

# NẼO VÀO THIÊN HỌC



NHẤT HẠNH  
*lá bối*

# Mục lục

<b>Chương I: Thấp sáng hiện hữu</b> .....	3
<b>Chương II: Hương vị một tách trà</b> .....	9
<b>Chương III: Cây tùng trước sân</b> .....	20
<b>Chương IV: Núi là núi, sông là sông</b> .....	39
<b>Chương V: Có không mất dấu</b> .....	52
Phần A.....	52
Phần B .....	68
<b>Chương VI: Tìm lại con người</b> .....	80

# Chương I: Thắp sáng hiện hữu

Tôi vào thiền viện hồi mười sáu tuổi. Sau một tuần lễ làm quen với nếp sống trong tu viện, tôi đến gặp vị Thượng tọa có trách nhiệm về tôi và cầu người chỉ dạy đạo Thiền. Thầy trao cho tôi một cuốn sách chữ nho và bảo tôi học thuộc lòng. Tôi cảm ơn thầy, nhận tập sách và trở về phòng. Cuốn sách gồm có ba phần như sau:

- Phần 1:- Tỳ Ni Nhật Dụng Thiết Yếu.
- Phần 2:- Sa Di Luật Nghi Yếu Lược.
- Phần 3:- Quy Sơn Đại Viện Thiền Sư Cảnh Sách.

Suốt cuốn sách tôi không tìm thấy một chương nhỏ nói về triết lý thiền.

Ba phần của cuốn sách đều nói về vấn đề thực hành. Phần thứ nhất dạy cách nhiếp tâm giữ ý; phần thứ hai dạy về luật nghi và cách sinh hoạt trong tu viện; phần thứ ba là một bài văn sách tấn, khuyến khích sự siêng năng tu học và tu hành.

Không phải chỉ những người trong lứa tuổi của tôi mới phải bắt đầu bằng cuốn sách ấy. Những người lớn tuổi hơn, dù là ba hay bốn mươi tuổi, đều phải bắt đầu bằng cuốn sách ấy.

Trước khi vào tu viện, tôi đã được làm quen với cái học mới của Tây phương đưa qua. Tôi có cảm tưởng là cái học trong tu viện quá lỗi thời. Trước hết là chuyện phải học thuộc lòng cả một cuốn sách. Thứ hai là chuyện bắt người ta thực hành mà không cho người ta biết qua lý thuyết. Tôi than phiền điều đó với một người bạn đồng tu. Bạn tôi đã ở tu viện trước tôi tới hai năm. Anh ấy nói: "Phương pháp của tu viện là vậy. Nếu muốn học thiền, phải theo phương pháp ấy".

Phần đầu của cuốn sách "Tỳ Ni Nhật Dụng Thiết Yếu" gồm có những công thức tư tưởng dùng để đưa người hành giả vào chánh niệm (một trong tám nguyên tắc của Bát chánh đạo). Mỗi hành vi thường nhật

cần được một tư tưởng chánh niệm đi kèm theo. Ví dụ khi tôi múc nước rửa tay, tôi phải làm phát khởi tư tưởng này trong trí:

- Khi lấy nước rửa tay, tôi nguyện cho tất cả mọi người đều có được những bàn tay trong sạch có thể cầm giữ lấy giáo pháp của Phật.

*Dĩ thủy quán chương,  
Đương nguyện chúng sanh.  
Đắc thanh tịnh thủ,  
Thọ trì Phật pháp.*

Và khi tôi ngồi ngay ngắn ở thiền sàn chẳng hạn, tôi phải làm phát khởi tư tưởng này:

- Khi tôi ngồi ngay ngắn trang nghiêm, tôi nguyện cho tất cả mọi người được ngồi trên tòa giác ngộ, trong tâm không vương một chút nào vọng tưởng.

*Chánh thân đoan tọa,  
Đương nguyện chúng sanh.  
Tọa bồ đề tòa,  
Tâm vô sở trước.*

Dù cho lúc vào nhà vệ sinh, tôi cũng phát khởi trong ý tôi tư tưởng sau đây:

- Khi đi đại tiểu tiện, tôi nguyện cho tất cả chúng sanh tống khứ ra khỏi bản thân mình tất cả những tham sân si và mọi lỗi lầm khác.

*Đại tiểu tiện thời,  
Đương nguyện chúng sanh.  
Khí tham, sân, si,  
Quyên trừ tội pháp.*

"Tỳ Ni Nhật Dụng Thiết Yếu" gồm toàn những công thức tư tưởng như thế, mỗi tư tưởng đi theo với một hành động. Cố nhiên số tư tưởng trình bày trong sách có hạn, cho nôm một người hành giả thông

minh cần tạo ra những tư tưởng khác nữa để áp dụng trong mọi trường hợp. Những tư tưởng đề nghị trong "Tỳ Ni Nhật Dụng Thiết Yếu" chỉ là những kiểu mẫu; người hành giả có thể dựa theo đó để tạo ra những tư tưởng khác thích hợp với mình, và có thể sửa đổi hoặc thay thế những tư tưởng ấy cho thích hợp với mình hơn. Ví dụ tôi đang cầm ống điện thoại lên, tôi muốn có một tư tưởng giúp tôi an trú trong chánh niệm. Tư tưởng này không thể tìm trong cuốn "Tỳ Ni Nhật dụng Thiết Yếu", vốn được viết ra từ hồi loài người chưa phát minh điện thoại. Vậy tôi có thể làm phát sinh một tư tưởng như sau:

- Khi cầm ống điện thoại lên, tôi nguyện cho tất cả chúng sanh dẹp tan mọi hiềm nghi, thành kiến để có thể thông cảm với nhau một cách mau chóng.

Hồi mười sáu tuổi tôi nghĩ rằng "Tỳ Ni Nhật Dụng Thiết Yếu" chỉ là một pháp môn dùng cho trẻ nhỏ hoặc người đang còn đứng ngoài ngưỡng cửa Thiền học, rằng đó chỉ là những tập dượt dự bị, không quan trọng gì. Bây giờ thì tôi thấy rằng "Tỳ Ni Nhật Dụng Thiết Yếu" cũng chính là bản thân của Thiền học và tinh hoa của đạo Phật. Tôi nhớ một câu chuyện giữa đức Phật và lãnh tụ của một giáo phái ngoại đạo như sau:

- Nghe nói đạo Phật là đạo giác ngộ, vậy phương pháp của đạo Phật thế nào? Các ngài làm gì mỗi ngày?
- Chúng tôi đi, đứng, nằm, ngồi, tắm, giặt, ăn, ngủ...
- Phương pháp đó nào có chi đặc biệt đâu? Ai lại không đi, đứng, nằm, ngồi, tắm, giặt, ăn, ngủ?
- Đặc biệt lắm chứ, thưa ngài. Khi chúng tôi đi, đứng, nằm, ngồi, tắm, giặt, ăn, ngủ thì chúng tôi biết là chúng tôi đi, đứng, nằm, ngồi, tắm, giặt, ăn, ngủ. Còn khi những người khác đi, đứng, nằm, ngồi v.v... thì họ không ý thức được là họ đang đi, đứng, nằm, ngồi...

Điều được diễn tả trong câu chuyện trên kia là sự cần thiết của chánh niệm, chánh niệm như là bí quyết *thấp sáng hiện hữu*, tạo nên định lực

và đưa tới tuệ giác. Chánh niệm như là cốt tủy của phương pháp đạo Phật.

*Thắp sáng hiện hữu?* Vâng, đây là điểm khởi hành cần thiết. Nếu tôi sống mà không biết là tôi sống thì điều đó không khác gì tôi chết. Hoặc có thể nói như Albert Camus trong cuốn *L'Étranger*: sống như một người chết (*Vivre comme un mort*). Hoặc như người đời xưa nói "sống say chết ngủ" (túy sinh mộng tử). Biết bao nhiêu kẻ đang sống như người chết chung quanh ta.

Vậy điều cần thiết trước tiên là sống dậy, là tỉnh dậy, là biết mình đang làm gì, ai đang ăn, ai đang uống, ai đang ngồi lý luận về triết học, ai đang đốt cháy đời mình bằng quên lãng và vô tâm... Có những người thanh niên sống trong những xã hội chết đã bừng tỉnh. Họ không muốn say ngủ trở lại. Họ mong muốn đánh thức người chung quanh của họ. Họ hát "Tôi chỉ muốn làm bạn sống dậy". Đó là khởi đầu của ý thức, khởi đầu của chánh niệm, để đánh đổ sự sống say chết ngủ.

*Tạo nên định lực?* Vâng, đây là sức mạnh đưa tới sự tự thực hiện của con người. Con người tự đánh mất mình, con người bị hoàn cảnh níu kéo, con người bị chi phối bởi những sự việc xảy ra chung quanh, con người bị phân tán, con người không trở về nguyên vẹn với chính mình. Ý thức rõ rệt là ta đang làm gì, ta đang nói gì, ta đang nghĩ gì tức là ta đánh bật được những đạo quân xâm lăng của hoàn cảnh và của vọng tâm. Khi ngọn đèn của ý thức thắp sáng thì lương tri cũng thắp sáng, đường đi nẻo về của thân khẩu ý cũng thắp sáng, niềm tự trọng được phục hồi, những bóng tối của vọng niệm không còn thập thò xâm chiếm, và sức mạnh tâm linh được tập trung và phát triển. Anh múc nước rửa tay, anh mặc áo, anh trái chiếu gối, anh làm mọi việc như thường nhật, nhưng bây giờ anh có ý thức về tất cả mọi động tác ngôn ngữ và tư tưởng của anh. Điều đó không phải là một điều mà chỉ những kẻ mới nhập môn mới phải thực hành. Điều đó những bậc đại ngộ như Phật vẫn phải thực hành. Định lực và sức mạnh tâm linh là những gì tạo nên đặc tính của những bậc vĩ nhân của nhân loại.

*Đưa tới tuệ giác?* Vâng, mục đích tối hậu của Thiền là sự chứng ngộ, là tuệ giác đạt tới nhờ định lực. Tuệ giác tức là sự chứng nhận chân lý của thực hữu và của sự sống. Đó là điều mong ước của tất cả những người hành giả đạo Thiền.

Trình tự "thấp sáng hiện hữu - tạo nên định lực - đạt tới tuệ giác" ấy được gọi là Tam học trong Phật giáo. Tam học là giới, định, tuệ. Chữ giới trong đạo Phật phải được hiểu theo nghĩa chánh niệm của nó mới phù hợp với trình tự tam học. Giới không thể chỉ là những điều luật lệ ngăn ngừa. Chấp vào những luật lệ ngăn ngừa là không thấy được công dụng của chúng để rồi kẹt vào phương tiện mà cho là cứu cánh, điều này được gọi là *giới cầm thú*.

Tại sao sự áp dụng những tư tưởng chánh niệm trong mọi cử động hành vi được gọi là "điều thiết yếu nhật dụng của giới" (Tỳ Ni Nhật Dụng Thiết Yếu)? Bởi vì sự giữ gìn thân tâm trong chánh niệm là điều thiết yếu để đạt tới tuệ giác, chứ không phải là ý niệm tội phước trong khi giữ gìn những điều răn cấm. Khi một nhà khoa học ngồi trong phòng thí nghiệm, ông ta không hút thuốc, nhai kẹo, nghe máy thu thanh - không phải vì ông ta nghĩ rằng làm những điều đó là phạm vào các tội lỗi, nhưng vì ông nghĩ rằng nếu ông không giữ gìn như thế thì ông sẽ không có được sự chú tâm cần thiết cho sự nghiên cứu của ông. Cũng vậy, những giới luật trong Thiền môn không phải để giúp người hành giả tránh tội chiêu phước mà là để giúp người hành giả an trú trong chánh niệm.

Đạo Thiền không thể đạt tới bằng trí năng, bằng sự nghiên cứu giả định, phân tích và tổng hợp. Người học Thiền phải dùng trọn bản thân mình làm dụng cụ khảo cứu - trí năng chỉ là một phần của bản thân mình và là phần có thể dắt dẫn bản thân mình tách lìa khỏi thực tại của sự sống, vốn là đối tượng của chính thiền học, cho nên tập Tỳ Ni Nhật Dụng Thiết Yếu không phải là một phương tiện chuẩn bị lý thuyết cho người hành giả đi vào con đường thiền học: nó đưa ngay người hành giả vào con đường Thiền học.

Ở thiền viện, người hành giả làm đủ mọi việc: gánh nước, bở củi, quét nhà, nấu cơm, trồng rau... Cố nhiên người hành giả được chỉ dẫn ngồi thiền, tức tĩnh tọa, tập trung tâm ý và tham thiền. Tuy nhiên, trong lúc gánh nước hay nấu cơm, người hành giả cũng tập an trú trong chánh niệm, và như thế cũng là Thiền. Gánh nước không phải chỉ là để có nước dùng nấu ăn và tắm giặt. Gánh nước tức là Thiền. Nếu không biết thực hành thiền trong khi gánh nước, thì ở trong tu viện Thiền cũng vô ích. Cuốn Tỳ Ni Nhật Dụng Thiết Yếu đưa người hành giả vào ngay trong thế giới Thiền, dù cho bên ngoài người ta thấy người hành giả vẫn làm những việc như những người khác cùng làm.

Trong khi người hành giả tập thấp sáng hiện hữu của mình như thế thì vị thiền sư im lặng quan sát y. Người hành giả có thể có cảm tưởng là mình không được chú ý, nhưng thực ra, mọi cử chỉ, mọi lời nói của y đều không lọt ra khỏi cặp mắt quan sát của vị thiền sư. Người hành giả có an trú trong chánh niệm hay không, điều đó vị thiền sư phải biết. Ví dụ y vô ý đóng cánh cửa sầm một cái, điều đó chứng tỏ y không chủ động được cử chỉ của mình. Thường thường vị thiền sư gọi y lại, và dặn y đóng cửa cho nhẹ nhàng. Đó không phải là chỉ để tôn trọng sự im lặng trong tu viện; đó còn là một sự cảnh cáo: y đã không nhiếp tâm vào chánh niệm trong lúc đóng cửa, và như thế là thiếu "uy nghi" và "tế hạnh". Sách nói có tới ba nghìn uy nghi và tám vạn tế hạnh mà người hành giả cần phải giữ gìn. Uy nghi và tế hạnh là những phong thái và động tác phù hợp với Thiền. Lời nói, động tác và tư tưởng phù hợp với tác phong thiền thì được gọi là có thiền vị. Khi một người hành giả bị quở là làm và nói những điều không có thiền vị, tức là người hành giả ấy không nhiếp tâm được trong chánh niệm. Có thiền vị tức là có tỉnh thức. Mỗi người hãy tự đánh thức mình dậy trong cuộc sống. Đó là Thiền.



## Chương II: Hương vị một tách trà

Nơi thiền viện tôi, cũng như ở nhiều thiền viện khác, có treo một bức chân dung Bồ Đề Đạt Ma. Đó là một bức họa bằng nước lã và mực tàu với nét bút thật hùng mạnh.

Cặp lông mày, đôi mắt và chiếc cằm của Bồ Đề Đạt Ma biểu lộ một hùng khí thật ngang tàng. Bồ Đề Đạt Ma sống vào khoảng thế kỷ thứ năm của Tây lịch, được xem như một vị tổ sư đầu của thiền tông ở Trung Hoa. Bồ Đề Đạt Ma là một vị tăng từ Ấn Độ sang. Có thể một phần những điều ghi chép về đời Bồ Đề Đạt Ma trong sử sách chỉ là những điều hoang đường, nhưng nhân cách cũng như tinh thần của Bồ Đề Đạt Ma đã làm cho ngài trở nên thần tượng của những người theo đuổi thiền học. Bất cứ một ông thầy tu thiền tông nào cũng ao ước đạt tới tinh thần và phong độ của Bồ Đề Đạt Ma. Ngài là một hình ảnh của một người đã đạt đến trình độ tự chủ và tự tại hoàn toàn đối với bản thân và hoàn cảnh, một người có đầy đủ đại hùng đại lực, coi thường được tất cả mọi thăng trầm và khổ vui của cuộc đời và vượt lên trên những thăng trầm và khổ vui ấy. Đó là một con người không còn bị sai sử và lung lạc bởi hoàn cảnh. Nhưng bản chất tạo nên nhân cách Bồ Đề Đạt Ma không phải là một lập trường hoặc một chí khí hùng mạnh. Bản chất đó là sự chứng đắc, là sự nhìn thấy, nhìn thấy sự thực về bản tính của nội tâm và của thực tại. Danh từ thiền học gọi là Kiến tánh - một khi đã kiến tánh rồi thì cơ cấu và hệ thống nhận thức sai lầm lập tức đổ vỡ, cái thấy mới đưa lại cho người hành giả một sự trầm tĩnh lớn, một đức vô úy (không sợ hãi) lớn và một sức mạnh tâm linh lớn.

Kiến tánh do đó là mục đích của thiền học.

Nhưng kiến tánh không phải là công trình khảo cứu sưu tầm. Kiến tánh là sự đạt đến trí tuệ bằng sự sống, bằng công trình thấp sáng hiện hữu. Bởi vậy bản chất của thiền không phải là sự suy luận triết học mà là sự thực hiện kiến tánh. Bởi vậy mà thiền có thái độ khinh miệt đối với ngôn ngữ và văn tự. Ngôn ngữ và văn tự không chuyên

chở được tuệ giác. Bồ Đề Đạt Ma đưa ra một khẩu lệnh về thiền như sau: "*Giáo ngoại biệt truyền, bất lập văn tự, trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật*", tức là truyền lại không hệ thuộc vào giáo nghĩa, không căn cứ vào văn tự, đi thẳng vào lòng người, thấy được bản tánh và thành Phật.

Đứng về phương diện lịch sử, ta thấy vào thời đại của Bồ Đề Đạt Ma, Phật giáo Trung Hoa chỉ vừa trải qua giai đoạn phiên dịch và chuyển qua giai đoạn nghiên cứu, đang chú trọng về vấn đề phân biệt các hệ thống giáo lý và thành lập các tông phái mà chưa chú trọng đến vấn đề nội tình và thực hành. Khẩu lệnh của Bồ Đề Đạt Ma là một tiếng sấm sét khiến giới Phật giáo tỉnh giấc mơ khảo cứu lý luận để trở về tinh thần thực chứng nội tình của đạo Phật.

