. Nhưng xin lưu ý, đối với lược đồ thì Vô niệm triển khai từng cấp độ, từ trên xuống dưới đến cái tâm thường nghiệm, nhưng việc này chẳng dính líu đến bất kỳ hình thức nào của sự tiệt tu. Khi phân tích và chỉ ra theo dạng lược đồ như trên, chúng ta dễ nghĩ rằng có những tầng cấp trong Vô niệm,



theo nghĩa có nhiều loại Vô niệm, và trong những loại thấp không có những loại cao. Điều này không đúng, bởi vì toàn thể những Vô niệm đều tan hòa lẫn nhau. Năm trọn được một cái thì những cái còn lại đều linh hội. Nhưng đồng thời ta cũng có thể nói Vô niệm tự tịnh hóa. Khi ta dấy khởi từ Vô niệm trong cái tâm thường nghiệm, và trước khi đạt được trí Bát-nhã Vô niệm, ta phải thanh lọc tất cả những uế nhiễm tình thức trực thuộc Vô niệm thường nghiệm. Đây là nhìn trên phương diện tu tập ; trên lý thuyết thì tất cả những Vô niệm đều đồng một vị.

Đối với sự tịnh thức của Bát-nhã trong giáo pháp của Lục Tổ, tôi đã nhiều lần đề cập. Nhưng để tránh hiểu lầm xin thêm vài trích dẫn :

Nếu khởi chánh chân Bát-nhã quán chiếu (vào Tự tánh) thì trong khoảng một sát-na vọng niệm đều diệt. Nếu nhận ra Tự tánh, một phen ngộ được tức đến quả vị Phật.

Khi trí Bát-nhã quán chiếu, trong ngoài sáng suốt, thì biết bản tâm mình. Nếu được giải thoát tức là ở trong Bát-nhã tam-muội, tức là Vô niệm.

Khi ứng dụng trùm khắp tất cả chỗ, song không dính mắc tất cả chỗ. Chỉ giữ thanh tịnh nơi bản tâm và để mặc sáu thức ra sáu cửa đối trong sáu trần. Không nhiễm, không tạp, (tâm) đi lại tự tại, vận hành thông suốt không dừng kẹt. Đó là Bát-nhã tam-muội, tự tại giải thoát gọi là Vô niệm hạnh.

Gọi Bát-nhã tam-muội nhưng chính là Vô niệm. Khi trí Bát-nhã qui hướng về Tự tánh và không màng đến chiếu hướng khác thì tự giải thoát khỏi bản chất mâu thuẫn của nó, và nó chính là nó. Đây là sự mâu thuẫn biện chứng vốn sẵn trong kinh nghiệm của

chúng ta, và chúng ta không thể nào thoát khỏi mâu thuẫn đó ; thực sự tất cả kinh nghiệm của chúng ta, tức đời sống của chúng ta, đều có thể hiển hiện được bởi sự mâu thuẫn tối thượng này. Thoát khỏi mâu thuẫn đó sẽ là dấu hiệu của một cái tâm tạp loạn mê mờ. Vì thế Lục Tổ bảo :

Nếu để cho tâm chẳng nghĩ gì hết, đó là diệt niệm, tức bị pháp trói buộc, gọi là thấy một bên.

Đoạn này có thể không rõ, vì có một ý nghĩa lịch sử. Vào thời Lục Tổ, trước và sau đó, có một số người cố thoát ra ngoài mâu thuẫn căn bản sẵn có trong cuộc đời, bằng cách diệt trừ toàn bộ sự hoạt động của tư tưởng, để tìm một trạng thái vô ký không, hoàn toàn hư vô, cho đó là tuyệt hảo nhất. Như thế là tự giết chết đời sống mà tưởng là đạt được thực tướng. Họ tự buộc vào vọng tưởng điên đảo, xem Pháp là một sự diệt tận. Thực ra, tận diệt với bất kỳ hình thức nào đều không thể làm được ; điều mà ta tưởng rằng diệt tận thực sự chỉ là một hình thức khác của sự khẳng định. Cho dù ta có thể phản đối kịch liệt và mạnh bạo thì cũng chẳng có “con tôm nào nhảy ra khỏi lưới được”.

Quan điểm về Vô niệm của Lục Tổ, cấu thành tư tưởng cốt lõi của Thiền tông, đương nhiên là sẽ thấy trong Thần Hội Ngữ Lục, và như chúng ta đã nói, sẽ được giải thích cặn kẽ hơn. Xin trích dẫn Đức Sơn và Hoàng Bá. Một trong những bài pháp của Đức Sơn có đoạn :

Khi nơi mình (tự tâm) vô sự chớ vọng cầu (bên ngoài), ngay cả khi vọng cầu mà được thì cũng chẳng cần phải (thực sự) là được. Các ông chỉ cần vô sự nơi tâm và vô tâm nơi sự, rồi thì tuy hư (rỗng rang) mà linh (linh lợi), tuy không

mà diệu. Nếu khởi nói có gốc có ngọn (của sự linh diệu này) đều là tự dối. Còn mảy may nghĩ nhớ là tạo nghiệp nhân tam đồ. Bất chợt sanh tình khởi vọng là muôn kiếp bị trói chặt. Cho dù tên thánh hiệu phàm trợn là tiếng rỗng; tướng hảo hình xấu đều chỉ là sắc huyễn. Nếu ông muốn tìm cầu những thứ đó thì làm sao không bị lụy phiền ? Nhưng cố gắng chán chê thì lại sanh bệnh lớn. Cả hai trường hợp đều là vô ích.

Hoàng Bá Hi Vận mở đầu quyển Truyền Tâm Pháp Yếu phần Chung Lăng Lục đã nói chính Tâm này là Phật, ngoài Tâm này ra chẳng có pháp (tu) nào để đạt Giác Ngộ cả. Tâm này có nghĩa là “Vô tâm”, ngộ được Tâm này là cứu cánh tối thượng một đời tu Phật. Xin đọc đoạn dẫn sau đây qua cách giải trình trong lược đồ 1, và cũng trong mối tương quan với tư tưởng của Lục Tổ về quả vị Phật, ta sẽ dễ tiếp thu tâm yếu của Thiên hơn.

Sư nói với Bùi Hưu :

— Chư Phật và chúng sanh đều chỉ là một Tâm, chẳng có pháp nào khác. Tâm này từ vô thủy không từng sanh không từng diệt, không xanh không vàng, không hình không tướng, chẳng có chẳng không, chẳng mới chẳng cũ, chẳng ngắn chẳng dài, chẳng lớn chẳng nhỏ, siêu vượt tất cả hạn lượng danh xưng, dấu tích về đồng nhất, hành tung về đối đãi. Ngay đó là đúng, động niệm là sai. Cũng như hư không, không có bờ mé, không thể đo lường.

Chỉ có một Tâm duy nhất, chính là Phật vậy, và (trong đó) chư Phật và chúng sanh không khác. Nhưng vì chúng sanh chấp trước sắc tướng, vọng cầu (Tâm này) nơi ngoại cảnh nên càng cầu càng mất. Lấy Phật tìm Phật, lấy tâm bắt tâm thì kiếp sống đã cùng, hình hài đã tận rồi vẫn không được. Không biết rằng chỉ cần dứt vọng niệm, bật tư lự, thì Phật tự hiện tiền.

Tâm này không khác với Phật, Phật không khác với chúng sanh. Nơi chúng sanh Tâm này không giảm, ở chư

Phật Tâm này không tăng. Tâm này cố hữu đã nằm sẵn trong lục độ ba-la-mật, trong vạn thiện hạnh, và hằng hà sa công đức. Tâm này vốn tự đầy đủ không cần tu mới có, gặp duyên liền tác dụng, hết duyên thì ngưng bật. Nếu không quyết định tin chắc Tâm này chính là Phật, lại chấp trước vào sắc tướng để tu hành dụng công, đều là vọng tưởng, trái với Đạo vậy.