Tiếng sấm sét đó quả đã làm sống dậy được tinh thần thực chứng của đạo Phật. Bởi là một tiếng sấm sét nên cường độ âm thanh của nó có tinh cách phi thường và do đó có sắc thái của một thái độ cực đoan. Ta hãy do đây mà tìm tới những liên hệ truyền thống của Thiền và Phật giáo, để rồi thấy rằng thiền cũng chỉ là Phật giáo.

Bồ Đề Đạt Ma nói: "Thiền do Phật truyền lại, nó không dính líu gì đến kho tàng giáo lý và kinh điển mà các ông đang nghiên cứu đó" (giáo ngoại biệt truyền). Người ta có cảm tưởng thiền là một thứ giáo lý bí mật truyền đạt giữa thầy và trò, từ thế hệ này qua thế hệ khác, một thứ giáo lý không ghi chép, không phổ biến, không bình luận được; một thứ bảo bối gia truyền mà người ngoài không ai hay biết. Thứ giáo lý bí mật này cũng không hẳn là giáo lý; nó không thể được trao truyền bằng cách giảng giải, nó không thể được cất chứa trong những biểu tượng. Nó đi trực tiếp từ thầy sang trò, từ tâm sang tâm "lấy tâm truyền tâm" (dĩ tâm truyền tâm). Hình ảnh được diễn tả là một chiếc ấn để đóng dấu. Nhưng đây không phải là một chiếc ấn bằng gỗ, bằng ngà hoặc bằng đá, mà là một chiếc ấn bằng tâm (dĩ tâm ấn tâm). Và như vậy, truyền là truyền gì? Truyền tức là truyền chiếc ấn của tâm (tâm ấn). Thiền là chiếc tâm ấn đó. Đừng có hy vọng tìm thấy thiền trong kho tàng kinh sách vĩ đại kia. Những điều nói trong các kinh sách có thể là Phật giáo, nhưng không phải là Phật giáo thiền.

Thiền không thể tìm trong kinh sách bởi vì thiền "không căn cứ vào văn tự" (bất lập văn tự). Trên đây là quan niệm tổng quát của những quan sát viên về thiền học.

Nói đến tính cách "bất lập văn tự" như một đặc tính của thiền, khác với tất cả những hệ thống khác của Phật giáo, tức là chưa thấy được những liên hệ truyền thống giữa thiền với Phật giáo nguyên thủy và nhất là với Phật giáo đại thừa, cũng như chưa thấy được những dữ kiện lịch sử trong sự phát sinh và trưởng thành thiền học. Tinh thần "bất lập văn tự" vốn đã hàm chứa trong giáo lý Phật giáo. Khẩu hiệu "bất lập văn tự" cũng như tiếng sét "giáo ngoại biệt truyền" chỉ là những phương tiện mãnh liệt để đưa người ta trở về với tinh thần trọng thực nghiệm và húy kỵ huyền đàm của đạo Phật. Đạo Phật được phát sinh vào khoảng cuối thế kỷ thứ sáu trước Tây lịch. Danh từ "đạo Phật" là do động từ *budh* phát sinh. *Budh* có nghĩa là hiểu biết theo nghĩa dùng trong thánh điển Vệ Đà, và lại có thêm nghĩa tỉnh thức. Người hiểu biết hoặc người tỉnh thức thì gọi là *Buddha* (Phật). Tiếng Trung Hoa dịch *Buddha* là *giác giả*, người tỉnh thức, người giác ngộ. Vậy đạo Phật rõ ràng là giáo lý hướng dẫn sự hiểu biết, tỉnh thức, giác ngộ. Mà ngay từ đầu, đức Phật đã cho thấy rõ: sự hiểu biết này không phải là một sự hiểu biết qua công trình nghiên cứu, học hỏi, suy luận, mà qua công trình tu chứng. Đồng thời người ta cũng nhận thấy một đặc điểm khác của đạo Phật: sự giải thoát hoặc cứu rỗi trong Phật giáo là một sự giải thoát được thực hiện bằng trí tuệ chứ không phải bằng công đức hoặc bằng ân huệ.

Sự phát sinh của đạo Phật cần được nhận thức như sự phát sinh của một cái nhìn mới về sự sống, và cái nhìn mới ấy được diễn bày trước hết như một câu trả lời đối với quan niệm về sự sống đang chế ngự xã hội Ấn Độ thời ấy. Vì vậy sự diễn bày của đức Phật về cái tuệ giác của ngài có tính cách của một sự phản ứng mãnh liệt đối với hoàn cảnh tư tưởng và xã hội thời đó, và mang một sắc thái cách mạng và phản kháng rất rõ rệt.

Bối cảnh thời đại như thế nào? Trước hết ta thấy uy quyền của truyền thống Bà la môn giáo trong đó tư tưởng khái thiên của Phệ Đà, quan

niệm Bà la môn là chí thượng và quan niệm về tính cách vạn năng của nghi thức cúng tế được coi như là cương lĩnh. Về tín ngưỡng bình dân, ba thần *Brahma*, *Visnu* và *Siva* là đối tượng của sự tế tự. Về triết học, tư tưởng *Vệ Đà* và *Áo Nghĩa Thư* là gốc của mọi suy luận triết học; từ Số luận, Du già cho đến sáu phái triết học đều được manh nha và phát triển từ đó. Phật giáo là thế lực chống lại uy quyền *Vệ Đà* một cách toàn diện. Về phương diện tín ngưỡng, đạo Phật bác bỏ tất cả mọi thần linh, mọi nghi thức cúng tế. Về phương diện xã hội, đạo Phật bác bỏ quan niệm giai cấp, đưa người Chiên đà la vào ngòi ngang với những bậc vua chúa <sup>[1]</sup>. Về phương diện tư tưởng, đạo Phật bác bỏ quan niệm Ngã (*atma*), một quan niệm xem như trung tâm của Bà la môn giáo.

Đọc những tác phẩm như Kinh Phạm Động (*Brahmajasutta*) trong bộ Trường A Hàm (*Dighanikaya*) ta có thể thấy những tư tưởng của đức Phật đối với những trào lưu tư tưởng đương thời. Nhưng sự chống đối bác bỏ của đức Phật đối với những tư tưởng Bà la môn cần được hiểu trước tiên như một sự phản ứng, một cuộc cách mạng, hơn là một cuộc tranh chấp giữa tà lý và chính lý. Sự phản kháng của đạo Phật không có nghĩa là tất cả mọi tư tưởng *Vệ Đà* và *Áo nghĩa thư* đều là sai lạc, là trái chống với chân lý. Sự phản kháng của đạo Phật là một tiếng sấm sét, một sự lay chuyển lớn để phá bỏ những tập tục, nghi thức và phạm trù suy tư đang giam hãm con người trong một thế ứ đọng không lối thoát.

Ví dụ trong khi giáo điều Bà la môn xem ý niệm Ngã như một ý niệm cơ bản của thực thể học và phương pháp học, thì đức Phật xướng thuyết Vô ngã. Nghĩa là cái ngã của các ông nói đó, dù là đại ngã hay tiểu ngã, đều chỉ là một ý niệm, không có thực thể. Nếu ta chú trọng đến vấn đề bản thể học quá, ta sẽ có thể nói rằng thuyết vô ngã là một chân lý để đối trị với thuyết Ngã là một tà lý. Vấn đề chính tà, chân giả sẽ là vấn đề của chính ta. Nhưng nếu ta đặt nặng vấn đề phương pháp, ta sẽ thấy quan niệm vô ngã là một *phương tiện giải độc* cho quan niệm ngã - trước khi xét vấn đề chính tà, ta xét vấn đề thái độ và phương pháp. Do đó, ta có thể nói: quan niệm vô ngã ban đầu được phát sinh như một phản ứng đối với giáo điều ngã của Bà la môn

giáo, chứ không phải là một phát minh mới không liên hệ gì đến những tư tưởng chính yếu đương thời. Ban đầu, quan niệm vô ngã là một sự phản ứng. Nhưng tiếp theo đó, quan niệm vô ngã được dùng làm cú điểm để diễn tả tuệ giác mới.

Để diễn tả tuệ giác mới, đức Phật đã dùng những quan niệm khác làm cú điểm, chứ không phải chỉ có một quan niệm vô ngã mới có thể là cú điểm duy nhất. Điều thiết yếu không phải là cú điểm dùng để diễn tả tuệ giác. Điều thiết yếu chính là sự có mặt của chính nguồn tuệ giác. Nguồn tuệ giác đó có thể được diễn tả bằng cách này hay cách khác, với cú điểm này hay cú điểm khác. Một thi sĩ có trong tâm hồn một nguồn cảm hứng dạt dào sẽ có thể diễn tả nguồn cảm hứng ấy bằng nhiều cách. Ông ta có thể bắt đầu bằng cách nói về bất cứ một cái gì, hoặc đám mây, hoặc dòng sông, hoặc bàn tay, hoặc khung cửa sổ. Nếu ông ta bắt đầu bằng cửa sổ, đó không có nghĩa rằng cửa sổ là cú điểm duy nhất của sự diễn tả nguồn cảm hứng của ông.

Dùng biện pháp mạnh để lay đổ, đập phá những lề thói cũ đó là một đặc tính của Phật giáo. Đặc tính này, như ta sẽ thấy biểu hiện rõ rệt ở thiền.

Đức Phật đã dùng ý niệm vô ngã để lay đổ, đập phá - nhưng sau đó đức Phật đã dùng ý niệm vô ngã để làm cú điểm diễn tả phương pháp đạo học của ngài. Vậy ta có thể tạm nói rằng quan niệm vô ngã là điểm xuất phát của đạo Phật.

Kinh điển Phật giáo thường nói đến tính cách vô ngã của mọi hiện tượng: chư pháp vô ngã. Chư pháp vô ngã nghĩa là không có sự vật nào có tính cách đồng nhất tuyệt đối của nó cả. Đó là một sự phủ nhận nguyên tắc đồng nhất (*principe d'identité*). Theo nguyên tắc này, A là A và B là B. Nhưng nguyên tắc vô ngã nói: A không phải là A và B không phải là B. Một điều làm cho người ta kinh ngạc. Một điều có tác dụng lay đổ, đập phá. Để hiểu danh từ vô ngã (*anatma*), ta phải nói tới danh từ vô thường (*anitya*). Vô thường là sự thay đổi thường xuyên của mọi sự vật, sự thay đổi từng sát na (*ksana*), đơn vị thời gian ngắn nhất dùng trong Phật giáo; mỗi tư tưởng đi ngang trí ta là thời

gian 90 sát na. Vì sự vật biến chuyển không ngừng (vô thường) cho nên sự vật không duy trì được tính cách đồng nhất tuyệt đối của nó trong hai sát na liên tiếp (vô ngã). Vì không có tính cách đồng nhất, vì A phút sau không còn là A phút trước, cho nên A không phải là A, Vô thường vì vậy chỉ là một tên khác của vô ngã. Đứng về mặt thời gian, sự vật là vô thường, đứng về mặt không gian, sự vật là vô ngã. Không phải chỉ những hiện tượng vật lý mới là vô thường và vô ngã. Những hiện tượng sinh lý như thân thể tôi và tâm lý như nhận thức và tình cảm tôi cũng là vô thường và vô ngã.

Vô thường vô ngã không phải là những nhận định về thực tại có mục đích tạo cơ sở cho một triết thuyết luân lý hành động. Có những người không ý thức được điều này, cho rằng vô thường và vô ngã làm bối cảnh cho một triết lý nhân sinh bi quan và thụ động. Họ nói: "Ừ, phải rồi, nếu cái gì cũng vô thường không bền vững thì ta đeo đuổi chiếm đoạt cho nhiều cũng vô ích; nếu không có cái ngã thì việc gì ta phải cực khổ tranh đua cho nhọc xác v.v..." Ta thấy đạo Phật nhắm đến vấn đề giải phóng bằng tuệ giác; vậy phương pháp nghiêm chỉnh là phải cứu xét mọi quan niệm Phật giáo dưới ánh sáng nhận thức luận, đừng vội vàng ôm chầm chúng nhảy qua lĩnh vực triết học hành động. Vô thường và vô ngã cần được nhận thức như những nguyên lý hướng dẫn nhận thức.

Nguyên lý vô ngã trình bày cho ta thấy một khoảng cách lớn giữa sự vật và khái niệm của ta về sự vật. Sự vật thì chuyển biến và linh động trong khi khái niệm của ta về sự vật thì bất biến và đơn giản. Ta thử nhìn cái bàn kia xem. Thoạt tiên ta chỉ thấy cái bàn, nghĩa là ta có cảm tưởng tự thân cái bàn và khái niệm của ta về cái bàn là một. Thực ra, đó chỉ là khái niệm của ta về cái bàn, còn tự thân cái bàn ta không đạt tới được, hoặc chỉ đạt tới được một chút xíu, một khía cạnh nào đó. Một vài ý niệm đơn giản: bằng gỗ, màu nâu, cứng, cao một thước hai, cũ kỹ, v.v... tạo thành *khái niệm bàn* trong ta. Trong lúc ấy cái bàn tự thân (*la table en-soi*) không nghèo nàn như vậy. Một nhà vật lý học nguyên tử có thể cho ta biết cái bàn không phải là một khối vật chất đứng bất động: nó là hợp thể của vô số nguyên tử và điện tử giao động hơn một bầu ong và nếu xếp sát số lượng các nguyên tử ấy với

nhau thì ta có một khối lượng vật chất có lẽ không lớn hơn một đốt tay. Cái bàn trong thực tại đang chuyển biến linh động, và trong thời gian cũng như không gian, cái bàn có liên hệ mật thiết đến những cái khác mà ta có thể gọi là *không bàn*, liên hệ mật thiết đến nỗi nếu lấy những cái không bàn ra khỏi cái bàn thì cái bàn không tồn tại nữa. Ví dụ rừng cây, lưới cửa, chiếc búa, ông thợ mộc, cây thước... đều là những cái ta có thể gọi là không bàn, và những cái có liên hệ tới những cái không bàn ấy ví dụ bác tiều phu, cha mẹ ông thợ mộc, cơm của bác tiều phu ăn, người kỹ sư sắt, nhà sản xuất đinh, búa, người tiêu thụ sản phẩm đồ mộc v.v... Nhìn vào một cái bàn, ta có thể thấy sự hiện diện của những cái không bàn, của tất cả những cái không bàn. Sự có mặt của cái bàn chứng minh sự có mặt của tất cả các cái không bàn, nói một cách khác hơn của tất cả vũ trụ. Đó là yếu nghĩa của "nhất tức nhất thiết, nhất thiết tức nhất" (một là tất cả, tất cả là một) trong giáo lý hệ thống Hoa nghiêm (*Avatamsaka*). Đó là nguyên lý duyên khởi trùng trùng của hệ thống giáo lý này.

Nguyên lý nhân quả trong đạo Phật tức là nguyên lý duyên khởi (*Pratitya-samutpada*). Sự phát sinh tồn tại và tan rã của mọi hiện tượng tùy thuộc không phải vào một nguyên nhân mà vào nhiều điều kiện, có thể gọi là vô số điều kiện. Những điều kiện này gọi là *duyên*. Sự có mặt của một hiện tượng kéo theo sự có mặt của *tất cả* mọi hiện tượng và người giác ngộ nhìn một hiện tượng không như một cái ngã riêng biệt mà như biểu hiện đầy đủ của thực hữu. Một vị thiền sư Việt Nam thế kỷ thứ 12 tên Đạo Hạnh nói:

*Có thì có tự mây may,  
Không thì cả thế gian cùng đều không.*

(Tác hữu trần sa hữu,  
Vi không nhất thiết không.)

Thiền Uyển Truyền Đăng Tập Lục

Vậy nguyên lý vô ngã chỉ bày cho ta thấy tính cách tương quan tương duyên mật thiết của mọi hiện tượng, đồng thời cho ta biết khái niệm của ta về sự vật cũng như những ý niệm có không, còn mất v.v... đơn

giản của ta không chuyên chở thực sự được tựa tại phiên mặt của hiện hữu, không phản chiếu được hình bóng thực của thực tại. Nó cho ta thấy rằng thế giới của khái niệm không phải là thế giới của thực tại tự thân, nó báo động cho ta hay rằng nhận thức khái niệm của ta không thể là dụng cụ tuyệt hảo để khảo sát thực tại, và ngôn từ của ta bất lực trong sự diễn bày chân lý thực tại.

Những điều trên có liên quan rất mật thiết đến thiền học; ta cũng có thể nói những nhận thức ấy là khởi điểm của cả Phật học nói chung và thiền học nói riêng.

Nếu dụng cụ của tri thức là khái niệm đã chứng tỏ bất hảo thì những suy luận về thực tại bằng cách so sánh chấp nối các khái niệm phải được coi như là vô bổ, không giúp ta đạt tới chân lý về thực tại. Điều này được thấy rất rõ trong đạo Phật. Đức Phật thường khuyên đệ tử không nên phí thì giờ và tâm lực vào những suy luận siêu hình, vào những thiết tưởng huyền đàm. Mỗi khi có những câu hỏi có tính cách hướng về suy luận siêu hình, đức Phật thường lặng thinh không trả lời. Ngài luôn luôn đưa các môn đệ trở về với những nỗ lực hành trì. Một lần, được hỏi về vấn đề hữu hạn và vô cùng của thế giới, ngài trả lời: "Dù thế giới là hữu hạn hay vô hạn, hữu cùng hay vô cùng thì vấn đề giải thoát của các vị vẫn còn nằm đó chưa giải quyết." Một lần khác, ngài nói: "Giả dụ một người bị trúng tên độc, thầy thuốc đến muốn nhổ mũi tên ra. Anh ta ngăn lại không cho, bảo: phải nói cho tôi hay ai đã bắn mũi tên này, tên họ là chi, bao nhiêu tuổi, con ai, vì có gì mà bắn, rồi tôi mới cho nhổ. Các vị nghĩ sao? Nếu trả lời cho hết những câu hỏi kia thì thuốc độc đã ngấm vào thân thể rồi, làm sao cứu được mạng sống của đương sự?" Cuộc đời ngắn ngủi, không thể đem cuộc đời tiêu phí một cách vô ích trong những lý luận siêu hình mà mình biết không có triển vọng đưa mình tới với chân lý.