Tâm này chính là Phật, chẳng có Phật nào ngoài Tâm này, cũng chẳng có Tâm nào khác (là Phật). Tâm này sáng suốt thanh tịnh như hư không không một mảy sắc tướng. Cử tâm động niệm là sai nghịch với Pháp thể, đó là chấp trước sắc tướng. Từ vô thủy đến nay chưa bao giờ có Phật nào chấp trước sắc tướng. Nếu tu lục độ vạn hạnh để cầu thành Phật, tức là tiệm tu theo thứ bậc ; song từ vô thủy đến nay chưa bao giờ có Phật nào từ thứ bậc tiệm tu. Chỉ cần ngộ một Tâm này, ngoài ra không cần chứng đắc thêm pháp nào nữa. Đó chính là chân Phật.

Phật cùng chúng sanh đều là một Tâm này không khác. Như hư không không tạp loạn, không hư hoại ; như vầng đại nhật chiếu khắp thiên hạ. Khi mặt trời lên, chiếu sáng khắp nơi nhưng hư không tự nó chưa từng sáng ; khi mặt trời lặn, u tối khắp nơi nhưng hư không tự nó chưa từng tối. Sáng và tối đều là duyên, tự thay đổi với nhau (có cái này thì không có cái kia), còn đặc tính của hư không thì rỗng rang không thay đổi. Tâm này nơi Phật và nơi chúng sanh cũng y như vậy ; nếu quán Phật mà thấy được cái tướng thanh tịnh, quang minh và giải thoát, và quán chúng sanh mà thấy được cái tướng ô nhiễm, cấu trọc, ám muội, sinh tử, với kiến giải như thế dù trải qua hằng hà sa số kiếp vẫn không chứng đạt Bồ-đề, đó là vì chấp trước sắc tướng vậy. Phải biết chỉ có Tâm này mà thôi, ngoài Tâm này ra không mảy may pháp nào có thể đạt (Đạo) được.

Tức Tâm là Phật. Ngày nay người học Đạo không ngộ được Tâm này mà sinh ra một cái tâm khác trên Tâm này, tìm Phật bên ngoài, chấp trước sắc tướng mà tu hành. Đó là tà đạo, rốt cuộc không dẫn đến Giác Ngộ.

Cúng dường chư Phật mười phương không bằng cúng dường một đạo nhân vô tâm. Vì sao ? Vô tâm có nghĩa không có bất cứ một tâm (hoặc một niệm) nào. Thề của Chân như trong thì như gỗ đá, không động không chuyển ; ngoài như hư không, không chướng không ngại. Thề này không năng không sở, không nơi không hướng, không tướng mạo, không được mất. Những người (hay chạy theo ngoại cảnh) không dám tu pháp môn này vì sợ rơi vào ngoan không, hoảng hốt không biết phải làm gì. Họ chỉ biết có nhìn (pháp môn này) và thoái lui. Những trường hợp như thế thường là họ muốn cầu tri kiến sâu rộng. Những người cầu tri kiến như thế thì (nhiều) như lông mà người ngộ Đạo thì (ít) như sừng.

Từ ngữ Trung Hoa, nhất là những chữ nhà Thiền quen dùng, đều hàm ý súc tích, khi dịch sang một ngôn ngữ như tiếng Anh sẽ mất hết khả năng gợi ý của nguyên tác. Chính cái mơ hồ mông lung, vốn là một đặc tính của chữ viết Trung Hoa, lại là sức mạnh của Hán tự ; những điểm qui chiếu đều có đủ, và đối với việc cần phải nối kết những điểm này với nhau để có được ý nghĩa thì kiến thức và cảm nhận của người đọc thực sự là yếu tố quyết định.

Thiền không tin tưởng vào ngôn thuyết, cho nên khi bắt buộc diễn đạt chỉ sử dụng số từ ngữ tối thiểu nhất cho phép, không chỉ trong thể loại “vấn đáp” thường dùng và có hình thức xác định, mà tất cả những thể loại thuyết thoại thông thường nhắm biện giải tư tưởng Thiền. Trong bài pháp của Hoàng Bá, đã trích dẫn ở trên, cũng như của Đức Sơn, chúng ta thấy những câu rất súc tích, như câu “đản vô sự hữu tâm, vô tâm hữu sự” (chỉ cần vô sự nơi tâm và vô tâm nơi sự) của Đức Sơn, và câu “trực hạ vô tâm” (cứ thẳng xuống [chỗ] vô tâm) của Hoàng Bá.

Cả hai vị Đức Sơn và Hoàng Bá đều dạy Thiền như là một việc trực tiếp với đời sống hằng ngày của chúng ta ; không có lý luận nghiên tâm viển vông, không trừu tượng vô hình, và không tình cảm ướm át để biến tôn giáo thành một bi kịch tình yêu. Cứ nắm ngay những sự kiện thực tế đời thường như chúng đang xảy đến với chúng ta, và từ đó chốt lại một tâm thái vô tâm. Hoàng Bá đã nói :

Bản tâm được nhận ra cùng với sự vận hành của các thức và niệm tưởng ; chỉ là không thuộc về các thức và niệm tưởng, cũng không phải không thuộc về các thức và niệm tưởng.

Cái Vô niệm mà ta nhận biết là vô tâm, sẽ tạo ranh giới cho mỗi kinh nghiệm sống từ các thức và niệm tưởng. Khi chúng ta có một kinh nghiệm, ví dụ nhìn một cội cây, mọi sự xảy ra tại thời điểm đó là nhận thức một cái gì. Chúng ta chẳng biết nhận thức đó có thuộc về chúng ta hay không, cũng chẳng biết vật được nhận thức là ở bên ngoài chúng ta. Biết được một vật ở bên ngoài thì đã giả định sự phân biệt giữa ngoài và trong, chủ thể và đối tượng, người thấy và vật bị thấy. Khi có sự phân biệt này, và có biết như thế, và dính mắc vào đó, cái tính chất nguyên thủy của kinh nghiệm bị quên mất, và từ đó một chuỗi vô cùng tận những phiền toái rối rắm, trí thức lẫn tình cảm, sẽ phát sinh.

Trạng thái vô tâm tương ứng với thời điểm trước khi có sự tách biệt giữa tâm và cảnh, chỗ mà chưa có cái tâm sẵn sàng phản ứng với ngoại cảnh và thọ nhận những cảm xúc qua các căn. Không chỉ cái tâm mà cảnh tượng cũng chưa xuất hiện. Chúng ta có thể nói đó là trạng thái của cái hoàn toàn Không, nhưng

chùng nào chúng ta trụ ở đó thì không có một chuyển biến nào, một chứng nghiệm nào, đó chỉ đơn thuần là vô sự, là cái chết. Nhưng con người chúng ta không phải được cấu tạo theo như thế. Có một niệm khởi lên ngay giữa lòng cái Không, đó là sự thức tỉnh của Bát-nhã, sự phân cách của vô thức và hữu thức, hoặc, nói theo luận lý, có phát sinh một phản đề biện chứng căn bản. Vô tâm nằm ở bên vô thức hoặc vô tri của Bát-nhã vừa tỉnh thức, trong khi bên phía hữu thức tự tách ra thành chủ thể nhận thức và ngoại cảnh. Đó là điều mà Hoàng Bá muốn ám chỉ, khi nói rằng Bản tâm không thuộc kiến văn giác tri mà cũng chẳng xa rời kiến văn giác tri. Vô tâm và cảnh giới của hữu thức có chiều hướng đối nghịch, tuy sát cánh bên nhau và tùy thuộc vào nhau. Cái này phủ nhận cái kia, nhưng sự phủ nhận này thực sự là khẳng nhận.

Dù sao đi nữa thì Thiền cũng luôn luôn kề cận với kinh nghiệm đời thường của chúng ta, đó là ý nghĩa câu nói của Nam Tuyền và Mã Tổ : “Tâm bình thường là Đạo,” “Đói ăn mệt ngủ.” Trong hành động thẳng tắt này không qua trung gian như nhận biết sự vật, ý thức đến thời gian, thẩm định giá trị v.v... Vô tâm tự khẳng định bằng cách phủ định chính mình. Trong đoạn dẫn sau đây, tôi chỉ ra những hiệu quả thực tiễn của Vô tâm do các vị thiền sư thực chứng và đã cố sức chỉ dạy lại cho đệ tử.