Nhưng nếu tri thức khái niệm không thể là dụng cụ khảo sát thực tại thì ta phải vận dụng thứ dụng cụ nào? Chân lý thực tại, theo đạo Phật, chỉ có thể chứng nghiệm bằng sự sống bản thân mà không thể được học hỏi. Học hỏi nghiên cứu tức là đã sử dụng phương pháp khái niệm. Bằng khái niệm, ta chặt thực tại thành từng mảnh nhỏ,



riêng biệt, độc lập, cứng chết. Thứ nhận thức ấy Duy Thức tông (*Vijnanavada*) một tông phái đại thừa Phật giáo, gọi là biến kế phân biệt (*Vikalpa*). Thực chứng chân lý thực tại là một khả năng nhận thức trực giác gọi là *vô phân biệt trí* (*nirvikalpajnana*). Khả năng nhận thức này phát sinh do công trình thiền quán. Vô phân biệt trí đích thực là sự chứng nhập thực tại trực tiếp và tràn đầy, không chủ thể, không đối tượng, vượt khỏi những bọt bèo khái niệm và ngôn từ.

Tôi mời anh một tách trà trong khi chúng ta nói chuyện về thiền. Anh nâng tách trà, nhắm nháp và uống một ngụm có vẻ khoan khoái. Rồi anh đặt tách trà xuống, tiếp tục câu chuyện.

Bây giờ tôi thử hỏi anh về hương vị của tách trà. Anh sẽ vận dụng kỹ ức khái niệm và ngôn từ để diễn tả cảm giác của anh. Anh nói: "Trà thơm quá, có lẽ ngon hơn cả trà Thiết Quan Âm chế tạo ở Đài Bắc. Hương vị lưu lại rất lâu trong cổ họng. Tôi thấy tỉnh táo cả người..." Anh có thể còn diễn tả nhiều nữa. Những điều anh nói đó đều là những ngôn từ và khái niệm dùng để diễn tả cái giây phút anh thức chứng tách trà. Khi anh nhấp trà và uống một ngụm, anh không phân biệt anh là chủ thể uống trà, trà là thứ nước anh đang uống, anh không so sánh rằng trà ngon hơn hay dở hơn trà Thiết Quan Âm: không có khái niệm và ngôn từ nào lồng khuôn và khống chế cảm giác thuần túy của anh khi anh nhâm nháp tách trà. *Không ai thực chứng được hương vị trà trực tiếp và tràn đầy như anh lúc đó.* Dù cho lúc đó không một khái niệm và ngôn từ nào có mặt, thực chất của cảm giác thật là tràn đầy. Bây giờ nghe anh nói, tôi cũng chỉ tạo được cho tôi một cảm giác nào đó căn cứ trên kinh nghiệm uống trà của tôi, và chính anh khi anh diễn tả cho tôi nghe về sự thực chứng hương vị tách trà cách đây năm bảy phút thôi, anh cũng không còn ở trong giây phút thực chứng trực tiếp nữa rồi. Trong giây phút cảm giác thuần túy kia, anh sống với hương vị trà, anh với hương vị trà là một, không phân biệt, không trác lượng, không suy diễn. Giây phút cảm giác ấy có thể gọi là một mẫu nhận thức *vô phân biệt*. Chính nó mới là sự nhận thức trực tiếp chân lý hiện hữu.

Chứng nhập thực tại không phải là kết quả của sự thu góp tri thức mà là một sự tỉnh thức giữa dòng thực tại. Sự tỉnh thức ấy trình bày tự thân thực tại. Dưới ánh sáng của sự tỉnh thức ấy, không có gì thêm vào, không có gì bớt đi, nhưng tất cả những cảm giác mừng sợ, vui buồn gây nên do những khái niệm còn mất, xấu đẹp v.v... đều không còn khống chế được người giác ngộ. bởi chính những khái niệm ấy đều tan biến dưới ánh sáng thực chứng. Bồ Đề Đạt Ma là thần tượng, bởi Bồ Đề Đạt Ma là hình ảnh của một trang hảo hán đã đập vỡ tất cả những xiềng xích ảo giác đã buộc chặt và giam hãm con người vào thế giới của những vui buồn, mừng sợ tầm thường. Mà chiếc búa dùng để đập tan xiềng xích ảo giác ấy chính là chiếc búa thiền quán.

- Giây phút tỉnh thức nhiều khi được đánh dấu bởi một tiếng cười lớn. Không phải tiếng cười của người bắt được vàng, không phải tiếng cười của một người đắc thắng. Đó là tiếng cười của một người sau bao ngày tìm kiếm, nhận ra thứ mình tìm kiếm đang nằm trong bàn tay của chính mình.

Một hôm đức Phật đứng trước chúng hội Linh Sơn, tay cầm một bông hoa không nói năng gì. Mọi người chờ đợi bài thuyết pháp thường nhật. Nhưng đức Phật vẫn không nói năng gì. Một hồi lâu, ngài mới từ từ đưa bông hoa lên trong lúc đôi mắt nhìn thẳng vào đại chúng. Hội Linh Sơn im lặng như tờ. Nhưng bỗng có một người nhìn đức Phật mỉm cười, hai mắt sáng. Đức Phật nói: "Ta có một kho tàng về cái thấy của chánh pháp, tâm ý nhiệm màu của Niết bàn, thực tại không dấu vết, đã trao truyền cho Ma Ha Ca Diếp". Người mỉm cười đó chính là Ma Ha Ca Diếp.

Ma Ha Ca Diếp đạt tới giây phút tỉnh thức khi đức Phật đưa lên một cành hoa. Đồng thời, nói theo danh tự thiền tông, Ma Ha Ca Diếp nhận được tâm ấn của Phật. Đức Phật đã *dĩ tâm truyền tâm*, lấy chiếc ấn của tâm mình in lên trên chiếc ấn của tâm Ma Ha Ca Diếp. Nụ cười của Ca Diếp không phải là một tiếng cười lớn, nhưng bản chất của nụ cười ấy không khác với bản chất nụ cười của các vị thiền sư. Ca Diếp đạt tới giây phút tỉnh thức vì một bông hoa; có thiền sư đạt tới vì một

tiếng hét trời long đất lở, cũng có thiên sư đạt tới nhờ một cái đập đầu điếng người...

Bản chất của thiên là sự tỉnh thức đạt ngộ. Vì vậy người ta không nói về thiên, người ta chỉ *thực nghiệm* thiên. Nhưng sự tỉnh thức là một hiện tượng lớn. Và vì là một hiện tượng lớn nó rạng chiếu xung quanh nó như một mặt trời. Một con người đạt ngộ có thể được nhận diện bởi nhiều dấu hiệu. Trước hết là dấu hiệu tự tại. Người ấy không bị lệ thuộc và khống chế bởi những thành bại, đắc thất, những vui buồn, mừng sợ tầm thường. Sau nữa là dấu hiệu sức mạnh. Đức trầm tĩnh, sự yên lặng hoặc sự thung dung của người ấy chứng tỏ một sức mạnh lớn lao bên trong tâm linh. Ta có thể nói không sai lạc rằng, nụ cười, cái nhìn, lời nói, hoặc cử động của người đạt ngộ đều là ngôn ngữ của sự chứng ngộ. Một vị thiên sư có thể dùng nụ cười, cái nhìn, lời nói hoặc cử chỉ của mình như những phương tiện diễn bày sự chứng ngộ để dìu dắt và giúp đỡ những thiên sinh. Vị thiên sư cũng xử dụng khái niệm và ngôn từ như bất cứ ai khác. Tuy nhiên, ngôn ngữ thiên trong khi xử dụng khái niệm luôn luôn vượt khỏi những xiềng xích của khái niệm.

---

[1]. Đức Phật có lần tắm cho một người thuộc giai cấp hạ tiện làm nghề gánh phân, và đưa người này vào đoàn thể những người xuất gia mặc tất cả mọi sự phản kháng.

## Chương III: Cây tùng trước sân

Thiền lại luôn luôn nhắm tới đập vỡ thói quen tiếp nhận của người nghe qua khái niệm. Ngôn ngữ thiền thường tạo nên những cuộc biến động đổ vỡ trong nhận thức của người nghe, những cuộc khủng hoảng có công dụng tạo nên *giây phút tỉnh thức* quý báu của sự trực ngộ.

Ta thử đọc hai mẫu đối thoại sau đây:

1. Triệu Châu hỏi Nam Tuyền: "Đạo là gì?" Nam Tuyền đáp: "Đạo là tâm bình thường của ta". Triệu Châu: "Vậy có cần tu hay không?" Nam Tuyền: "Nếu có ý muốn tu, tức là trái với đạo rồi". Triệu Châu: "Nếu không có ý muốn tu thì làm sao biết đó là đạo?" Nam Tuyền: "Đạo không phải ở chỗ *biết* hay là *không biết*". Nếu là biết thì cái biết đó chỉ là vọng giác. Còn nếu là không biết thì có khác chi vô ký. Nếu đạt tới chỗ không còn nghi nan thì cũng như mở ra một vòm thái hư lớn rộng trong đó muôn vật dung hợp, làm sao có thể phân biệt và phê phán thị phi cho được?"
2. Một vị sư hỏi thiền sư Triệu Châu: "Tổ Đạt Ma qua Trung Hoa có ý gì?"

Triệu Châu đáp: "Cây tùng ở ngoài sân".

Mẫu đối thoại thứ nhất thuộc loại ngôn ngữ nhằm mục đích chỉ bày tính cách tù túng và chướng ngại của khái niệm, để giúp người nghe làm quen với thực tế vô niệm. Mẫu đối thoại thứ hai thuộc loại ngôn ngữ nhằm lay đổ lẽ thói khái niệm, để tạo nên cuộc khủng hoảng cần thiết cho giác ngộ. Nếu gặp những trường hợp trong đó tâm thức người nghe đã chín, thì sự giác ngộ phát hiện.

Vị thiền sư chứng ngộ thường có một khả năng quán cơ rất tinh nhuệ. *Quán cơ* là tìm biết tâm ý của vị thiền sinh mà mình có bốn phạm hướng dẫn. Chính vì biết được tâm ý của thiền sinh, thiền sư có thể tạo ra được những phương tiện hướng dẫn hữu hiệu, để đưa thiền

sinh vào được thế giới giác ngộ. Ngôn ngữ là một trong những phương tiện đó. Nhắm đến đối trị căn cơ của thiên sinh, ngôn ngữ kia phải mang đủ tính cách *phương tiện*, *khế cơ* và *phá chấp*.

Thế nào là tính cách *phương tiện* của ngôn ngữ thiên? Chân lý của thực tại chỉ có thể thực chứng mà không thể diễn bày. Giáo lý của đức Phật không có mục đích trình bày chân lý, mà phải được xem như là những phương tiện hướng dẫn người hành giả trong việc thực chứng chân lý. Kinh Viên Giác có câu: "Nhất thiết tu đa la giáo như tiêu nguyệt chỉ", nghĩa là tất cả những pháp lý giảng bày trong các kinh điển đều là ngón tay chỉ mặt trăng. Chân lý ví như mặt trăng, giáo lý ví như ngón tay chỉ về mặt trăng, đừng lầm ngón tay với mặt trăng, giáo lý với giáo lý. Ngón tay, cũng như pháp lý là những phương tiện. Phương tiện (*Upaya*) là những gì thiết lập tạm thời để dùng vào mục đích khai ngộ kẻ khác. Phương tiện nếu bị nhận lầm là cứu cánh thì không còn đóng được vai trò hữu ích của mình nữa, trái lại còn trở thành ngục tù giam hãm kẻ kia không cho kẻ kia có dịp tìm đến chân lý. Khi người ta lầm tưởng ngón tay là mặt trăng rồi, người ta không còn biết nhìn theo hướng chỉ của ngón tay để thấy được chính mặt trăng. Phương tiện có thể là hành động hay ngôn từ. Những bậc đạo sư thường hay có *phương tiện trí* (*upayajnana*) tức là khả năng sáng tạo những phương tiện thích ứng cho mọi trường hợp và mọi căn trí. Những câu đối thoại giữa Triệu Châu và Nam Tuyền là một phương tiện. "Cây tùng sân trước" cũng là một phương tiện. Cảnh hoa đức Phật đưa lên cùng với sự im lặng cũng là một phương tiện.

Những phương tiện ấy muốn được thành công, cần phải *khế cơ*. Khế cơ là gì? Khế cơ là khế hợp với căn trí từng cá nhân hay từng nhóm cá nhân, là đáp ứng đúng vào những trường hợp riêng rẽ đặc biệt. Nếu không có khả năng quán cơ (tức là thấu triệt tâm ý người đối thoại) thì khó có thể tạo ra những phương tiện khế hợp và hữu hiệu. Một phương tiện không thể áp dụng cho tất cả mọi trường hợp, cho nên phải sáng tạo vô số phương tiện khác nhau. Trong đạo Phật, người ta thường nói tới *tám vạn bốn ngàn pháp môn*. Pháp môn tức là cánh cửa đi vào chân lý. Pháp môn cũng là phương tiện. Nhiều khi người ta nói "pháp môn phương tiện". Trong thiên học người ta thấy rất rõ tầm

quan trọng của tánh cách kế cơ của những phương tiện giáo huấn và khai ngộ. Khả năng quán cơ và sáng tạo phương tiện của vị thiền sư đóng góp không ít vào công trình làm bùng nổ đóa hoa giác ngộ nơi người đệ tử.

Một trong những công năng lớn của các phương tiện là *phá chấp*. Phá chấp là đập vỡ những thành kiến, cố chấp và giúp người hành giả thoát ra được sự kềm giữ của những trí thức và những ảo giác mà người hành giả đang bám víu hoặc mắc kẹt vào. Trong đạo Phật, một trong những chướng ngại cho sự giác ngộ là những kiến thức mà mình đã thu thập được. Chướng ngại đó gọi là *sở tri chướng*, tri kiến của con người dù là chân thực hay ảo giác đều chỉ là những xây dựng trong thế giới khái niệm. Nếu ta ôm chặt lấy những tri kiến ấy, ta sẽ bị kẹt hoài trong thế giới biến kế chấp và không có cơ hội thể nhập thế giới thực tại. Trong kinh Bách Dụ có câu chuyện một người cha sống độc thân nuôi một đứa con trai nhỏ. Một hôm khi đi xa về, người cha thấy xóm làng đã cháy rụi kể cả ngôi nhà của mình. Trước ngưỡng cửa, lại có thây một đứa bé cháy đen. Trong cơn hốt hoảng, người cha khốn khổ cho ngay đó là xác con mình, liền khóc kể thảm thương và làm lễ đốt thiêu tử thi, thu nhặt tro xương còn lại đựng vào trong một chiếc túi rất kỹ lưỡng. Vì thương con quá nên đi đâu ông ta cũng mang cái túi theo, và trong lúc ăn, ngủ, làm việc khi nào cũng không rời chiếc túi. Ngờ đâu đứa bé chưa chết, nó bị giặc cướp bắt cóc đem về. Chừng ba tháng sau, đứa bé thoát được về nhà. Tìm đến được ngôi nhà mới cất của ba nó thì đã nửa đêm, trong lúc người cha vẫn ngồi âu sầu với chiếc túi tro xương quý giá của mình. Đứa bé gõ cửa, người cha hỏi ai; đứa bé trả lời, người cha không tin rằng con mình đang ở ngoài gõ cửa. "Con tao đã chết ba tháng nay, mà là ai mà tới đây nhận làm con tao?" Ông ta nhất định không mở cửa. Cuối cùng đứa bé phải bỏ đi nơi khác. Câu chuyện cho thấy khi người ta đã nhận một cái gì là chân lý và ôm chặt cái đó rồi thì chính tự thân chân lý đến gõ cửa, người ta cũng không chịu mở cửa nữa.

Tổng thể của những tri thức của ta còn không phải là chân lý, huống hồ là những vọng tưởng tri thức. Vì thế người thiền sinh cần thực tập phá chấp để mở lối cho chân lý, và vị thiền sư cần giúp đệ tử mình

phá chấp. Thiền sư Lâm Tế nói: "Gặ Phật thì giết Phật, gặ Tổ thì giết Tổ" (Phùng Phật sát Phật, phùng Tổ sát Tổ). Đối với người thành tín ngoan đạo, đó là một câu tuyên bố ghe gớm làm cho người ta đột nhiên mất ý thức về phương hướng. Tác dụng của câu tuyên bố ấy như thế nào, điều đó tùy theo tâm trạng và trình độ của người tiếp nhận <sup>[2]</sup>.

Chân lý là thực tại; chân lý không phải là những ý niệm. Làm sao ta có thể nhận diện được thực tại nếu ta chỉ loay hoay với những ý niệm về thực tại. Thế nào là mặt mũi của thực tại, thế nào là Phật? Nếu ta kẹt vào một số ý niệm, nếu ta cho chúng là thực tại, tức thì chúng ta mất thực tại. Cho nên phải "giết" những ý niệm đi để thực tại có thể hiển lộ. "Gặ Phật giết Phật" hẳn là phương pháp duy nhất để thấy được Phật. Bởi vì ý niệm về Phật chính là chướng ngại vật ngăn cản không cho ta thấy được Phật.

Trở về nhìn thấy bản tánh của mình, đó là mục đích nhắm tới của người hành giả. Làm sao để thực hiện kiến tính? Người hành giả phải thấp sáng hiện hữu của mình, phải sống đời sống của chính mình, phải ý thức được rõ ràng sự hiện sinh của mình - nghĩa là phải thấy được cây tùng ngoài sân. Cây tùng ở ngoài sân mà không thấy được thì làm sao thấy được bản tính? Nhưng cây tùng ở ngoài sân kia, ai mà chẳng thấy? Nếu ta đặt một câu hỏi như thế thì quả thực ta chưa trông thấy cây tùng. Có thể hàng chục lần một ngày ta đi ngang qua cây tùng, có thể hàng chục lần một ngày ta ngắm nhìn cây tùng, nhưng chưa chắc ta đã thực sự thấy cây tùng. *Thấy được cây tùng trong hiện hữu thấp sáng, thấy được cây tùng trong liên hệ mật thiết với tự tánh, đó là thấy thực tại, đó là thấy Phật.*

Thiền sư đặc đạo là người đã mở mắt trước thực tại, là người sau bao năm tháng phiêu dạt lạc lõng trong thế giới ý niệm đã trở về thấy được cây tùng, thấy được bản tánh. Làm sao thiền sư lại có thể để cho người đệ tử của mình dẫn thân phiêu lưu vào thế giới ý niệm để đánh mất chính đời sống giác ngộ của mình? Cho nên khi nghe người đệ tử hỏi một câu hỏi về nguyên lý đạo Phật, về chân như, về pháp thân... là thiền sư cảm thấy xót thương. Người đệ tử này lại muốn đi phiêu lưu

vào thế giới ý niệm nữa đây. Thiền sư liền ôm người đệ tử liệng trở về thế giới thực tại. Hãy nhìn cây tùng ngoài sân kia. Hãy nhìn cây tùng ngoài sân kia...

Một hôm, một vị thiền giả tới xin thiền sư Triệu Châu giảng về thiền. Triệu Châu hỏi:

- Chú đã ăn sáng chưa?
- Bạch ngài, con đã ăn sáng rồi.
- Vậy chú hãy đi rửa bát đi.

*Hãy đi rửa bát đi.* đó cũng là đi về thực chất thiền. Thay vì đưa cho người hỏi đạo một mớ giáo lý về thiền, vị thiền sư mở cửa đưa người hỏi đạo vào trong thế giới thiền. "Hãy đi rửa bát đi", câu nói đó không ẩn chứa những ý nghĩa bí mật nào cần phải khai quật và giảng giải hết. Đó là một câu nói đơn giản, trực tiếp rõ ràng, không khúc mắc, không bí hiểm. Đó không phải là một biểu tượng. Đó là sự thực cụ thể.

đanh từ như: chân như, bản thể, pháp thân, tự tính, Phật v.v... và những khái niệm đi theo chúng không phải là những điều quan trọng. Thiền không cho những biểu tượng và những ý niệm trừu tượng là quan trọng. Quan trọng là chính thực tại. Cho nên những câu hỏi về chân như, Phật, bản thể v.v... đều bị các thiền sư lật ngược lại. Ví dụ đối với câu hỏi Phật là gì? Các thiền sư đã có những câu trả lời như sau:

- Phật há? Ở trong chùa ấy.
- Bằng đất, thép vàng.
- Đó không phải là Phật.
- Đừng nói chuyện tào lao.
- Họa tùng khẩu xuất.
- Xung quanh ta là núi non bao bọc.



- Nhìn người kia ngực trần và đi chân không kìa.

Đó là những câu trả lời của các thiền sư về câu hỏi Phật là gì? Còn nhiều câu trả lời như thế nữa. Những câu trả lời có thể khiến cho ta ngỡ ngàng, nhưng người đang thực sự sống trong trạng thái ý thức sẽ nhờ đó mà giật mình tỉnh ngộ. Những kẻ sống trong quên lãng sẽ nhờ những câu trả lời như thế mà trở về với trạng thái ý thức. Những người chới với bay trong thế giới khái niệm sẽ nhờ những câu trả lời như thế mà rơi xuống biên ý thức thực tại.

Người ta có tới một ngàn bảy trăm câu nói hoặc mẫu đối thoại giữa các thiền sư và hành giả có thể được xem là *công án* (*Kung an tiếng Trung Hoa và Ko-an tiếng Nhật Bản*), tức là những đề tài tu tập về thiền. Công án nghĩa đen là những "tài liệu chính thức" hoặc những "văn kiện có thẩm quyền". Những công án này được xem như là những đề tài thực tập cho thiền; người hành giả dùng đề tài ấy để chiêm nghiệm cho đến khi nào tâm trí bừng mở đạt ngộ. Công án giống như một bài toán mà người sinh viên phải tìm cho ra lời giải. Có điều khác nhau căn bản là đáp số của bài toán thì nằm trong chính bài toán, còn câu trả lời của công án thì nằm trong sự sống của người thiền giả.

Nói một cách khác hơn, công án là một dụng cụ giác ngộ, cũng như cái thuổng là một dụng cụ để đào đất. Đào được vàng hay chỉ đào được đất sét, điều này tùy thuộc ở người đào đất, mà không tùy thuộc ở cái thuổng. Công án không phải là một câu đố. Vậy cho nên nói công án là một đề tài để tu thiền thật ra không đúng; nó chỉ là một điều kiện giúp đỡ người tu thiền, nó là một trợ duyên mà thiền sư giúp vào cho người thiền giả để chóng thành công.

Vào cuối đời nhà Đường, danh từ công án rất được thịnh hành, mỗi người hành giả đều có một công án để tu tập. Nhưng các vị thiền sư của thế kỷ trước đó thì không cần công án nào cả. Như vậy có nghĩa là công án không phải là một cái gì không thể không có đối với sự tu thiền. Công án chỉ là một phương tiện do các thiền sư thiết lập ra để giúp cho những người thực tập dưới sự hướng dẫn của họ.

Nhưng công án có thể thành một chướng ngại lớn cho sự chứng ngộ nếu chúng được xem như là ẩn tàng chân lý trong tự thân nó, cũng như bài toán chứa sẵn đáp số. Người hành giả không thể cắt nghĩa, không thể diễn dịch công án bằng những ý niệm.

Thiền sư Bạch Ẩn (*Hakwin*) <sup>[3]</sup> hay đưa một bàn tay lên và hỏi đệ tử: "Thế nào là tiếng vỗ của một bàn tay". Đó là một công án. Suy nghĩ đi, suy nghĩ đi. Thế nào là tiếng vỗ của một bàn tay? Có gì sâu sắc bí hiểm nằm dưới chiều sâu của câu hỏi ấy không? Nếu không thì thiền sư nêu lên làm chi? Còn nếu có thì làm thế nào để khám phá ra được? Chiếc đầu máy xe lửa luôn luôn nhìn thấy hai đường sắt trước mặt và phóng tới. Trí óc chúng ta cũng luôn luôn đặt những nguyên tắc lý luận trước mắt để phóng tới. Nhưng ở đây đường sắt phía trước đã bị cắt đứt. Thói quen còn muốn tạo ra hai đường sắt tưởng tượng để chiếc đầu máy còn có thể phóng tới. Nhưng liệu chừng. Phóng tới thì chiếc đầu máy sẽ rớt xuống vực thẳm.

"Thế nào là tiếng vỗ của một bàn tay?" Đó là một lưỡi búa chặt đứt đường sắt trước mặt chiếc đầu máy xe lửa. Đó là một lưỡi búa chặt đứt thói quen suy luận khái niệm. Nếu trái cây đã chín mùi, nếu tâm tư ta đã chuẩn bị thì lưỡi búa đó chặt đứt được cho ta những sợi dây muôn đời đã ràng buộc ta vào thế giới quên lãng "sống như là chết". Nó đưa ta trở lại trong lòng của thực tại, trong lòng của sự sống. Nếu ta chưa sẵn sàng để đón nhận lưỡi búa đó thì ta cứ việc dán thân vào trong thế giới suy tưởng và ý niệm đi. Thế nào là tiếng vỗ của một bàn tay? Tha hồ cho ta suy diễn nát óc. Ta có thể đi tìm trăm phương ngàn kế để quan niệm cho được tiếng vỗ của một bàn tay. Những giả tưởng của ta, ta có thể đem trình cho vị thiền sư để hy vọng xem ta đã đạt được mật ý của người hay chưa. Ta sẽ thất vọng. Ta đi từ thất vọng này sang thất vọng khác. Thiền sư luôn luôn lắc đầu thương hại. Rốt cuộc ta sẽ đi đến đường cùng. Ta bí lối. Ta sắp phát điên vì cái công án hiểm ác kia. Và cũng chính lúc đó ta thực sự đứng ở đường cùng ta mới bắt đầu trở lại với chính ta. Ta không còn đặt hy vọng ở những đường sắt phía trước chiếc đầu tàu xe lửa nữa. Ta thấy sự bất lực của trí năng suy luận. Khi ta trở về được với chính ta, với chính sự

sống của ta thì ta bừng sáng. Tiếng vỗ của một bàn tay biến thành một mặt trời soi chiếu rạng rỡ cả bản thể ta.

Hương Nghiêm là đệ tử của Bách Trượng thiền sư, được xem như rất thông minh. Nhưng đến khi Bách Trượng tịch, Hương nghiêm vẫn chưa giác ngộ. Ông bèn đi tới tham học với Quy Sơn thiền sư. Quy Sơn hỏi:

- Ông hãy nói cho tôi nghe về lẽ sinh tử, nghĩa là mặt mũi của chính ông khi ông chưa được cha mẹ sinh ra.

Hương Nghiêm suy nghĩ và vận dụng hết trí thông minh của mình mong trình lên Quy Sơn một kiến giải về cồng án vừa đưa ra. Nhưng ông không thể trả lời được. Ông về nghiên ngẫm công án ấy nhiều ngày, lật hết kinh sách đã học ra để tham khảo, ôn lại những lời dạy của Bách Trượng thiền sư để tìm hiểu, rốt cuộc không tìm ra được một câu giải đáp. Khi ông tìm tới thiền sư Quy Sơn, Quy Sơn bảo:

- Tôi không muốn hỏi ông về những sở đạt của trí thức, tôi chỉ muốn hỏi ông về sở đắc của tâm linh. Ông hãy tùy tiện nói ra một cái gì xem sao?

Hương Nghiêm nói:

- Con không biết nói gì cả, xin thầy dạy cho một câu.

Quy Sơn bảo:

- Nếu tôi nói kiến giải của tôi cho ông nghe thì không có ích lợi gì cho ông cả.

Hương Nghiêm thất vọng và cho rằng thiền sư không hết lòng dạy dỗ mình. Ông về thiêu đốt hết kinh sách và bỏ đi ở lánh trong một mái tranh, xa hẳn cõi đời. Ông nghĩ: "Học Phật làm gì mà cực khổ như thế? Ta chỉ cần sống đời sống của một ông thầy tu tầm thường, chẳng cầu tinh thông Phật lý làm chi nữa". Một hôm, trong khi ông đang cuốc đất để gieo hạt giống, một viên sỏi bi lười cuốc của ông chạm đến văng vào một gốc tre kêu lên một tiếng "cốc". Tiếng "cốc" đột ngột đó làm ông bừng giác ngộ. Đột nhiên hình ảnh "mặt mũi của ta trước

khi cha mẹ sinh ta ra đời" trở nên chói lòa trong tâm khảm. Bây giờ ông thực sự giác ngộ.

Quy Sơn thiền sư đã từ chối không muốn đưa Hương Nghiêm đi sâu vào thế giới suy tầm của tri thức. Quy Sơn muốn đưa Hương Nghiêm trở lại với tự tánh của mình và chính điều đó chỉ có Quy Sơn biết. Chính từ lúc Hương Nghiêm từ chối con đường suy luận mà cơ hội giác ngộ bắt đầu dăng hiến cho ông. Công án, trong trường hợp này, đã đóng được vai trò của nó một cách hữu hiệu: đưa người hành giả trở về lãnh vực tâm linh thực nghiệm và gây khủng hoảng trí thức làm đà phát sinh sự bừng tỉnh giác ngộ.

Vừa rồi, chúng ta nói đến *tác dụng* của công án hơn là nói đến ý nghĩa chất chứa trong một công án. Một công án, nếu muốn có tác dụng trên người hành giả thì ít ra phải có ý nghĩa đối với người hành giả đó. Khi thiền sư trao cho đệ tử mình một công án, ông phải biết chắc rằng công án đó phù hợp với người đệ tử này. Công án phải có tính cách kế cơ. Như vậy nghĩa là công án phải có *nghĩa* đối với người đệ tử nhận lãnh nó. Công án không có thể là bất cứ một câu nói nào có hàm chứa sự mâu thuẫn nhằm đánh lạc đường suy diễn của luận lý. Do đó cho nên người hành giả khi nhận lãnh công án, thường nghĩ rằng mình có bốn phạm phải tìm cho ra được nghĩa lý của công án đó. Và cũng chính cái ý nghĩa phải tìm cho ra được nghĩa lý của công án thường kéo người hành giả đi vào mê cung của thế giới suy luận.

Trước hết ta phải biết: một công án có ý nghĩa, là khi nó được đưa ra cho một người hoặc một nhóm người nhất định nào. Ngoài người đó, hoặc một nhóm người đó, công án không còn ý nghĩa. Đó là luật *khế cơ* của công án. Một công án thường chỉ để dành cho một trường hợp, nếu công án có thể dùng cho hơn một trường hợp thì đó là vì có những cá nhân mà căn cơ và kinh nghiệm gần giống hệt nhau. Vậy ý nghĩa của công án chỉ có thể nhìn thấy qua nhận thức chủ quan của đương sự mà không thể nhìn thấy một cách khách quan bởi tất cả mọi người. Có nghĩa, ở đây tức là có nghĩa với một người nào. Mà nghĩa ở đây không phải là những ý niệm có thể diễn dịch suy luận. Nếu nói ý nghĩa của một công án tức là những ý niệm tàng ẩn trong công án thì

thực ra, công án không có ý nghĩa gì hết. Ý nghĩa của công án chính là tác dụng của công án trên tâm linh người nhận; nếu công án không phù hợp với tâm linh hoặc nếu tâm linh không phù hợp với công án thì công án ấy không có ý nghĩa gì hết - dù nó được nói ra từ miệng của một vị thiền sư.

Có một vị thiền giả đi ngang qua chợ nghe người làm thịt nói với khách hàng: "Thịt này miếng nào cũng thuộc thứ tốt nhất", bỗng nhiên đạt ngộ. Người bán thịt trong trường hợp này không phải là vị thiền sư, anh ta không có ý muốn đưa ra một công án cho người thiền giả. Nhưng tình cờ câu nói của anh ta phù hợp với tâm linh đã chuẩn bị chín muồi của vị thiền giả, do đó câu nói kia đã trở thành một công án thực thụ có ý nghĩa và tác dụng lớn trên tâm linh của vị thiền giả. Trong trường hợp này chỉ có vị thiền giả là thấy được ý nghĩa và tác dụng của công án; người bán thịt tuyệt đối không hay biết gì. Thiền sư phải biết về tâm linh của đệ tử để có thể đưa ra những công án thích ứng. Thiền sư cũng có lúc thành công, cũng có lúc thất bại. Thất bại là khi đưa ra những công án không hợp thời và hợp cơ.

Khi nghe kể lại một công án, chúng ta cũng có thể giác ngộ, nếu tâm ta đã thành tựu chín muồi để tiếp nhận công án ấy và nếu tâm ta khế hợp với công án ấy. Còn nếu khi nghe kể lại công án kia mà ta không thấy nó tác động gì trên tâm linh ta cả thì đó có thể là do hai lý do: lý do thứ nhất là công án đó không phải để cho ta, lý do thứ hai là có thể công án đó là để cho ta nhưng tâm linh ta chưa có đủ điều kiện để tiếp nhận nó và do đó nó chưa gây được tác dụng gì trên tâm linh ta cả. Trong mọi trường hợp, ta đều phải để cho công án tác động; ta không nên vận động suy diễn và lý luận để tìm cho ra nghĩa lý của công án bằng đường lối khái niệm. Công án có nghĩa là có nghĩa với người trong cuộc. Ta không phải là người trong cuộc thì nó không có nghĩa đối với ta; hoặc giả tuy ta có thể là người trong cuộc, nhưng hiện giờ nếu ta không tiếp nhận tác dụng của nó thì ta vẫn còn là người ngoài cuộc như thường. Điều cần làm là ta hãy mang công án ấy về trồng trên miếng đất sinh hoạt tâm linh của ta, và vun tưới miếng đất ấy bằng sự sống ý thức. Một ngày mai, nó sẽ dâng cho ta bông hoa giác ngộ.

Một vị tăng hỏi thiền sư Triệu Châu: "Con chó có Phật tính không?" Triệu Châu nói: "Có". Một vị tăng khác hỏi thiền sư Triệu Châu: "Con chó có Phật tính không". Triệu Châu trả lời: "Không".

Tại sao trả lời một câu hỏi như nhau mà Triệu Châu lại dùng hai câu trả lời khác nhau? Ta chỉ có thể trả lời rằng vì căn cơ của hai vị tăng khác nhau. Chữ "có" và "không" ở đây cần được nhận thức trước tiên như phương tiện tác động tới tâm linh của người hành giả. Chữ "có" và chữ "không" ở đây không chứa đựng một chân lý khách quan. Ai cũng biết trong Phật giáo đại thừa chủ trương mọi loài đều có Phật tánh. Vì mọi loài đều có Phật tánh, cho nên con chó cũng có Phật tánh. Trên bình diện ý niệm, chân lý khách quan nằm ở chữ "có". Nhưng ở đây ta không nằm trên bình diện ý niệm nữa. Ta lọt vào thế giới phi niệm của thực tại. Chữ "có" không còn là ý niệm có, và chữ "không" cũng không thể bảo là một ý niệm trái ngược với ý niệm có. Chữ có và không trong thế giới phi niệm tác động tâm lý người nghe trên một chiều hướng khác và do đó ý nghĩa của chúng chỉ có thể nhận thấy qua tâm linh chủ quan của vị tăng đương sự, nói một cách khác, chỉ có nghĩa qua tâm linh chủ quan của vị tăng đương sự.