(1) Có người hỏi Tĩnh Niệm ở Thủ Sơn :

— Kinh nói tất cả chư Phật đều từ kinh này mà ra, vậy kinh này là kinh gì ?

Sư đáp :

— Nói nhỏ ! Nói nhỏ !

— Con phải làm sao để hộ trì ?

— Cần thận đừng để cấu ố.

Xin nói để độc giả có thể dễ hiểu hơn vấn đáp này. “Kinh này” không nhất thiết chỉ cho kinh Bát-nhã Ba-la-mật vì câu trên xuất xứ từ đó, mà có nghĩa là Tự tánh của Lục Tổ, Bản tâm của Hoàng Bá, hoặc là bất cứ điều gì được xem một cách chung chung là Thực Tại Tối Hậu từ đó lưu xuất mọi sự mọi vật. Vị tăng giờ đây lại hỏi Đại căn của mọi sự. Như tôi đã nói ở phần trước, quan niệm (của vị tăng) về Đại căn hiện hữu như riêng rẽ ở đâu đó là một lầm lỗi căn để của tất cả chúng ta trong nỗ lực lý giải kinh nghiệm sống một cách tri thức. Ngay nơi bản chất của tri thức đã dựng lên cả một chuỗi phản đề giữa mê cung để tự chìm mất trong đó. Vị tăng chắc chắn là một nạn nhân của sự mâu thuẫn chết người này, và đã cất giọng hết sức mình hỏi “Kinh này là kinh gì ?” Vì thế Sư mới cảnh cáo : “Nói nhỏ, nói nhỏ.” Sử sách không nói lời cảnh cáo này có được “nguồn của tất cả chư Phật” thừa nhận hay không, nhưng câu hỏi tiếp làm sao hộ trì kinh này chỉ cho thấy vị tăng đã lĩnh hội một phần nào. “Cái gì ?” “Tại sao ?” “Ở đâu ?” và “làm thế nào ?” — tất cả đều là những câu hỏi không thích đáng đối với sự hiểu biết nền tảng về cuộc đời. Nhưng đầu óc chúng ta đầy ắp những câu hỏi như thế, và sự kiện này chính là nỗi bất hạnh lớn lao đè nặng lên mọi người chúng ta. Tỉnh Niệm hoàn toàn nhận ra điều đó, nên không cố thử một biện pháp tri thức nào. Câu trả lời của Sư vô tư và rất thực tế, nói nhỏ nói nhỏ, đủ sức giải tỏa ngay lập tức câu hỏi trầm trọng này.

(2) Một vị tăng hỏi Tỉnh Niệm :

— Cái gì là Thể của hư không ?



Hư không được người xưa hiểu như là một thực tại khách quan, và vị tăng đang hỏi cái gì cho hư không đó nương tựa, cái gì là Thể (của hư không) chung quanh hư không mênh mông đang treo lơ lửng. Tuy nhiên ý nghĩa đích thực của câu hỏi không phải ám chỉ hư không, mà là trạng thái tự tâm của vị tăng. Có lẽ sau thời gian lâu hành trì tọa thiền theo kiểu ước định qui tắc vị tăng đã đạt đến trạng thái này, kiểu hành trì quét sạch tư tưởng và cảm thọ ra khỏi tâm thức. Vị tăng, cũng như đa số người tu Phật kể cả cư sĩ, nghĩ rằng có một hữu thể, mặc dầu không thể xác định hoàn toàn được, vẫn có thể bằng cách nào đó nắm bắt được như là chỗ nương tựa của cái không.

Sư đáp :

— Lão sư già của ông ngay dưới chân ông.

Tăng :

— Sao Hòa thượng lại ở dưới chân đệ tử ?

— Già này mù mắt !

Câu hỏi của vị tăng nghe qua rất mù mờ khó hiểu, và nếu Tỉnh Niệm là một triết gia thì sẽ diễn thuyết dài dòng văn tự. Nhưng vì là một thiền sư tiếp xử mọi sự ngay trong đời thường, nên Sư đơn giản chỉ ra khoảng không gian giữa Sư và đệ tử, và khi đệ tử không hội lại hỏi tiếp, Sư chán nản đuổi vị tăng đi với lời nói miệt thị.

(3) Lần khác có vị tăng đến hỏi Sư :

— Con, đệ tử của Thầy, trong lòng có mối nghi, xin Hòa thượng từ bi giải cho.

Sư đáp cộc lốc :

— Ta không có thì giờ bàn luận vô ích.

Vị tăng dĩ nhiên không thỏa mãn với lời đáp này,

vì không biết phải làm sao.

Tăng hỏi tiếp :

— Còn Hòa thượng thì sao ?

Sư :

— Khi muốn đi, ta đi ; khi muốn ngồi, ta ngồi.

Quả thực bình dị vô cùng, Sư thật là tự tại. Sư không cần biện giải. Giữa hành động và ý muốn của Sư không có trung gian về đạo đức cũng như tri thức, không có “tâm” xen vào đây, và hậu quả là chẳng có vấn đề nào làm rối loạn tâm an bình của Sư. Câu trả lời của Sư không gì khác ngoài việc chỉ thẳng và chỉ thực vào vấn đề.

(4) Một vị tăng hỏi Sư :

— Cái gì là mắt Thầy không dối người ?

Đây là sự diễn dịch thoát ; thực ra câu hỏi này ý muốn vị thầy diễn bày phong thái chân chánh không dối gạt của tâm đã chỉ đạo mọi kinh nghiệm. Mắt của chúng ta thường bị đủ thứ bụi trần che phủ, nên sự khúc xạ ánh sáng không cho phép chúng ta nhìn sự vật chân chất.

Sư trả lời thẳng tắt :

— Nhìn xem, mùa đông đã đến.

Có lẽ vấn đáp này xảy ra trong một thiền viện miền núi có cây cối chung quanh, giờ đây đang trở cành run rẩy trước gió, và cả hai thiền khách và thiền tăng đều nhìn ra đám mây trĩu nặng tuyết. Hiển nhiên mùa đông đã đến, không có gì dối gạt ở đây.

Nhưng vị tăng vẫn còn thắc mắc nên hỏi :

— Ý Thầy muốn nói gì ?

Sư đáp rất tự nhiên :

— Sau đó là gió xuân dịu êm.

Trong đây không có một chút gợi ý nào về khái niệm siêu hình sâu xa, mà là một sự kiện thấy biết rành rành nói lên với một ngôn ngữ bình thường nhất. Câu hỏi của vị tăng nếu rơi vào tay của nhà triết học hay thần học thì cách tiếp xử sẽ khác hẳn, nhưng con mắt của thiền sư luôn luôn đặt trên những sự kiện thực nghiệm dễ hiểu đối với mọi người, và có thể được kiểm chứng khi Sư muốn. Dù có một bầu không khí thần bí bao trùm đi nữa thì vẫn không phải từ thiền sư mà có, nhưng chính từ người nào đã nghĩ tưởng như thế vì sự mù quáng của chính họ.

Những đoạn dẫn trên đủ để chỉ ra phong cách của thiền sư đối với những câu hỏi gọi là siêu hình và thần học, đã làm trần trở trái tim mền đạo của nhiều người, và cũng đủ để nêu ra phương pháp sử dụng những câu hỏi này cốt giáo hóa môn đồ. Các thiền sư không bao giờ cầu viện đến sự biện luận có tính chất trừu tượng cao độ, mà tôn trọng những kinh nghiệm đời thường hợp lại thành nhóm dưới cái “kiến, văn, giác, tri.” Quan niệm của các vị cho rằng nếu Vô niệm được lĩnh hội thì phải là trong “tâm bình thường” ; bởi vì không có trung gian giữa Vô niệm và cái tên gọi là kiến văn giác tri. Mỗi hành động của kiến văn giác tri đều có Vô niệm lót bên trong. Nhưng để khắc sâu vào trí của độc giả đến độ muốn nhàm chán, tôi xin nêu ra thêm ví dụ :

(5) Một vị tăng hỏi Đại Đồng ở núi Đầu Tử :

— Thái tử Na-tra róc xương trả cho cha, róc thịt trả cho mẹ, thì Thân Nguyên Thủy còn lại gì ?