Chữ "không" của Triệu Châu đã từng được nhiều vị thiền sư đem dùng làm công án cho môn đệ. Ta hãy nghe Vô Môn thiền sư <sup>[4]</sup> nói về chữ không này trong tác phẩm *Vô Môn Quan* của ông:

"Muốn đạt được thiền, cần phải vượt qua cửa các vị Tổ sư. Muốn ngộ được chân lý phải đi cho đến cuối đường của tâm lý. Nếu không vượt qua được cửa của Tổ, nếu không đi đến cuối đường của tâm, thì rốt cuộc chỉ là những bóng ma nương vào cây cỏ mà thôi. Vậy thế nào của cửa của các vị Tổ sư? Chỉ một tiếng "không" này thôi cũng là một cánh cửa của môn phái Thiền vậy... Kê nào vượt khỏi cửa này, không những là có thể gặp được Triệu Châu mà còn có thể cùng với các vị Tổ sư nắm tay cùng đi, cùng nhìn sự vật bằng những con mắt chung, cùng nghe sự vật bằng lỗ tai chung, há chẳng thú vị lắm sao? Có ai muốn vượt qua cửa đó không? Nếu có thì hãy nâng toàn thể khối nghi ngờ của thân xác lên, với 360 khúc xương và 84.000 lỗ chân lông của nó và tham cứu về một chữ "không" đó, ngày đêm không dừng

nghi. Chớ cho đó là nghĩa hư vô, chớ đồng nhất nó với ý niệm có không và hãy nuốt nó như đang nuốt một viên sắt đỏ rực, nhả ra cũng chẳng được nào. Hãy làm khô cạn những tri kiến tích lũy tháng năm về trước, từ từ mà thuần thực, tự nhiên một ngày nào đó trong và ngoài kết thành một mối, tâm tư bừng tỉnh, như người chiêm nằm mộng, một mình mình biết, một mình mình hay. Sự bừng tỉnh đó sẽ làm kinh thiên động địa. Cũng như khi người đoạt được trong tay thanh bảo đao của Quan Công, gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ, đạt được tự do tuyệt đối trước vực thẳm sanh tử, rong chơi trong lục đạo tử sanh mà vẫn an lạc trong tam muội. Làm thế nào để được như thế? Chỉ có một cách: đem hết khí lực bình sinh mà nâng chữ "không" ấy lên, không một giây gián đoạn, giờ phút bừng tỉnh đến như cây đèn cháy ngay lúc mồi lửa đùng tới. Hãy nghe tôi nói: "Phật tính nơi con chớ".

Đó là hiệu lệnh chánh thức, đó là đề tài cụ thể.

Nhưng hễ người động tới ý niệm có không là người sẽ rơi xuống vực thẳm chết không toàn thân".

Bài kệ của Vô Môn cũng trở thành một công án lớn.

Vô Môn thiền sư có ý gì khi ông nói: "Nâng toàn thể khối nghi ngờ của thân xác lên, với 360 khúc xương và 84.000 lỗ chân lông của nó và tham cứu về một chữ "không" đó, ngày đêm không dừng nghi"? Có gì đâu, ý của ông chỉ là phương tiện thấp sáng hiện hữu. Dừng để hiện hữu tối tăm, dừng chết, dừng chìm trong vô thức và lãng quên, đừng say đừng mộng, đừng sống như người chết. Hãy sống trong mỗi giây phút mỗi sát na; ba trăm sáu mươi khúc xương và tám vạn bốn ngàn lỗ chân lông hãy thức dậy, hãy sáng như những ngọn đèn. Dưới ánh sáng của những ngọn đèn đó, niềm thao thức về chân lý sẽ được trình diện, mặt mũi của chữ "không" sẽ bừng lộ. Đây là sự sống của toàn diện, đây không phải là trò chơi của tri thức và khái niệm. Đây không phải là những âm thanh trên đầu môi; đây là viên sắt nóng đỏ rực của vấn đề sanh tử. Dừng dây dưa tới thế giới ý niệm. Sự sống không phải là ý niệm. "Đừng cho đó là hư vô, đừng đồng nhất nó với ý niệm

có không" bởi vì "hễ người động tới ý niệm có không là người sẽ rơi xuống chết không toàn thân".

Đúng là ta sẽ chết không toàn thân. Bởi vì ta đã bỏ thực tại của sự sống mà đi vào thế giới ma quái của ý niệm. Ta chỉ là một cô hồn vì đã đánh mất hết thịt da của sự sống.

Về chữ "không" (vô) của Triệu Châu, thiền sư Hoàng Bích nói: "Ai là kẻ hảo hán trượng phu, hãy tham cứu công án ấy đi!... Hãy cứ một ngày hăm bốn tiếng đồng hồ tham cứu liên tục chữ "không" đó - cả đêm lẫn ngày, cả khi nằm ngồi, đi đứng, mặc áo, ăn cơm, đi tiểu, đi đại... tâm niệm nối liên tục, vận dụng hết tinh lực sanh sáng, quán chiếu chữ không đó. Lâu ngày chầy tháng, tự nhiên đóa hoa của tâm linh sẽ bùng nở, không còn bị cái câu thoại đầu của ông thầy tu già kia lừa dối nữa, sẽ mở được con đường thoát lớn". (*Truyện Tâm Pháp Yếu*)

Những điều mà Hoàng Bích nói không khác với những điều Vô Môn vừa nói. Tính cách phương tiện và tác dụng của công án được trông thấy rõ ràng khi ta nghe Hoàng Bích nói về "sự lừa dối của ông thầy tu già".

Cây Tùng trước sân mà thiền sư Triệu Châu chỉ cho vị hành giả đệ tử, cây tùng ấy là của riêng hai người đó mà thôi. Một người chỉ tay ra ngoài sân và nói với một người khác: "Kìa cây tùng ở trước sân". Ta có thể tạm vẽ một vòng tròn, trong đó chỉ có Triệu Châu, vị hành giả và cây tùng. Cây tùng đó là của riêng họ. Chúng ta chỉ là những người đứng ngoài. Cây tùng đó ta không thể thấy được. Vì ta không thể thấy nó được, cho nên nó không thể nào có ý nghĩa đối với ta. Triệu Châu chỉ cây tùng cho vị hành giả kia, chứ ông không chỉ nó cho chúng ta. Chúng ta không phải là người trong cuộc mà chỉ là người khán giả. Do đó ta không thể hy vọng hiểu được cái gì đang xảy ra giữa hai người và cây tùng liên hệ.

Chỉ khi nào ta có một cây tùng của riêng ta thì vấn đề mới chính thức được đặt ra. Nhưng thế nào là *một cây tùng của riêng ta*? Cây tùng nằm trong vòng tròn đó, chỉ khi nào ta đích thân nhảy vào trong vòng tròn



thì ta mới có cơ hội thấy được chân tướng của nó. Mà nhảy vào vòng tròn tức là nhận lấy công án làm công án của mình chứ không phải đứng ngoài khảo sát công án của người khác. *Công án chỉ có thể là công án của mình, công án của người khác không phải là công án.* Do đó cây tùng của vị hành giả đệ tử của thiền sư Triệu Châu không thể là cây tùng của ta. Ta phải biến cây tùng đó thành cây tùng của ta. Và khi nó là cây tùng của ta rồi, thì nó không còn là cây tùng của vị hành giả kia nữa. Nói một cách khác, nó không có liên hệ đến cây tùng của vị hành giả. Hai cây tùng khác nhau.

Bước đầu là phải từ bỏ thái độ của người ngoại cuộc, của kẻ khác giả. Theo ngón tay Triệu Châu, ta hãy nhìn thẳng cây tùng. Triệu Châu ngồi trước mặt ta đó và cây tùng kia đang đứng ngoài sân trong tầm mắt của ta. Ta đối diện với Triệu Châu, ta đối diện với cây tùng. *Ta có trông thấy cây tùng không?* Nếu ta thực sự trông thấy cây tùng, thế là công án thành công.

Cây tùng, cây khế hay cây chanh hoặc cây bưởi gì cũng vậy. Hoặc đám mây kia, dòng sông nọ, hay bàn tay ta úp trên mặt bàn. Hễ ta nhìn thấy chúng, tức là công án thành công.

Có những vị thiền sư thay vì tạo ra công án để hướng dẫn môn đệ, lại dùng công án cũ. Những thiền sư này không muốn môn đệ mình đóng vai trò khách quan của người khán giả. Họ không muốn môn đệ họ ngồi ngoại cuộc, dùng trí thức mình để khám xét công án. Họ muốn môn đệ họ nhận công án làm công án của chính mình. Có một lần Điều Ngự Giác Hoàng, một thiền sư Việt Nam thế kỷ thứ 13 được một vị tăng hỏi: "Thế nào là hướng thượng nhất sự?" Điều Ngự dùng một hình ảnh cũ để trả lời: "Khiêng nhật nguyệt trên đầu gậy". Vị tăng nói: "Ngài dùng công án cũ mà làm gì?" Điều Ngự trả lời: "Mỗi lần đưa ra là một lần trở thành mới" (Nhất hồi niệm xuất nhất hồi xuân - *Tam Tổ Thực Lục*). Người ta không thấy được cây tùng chỉ vì chưa nhận lấy cây tùng làm cây tùng của mình, nghĩa là chưa tạo cho mình một cây tùng mới - cây tùng linh hoạt của sự sống - mà chỉ bấn khoăn đi tìm hình ảnh cây tùng của kẻ khác. Sau khi Triệu Châu thiền sư qua đời, người ta đến hỏi một vị đệ tử đặc đạo của thiền sư về cây

tùng trước sân: "Ngài có giải thích gì thêm về cây tùng hay không?" Vị đệ tử nói: "Thầy tôi chẳng bao giờ nói tới cây tùng trước sân cả". Sao vị đệ tử này cả gan dám nói một điều trái ngược như vậy? Ai trong thiên giới lúc bấy giờ mà không nghe nói đến "cây tùng trước sân" của Triệu Châu? Người kia nói "Ai cũng biết rằng chính thiền sư Triệu Châu đã nói câu ấy, sao bây giờ thầy lại nói không?" Vị đệ tử còn đi xa hơn: "Thầy tôi chưa bao giờ nói câu ấy, tốt hơn là ông đừng vu cáo thầy tôi". Tại sao vị đệ tử làm như thế? Chỉ có một lý do duy nhất: người ta vẫn không thấy được cây tùng, người ta vẫn đứng ngoài vòng để nhìn cây tùng, người ta chỉ đi theo một cây tùng đã chết. Thế thì còn tiếc gì nữa mà không giết cây tùng đi để tránh những "hậu hoạn" về sau? Câu nói của vị đệ tử quả thật đã trở nên một công án mới: cây tùng tái sinh dưới một hình thức hùng vĩ. Thế nhưng thấy được cây tùng này hay không, đó là một chuyện không dính dáng gì đến câu hỏi vị thiền giả đã hỏi thiền sư Triệu Châu.

Công án vì thế không thể là những tài liệu để khảo cứu. Công án phải là những ngón tay chỉ thẳng vào thực tại, thực tại tâm linh ta cũng như thực tại vũ trụ. Ngón tay đó chỉ để đóng vai trò của một ngón tay nếu ta thấy nó chỉ thẳng về phía ta. Nếu ta biết ta là người đương sự. Ta phải tỉnh táo lắm, bởi vì ta đang đứng trước một vị thiền sư nhìn thông suốt vào tâm ta, bởi vì ta có thể bị một tát tay bất cứ lúc nào, bị một trận đòn ba mươi gậy bất cứ lúc nào. Ta phải tỉnh táo lắm, bởi vì ta có thể bị roi xuống vực thẳm tan xương nát thịt. Chính trong trạng thái tỉnh giác cao độ như vậy của ta mà công án mới có thể tác động được trên tâm ta. Để đánh thức người môn đệ, để đặt người môn đệ vào tình trạng tỉnh táo, sắc bén, cảnh giác, các vị thiền sư thỉnh thoảng dùng những biện pháp hơi kỳ lạ. Có khi thiền sư dùng một tiếng hét long trời lở đất. Có khi thiền sư đánh vào lưng người đệ tử một gậy đau điếng người. Có khi thiền sư xô người đệ tử xuống sông.

Đây là một công án có thể cho ta thấy tình trạng cấp bách, căng thẳng có tính cách sanh tử của vấn đề. Công án này cũng như mọi công án khác, chỉ có thể tác động được đúng mức khi người nghe đặt mình vào tình trạng đương sự:

Một hôm, Hương Nghiêm thiền sư ngồi trên pháp tọa, nói với các chúng đệ tử rằng: "Có một người miệng ngậm vào một cành cây cao chót vót, hai tay, hai chân chới với giữa hư không, không vói vào đâu được. Giả sử có người đứng dưới gốc cây hỏi lên: "Sơ Tổ Đạt Ma qua Trung Hoa với ý gì?" Nếu người kia không trả lời, thì như vậy là không đáp ứng được kỳ vọng của người hỏi. Nếu mở miệng trả lời thì rơi xuống nát thân. Vậy người kia phải trả lời thế nào?"

Phản ứng của chúng đệ tử đối với công án ấy ra sao? Có bao nhiêu người trong giảng đường của thiền sư Hương Nghiêm lúc ấy? Ta không biết. Ta chỉ thấy có một vị đệ tử tên là Hồ Đầu, bước ra trước và thưa:

- Con không muốn hỏi trong trường hợp người kia đang ở trên cây cao. Con chỉ xin ngài trả lời cho con trong trường hợp người kia đang còn ở dưới đất.

Hương Nghiêm thiền sư cười ha hả và cười lớn. Chúng ta thấy thiền sư thất vọng đến mức nào.

Hương Nghiêm cũng đã dùng một công án cũ. Nhưng Hương Nghiêm đã biến công án ấy thành một công án hoàn toàn mới, mà tác động có thể lớn lao hơn. Có thể ngày hôm ấy, Hồ Đầu và các thiền lữ không thấy được ánh sáng chói lòa của nó, nhưng ba bốn trăm năm sau, một kẻ hậu sinh nhận lãnh công án ấy có thể trở thành đại ngộ.

Đức Sơn (780-865) đến tham khảo long Đàm thiền sư (782-865) và đứng hầu yên lặng cho đến hết canh ba. Long Đàm nói: "Đã khuya rồi, sao ngươi chưa lui về?" Đức Sơn mở cửa đi ra, song lại quay vào, nói: "Bên ngoài tối đen". Long Đàm đi châm một cây nến đưa cho Đức Sơn. Khi Đức Sơn vừa tiếp lấy cây đèn, Long Đàm thổi phụt một cái. Bóng tối đột ngột vây phủ. Đức Sơn bừng giác ngộ, cúi lạy Long Đàm. Cái bóng tối tới đột ngột ấy cũng là một trợ duyên đưa tâm trạng Đức Sơn tới một trình độ tỉnh táo cảnh giác rất cao, khiến cho Đức Sơn thấy được ánh sáng của cử chỉ Long Đàm.

Hương Nghiêm thiền sư đã có một lần nghĩ lầm rằng Quy Sơn không chịu trao truyền bí quyết của Phật pháp cho mình, cho nên đã từ giả tu viện về lập am sống một mình ở nơi cách xa cuộc đời. Có bao nhiêu vị hành giả khác đã cũng có tâm niệm tương tự như vậy. Khi mình tha thiết hỏi những câu hỏi rất quan trọng về giáo lý sâu kín của Phật giáo, thì thiền sư không muốn trả lời. Làm như là muốn dấu diếm kiến thức vậy. Mà mình có phải là người mới vào trong tu viện này đâu. Mình đã tu hàng chục năm ở đây rồi. Có một người hỏi Long Đàm thiền sư: "Chân như Bát nhã là gì?" Long Đàm thiền sư nói: "Tôi không biết chân như Bát nhã". Có người hỏi Triệu Châu về thực chất thiền. Triệu Châu hỏi đã ăn sáng chưa. Đáp là ăn rồi thì Triệu Châu nói là hãy đi rửa bát đi. Có một vị tăng hỏi Mã Tổ thiền sư về bản ý của Sơ Tổ Đạt Ma khi qua Trung Hoa. Thiền sư bảo: "Hôm nay tôi mệt, không nói cho ông nghe được. Ông hãy tới hỏi sư huynh ông là Trí Tạng". Vị tăng tới hỏi Trí Tạng thiền sư, Trí Tạng nói: "Tại sao không hỏi thầy mà lại hỏi tôi". Vị tăng nói: "Tôi đã hỏi thầy, thầy bảo thầy mệt, nên tới hỏi sư huynh". Trí Tạng nói: "Tôi hôm nay nhức đầu, xin tới hỏi sư huynh Trí Hải". Tới hỏi Trí Hải, Hải nói: "Tôi không biết chuyện đó".

Không trả lời, hoặc đưa ra một câu nói bề ngoài không có liên hệ gì tới câu hỏi, thực ra đó không phải là vị thiền sư không muốn chỉ giáo người đệ tử. Thiền sư chỉ không muốn người đệ tử đi lạc vào thế giới ý niệm và suy luận, thế giới này chẳng có liên hệ đến bản chất giác ngộ. Thiền sư có thể trích dẫn kinh điển, có thể giảng giải rành rẽ về những khái niệm chân như, Niết bàn v.v... nhưng ông ta biết những điều đó không giúp cho người đệ tử giác ngộ. Có thể có những trường hợp nhờ vào sự giảng giải đó mà người đệ tử đi gần sát lại với phương pháp thiền quán - nhưng đây không phải là trường hợp đó, cho nên vị thiền sư đã không trả lời. Trả lời chỉ có hại thêm cho người nghe. Trả lời có thể giết chết cơ hội giác ngộ của người nghe. Bách Trượng có một lần hỏi Quy Sơn: "Nói mà không dùng cổ họng, môi và lưỡi thì nói thế nào?" Quy Sơn nói: "Vậy thầy hãy nói đi". Bách Trượng đáp: "Nói thì nói được chứ, nhưng nói ra, ta chỉ sợ con cháu chết tiệt hết đi mà thôi".

Người đệ tử có thể nghĩ là thầy mình không hết lòng trao truyền tinh yếu của thiền cho mình trong khi mình hết lòng thờ thầy và học đạo. Thầy có thể dấu mình những yếu quyết. Hồi chưa giác ngộ, Long Đàm thường châu chực bên mình Đạo Tín thiền sư, mong được truyền dạy đạo thiền. Năm này sang năm khác không thầy thiền sư bảo ban gì cả. Một hôm không chờ được nữa, Long Đàm hỏi:

- Từ lâu con theo thầy để học mà thầy chưa hề chỉ bày cho con một chút tâm yếu nào hết là tại làm sao? Con xin thầy thương con.