Đại Đồng ném gậy đang cầm trên tay xuống đất.

Câu hỏi thực sự là một vấn đề tối thượng, xét về

phương diện khái niệm, vì đề cập đến lý vô ngã. Khi năm uẩn tan rã, con người sẽ đi về đâu, giả sử còn hiện hữu sau sự kết hợp này ? Nói rằng năm uẩn tự tánh vốn không và sự kết hợp năm uẩn là như huyền vấn chưa đủ đối với những người không chứng nghiệm cụ thể vấn đề này. Họ muốn giải quyết vấn đề theo luận lý mà họ đã học được kể từ khi ý thức khởi dậy. Họ quên rằng chính cái luận lý của họ đã giam hãm họ trong ngõ cụt của lý trí khiến họ đành tuyệt vọng không thoát ra khỏi. Giáo lý Vô ngã là sự biểu thị một kinh nghiệm, và không một chút gì là kết luận của luận lý. Dù họ cố hết mức để đạt đến bằng lý luận sắc bén tinh tế họ vẫn thất bại, hoặc lý luận của họ thiếu sức mạnh cho một sự xác tín tối hậu.

Kể từ thời Phật, có nhiều vị luận sư A-tỳ-đàm đã tận dụng hết khả năng lý giải của họ để dựng lập một cách hợp lý thuyết Vô ngã, nhưng có được bao nhiêu Phật tử và ngoại đạo thực sự xác tín giáo lý này trên mặt tri thức ? Nếu họ xác tín giáo lý này là nhờ sự chứng nghiệm của họ chớ không phải dựa trên lý thuyết. Đối với đức Phật, một sự xác tín thực tế của chính bản thân đến trước, rồi sau đó mới đến cấu trúc luận lý để hỗ trợ sự xác tín này. Cấu trúc này hoàn thiện có như ý hay không cũng không thành vấn đề, bởi vì sự xác tín, tự nó chính là một kinh nghiệm, là một sự kiện đã hoàn chỉnh.

Vị thế của các vị thiền sư như sau. Các vị để lại khía cạnh luận lý của vấn đề cho các triết gia, và các vị bằng lòng với những luận cứ đức kết từ kinh nghiệm nội tâm của bản thân. Các vị sẽ phản đối, nếu nhà luận lý cố chối bỏ giá trị kinh nghiệm của các vị,

với lý do là nhà luận lý phải xác chứng sự kiện bằng phương tiện được phép sử dụng. Nếu họ thất bại — có nghĩa không xác minh được kinh nghiệm một cách hợp lý — họ phải chịu trách nhiệm về sự thất bại này, và họ phải tìm cho ra một phương tiện hữu hiệu hơn. Lỗi lầm lớn của chúng ta là chúng ta áp đặt luận lý vào sự kiện thực tế trong khi chính sự kiện thực tế tạo ra luận lý.

(6) Một vị tăng hỏi Phật Tích :

— Khi các duyên (như bốn đại, năm uẩn...) tan rã đều trở về Không, vậy Không về chỗ nào ?

Câu hỏi này cùng bản chất với câu trên liên quan đến thân nguyên thủy của thái tử Na-tra. Chúng ta luôn luôn tìm cầu một điều gì ở bên kia hoặc ẩn sau kinh nghiệm của chúng ta, và quên rằng sự tìm cầu này là một sự thoái bộ bất tận dù theo hướng nào đi nữa, vào trong hoặc ra ngoài, lên trên hoặc xuống dưới. Thiên sư biết rõ điều đó, và dẹp ngay những thứ rắc rối.

Phật Tích gọi to :

— Đại đức !

Tăng đáp :

— Dạ.

— Cái Không ở đâu ?

Tội nghiệp vị tăng vẫn còn trong những ảnh tượng của ý niệm nên không hội.

Tăng hỏi tiếp :

— Xin Hòa thượng từ bi chỉ dạy.

Phật Tích không có gì để nói thêm, chỉ đáp một cách bông đùa :

— Y như người Ba Tư ăn phải tiêu đỏ.

Vào thời bấy giờ, tức đời nhà Đường, thủ đô Trung Hoa cho cư ngụ những người nước ngoài đến từ phía Tây, như ở đây có người Ba Tư trong sổ sách thiên. Ngay như Sơ Tổ Bồ-đề-đạt-ma của Thiên tông có người cho rằng là người Ba Tư, có lẽ muốn ám chỉ là người nước ngoài. Hiển nhiên vài sử gia đời Đường không phân biệt người Ba Tư với người Ấn Độ. Bảo người Ba Tư ném tiêu đỏ, Sư muốn nói đến cái bất lực của một người nước ngoài không thể diễn tả kinh nghiệm bằng ngôn ngữ Trung Hoa đúng cách.

(7) Một vị tăng đến Đầu Tử và hỏi :

— Con đến đây từ xa chú ý gặp Hòa thượng. Xin dạy cho một lời.

Đầu Tử :

— Ta già rồi, hôm nay đau lưng.

Phải chăng một lời này là chỉ dạy Thiên ? Đối với một vị tăng hành khước lặn lội từ vùng xa nhất đất nước đến đây, để được vị Sư già chỉ giáo, thì câu “Ta đau lưng” có vẻ lạnh lùng — hoàn toàn lạnh lùng. Nhưng mọi sự tùy thuộc cách nhìn vấn đề của bạn. Bởi lẽ Thiên tiếp xử với kinh nghiệm đời thường, câu nói “Ta đau lưng” của vị Sư phải được xem là chỉ thẳng cái Vô niệm nguyên thủy. Nếu vị tăng đã từ lâu nghiên ngẫm vấn đề này, ngay đó sẽ thấy được chỗ Đầu Tử muốn cho y nhìn thấy.

Nhưng ở đây có một điểm phải thận trọng liên quan đến khái niệm về Vô niệm. Mặc dù tôi đã nhiều lần lưu ý đến chủ đề này, tôi xin trích dẫn Đầu Tử một lần nữa.

(8) Một vị tăng hỏi Đầu Tử :

— Khi không một niệm dấy khởi là nghĩa gì ?

Điều này chỉ cho trạng thái của tâm khi mọi niệm tưởng đều được quét sạch và cái Không đang ngự trị, và ở đây vị tăng muốn biết có phải tâm thái này hướng đến chứng ngộ Thiên ; có lẽ ông ta nghĩ mình đã đạt ngộ. Nhưng,

Sư đáp :

— Thật là vô tri giác !

Có một vị tăng khác đến hỏi một thiền sư khác cùng câu trên.

Sư đáp :

— Cái đó có ích lợi gì ?

Trạng thái vô thức, mà đa số người tu Phật quan niệm, rõ ràng đối với Sư chẳng lợi lạc gì.

(9) Trong một dịp khác, có người hỏi Đầu Tử :

— Khi gà vàng chưa gáy là thời giờ gì ?

Người hỏi cũng đồng kiến giải với hai vị tăng trên.

Đầu Tử :

— Chẳng có tiếng.

Tăng :

— Sau khi gà vàng gáy thì sao ?

Đầu Tử :

— Mỗi người tự biết giờ.

Cả hai câu trả lời đều thích đáng, và chúng ta có thể thắc mắc cái Thiên huyền bí, không thể lĩnh hội, không thể hiểu nổi thì ở đâu.

Nghĩ rằng Thiên huyền bí là sai lầm nghiêm trọng đầu tiên mà nhiều người đã phạm. Chính vì sai lầm này mà Vô niệm không tác động theo kiểu của vô thức, và kết quả thực sự bị biến mất trong những phiền toái khái niệm. Tâm bị chia chẻ thành hai khái

niệm đối nghịch, và hậu quả là bất an một cách vô ích. Thí dụ sau đây chỉ cách triệt tiêu mâu thuẫn, hoặc đúng hơn là sống với mâu thuẫn, bởi vì cuộc đời thực ra là một chuỗi những mâu thuẫn.

(10) Một vị tăng hỏi Đầu Tử :

— Năm cũ đã qua, năm mới vừa đến ; có chăng một vật không liên hệ gì một trong hai năm đó ?

Như đã thấy, Thiên luôn luôn thực tiễn, và sống với những biến động xảy ra trong cuộc đời hằng ngày. Quá khứ đã qua và hiện tại ở đây, nhưng cái hiện tại này chẳng mấy chốc sẽ trôi qua, đúng ra là đang trôi qua. Thời gian là một sự kế tục của hai ý tưởng mâu thuẫn này, và mọi sự xảy ra trong cuộc đời này của chúng ta đang giăng chân — một đứng ở quá khứ và một đứng ở hiện tại — không thể nói có hay không thuộc về cả hai, bởi vì không thể bị cắt ra thành mảnh. Như vậy làm sao một biến động đã qua lại chuyển thành hiện tại để cho chúng ta có một khái niệm hoàn chỉnh về biến động như thể nó là hoàn chỉnh ? Khi ý nghĩ bị phân chia như thế, chúng ta không thể đi đến kết luận được. Vì thế đối với Thiên, đặt vấn đề một cách rành rõ nhất chính là theo cách thực tiễn nhất. Do đó,

Sư đáp vị tăng :

— Có.

Tăng :

— Là vật gì ?

— Đầu năm mới, cả thiên hạ như trẻ lại, và mọi sự đều “Chúc Mừng Năm Mới”.



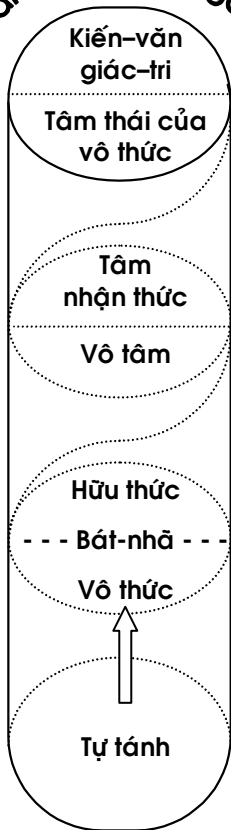
Để giải thích làm thế nào tiến đến hiện thành

trạng thái vô tâm hoặc vô niệm, tôi xin vẽ một lược đồ phân tích về Tự tánh, một từ ngữ thường dùng trong Đàn Kinh. Lược đồ mà tôi có thể gọi là kiến giải về Tự tánh trên mặt thời gian, và nếu không bỏ túc lý giải về không gian thì có thể gây ra hiểu lầm.

Trí Bát-nhã thức tỉnh trong tự thể của Tự tánh, qua đó Niệm khác với Vô niệm, có thể khiến ta nghĩ rằng có một biến động xảy ra trong quá khứ xa xưa nhất, và thế gian hiện nay – với tất cả những tạp đả, rối loạn, phiền muộn – đã phát sinh từ đó, và vì thế chủ đích của sự tu hành là siêu vượt đời sống hiện tại để xác nhận tình trạng nguồn cội của hữu thể. Đây là một sự lầm lẫn và trái với sự kiện thực tế của kinh nghiệm. Các nhà luận sư Phật giáo thường qui chiếu “thời vô thủy” hoặc “cái xưa nay” trong đó là trạng thái vô sai biệt. Điều này có thể gợi ra một quá trình, và kết hợp với lược đồ phân tích khái niệm về thời gian có thể xem là chủ chốt. Để tránh sự hiểu lầm này, tôi đề nghị một “lược đồ không gian” hy vọng sẽ giúp cho sự giải trình đúng giáo lý của Lục Tổ dễ hiểu hơn.

Thực sự, khái niệm thời gian quan hệ mật thiết với khái niệm không gian, và sẽ không có sự kiện thực tế của kinh nghiệm tiết lộ những bí mật này, trừ phi chúng ta khảo sát tất cả từ nhãn quan của không gian và thời gian. Nhãn quan thích đáng về thời gian sẽ dẫn đến nhãn quan thích đáng về không gian : cả hai nhãn quan không thể tách rời. Lý luận của Thiên phải đồng thời mang tính thời gian lẫn không gian.

# Cảnh giới bên ngoài



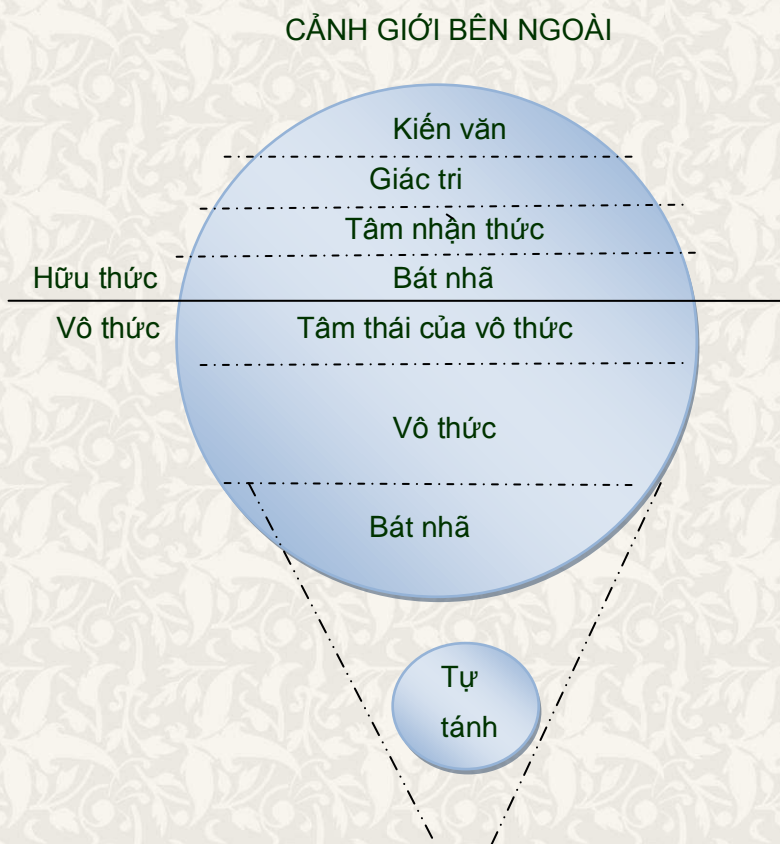
Lược đồ 2

Khi chúng ta nói đến sự tỉnh thức của Bát-nhã, đến sự sai biệt giữa hữu thức và vô thức trong bản thể vô thức của Tự tánh, chúng ta thực tế đang chứng nghiệm sự tỉnh thức này, sự sai biệt này, sự hiện hành của Vô niệm nguyên thủy trong từng khoảnh khắc của đời sống hằng ngày. Bởi vì đời sống không chỉ là một sự kế tục về thời gian theo đường thẳng, mà theo vòng tròn và có vận hành cả trong không gian.

Lược đồ hình trụ số 2 biểu thị cấu trúc kinh nghiệm sống của chúng ta. Mặc dù đồ thị này chia ra nhiều bình diện và có đường giới hạn, dĩ nhiên trong thực tế không có những mặt cắt như thế, cũng chẳng có giới hạn. Kinh nghiệm thì không có tâm điểm cũng không có chu vi, và hình trụ vẽ ra chỉ để giúp cho dễ hình dung chủ đề. Toàn bộ đồ thị có một giới tuyến phân ranh hữu thức với vô thức, nhưng chính Tự tánh thì không có sự phân chia như thế, bởi vì đó là sự tỉnh thức của Bát-nhã trong Tự tánh khiến toàn bộ cơ chế khởi động và vận hành. Vì thế bình diện Bát-nhã bị cắt ra làm hai : Bát-nhã hữu thức và Bát-nhã vô thức. Bát-nhã nhìn theo hai hướng đối nghịch, một sự mâu thuẫn trọng đại, và từ sự mâu thuẫn đó xuất hiện toàn bộ cảnh tượng của đời sống chúng ta. Tại sao có sự mâu thuẫn này ? Mâu thuẫn đến từ nỗi nghi vấn của chúng ta về chính việc này.