Đạo Tín nói:

- Từ khi ngươi vào tu viện đến nay chẳng có lúc nào là ta không chỉ bày tâm yếu cho ngươi. Khi ngươi đem tách trà tới, ta nhận tách trà; khi ngươi đem cơm lên, ta đỡ lấy mâm cơm; khi ngươi nghiêng mình chào ta, ta cũng cúi đầu; như thế tại sao lại nói rằng ta không hề chỉ bày cho ngươi?

Long Đàm chắc cũng đã nhận thấy, sau câu nói này của Đạo Tín, sự uổng phí của bao nhiêu ngày tháng đã trôi qua. Nếu Long Đàm biết sống trong từng giây phút thì Long Đàm đã tiếp nhận không biết bao nhiêu là thiền đạo từ sư phụ của mình. Tịnh Không thiền sư (thiền sư phái Vô Ngộ Thông Việt Nam, thế kỷ thứ 12) khi bị một người đệ tử trách móc là không chịu trao truyền tâm pháp cũng đã nói: "Chúng ta cùng sống trong chùa. Ông thổi lửa, tôi vo gạo, ông khát thực, tôi cầm bát, như vậy tôi có phụ ông đâu?" Huệ Trung quốc sư (695-775) cũng có lần kêu thị giả của mình ba lần liên tiếp. Vị thị giả ba lần dạ. Huệ Trung nói: "Tôi tưởng tôi tệ với chú, ai dè chú tệ với tôi", vị thị giả cố nhiên đã không sống trong ý thức minh mẫn của thiền cho nên mới không bừng tỉnh sau tiếng gọi thứ hai và thứ ba của vị thiền sư.

Để giúp cho người thiền sinh nhảy qua bên này bờ giác ngộ, các thiền sư thường đưa ra một con sào phương tiện. Nắm được con sào đó tức là sang được bên này bờ. Nhưng mắt không mở, tâm chưa thông, người thiền sinh thường bắt trượt. Một vị tăng hỏi Cảm Thành (thiền sư Việt Nam thế kỷ thứ 9): "Phật là gì?" Cảm Thành nói: "Khắp mọi

nơi". Vị sư hỏi tiếp: "Thế nào là Phật tâm?" Cảm Thành nói: "Chưa hề che dấu". Vị sư nói: "Kẻ học nhân này chưa hiểu". Cảm Thành nói: "Thế là người nhảy trượt qua mất rồi".

Sau mỗi lần nhảy trượt qua như vậy, người hành giả lại cần phải chuyên tâm hơn, đốt sáng ngọn đèn giới định của mình hơn, để cho ý thức cảnh giác được linh mãnh hơn. Như thế mới mong không còn bước trượt những lầm kể tiếp. Mỗi khi một con sào đưa ra, một là ta nắm được, hai là ta không nắm được. Không thể có một giây phút chần chừ, ngập ngừng. *Chần chừ và ngập ngừng là dấu hiệu của sự chưa chín, chưa thành.* Lúc đó ta không nên tiếc nuối, ngần ngại. Hãy trở lại đời sống thường nhật với nhiều chăm lo và ý thức hơn. Hối Trí Bảo thiền sư (thiền sư Việt Nam, phái Vô Ngôn Thông) còn chưa giác ngộ, có một hôm bị một vị tăng hỏi: "Sinh từ đâu tới, chết đi về đâu?" - Trí Bảo còn đang vận dụng sự suy nghĩ để trả lời thì vị tăng kia cười nói: "Thời gian suy nghĩ, mây bay ngàn dặm". Tâm tư chưa chín, những cố gắng kia chẳng có nghĩa lý gì.

---

[2]. "Quý vị trong đạo lưu, nếu quý vị muốn đạt được kiến giải đúng với chánh pháp thì đừng để kẻ nào đánh lừa quý vị. Ra vào hễ gặp bất cứ ai là phải giết tuốt. Gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ, gặp La hán giết La hán, gặp phụ mẫu giết phụ mẫu, gặp quyến thuộc giết quyến thuộc - như thế mới đạt được giải thoát, mới không bị trói buộc, mới hoàn toàn tự tại".

[3]. Thiền sư Nhật thuộc phái Lâm Tế (1685 - 1768).

[4]. Thiền sư Trung Hoa, sinh tại Hàng Châu, mất năm 1260.

## Chương IV: Núi là núi, sông là sông

Tâm ấn có thể được định nghĩa là dòng liên tục của sự sống giác ngộ, nhưng tâm ấn không phải là một vật có thể trao truyền.

Vị thiền sư cũng không thể tạo ra sự sống giác ngộ nơi người đệ tử. Vị thiền sư chỉ có thể đóng góp một phần trong công tác làm hiển lộ sự sống giác ngộ nơi người đệ tử. Như thế thành ngữ *trao truyền tâm ấn* chỉ là một hình ảnh biểu tượng. Tâm ấn là một danh từ thiền, tương đương với danh từ chân như hoặc Phật tính. Nếu tâm ấn là sự sống giác ngộ thì chân như hoặc Phật tính cũng chỉ có nghĩa là sự sống giác ngộ. Phật giáo đại thừa cho rằng mọi loài vật đều hàm chứa bản tính giác ngộ và chân như. Vậy tâm ấn là vật có sẵn nơi mỗi người, không cần ai trao cho ai, không cần chiếm đoạt, không sợ mất cắp, không phải là một với hiện tượng sinh hoạt, nhưng quyết không phải là một cái gì *tách biệt khỏi* hiện tượng sinh hoạt. Thiền sư Tỳ Ni Đa Lưu Chi, tổ sư Thiền tông đầu tiên ở Việt Nam (thế kỷ thứ 6), nói với đệ tử đầu tay là Pháp Hiền thiền sư: "Tâm ấn của chư Phật là vật hiện thực, toàn bích như thái hư, không thiếu không dư, không tới không đi, không được không mất, không thường không đoạn, không có chỗ sinh chỗ diệt, không viễn ly cũng không bất viễn ly, vì vọng duyên giả lập mà gọi vậy..." (*Thiền Uyển Truyền Đăng Tập Lục*)

"Vì vọng duyên giả lập mà gọi vậy...". Đây đúng là tinh thần phương tiện của đạo Phật. Niết bàn, Bát nhã, Chân như chỉ là những danh từ và những khái niệm. Mà đã là danh từ và khái niệm thì chúng không phải là Niết bàn, Bát nhã và Chân như nữa. Bản tính giác ngộ của sự sống mà thiền gọi là *tâm ấn* kia cũng vậy. Trước sau đó chỉ là một khái niệm - nương vào khái niệm để đạt đến thực tại thì được, nhưng kẹt vào khái niệm để mất thực tại đó là một điều tối kỵ của đạo Phật. Khái niệm về tâm ấn nếu được giả lập ra là để hướng dẫn người hành giả tự giác bản thân sự sống giác ngộ. Nó không được giả lập ra để trở thành một chướng ngại vật. Để tránh cho hậu lai sự chấp kẹt vào ý niệm tâm ấn như một bảo vật có thể truyền nhận, đặc thất, thiền sư Vô Ngôn Thông (thế kỷ thứ 9, sáng tổ phái Thiền Vô Ngôn Thông ở

Việt Nam) đã đọc bài kệ sau đây cho vị đệ tử là Cảm Thành thiền sư trước khi viên tịch:

*Thiên hạ bốn phương lông lộng  
huyền truyền bậy bạ rằng  
thỉ tổ của ta ở Tây thiên  
đã truyền chánh pháp nhãn tạng  
gọi là "Thiên".  
Một đóa hoa năm cánh  
hạt giống truyền nhau bất tuyệt  
những lời mật ngữ, những đạo bùa pháp  
và trăm ngàn thứ rắc rối khác  
đều gọi là "tông chỉ của tâm"  
đều gọi là "bản tính thanh tịnh"  
Thực ra Tây thiên là đâu?  
Tây thiên chính là đất này!  
Mặt trời, mặt trăng chính là  
mặt trời, mặt trăng hôm nay  
núi sông xưa cũng chính là núi sông này  
Hễ chấp vào, thì liền bị kẹt  
và vu oan cho cả Phật cả Tổ.  
Sai một ly, đi một dặm.  
Người nên quan sát vấn đề cho kỹ lưỡng.  
Cẩn thận đừng nên đánh lạc đường giới hậu lai.  
Đừng hỏi ta nữa.  
Ta vốn không nói gì đâu.*

"Ngã bốn vô ngôn" - Ta vốn không nói gì đâu, Vô Ngôn Thông ngay sau khi đã "nói" cho biết mình không có nói gì. Ở đây, ta thấy được tinh thần phá chấp của thiền. Nói một điều gì để người ta có thể nương vào đó như một phương tiện tìm về thực tại mà không bị mắc kẹt vào đó, điều này chính là ý nghĩa của ba chữ *vô ngôn thông* mà cũng chính là ý nghĩa của thiền. Vô Ngôn Thông muốn nhắc nhở hậu lai đừng chấp chặt vào ý niệm ấn thọ tâm truyền, đừng nghĩ rằng có một bảo vật gọi là tâm ấn được truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác, đừng mong cầu nhận được sự sống giác ngộ từ một kẻ khác dù



kẻ khác đó là thầy của mình. Tuy nói vậy để phá cái ý niệm có về ấn thọ tâm truyền, nhưng Vô Ngôn Thông cũng còn ngại đệ tử mình kẹt vào ý niệm không về ấn thọ tâm truyền, cho nên đã căn dặn "sai một ly, đi một dặm" và "ta vốn không nói gì đâu".

Được trao truyền tâm ấn thì cũng có nghĩa tương đương với kiến tánh, nghĩa là thấy được bản tánh của tự thân mình. Bản tánh này, cũng như tâm ấn kia, có khi gọi là pháp thân, hoặc chân như, hoặc Phật tính, là một trong những chủ đề lớn của các học phái Phật giáo đại thừa. Các vị thiền sư thường hay từ chối trả lời những câu hỏi về chủ đề này không phải vì lý do Thiền tông chống đối lại quan niệm chân như mà chỉ vì quý vị không muốn đệ tử mình quanh quẩn mãi trong thế giới suy luận ý niệm. Kỳ thực ý niệm về chân như, Phật tính, pháp thân... rất liên hệ với tư tưởng và thực hành thiền học. Ý niệm về thực thể chân như có thể là trở ngại cho người tu học, nhưng tự thân thực thể chân như, lại là mục tiêu mà người tu học nhắm tới. Hoàng Bích thiền sư đã nói như thế này về thực thể chân như mà ông gọi là "tâm nhất như":

"Chư Phật và mọi loài chúng sanh đều cùng chung một tâm thuần nhất, không có khác gì nhau. Tâm này từ vô thi đến nay, chưa từng sanh diệt, không xanh không vàng, không hình không tướng, không hữu không vô, không cũ không mới, không ngắn không dài, không lớn không nhỏ, tâm này siêu việt lên tất cả mọi khuôn khổ, mọi danh ngôn, mọi hình tích, mọi so sánh. Tự thân nó như vậy, quan niệm nó thì lập tức sai lầm. Nó cũng bao la như hư không, không có giới hạn, không thể đo lường. Cái tâm nhất như ấy tức là Phật" (*Truyền Tâm Pháp Yếu*).

Hoàng Bích đã nói rất rõ: để yên thì tự thân nó hiển lộ, mà hễ có ý muốn khái niệm thì tự nhiên ta mất nó. Như thế, muốn đạt được tâm ấy, con đường khái niệm phải được từ bỏ. Trở về tự thân nhìn thấy bằng thực nghiệm tự tánh của mình, đó là phương pháp duy nhất thể hiện tâm nhất như, cũng gọi là chân tâm.

Chân tâm là tự thể chiếu sáng của hiện hữu, khác với vọng tâm là dòng phân biệt khái niệm. Đạt tới chân tâm tức nhiên thực tại hiển lộ: đây là đời sống giác ngộ của thiền. Thế giới của khái niệm xây thành khác xa với thế giới thực tại. Thế giới của sinh diệt, buồn vui, mừng sợ, tốt xấu, còn mất v.v... chỉ là thế giới khái niệm của kẻ chưa giác ngộ. Thế giới của những tốt xấu, còn mất, buồn vui kia không còn điều kiện hóa được người giác ngộ nữa, bởi vì người giác ngộ đã đạt tới thế giới thực tại.

Đại Thừa Khởi Tín Luận nói về thế giới thực tại như sau: "Tất cả mọi hiện tượng từ trước đến nay không dính líu gì tới ngôn từ, khái niệm, không vì ngôn từ và khái niệm mà bị biến đổi và tách biệt khỏi tự tánh" (Nhất thiết pháp tùng bản dĩ lai, ly ngôn thuyết tướng, ly danh tự tướng, ly tâm duyên tướng, tất cánh bình đẳng, vô hữu biến dị).

Đại Thừa Khởi Tín Luận đưa ra danh từ "vô niệm". Vô niệm tức là nhận thức không căn cứ trên khái niệm, bởi khái niệm phân biệt còn là vọng tâm, không phải chân tâm. Vô niệm còn gọi là vô phân biệt (*nirvikalpajñane*), khả năng tiếp nhận trực tiếp thực tại không qua trung gian khái niệm.

Chân như hay chân tâm không phải là một *entité ontologique* có tánh cách duy tâm luận. Đó chính là bản thân của thực tại. Tâm ở đây cũng có khi gọi là tánh, chân tâm hay chân tánh đều là tiếng gọi của tự thân thực tại. Đứng về phương diện nhận thức, danh từ Trí (như trong danh từ vô lậu trí hay vô phân biệt trí) thường được sử dụng, nhưng cũng có khi danh từ Tâm được dùng theo nghĩa Trí. Đối với thực tại tự thân thì sự phân biệt giữa chủ thể và đối tượng nhận thức không còn; đó là lý do những danh từ tự tánh, chân như v.v... được hiểu bằng cả hai chiều, hoặc là tự thân thực tại, hoặc là sự nhận thức thực tại bằng vô phân biệt trí. Sự nhận thức thực tại này đích là "Kiến tánh" trong thiền học.

Thiền kết hợp tư tưởng của các học phái và kinh điển đại thừa. Ý niệm về "chân tâm như là bản nguyên của vạn hữu và ý niệm về Như lai thanh tịnh thiền" được xuất phát từ kinh Lăng Già. Ý niệm về

"công đức của thiền định" xuất phát từ kinh Viên Giác; ý niệm "Nhất thừa" xuất phát từ kinh Pháp Hoa, ý niệm về "chân tâm minh diệu" xuất phát từ kinh Lăng Nghiêm, ý niệm về "pháp giới viên dung" xuất phát từ kinh Hoa Nghiêm, ý niệm về "Phật tánh thường trú" xuất phát từ kinh Niết Bàn, ý niệm về "không" xuất phát từ kinh Bát Nhã. Tinh thần thiền thật vô cùng tự do; sự kết hợp những tư tưởng ấy được thực hiện một cách dễ dàng và tự nhiên như là cây thổi khí trời và hấp thụ ánh sáng.

Chân tâm không phải được phát sinh do sự chứng ngộ bởi vì chân tâm không sinh không diệt. Sự giác ngộ chỉ làm hiển lộ chân tâm. Niết bàn và Phật tánh cũng vậy. Kinh Niết bàn nói: "Nền tảng của Niết bàn, nguyên nhân của Niết bàn là Phật tánh. Phật tánh không có tác dụng làm phát sinh Niết bàn, vậy nên ta nói Niết bàn không có nguyên nhân (nghĩa là không sinh...). Phật tánh nơi chúng sanh cũng thế, tuy rằng chúng sanh hiển lộ lưu chuyển ở mọi hình thức khác nhau, song vẫn căn cứ trên Phật tánh, không vì thế mà thay đổi biến đi... (*Đại Niết bàn, phẩm Sư Tử Hống Bồ tát*)

Người thiền giả, vì vậy không nên có ý nghĩ trông đợi một sự giác ngộ từ bên ngoài tới, một sự trao truyền, hoặc một sự nắm bắt đặc đạo. Đạo không thể đắc, tâm không thể truyền. Kinh Tinh Yếu Bát Nhã (Bát Nhã Tâm Kinh) vì vậy đã nói: "Không có sự chứng đắc bởi vì không có đối tượng chứng đắc" (vô đắc dĩ vô sở đắc cố). Thiền sư Nguyệt Học (Việt Nam) cũng dặn đệ tử: "Đừng trông cầu người khác trao sự đắc đạo cho mình" (mạc cầu tha đắc).

Sinh, diệt, còn, mất, được, thua... là thế giới của những hiện tượng phụ thuộc vào nhân duyên, tức là vào những điều kiện. Một hiện tượng phát sinh là do những điều kiện tụ hội đủ, một hiện tượng hủy diệt là do những điều kiện tán thất. Bản thân của thực tại là nền tảng hiện thể, không phải là những hiện tượng bèo bọt, thì làm sao có sinh diệt, có được mất? Do đó, thiền sư Nguyệt Học nói: "Chân tánh vốn không lệ thuộc nhân duyên thì làm sao có sinh, có diệt?" (Chân tính thường vô tính, hà tăng hữu sinh diệt?)

Tuy vậy nói thế giới hiện tượng là thế giới hư ảo, và rằng có một thế giới bản thể tồn tại ngoài thế giới hiện tượng, là một sai lầm lớn lao nhất mà người ta có thể mắc phải khi đàm luận đến vấn đề chân tâm. Khi ta nói: "Có một thế giới thực tại bản thể" tức là ta đặt thế giới này vào trong phạm trù có, một phạm trù đối lập với phạm trù không. Tuy nhiên khái niệm về có và không, như ta đã biết, chỉ có thể áp dụng với thế giới khái niệm. Thế giới chân tâm nếu đã là siêu việt khỏi thế giới khái niệm tại sao ta lại có thể kéo nó trở lại trong vòng của thế giới khái niệm? Khi bị kéo trở vào vòng khái niệm nó không còn là thế giới chân tâm nữa, mà chỉ là một khái niệm - một khái niệm nghèo nàn và mơ hồ hơn bất cứ một khái niệm nào. Cho nên không thể dùng ngôn thuyết để diễn tả, dùng khái niệm để nắm bắt chân tâm. Nói đến chân tâm là bất đắc dĩ, là phương tiện, là "do vọng duyên mà giả lập", như thiền sư Tỳ Ni Đa Lưu Chi đã nói. Nói ra thì dễ, mắc kẹt vào cũng dễ, mà gỡ cho khỏi kẹt thì khó. Do đó thà rằng không nói, thà rằng "vô ngôn".