Bát-nhã vô thức hướng về Tự tánh, và chính là Tự tánh. Trạng thái vô tâm phát xuất từ đây và qua Bát-nhã trực tiếp nối liền với Tự tánh. Bát-nhã hữu thức phát triển trong tâm thức có nhận thức, chỗ mà Tự tánh giao tiếp với thế giới bên ngoài. Thế giới này tác động vào tâm thức tâm lý, và đến phiên nó bị tâm

thức tâm lý tác động trở lại. Tâm thức nhận thức trụ ở chỗ chúng ta hình thành khái niệm về ngã, và khi khái niệm này quên mất sự hiện hữu của nó, do nương tựa vào trạng thái vô tâm và được vô tâm hộ trì, thì sẽ có cái ngã cá thể, cái tự ngã. Giáo lý Vô ngã của đạo Phật đồng với thuyết vô tâm. Cho rằng không có ngã thể hay cái ngã linh hồn có nghĩa là khái niệm về một cái ngã chỉ có thể được bằng việc đảo nghịch chính nó, tức tâm thức nhận thức là trạng thái Vô tâm.



Lược đồ 3

Tâm vô thức có những trạng thái bệnh lý học trên bình diện của kiến-văn (drishta-sruta) và giác-tri (mata-jñāta), tương ứng với cái “vô thức” của tâm lý học phân tích hay phân tâm học. Vô thức chính là chỗ gặp gỡ của thánh thần và ma quỷ. Ta dễ rơi vào móng vuốt của ma quỷ, trừ phi được Bát-nhã chỉ đạo chánh đáng và hiểu rõ ý nghĩa cùng sự vận hành của vô thức. Vô thức của phân tâm học không thể đạt đến tầng sâu đủ để bao biện vấn đề của vô tâm.

Lược đồ 3 như lược đồ 2 sẽ có giải thích cùng một kinh nghiệm, nhưng trong cái nhìn theo không gian. Bên dưới đường thẳng phân hai lược đồ có hai vùng của Vô thức tâm lý và siêu tâm lý. Trong vùng siêu tâm lý, trí Bát-nhã của Vô niệm và Vô tâm chỉ cho thấy chúng đều giống nhau dưới tất cả mọi khía cạnh. Vô tâm đúng như tên đã đặt vì đối nghịch với tâm thường nghiệm, nhưng đứng về mặt trí Bát-nhã kinh nghiệm thì không khác với trí Bát-nhã.

Trí Bát-nhã trên bình diện hữu thức có thể nói tương ứng với tâm nhận thức. Nhưng tâm trong đặc tính nhận thức thì hướng về bình diện giác-tri, trong khi trí Bát-nhã chủ yếu thuộc về Vô thức. Nếu chúng ta, theo một số triết gia nhận định, gọi đó là “nhận thức siêu xuất” thì cũng gần gũi phần nào với trí Bát-nhã. Thông thường tâm nhận thức quá bận rộn vì bị ngoại cảnh chi phối, nên quên rằng ẩn sau nó là vùng sâu khôn dò của Bát-nhã Vô thức. Khi tâm nhận thức hướng ra ngoài, sẽ chấp chặt ý niệm về Ngã thể, và chỉ khi nào hướng vào trong mới nhận ra cái Vô niệm.

Vô niệm này chính là Bát-nhã trên bình diện vô thức, mà rất thường bị nhận định sai lầm là hư

không, một trạng thái không ngờ hoàn toàn. Ở đây vẫn còn dấu vết của nhị nguyên đối đãi ; cái không vẫn còn được gọi tên để đối lập với cái có, chỗ mà giáo lý Vô ngã làm nhiều người băn khoăn. Họ cố tìm hiểu trên bình diện luận lý, nghĩa là bằng phản đề của ý niệm về Ngã. Tuy nhiên khi giáo lý Vô ngã được chứng nghiệm cũng như khi đức Phật đọc bài kệ sau đây, thì lý Vô ngã sẽ bung ra hết những rối rắm luận lý, và sẽ không còn hố thẳm nào trước mặt chúng ta, trái lại chỉ có niềm hỷ lạc an bình và miên viễn.

Kệ :

*Ngôi nhà phong nhiêu của đời sống  
Đã dung chứa ta – và ta luôn luôn tìm kiếm người  
xây nhà*

*Những ngục tù của thức tình, gánh nặng khổ đau ;  
Cam go thay sự phấn đấu bất tận của ta  
Nhưng giờ đây,  
Ngươi ! Kẻ tạo dựng Thiên quốc, ngươi !  
Ta biết ngươi ! Chẳng bao giờ ngươi xây dựng được  
nữa*

*Những bức tường khổ đau này,  
Cũng chẳng khi nào dựng lợp cột mái hư huyền  
này,  
cũng chẳng gác đà mới trên vách đất ;  
Căn nhà của Ngươi đã sụp đổ, khung cửa đã nứt  
bể!*

*Chính hư huyền đã xây lên !*

*Ta đã ra khỏi đây an ổn – đã đạt Giải Thoát !*

(Ánh Sáng Á Châu)

Chúng ta đã bàn nhiều về bình diện giác-tri, nói nhiều về tâm nhận thức. Nhưng kinh nghiệm chất lọc

từ những dàn dựng trí thức không bao giờ chỉ ra cái Không mà cho thấy bình an và hài mãn.

Những ai chưa thấy thấu triệt lý Vô ngã sẽ hỏi : “Ai sẽ hài mãn khi không còn linh hồn ?” Nếu được trả lời một cách hợp lý theo ý họ thì họ sẽ cho rằng giáo lý Vô ngã phi lý. Nhưng lý Vô ngã không đúc kết từ suy luận duy lý mà là một sự kiện thực tế. Nếu ở đây có cần lý luận chẳng nữa thì trước hết phải nắm được sự kiện thực tế, và sau đó dựng lập cơ cấu luận lý chớ không phải theo thứ tự ngược lại. Nếu một hình thức cơ cấu luận lý nào đó thất bại, hãy thử một kiểu khác cho đến khi được như ý. Các lý luận gia hãy nhớ rằng tôn giáo là sự kiện thực nghiệm và theo chiều hướng này sẽ có tính cách phi lý.

◆ Một vị tăng hỏi một thiền sư :

— Chỗ tâm cảnh đều quên bật, là nghĩa gì ?

Tâm và cảnh có nghĩa cảnh giới của tương đối, chỗ mà chủ thể đối lập với khách thể, người biết đối lập với vật bị biết, cái một đối với cái nhiều, linh hồn đối với Thượng Đế, ta đối với người v.v... Quên bật những thứ này nghĩa là siêu vượt thế giới của nhị nguyên đối đãi, và tan hòa vào cái Tuyệt đối. Vị tăng đương nhiên là chạy theo con đường lý luận giống như hầu hết chúng ta, giống như hầu hết các tăng sĩ thời Phật, ví dụ như Malunkyaputta hỏi Phật về những vấn đề siêu hình. Đức Phật lúc nào cũng kiên nhẫn với người hỏi Đạo, Ngài như thể một bậc tiên tri chính thống của Ấn Độ, đã bình tĩnh nói với họ điều cấu tạo nên đời sống tôn giáo, một thứ đứng ngoài mọi biện giải suy luận.

Nhưng thiền sư Trung Hoa không kiên nhẫn như

thế, không từ bi như thế, và nếu không cho vị tăng ăn gậy thì cũng trả lời vô nghĩa, vô lý. Trong trường hợp này,

Thiền sư đáp :

— Một con cóc ba chân công trên lưng con voi to lớn.

Câu này thực sự muốn nói gì ? Đây cũng chưa phải là tuyệt đỉnh của phi lý, nhưng ít ra cũng khá xem thường đối với một người khao khát đi tìm chân lý. Ngoài thái độ xem thường bất kính này, câu hỏi vẫn toàn là phi lý, vô lý, và khiến chúng ta siêu vượt hạn cuộc của sự hiểu biết suy lý, để chúng ta có thể khám phá lẽ thực trực tiếp diễn bày kinh nghiệm đích thực của chúng ta không bị trí thức nhuộm màu. Ở đây đúng là tâm từ chân chánh của các thiền sư.

Tuy nhiên trước khi đường lối tiếp xử này đối với các vấn đề siêu hình được các thiền sư Trung Hoa tìm thấy, các vị đã tỏ ra “duy lý” hơn, và đã hướng theo đường lối thông thường. Trong một bản văn vừa phát hiện ở động Đôn Hoàng, có giai thoại Thiền trong thời kỳ sơ khởi :

◆ Thiền sư Vô Trụ vì lợi ích của đệ tử là Vô Hữu đã bảo :  
Ta xin kể một câu chuyện. Có một anh chàng đứng trên một ngọn đồi cao. Có vài người hành khách đi trên đường thấy bóng người kia trên cao, và họ bàn bạc về người đó. Một người khách nói :

— Chắc y lạc mất con vật thân thiết rồi.

Người khác bảo :

— Không, y đang tìm một người bạn.

Người thứ ba :

— Y chỉ thưởng thức khí trời mát mẻ trên cao thôi.

Cả ba người hành khách không đồng ý với nhau, và họ



cứ bàn bạc như thế đến khi lên tận đỉnh đồi gặp anh chàng.  
Người thứ nhất hỏi liền :

— Này bạn, có phải bạn lạc mất con vật thân thiết không?

— Thưa không, tôi chẳng lạc mất gì cả.

Người thứ hai hỏi :

— Chắc bạn đi tìm người thân của mình ?

— Dạ không, tôi chẳng đi tìm.

Người thứ ba :

— Có phải bạn đang hít thở khí trời mát mẻ ?

— Dạ không.

— Vậy bạn đứng đây làm gì ?

— Tôi chỉ đứng, thế thôi.

Trong cuộc sống hằng ngày chúng ta luôn luôn thắc mắc luận bàn về việc này việc nọ, từ một tiền đề hay định kiến ẩn sâu trong tâm thức đến nỗi không tháo bỏ được, và chúng ta còn bị lệ thuộc nữa. Khi chúng ta tỉnh giấc về sự lệ thuộc này, chúng ta bước vào đời sống tôn giáo, và chính trong đời sống tôn giáo mà kinh nghiệm hoặc thực chứng tự đầy đủ và không cần đến lý luận. Đối với một số đầu óc, Phật giáo có vẻ như suy lý bởi vì có đề cập đến Tứ Diệu Đế, đến Thập Nhị Nhân Duyên, đến Bát Thánh Đạo v.v... Nhưng chúng ta nên nhớ rằng những sự sắp xếp hệ thống hóa này đều là hậu sản phẩm của kinh nghiệm bản thân do chính đức Phật đã thực chứng dưới cội bồ-đề.

◆ Một vị tăng đang làm thị giả cho Tào Sơn. Sư bảo :

— Trời nóng !

Tăng :

— Vâng, bạch Thầy.

— Trời nóng quá thì đi đâu để tránh ?

— Nhảy vào nồi nước sôi hay ngọn lửa hồng.

— Vào nồi nước sôi hay ngọn lửa hồng, chỗ nào tránh được nóng ?

— Chẳng khổ đau nào đến được.

Ngay đó Sư lặng thinh.

Nguyên sự đối đáp trên diễn bày đời sống, và không một chút trí thức biện luận nào ở đây. Nếu có chẳng nữa, thầy và trò buộc phải nói đến một cảnh giới khác, về cõi phúc lạc, hoặc chỗ nghỉ hè mát mẻ nào đó, hoặc về cái Vô ngã. Nhưng họ chẳng hề mở miệng về những việc như thế, họ vẫn đứng vững chãi trên mặt đất chắc thật của kinh nghiệm đời thường, một sự minh chứng hùng hồn nhất đặc tính của Thiền. Quả thật chúng ta không thể bỏ qua luận lý và triết lý bởi vì cả hai cũng diễn tả đời sống, và không biết đến cũng là điên rồ không kém ; nhưng chúng ta nên nhớ rằng còn có một bình diện khác của cuộc đời chỉ cho phép người nào thực sự biết sống mới thâm nhập được.

◆ Một vị tăng hỏi Tánh Tuyên ở Lô Sơn :

— Tại sao thạch môn ở Lô Sơn không mở cho mọi người ?

Sư đáp :

— Ông ngu lắm !

Tăng :

— Chợt có người trí đến, Hòa thượng có cho vào chăng ?

— Uống trà đi !

Vào cửa, theo nhiều người nghĩ đó là cái ẩn diệu của Thiền, lại chính là việc làm khó nhất trên cõi đời này. Nhưng đối với thiền sư không khó gì hơn uống một tách trà. Ở tâm cỡ nào đi nữa thì tất cả sự biện luận đều trực thuộc bình diện của giác-tri (mata-

jñāta), như đã trình bày trong lược đồ 3. Khi thâm nhập vào bình diện của Vô tâm thì giác-tri biến mất và trí Bát-nhã Vô niệm làm chủ tình hình. Nói như thế cũng đã trạch hướng của Thiên tông chân truyền. Điểm trọng yếu là nắm cho được chìa khóa chính của toàn bộ vấn đề.

◆ Một vị tăng hỏi Pháp Dị ở Thảo Am :

— Khi cử thân thì đã sai, khi động niệm thì đã trái. Nếu như thế thì phải làm sao ?

Đây là dẫn lời của một vị cổ đức, ý muốn nói các tâm yếu linh diệu của Thiên, nếu có thể dùng tạm chữ này, không thể được hiểu bằng tư tưởng hay trí thức, và vì thế nếu tâm vận hành theo chiều hướng đó thì sẽ vượt mất cái tâm yếu linh diệu. Trong trường hợp này, vị tăng muốn biết phải làm sao để tu tiến, bởi vì tu thiền là dụng tâm, câu hỏi của vị tăng thật là tự nhiên.

Sư đáp :

— Có một người thường dụng tâm như thế, song chẳng hề sai trái.

Tăng :

— Lúc như thế sự thể ra sao ?

Sư :

— Lại sai trái rồi !

Sự khởi dậy của trí Bát-nhã là một sai trái lớn lao đầu tiên, và từ đó ta sống ngay giữa lòng những sai trái lệch lạc. Không có con đường nào khác để tránh khỏi ngoài con đường cứ sống như chúng đang có mặt, cái này tiếp theo cái kia. Nói “tránh khỏi” là đã sai lệch, trái khoáy, phủ nhận. Riêng Triệu Châu thì khuyên chúng ta : “Uống trà đi !”

Sau khi đã tìm hiểu về Tự tánh theo Lục Tổ dạy dưới nhãn quan không gian cũng như thời gian, chúng ta biết được gì ? Chúng ta đã viết ra nhiều trang giấy để giảng giải Thể, Dụng và Tướng của Tự tánh, và đã bàn bạc khá nhiều, nhưng chẳng làm gì được hơn. “Về việc đó” không phải là “việc đó,” và đối với những chủ đề tôn giáo và tâm linh thì hiểu biết tức là chứng nghiệm ; ngoài sự chứng nghiệm không một đường nào, một cách nào đạt đến “việc đó.” Một sự trừu tượng nào dù to lớn đến đâu cũng không thể có giá trị bằng một chữ một câu đúng thời đúng chỗ.

◆ Một vị tăng hỏi Nga Hồ :

— Thế nào là nhất cú ?

Sư hỏi vặn lại :

— Ông hiểu không ?

Tăng :

— Thế, không phải là nó sao ?

— Thôi, hết hy vọng ! (Thôi, hỏng bét !)