Còn cái thế giới hiện tượng hư ảo kia nữa, cái thế giới khái niệm kia nữa. Ta cứ có cảm tưởng là nó hư ảo, nó tách rời với thực tại; ta cứ có cảm tưởng rằng phải thoát ra khỏi nó thì mới thể nhập vào thế giới chân tâm được. Đây cũng là một sai lầm lớn. Thế giới của sinh diệt, của buồn vui, của cây tùng, cây khế, chính là thế giới thực tại. Ngoài cây tùng, cây khế kia, làm gì còn có thực tại nào nữa? Làm sao ta có thể có một chiếc áo sạch nếu ta vứt chiếc áo bẩn này. Chiếc áo ấy, nếu muốn sạch ta chỉ cần giặt nó. Thế giới thực tại vốn là thế giới của cây tùng, của bàn tay, của dòng sông, của sân cỏ... Thấy nó tức là nó có mặt chân thực. Nó là giải thoát, nó là Niết bàn. Còn không thấy nó thì nó chỉ là bóng ma, một khái niệm, là sinh diệt, là khổ đau, là sinh tử luân hồi.

Phái thiền Tào Động chủ trương năm nguyên tắc sau đây:

1. Chỉ ngồi thiền mà không cần chủ đề thiền quán (chỉ quán đá toạ).
2. Ngồi thiền và đạt đạo là một việc chứ không phải là hai (tu chứng nhất như).

3. Không trông chờ sự chứng đắc (vô sở đắc).
4. Không có đối tượng giác ngộ (vô sở ngộ).
5. Tâm và thân nhất như (thân tâm nhất như).

Những nguyên tắc này của phái Tào Động thực ra không có gì trái chống với nguyên tắc dụng công án của phái thiền Lâm Tế. Thực ra, những nguyên tắc này có thể bổ túc rất nhiều cho phái Lâm Tế. Bổ túc ở chỗ nhắc nhở tính cách đồng nhất giữa cứu cánh và phương tiện.

Ngồi thiền có thể được nhiều người quan niệm như phương tiện, mà chứng ngộ như cứu cánh. Điều này há không phải là một sự thật trong thiền giả hay sao? Sự thực thì ta không thể phân biệt rạch ròi ranh giới của cứu cánh và phương tiện như vậy. Khi ta từ bỏ nếp sống quên lãng, trở về với ý thức minh mẫn về hiện sinh mình, sự tỉnh táo này đích thực là sự giác ngộ. Đó là lý do khiến cho phái Tào Động nói: ngồi thiền tức là đồng thời thành Phật. Ngồi thiền tức là trở về với chánh niệm, mà chánh niệm là gì nếu không là Phật?

Trong trạng thái tán loạn và quên lãng, ta đánh mất chính ta, ta đánh mất sự sống. Ngồi thiền tức là trở lại với chính ta, tìm lại được sự nguyên vẹn của ta. Giả dụ tay chân ta bị đứt rời từng khúc và rơi rớt đó đây. Ngồi thiền tức là phục hồi lại thân thể một cách nguyên vẹn. Ngồi thiền tức là trở về trạng thái nguyên vẹn, là sống, là tỉnh thức, là thành Phật. Theo nguyên tắc đó, thì ngồi thiền là một niềm lạc thú lớn. Nhưng tại sao lại phải ngồi? Tại vì ngồi, nhất là ngồi trong tư thế kiết già hay bán già và điều phục hơi thở đúng phép, thì dễ cho sự trở về và tập trung hơn. Thiền không nhất định phải ngồi. Thiền có thể đi đứng, nói cười, làm việc. Phật là gì? Phật là người an trú trong thiền - tức chánh niệm - suốt hai mươi bốn tiếng đồng hồ một ngày, bất cứ đang ngồi, ăn uống, nghỉ ngơi hay làm việc.

Có một lần, một vị tăng đến hỏi Hương Lâm thiền sư câu hỏi cổ điển "Thế nào là ý chỉ của sơ Tổ khi qua Trung Hoa?" Hương Lâm nói: "Ngồi lâu sinh mệt". Câu hỏi này đã từng được trả lời bằng nhiều cách. Ví dụ ngài Cửu Phong nói: "Một tắc lông rùa nặng chín cân". Ngài Đông Sơn nói: "Đợi khi nào nước sông Động chảy ngược, ta sẽ

trả lời người". Những công án này cố nhiên có những tác dụng riêng biệt trên tâm lý người hỏi. Nhưng khi Hương Lâm nói: "Ngồi lâu sinh mệt" thì câu nói của ngài chứa đựng một sự thực thật đơn giản, có thể áp dụng cho rất nhiều căn cơ chúng sanh. Nếu ngồi thiền chỉ là để suy tư bản khoản về ý nghĩa của một công án thì đó không phải là ngồi thiền. Ngồi như thế vô bổ, chỉ sinh mệt mỏi. Ngồi thiền không phải để suy tư và vọng tưởng về một công án. Ngồi thiền là thấp sáng ngọn đèn hiện hữu của mình. Công án, trước ánh sáng ấy, sẽ tự trình bày chân tướng. Còn nếu không thấp sáng ngọn đèn kia thì ngồi hoài trong hầm tối đến ngàn đời vẫn không thấy được tự tánh; ngồi lâu sinh mệt (tọa cữu thành lao) là chuyện dĩ nhiên.

Công án không thể được xem như đề tài suy luận lúc ngồi thiền, bởi ngồi thiền không phải để suy luận. Ngồi thiền mới là sự sống, công án không phải là sự sống. Công án chỉ có tác dụng trắc nghiệm, ấn chứng và duy trì cảnh giác. Ta có thể nói công án giống như cái chụp đèn trong khi thiền là chính ngọn đèn. Cái chụp đèn không phải là ngọn đèn nhưng nó có thể ngăn gió và quy tụ ánh sáng. Nếu đặt công án vào đúng địa vị ấy thì sẽ không có gì khác biệt giữa Tào Động và Lâm Tế.

Vì kỹ thuật điều tâm lúc ngồi thiền, nguyên tắc của phái Tào Động là: "Suy tư về đối tượng không thể suy tư, một đối tượng không thể suy tư thì làm sao suy tư được?" (Tư lương cá bất tư lương để. Bất tư lương để, như hà tư lương?)

Ngồi thiền không phải là để suy tư, tức là không phải để phiêu lưu trong thế giới ý niệm phân biệt. Nhưng ngồi thiền cũng không phải là ngồi như một khúc gỗ hay một tảng đá. Vậy làm thế nào để tránh hai trạng thái vọng động và vô tri? Câu trả lời là: an trú ngay giữa lòng kinh nghiệm thực tại trong một ý thức tỉnh táo. *Kinh nghiệm trực tiếp và ý thức về kinh nghiệm trực tiếp ấy* - Đó là tất cả vấn đề. Điều này mới nghe hình như rắc rối, kỳ thực rất giản dị. Khi ta nhấp một ngụm trà, ta có kinh nghiệm trực tiếp về hương vị của trà. Kinh nghiệm này có thể được trải qua mà ta không có ý thức về nó, có khi trải qua mà ta có ý thức tràn đầy sáng tỏ về nó.

Kinh nghiệm của ta về hương vị trà vốn là một kinh nghiệm trực tiếp và linh động về thực tại. Nó không phải là một khái niệm. Chỉ khi nào ta tư duy hồi tưởng và phân biệt nó thì nó mới trở thành khái niệm. Nói cho đúng, khái niệm về nó đã không phải là nó rồi, cho nên ta cũng không thể nói là *nó trở thành khái niệm được*.

Khi ta có kinh nghiệm trực tiếp về hương vị trà thì hương vị trà với ta chính là một, không tách rời nhau. Ta là trà và trà là ta. Không có người uống trà và không có trà bị uống. Không có chủ thể kinh nghiệm đối với đối tượng kinh nghiệm. Khi mà ta phân biệt có chủ thể, có đối tượng thì kinh nghiệm trực tiếp không còn nữa. Chỉ có khái niệm. *Cảnh giới của thiên là cảnh giới thuần túy kinh nghiệm, không phải là cảnh giới ý niệm*. Đưa công án vào như một đối tượng suy luận, đó nhất định không phải là thiên. Tông Tào Động nói: "Chỉ ngồi thiên mà không có đối tượng" (chỉ quán đá tọa) chính là vì thế. Trong cảnh giới thiên, không có đối tượng suy tư và do đó, không có chủ thể tư duy. Nhưng không phải là vì không có chủ thể tư duy mà con người nhập thiên là gỗ đá. Nói không có chủ thể tư duy, tức là nói sự vắng mặt của thế giới ý niệm và suy luận. Thế giới kinh nghiệm trực tiếp của thiên không vì vậy mà là thế giới vô tri, trái lại, đó là một thế giới hiện thực, tràn đầy ý thức. Nếu trên bình diện ý niệm, ta có thể phân biệt được người uống trà và hương vị chén trà, tức là hai điều kiện tạo nên kinh nghiệm thưởng thức hương vị trà (kinh nghiệm mà ta đã mô tả là "nhất như" không chủ thể và đối tượng) thì ta cũng có thể, trên bình diện ý niệm, phân biệt người ngồi thiên và sự hiện hữu của thế giới thực tại tràn đầy trong đó có người ngồi thiên. Kinh nghiệm trực tiếp tạo nên do sự giao cảm giữa người thiên giả và thế giới thực tại (gần giống như dòng hiện hữu tâm lý sinh lý của người thiên giả), cũng có tính cách nhất như như thế, nghĩa là đối tượng cả chủ thể trở thành duy nhất. Tuy vậy, ý niệm duy nhất trước sau cũng chỉ là ý niệm, ta đừng nên gán cho kinh nghiệm kia một ý niệm nào cả, dù là ý niệm "hai" hay ý niệm "một". Nói cho đúng, thì nó có tánh cách vô niệm, nghĩa là chẳng phải hai mà cũng chẳng phải một. Nó là kinh nghiệm, nó không phải là sự diễn tả. Nó vượt ra ngoài mọi sự diễn tả,

mọi ý niệm, bởi lẽ nó là chân như. Thế giới thiền là thế giới của chân như.

Đạo Nguyên thiền sư nói: "Mọi hiện tượng là tâm, tâm là mọi hiện tượng, sông núi, nhật nguyệt cũng thế". Trong kinh nghiệm thiền không có đối tượng phân biệt. Đại Trí Độ Luận nói: "Mọi hiện tượng được gồm trong hai phạm trù vật lý và tâm lý, ngoài ra không còn gì khác. Trên phương diện phân biệt, ta thấy có tâm và vật khác nhau, nhưng trên bình diện giác ngộ, mọi hiện tượng đều là tâm; tâm màu nhiệm mà vật cũng màu nhiệm (diệu sắc diệu tâm); tâm là vật, vật là tâm, ngoài tâm không vật, ngoài vật không tâm. Cả hai hàm nhiếp lẫn nhau, cho nên gọi là bất nhị". Sự phân biệt hiện tượng làm hai phạm trù như tâm và vật, chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức v.v... thực ra đã có thể đưa ta đi lạc rất xa nguyên tắc "tâm pháp nhất như" của thiền rồi.

Ta hãy nhìn đồ án này trong đó thực tại được phân biệt thành hai phần: tâm và vật, chủ thể và đối tượng. Ta tưởng sự vật có thể được phân biệt một cách giản dị như thế. Kỳ thực sự phân biệt này có tính cách giả tạo và sai lầm. Trước hết, ta có thể nhận định rằng phần tâm tuy là chủ thể nhận thức, nhưng đồng thời cũng có thể là đối tượng nhận thức. Khi ta quay cái chủ thể ấy về quán chiếu lên tự thân nó, tức khắc nó thành đối tượng. Vì vậy không phải chỉ B là đối tượng mà A cũng là đối tượng nữa. Thứ đến, khi tâm trở thành đối tượng của tâm, nó có còn là tâm nữa hay không hay đó chỉ là một mớ hình ảnh roi rụng của tâm? Nói một cách khác, những đối tượng được phân tích và khảo sát trong tâm lý học có phải chính là bản thân của tâm không, hay chính đó chỉ là những bóng dáng và những khái niệm mà ta dùng để mô tả tâm, như những bức hình của một địa chất mà không phải bản thân của địa chất ấy? Nói một cách khác hơn nữa, tâm có thể đi vào tâm hay không, hay chỉ đi quanh quẩn bên ngoài tâm? Điều thứ ba, là tâm có tồn tại độc lập ngoài vật hay không, nói khác hơn là có thể có chủ thể mà không có đối tượng hay không? Duy thức học, một học phái Phật giáo đại thừa, chúng nhận thức là tiếng gọi chung hai phần chủ thể và đối tượng của nhận thức. Không thể có chủ thể nhận thức tồn tại độc lập ngoài đối tượng nhận thức, và



ngược lại cũng không thể có đối tượng nhận thức tồn tại độc lập ngoài chủ thể nhận thức. Vậy A không thể tồn tại nếu không có B, và B cũng không thể tồn tại nếu không có A.

Vì những lý do đó, cho nên sự phân chia thực tại thành hai phần tâm và vật, chủ thể và nhận thức chỉ có thể được xem như là phương tiện, giả tạo. Khi nhận thức còn bị che lấp, thì cả hai phần tâm và vật còn đều là giả tạo. Khi nhận thức không còn bị che lấp thì tâm mới thực là tâm, vật mới thực là vật, nghĩa là "tâm là vật mà vật là tâm, ngoài tâm không vật, ngoài vật không tâm" như Đại Trí Độ Luận nói.

Ta hãy nhìn đồ biểu sau đây: Thực thể  $ab$  được xem như pháp thân, chân như, Niết bàn, tròn đầy, không sinh, không diệt, không còn, không mất; nói tóm lại thoát ra ngoài mọi phạm trù tư tưởng và khái niệm. Trong thực tại  $ab$  này, không có sự phân biệt chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức. Đường chấm  $y$  trình bày phía bên trên nó hai khoảng  $a'$  và  $b'$  ngăn cách bởi đường chấm  $x$ . Đường chấm  $x$  này là sự phân biệt chủ thể  $a'$  và đối tượng  $b'$ . Nhận thức  $a'-b'$  là nhận thức phân biệt khái niệm dựa trên nền tảng  $a'$  có thể tồn tại độc lập với  $b'$  và ngược lại. Nhận thức này có tính cách biến kế (*vikālpā*) và không đưa ta thể nhập được thế giới thực tại.

Bây giờ ta nhìn đồ biểu kế tiếp: Hai đường chấm  $y$  và  $x$  được xóa bỏ, đồng thời chủ thể  $a'$  và đối tượng  $b'$  trở về tự thân của chúng trong thực thể  $ab$  màu nhiệm. Đây là cảnh giới của thiên.

Trong đồ biểu thứ ba, ta thấy tái xuất hiện hai đường chấm  $y$  và  $x$ . Từ thực thể màu nhiệm  $ab$  phát hiện trở lại chủ thể  $a'$  và đối tượng  $b'$ . Đồ biểu trở lại giống hệt như đồ biểu thứ nhất, ngoại trừ hai mũi tên thêm vào để gợi ý sự tái phát hiện. Người giác ngộ cũng sống trong thế giới hiện tượng như bất cứ ai, nhìn hoa hồng cũng biết là hoa hồng, nghe chim hót cũng biết là tiếng chim. Nhưng người giác ngộ không còn bị khống chế bởi thế giới khái niệm. Khái niệm trở thành phương tiện linh diệu như âm binh trong tay ông thầy phù thủy giỏi. Người giác ngộ nhìn, nghe và phân biệt mọi hiện tượng trong khi vẫn thấy được tự thân  $ab$  của các hiện tượng đó, nghĩa là nhìn thấy chúng

trong liên hệ duyên khởi một cách vô cùng sáng suốt. Thế nào là nhìn sự vật trong liên hệ duyên khởi của chúng? Đây là một vấn đề liên hệ mật thiết tới nguyên lý vô ngã trình bày ở một phần trước, nhìn thấy sự vật trong liên hệ duyên khởi của chúng là thấy được tính cách vô ngã của những sự vật này, thấy được chúng không những khi chúng có mặt, mà còn thấy được chúng khi chúng không có mặt nữa. Ví dụ cái bàn kia, nó có mặt đó trong giờ phút này. Cái bàn vốn đã hiện hữu trong những duyên khởi của nó, nhưng chỉ khi nào những duyên khởi ấy kết hợp, ta mới cho là nó hiện hữu. Trước kia nó đã hiện hữu ở gỗ, cua, đinh, bào, thước, người thợ mộc... và không biết cơ man nào là những điều kiện hệ thuộc xa gần với những thứ ấy. Thấy được cái bàn trong liên hệ duyên sinh của nó tức là có thể thấy cái bàn trong không gian vô biên và thời gian vô tận. Thấy được sự vật như thế thì những hiện tượng sinh, diệt, còn, mất, xấu, đẹp v.v... không còn lung lạc đực con người nữa. Thái độ của người giác ngộ là thái độ của con người tự do, một thái độ bình thản, an lạc, tự chủ hoàn toàn. Từ trạng thái mê đi sang trạng thái tỉnh thật ra không có thêm bớt gì. Đồ biểu một chỉ cho trạng thái mê, đồ biểu ba chỉ cho trạng thái tỉnh. Hai đồ biểu giống hệt như nhau. Một thiền giả nói: "Khi tôi chưa học thiền thì tôi thấy sông là sông, núi là núi. Khi tôi học thiền thì tôi thấy sông không phải là sông, núi không phải là núi. Bây giờ tôi học thiền rồi thì tôi lại thấy sông là sông, núi là núi". Những đồ biểu bên trên phù hợp với nhận xét đó của vị thiền giả. Khi mà người học đạo đã chứng đạt rồi, thì không còn có một khái niệm nào còn có thể kiểm thúc và đánh lừa được mình, và do đó có thể tung hoành tự do trong thế giới của sinh diệt hữu vi, để hành đạo giúp đời mà không cần phải trốn tránh sợ hãi.