Một dịp khác, tăng hỏi :

— Cái gì là câu rốt sau ?

Sư :

— Ông nói gì ?

Vị tăng nghĩ rằng chắc Sư chưa rõ ý của ông, nên lặp lại câu hỏi :

— Cái gì là câu rốt sau của Hòa thượng ?

Sư thân nhiên đáp :

— Đừng phá giấc ngủ trưa của ta.

Những vấn đáp kể trên đối với người thoạt nghe qua có vẻ như vô lý, hoặc huyền bí. Nhưng trong lịch sử nhân loại sự kiện vi diệu nhất chính là mối đạo “vô

lý” và “huyền bí” này, đã hưng thịnh gần một ngàn năm trăm năm, và đã khiến cho những đầu óc ưu việt của phương Đông phải quan tâm đến. Còn hơn thế nữa, mỗi đạo này vẫn đang tạo ảnh hưởng rộng lớn dưới nhiều kiểu thức khác nhau tại Nhật Bản. Riêng sự kiện này đã làm cho Thiền thành chủ đề thích đáng để học hỏi, không chỉ đối với các nhà Phật học mà cho cả những vị nghiên cứu về tôn giáo và văn hóa tổng quan. Tuy nhiên ở đây chỉ vạch cho độc giả thấy có một điều gì trong Thiền chỉ ra sự kiện căn để nhất của cuộc đời, một sự kiện mà khi được thấu hiểu toàn triệt sẽ cho chúng ta một sự hài mãn tâm linh. Tất cả những vấn đáp tạo thành Biên niên sử Thiền tông không gì khác ngoài rất nhiều những điềm chỉ diễn bày kinh nghiệm sống của các vị thiền sư.

Tôi xin kết thúc thiên luận này bằng câu chuyện sau về Thiền sư Thái Nguyên Phù :

◆ Thái Nguyên Phù sống vào thời kỳ đầu Ngũ Đại (thế kỷ 11). Sư nối pháp Tuyết Phong, chưa hề lãnh đạo một thiền viện mà bằng lòng với chức vụ Tịnh đầu, tức là chăm sóc nhà tắm cho chúng tăng. Một hôm đi dự lễ ở Kim Sơn, có một vị tăng hỏi Sư :

— Hòa thượng từng đến Ngũ Đài Sơn chưa ?

Ngũ Đài Sơn thường được xem là chỗ ở của ngài Văn-thù. Nhiều người hành hương đến đây từ khắp nơi, kể cả Tây Tạng và Ấn Độ, và người ta đồn rằng Bồ-tát sẽ thị hiện đối với ai tin tưởng nhiệt thành. Ngũ Đài Sơn nằm trong tỉnh Sơn Tây, phía Tây Bắc Trung Hoa, trong khi Kim Sơn ở phía Nam Trung Hoa.

Sư đáp :

— Có đến một lần.

Tăng :

— Hòa thượng có thấy Văn-thù chăng ?

— Có thấy.

— Thấy ở đâu ?

— Ngay trước Phật điện Kim Sơn.

◆ Khi Thái Nguyên Phù đến Tuyết Phong, được Tuyết Phong hỏi :

— Ta biết Lâm Tế có tam cú, đúng vậy chăng ?

Sư đáp :

— Vâng, có.

Tuyết Phong :

— Cái gì gọi là đệ nhất cú ?

Sư nương mắt lên nhìn.

Tuyết Phong :

— Đó là đệ nhị cú, cái gì là đệ nhất cú ?

Sư chấp tay trước ngực và đi ra.

◆ Một hôm Huyền Sa đến viếng Tuyết Phong. Tuyết Phong bảo :

— Trong chúng của tôi ở đây có một ông thợ già đang làm việc ở nhà tắm.

Huyền Sa :

— Cho tôi gặp để xem lão thuộc hạng người gì.

Nói xong Huyền Sa đi ra và đến gặp Sư đang kéo nước cho nhà tắm. Huyền Sa nói :

— Nay huynh, chúng ta hãy cùng bàn bạc.

Sư :

— Bàn bạc đã xong.

Huyền Sa :

— Ở kiếp nào thế ?

— Xin chớ nói mớ.

Và cuộc tham kiến lạ lùng chấm dứt.

Huyền Sa trở lại chỗ Tuyết Phong, nói :

— Thưa Hòa thượng, tôi đã gặp y.

Tuyết Phong :

— Ông thấy thế nào ?

Huyền Sa thuật lại tự sự, Tuyết Phong bảo :

— Ông đã bị trộm !

◆ An ở Hồ Sơn hỏi Sư :

— Khi cha mẹ chưa sinh, lỗ mũi huynh ở đâu ?

Cái mũi không có ý nghĩa đặc biệt nào ở đây, câu hỏi ngụ ý : “Trước khi sanh ra trong thế gian này, ông ở đâu ?” Thiên loại bỏ mọi danh từ trừu tượng, những câu cú có tính đại cương cao siêu vì nhiệm mùi trí thức.

Sư đáp :

— Xin sư huynh nói trước !

An :

— Sinh rồi, hãy nói đang ở đâu !

Sư tỏ vẻ không bằng lòng. An nói ;

— Huynh nghĩ sao ?

Sư không đáp lại theo một kiểu cách đặc biệt nào như chúng ta mong đợi, chỉ xin An cho cây quạt đang cầm trên tay. An trao cây quạt cho Sư rồi lặp lại câu hỏi. Sư vẫn im lặng và để cây quạt xuống. An chẳng biết phải làm gì, Sư liền thổi một hơi vào tai An.

◆ Một hôm Sư đang đứng trước nhà kho, một vị tăng trong chúng đến gần và hỏi :

— Nghe nói chạm mắt tức Bồ-đề, nghĩa là thế nào ?

Sư tặng con chó chột chạy qua đó một đá, con chó sủa lên và chạy mất. Ông tăng không đáp được, Sư liền bảo :

— Tội nghiệp con chó, cú đá thật vô tích sự.

Từ quan điểm tương đối này, các câu hỏi của vị

tăng tuy có vẻ khá hợp lý, nhưng ngay khi rơi vào tay các thiền sư thì trở nên nói nhăng nói cuội, hoặc thành hành vi ngông ngông, ngược hẳn với luận lý theo thường tình. Nhưng khi một người thâm nhập vào cái tánh linh đang điều động vị thầy, người ấy sẽ thấy rằng tất cả cái phi lý chính là sự diễn bày quý báu nhất. Không phải “tôi tư duy tức tôi hiện hữu” mà “tôi hiện hữu tức tôi tư duy”. Nếu không nhận ra được điều này thì chúng ta dành hết thời gian để chìm sâu vào tư duy, và phán đoán mỗi một kinh nghiệm của chúng ta đều dưới góc cạnh của tư duy. Chúng ta không đi thẳng tắt vào cuộc sống mà lại giữ mình cách xa. Cuộc đời của chúng ta, thế gian của chúng ta vì thế luôn luôn có phản đề, chủ thể đối với khách thể. Sự khởi dậy của tâm ý thức tự nó rất tốt ở mọi mặt, nhưng hiện tại chúng ta quá thừa mứa vì không biết sử dụng thế nào cho tốt.

Các vị thiền sư đều mong muốn chúng ta nhìn theo hướng ngược lại. Nếu trước đây chúng ta nhìn ra ngoài thì các vị muốn chúng ta nhìn vào trong ; nếu trước đây chúng ta nhìn vào trong thì các vị muốn chúng ta nhìn ra ngoài. Đối với các vị không có phân tích bằng lược đồ theo thời gian hay không gian, các vị thường hành động “thẳng tắt” hoặc “hết lòng”, đó là những từ ngữ thường dùng trong nhà Thiền. Hành động cao cả nhất của tâm thức chúng ta là thực sự thâm nhập vào tận các tầng lớp trầm tích của khái niệm và đạt đến lớp đá nền của trí Bát-nhã Vô niệm.



*Ảnh: Lục Tổ xé kinh*

(Lương Khải đời Bắc Tống họa)