Một vị thiền sư Việt Nam phái Vô Ngôn Thông ở thế kỷ thứ 11, Cửu Chỉ thiền sư, đã tóm lược những liên hệ giữa vật và tâm, giữa hiện tượng và bản thể, giữa nhận thức và hành động như sau:

"Mọi phương pháp đạt đạo, hành đạo đều phải phát xuất từ tự tánh của người, và tự tánh của mọi hiện tượng cũng xuất phát từ tâm của người - Tâm và vật là nhất như, vốn không phải hai. Tất cả những trôi buộc, sai sử và phiền não vốn không thật có, tất cả những vấn đề tội

phước, phải trái... đều chỉ như huyễn hóa. Cả đến nhân quả cũng vậy. Hành động không nên căn cứ trên khái niệm phân biệt. Nếu còn vướng vào phân biệt <sup>[12]</sup> tức là chưa được hoàn toàn tự do. Người tự do tuy nhìn thấy mọi hiện tượng, nhưng không kẹt vào khái niệm về các hiện tượng, tuy nhận thức mọi hiện tượng nhưng không chấp vào khái niệm về các hiện tượng. Như vậy là vì khi nhìn các hiện tượng, người ấy nhận thức được nguyên chân tính của chúng; khi nhận thức các hiện tượng người ấy nhận thức được nguyên lý duyên sinh của chúng.

Nhờ thế mà tuy sống ngay trong thế gian, người ấy hiểu thấu được nguyên tác biến hóa của thế giới hiện tượng. Chỉ có một phương pháp ấy để khiến cho chúng sanh minh đạt giác ngộ chứ chẳng còn có phương pháp nào khác... Vì khi ta đã đoạn trừ được mọi vọng niệm phân biệt thì ta có thể an trú trong cảnh giới của nghiệp, dùng những phương tiện khôn khéo thực hiện những công trình hữu vi ngay trong thế giới hữu vi mà không cần phải phân biệt hữu vi vô vi gì nữa.

*(Thiền Uyển Truyền Đăng Tập Lục).*

# Chương V: Có không mất dấu

## Phần A

Danh từ Thiên Tông xuất hiện vào cuối thế kỷ thứ tám. Trước đó chỉ có những tên như Lăng Già Tông, Đông Sơn Tông, Đạt Ma Tông, Hà Trạch Tông, Ngưu Đầu Tông v.v... Tất cả đều thuộc về truyền thống Phật giáo lấy thiên tọa làm cơ bản.

Vào giữa thế kỷ thứ năm, có một vị tăng người Ấn tên là *Gunabhadra* (Cầu Na Bạt Đà La hay Đức Hiền, 394-468) phiên dịch Kinh Lăng Già (*Lankāvatāra*) ra Hán văn. Học trò của Gunabhadra cùng với một số bạn hữu tổ chức học tập kinh này và lập thành một tông phái gọi là *Lăng Già Tông*. Kinh Lăng Già thường được xem như một kinh căn bản của Thiên học.

Vào thế kỷ thứ bảy, tại tỉnh Hồ Nam, một vị cao tăng tên Đạo Tín (580-651) thành lập một tu viện chuyên về tọa thiền trên núi Đông Sơn. Học trò của Đạo Tín là Hoàng Nhãn (602-675) tiếp tục giáo hóa hàng trăm đệ tử tại tu viện này. Trong số những cao đệ của Hoàng Nhãn có Thần Tú, Huệ Năng và Pháp Trì. Thần Tú (706) sau này đi giáo hóa phương Bắc. Huệ Năng (658-713) đi giáo hóa ở phương Nam. Còn Pháp Trì (635-702) về ở chùa U Thê núi Ngưu Đầu ở Nam Kinh để truyền giáo, thành lập *Ngưu Đầu Tông*, trong đó Thiên có khuynh hướng Tịnh Độ. Hầu hết các sách vở thiền đều nói Pháp Dung (594-647), đệ tử của Đạo Tín, là người sáng lập Ngưu Đầu Tông. Kỳ thực Pháp Dung không sáng lập Ngưu Đầu Tông, mà cũng không phải là đệ tử của Đạo Tín <sup>51</sup>.

Truyền thống khai sáng bởi Đạo Tín và Hoàng Nhãn được gọi là *Đông Sơn Tông*, bởi cả hai người bắt đầu giáo hóa tại núi Đông Sơn.

Thần Tú ở phương Bắc thành lập Bắc Tông. Sự sử dụng công án được phát sinh từ truyền thống Bắc Tông này.

Huệ Năng ở phương Nam thành lập Nam Tông. Kỳ thực chính đệ tử của Huệ Năng là Thần Hội (668-760) mới thực là người thành lập

Nam Tông. Phần lớn những tài liệu về lịch sử thiền đều do Nam Tông cung cấp, bởi vì truyền thống Bắc Tông suy tàn sau đó chỉ vài thế hệ. Nam Tông khác Bắc Tông ở chỗ khai thác triệt để ý niệm Đốn Ngộ trong khi Bắc Tông nghiêng về Tiệm giáo. Lúc bấy giờ thanh thế của truyền thống đã lớn, Thần Hội cảm thấy chủ yếu phải dựng lại lịch sử của truyền thống Thiền.

Do đó, sử dụng những sự kiện lịch sử, Thần Hội đã vạch ra truyền thống thiền Ấn Độ với hai mươi tám vị tổ sư bắt đầu là Ca Diếp tổ thứ nhất cho đến Bồ Đề Đạt Ma tổ thứ 28, và truyền thống thiền Trung Hoa với sáu vị tổ bắt đầu từ Bồ Đề Đạt Ma, qua Huệ Khả, Tăng Xán, Đạo Tín, Hoàng Nhãn đến Huệ Năng, tức là thầy của chính mình.

Theo Thần Hội chính Bồ Đề Đạt Ma là người đầu tiên đã trao truyền kinh Lăng Già cho Huệ Khả. Tăng Xán, tác giả "Tín Tâm Minh", là đệ tam tổ; Đạo Tín trở thành đệ tứ tổ; Hoàng Nhãn đệ ngũ tổ; Huệ Năng đệ lục tổ, và chính Thần Hội là người chính thức thừa kế Thiền.

Những sử liệu của Nam Tông cố nhiên nhắm tới tạo uy tín truyền thống cho Nam Tông và những điều nói về Bắc Tông do đó hẳn nhiên là không phản chiếu đầy đủ sự thực. Thần Hội đả kích Bắc Tông vì Bắc Tông lúc đó rất thịnh hành và khuynh hướng tiệm giáo của Bắc Tông lúc đó đang gây trở ngại cho Nam Tông khá nhiều. Bắc Tông lại được giới vua quan ủng hộ; trong khi Nam Tông chỉ được sự ủng hộ của giới Nho gia và Đạo gia. Lúc này truyền thống được gọi là *Đạt Ma Tông*. Danh từ Thiền Tông vẫn chưa ra đời.

Trong lúc đó tại núi Ngưu Đầu, trong truyền thống Ngưu Đầu do Pháp Trì thành lập, có Huyền Tổ (668-752) nỗ lực xiển dương ý niệm "bất lập văn tự". Ý niệm này, cùng với phương pháp sử dụng công án do Bắc Tông sáng tạo ảnh hưởng rất lớn tới các tông phái thiền về sau.

Bắc Tông tiêu trầm dần dần, trong khi Nam Tông phát triển mạnh. Sau Thần Hội, ta thấy có những cao tăng như Hy Thiên (700-790), Đạo Nhất (707-786) và Pháp Khâm (714-792) v.v... Từ đó xuất hiện năm tông phái Thiền nổi tiếng: Lâm Tế, Tào Động, Quy Ngưỡng, Vân Môn

và Pháp Nhân. Những tông phái này sau được truyền sang Nhật Bản, Cao Ly và Việt Nam, thịnh hành nhất là hai phái Lâm Tế và Tào Động.

Sau Thần Hội, ngoài danh từ Đạt Ma Tông, người ta còn gọi truyền thống Thiên là *Hà Trạch Tông*, vì Hà Trạch là nơi cư trú của Thần Hội. Danh từ Thiên Tông xuất hiện trong thời đại của thiền sư Bách Trượng (739-808) người đã tạo ra pháp chế Thiên môn, gọi là "Bách Trượng Thanh Quy" đưa sinh hoạt Thiên tách ra độc lập với Luật Viện.

Thiên là Phật giáo, nhưng là một hình thái Phật giáo của khu vực địa lý chịu ảnh hưởng văn hóa Trung Hoa. Cây Thiên Trung Hoa đem trồng ở những mảnh đất Nhật Bản, Triều Tiên và Việt Nam đã có thể mọc lên tươi tốt, và hình thái tuy có những điểm khác biệt với hình thái của Thiên Trung Hoa, nhưng tựu trung, sự nhận diện vẫn rất dễ dàng. Đã có một số các nhà học giả và các vị thiền gia muốn đem cây Thiên trồng ở Âu và Mỹ. Công việc này liệu có thành công hay không? Đó là một câu hỏi chưa được trả lời.

Về phương diện tri thức, một số học giả trong đó có giáo sư Daisetz Teitaro Suzuki đã thành công ít nhiều trong sự khơi dậy niềm thích thú tìm hiểu thiên ở Âu và Mỹ châu. Sự thành công này là do một phần ở khả năng lĩnh hội được khá sâu tin thần thiên, một phần ở sự trình bày được thiên bằng những hình thái thích hợp với khả năng lĩnh hội của người Tây phương. Thiên đã có ảnh hưởng tới những nhà thần học như Paul Tillich và những nhà tâm lý học như Eric Fromm và Karl Jung. Đúng về phương diện truyền đạo, hình như các nhà thiên học chưa đạt tới được sự thành công nào đáng kể, có lẽ vì họ chưa hiểu thấu được xã hội và văn hóa Tây phương, chưa nắm được lối suy tư của người Tây phương. Nếu cây thiên bén rễ được ở Tây phương và trở thành một thực tại sống động của văn hóa Tây phương, thì hình thái nó sẽ khác với thiên ở Á châu nhiều lắm. Lý do thật giản dị: đó là vì những điều kiện văn hóa, học thuật, kinh tế, xã hội và tâm lý Đông Tây không giống nhau. Đây đó ở Âu châu và Mỹ châu tôi có thấy vài trung tâm tọa thiên nho nhỏ được hướng dẫn bởi

những vị thiền gia Trung Hoa hay Nhật Bản và sự thực tập được mô phỏng giống hệt như ở Trung Hoa hay Nhật Bản, từ thức ăn, chiếc áo mặc, các bài kinh, nhưng từ ngữ thường nhật... Tôi không tin rằng hình thái thiền ở Á Đông có thể chấp nhận và phát triển ở đây. Thiền là một sự sáng tạo, không thể là một sự bắt chước. Nếu thiền cắm rễ được ở Tây phương, thiền sẽ mang một sinh lực mới, một hình thái mới phù hợp với Tây phương.

Có những dị biệt giữa tâm trí người Ấn Độ và tâm trí người Trung Hoa và chính điều đó đã khiến cho Phật giáo Trung Hoa tạo nên được thiền. Trí óc người Trung Hoa rất thực tế, không những Khổng giáo phản chiếu tính cách thực tế đó mà cả Lão giáo và Phật giáo tại Trung Hoa cũng vậy. Tại sao lời tuyên bố của Bồ Đề Đạt Ma khi tới Trung Hoa đã biến thành nền tảng của có một truyền thống Phật giáo ở Trung Hoa, tức là thiền? Bởi vì lời tuyên bố ấy phù hợp với tính cách thực tế của tư tưởng Trung Hoa. Tính cách thực dụng thực nghiệm của Phật giáo, hàm chứa trong câu nói của Bồ Đề Đạt Ma, đã đánh trúng vào tâm lý trọng thực tế của người Trung Hoa. Thế giới tư duy của người Ấn độ thật là bao la; hình ảnh tư duy của Phật giáo Ấn Độ, như ta thấy trong các kinh Hoa Nghiêm, Pháp Hoa, Duy Ma Cật v.v... thật là vĩ đại, phóng túng, muôn màu sắc. Có lẽ một trong những nguyên nhân khiến cho Phật giáo bị đánh bật ra khỏi Ấn Độ là người Phật tử Ấn từ thế kỷ thứ 7 trở đi đã đi quá xa trong thế giới suy tư và lý luận mà lìa bỏ nền tảng thực nghiệm của đạo Phật. Người Phật tử Trung Hoa có thừa khả năng nghiên cứu và lãnh hội cái thế giới tư tưởng vĩ đại của văn học Phật giáo đại thừa Ấn Độ. Họ đã phiên dịch, chú giải, phân loại những hệ thống tư tưởng này. Tuy nhiên tính cách thực tế của họ không để họ tự mãn với sự phiêu lưu trong thế giới suy tư. Họ muốn trở về tính cách thực dụng của đạo Phật. Do đó mà đạo Phật cắm rễ vững chãi trên mảnh đất Trung Hoa. Và thiền tuy là Phật giáo Trung Hoa nhưng đã phản chiếu được toàn vẹn tinh thần cơ bản của đạo Phật như được thiết lập và phát triển ở Ấn Độ trong suốt mười thế kỷ. Do đó, không những thiền đã không đi lạc ra ngoài Phật giáo mà còn có công đưa người ta trở về với tinh thần cơ bản của Phật giáo nữa. Tính cách thực nghiệm của thiền, thái độ của thiền đối

với văn tự và khái niệm chứng tỏ điều đó. Đức Phật, trong các tông phái như Hoa Nghiêm, Chơn Ngôn, Thiên Thai được mô tả trong những hình thái cực kỳ biểu tượng. Trong thiền, đức Phật được miêu tả là một con người bằng xương bằng thịt, rất gần với con người, và rất gần với tinh thần nguyên thủy của Phật giáo. <sup>[6]</sup>

Tuy thiền mang sắc thái Trung Hoa, tuy về phần hình thức, giáo lý và sự thực hành của thiền rất khác giáo lý và thực hành của Phật giáo Ấn Độ, nhưng nếu ta đi sâu vào tinh thần thiền ta sẽ thấy thiền có tính cách chính thống trong đạo Phật, và do đó ta có thể kết luận: Thiền chính là Phật giáo. Điều đặc biệt nhất là thiền biểu lộ được một cách tích cực tính cách thiết yếu của sự thực hành giác ngộ của đạo Phật. Tính cách thực tiễn của thiền đã khiến cho thiền cắm rễ sâu xa trong văn hóa Trung Hoa.

Như chúng ta đã biết, nguyên lý vô ngã là một dụng cụ để khai phá con đường Phật giáo chứ không phải là một giáo điều của đạo Phật, cũng như chiếc thuổng là dụng cụ để đào lên một kho tàng chứ không phải chính là kho tàng. Nguyên lý vô ngã áp dụng cho thế giới hữu tình cũng như vô tình, nghĩa là cả cho sinh mạng cũng như cho vật chất. Vô ngã không những là thuộc tình cảm tâm lý mà còn là thuộc tính của mọi hiện tượng vật lý và sinh lý. Mà vô ngã có nghĩa là sự vắng mặt của một thực thể đồng nhất bất biến. Vô ngã là kết quả tất yếu của vô thường; nói khác hơn, vô ngã là một tên gọi khác của vô thường. Không có vật gì không chuyển biến trong từng giây phút, cho nên không có vật gì giữ được tính cách đồng nhất (ngã) của nó, và vì vậy không có vật gì không có ngã. Ý niệm về không trong đạo Phật cũng là một ý niệm khai triển từ vô ngã. Trước hết, không (*sūnyata*) có nghĩa là sự trống rỗng (rỗng tuếch trong ruột), sự vắng mặt của tính cách đồng nhất trong lòng mọi sự vật, chứ không phải là sự vắng mặt của mọi sự vật. Ví dụ dễ thấy hơn cả là trái bong bóng. Trái bong bóng không có ruột, cũng như vạn vật không có ngã. Ta hãy đọc đoạn văn này trong kinh Samyutta Nikaya (*Tap A Hàm bản Pali*), một kinh thuộc Phật giáo nguyên thủy:

- Thừa Thế Tôn, thế giới này tại sao gọi là không?



- Bởi vì trong tự thân nó không có ngã và không có ngã sở (những gì thuộc về ngã), cho nên nó gọi là không. Những gì không có ngã và ngã sở. Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân thể và ý, đối tượng của chúng và tác dụng nhận thức của chúng cũng thế, không có ngã và ngã sở. Đến như những cảm thọ được tạo nên do các cảm giác và tri giác trên dù là dễ chịu, khó chịu hay trung hòa cũng vậy, tất cả đều không có ngã và ngã sở.

Như thế, tất cả mọi hiện tượng trong ba địa vực sinh lý, vật lý và tâm lý đều vô ngã, đều thiếu trong lòng chúng một tự ngã đồng nhất bất biến. "Không" là như thế, chứ không phải là sự phủ định những biểu tượng trong ba địa vực sinh lý, vật lý và tâm lý trên. Để làm sáng tỏ hơn điểm này, Nāgārjuna (thế kỷ thứ 2), tác giả bộ Đại Trí Luận đã nói: chính nhờ cái không ấy mà mọi hiện tượng được có. Lời tuyên bố này không có gì khó hiểu hết nếu ta nhìn sự vật dưới ánh sáng vô thường, vô ngã. Vạn vật sinh khởi, tồn tại và hoại diệt trong những liên hệ duyên khởi rất mật thiết; điều đó chính là nhờ ở sự kiện vạn vật không có ngã, không có tính cách đồng nhất. Nếu vạn vật có ngã, có tính cách đồng nhất, thì vạn vật sẽ nằm trơ như đá, không sinh khởi, không tồn tại, không hoại diệt; nói đúng hơn, vạn vật sẽ không có thể hiện hữu. Cho nên ngã mới chính là sự phủ nhận hiện hữu, trong khi vô ngã (không) lại chính là một sự xác nhận. Mệnh đề "vạn vật hữu ngã" là một mệnh đề mâu thuẫn, bởi vì đã là vạn vật thì không thể hữu ngã; đã là hữu ngã thì không thể nào có vạn vật.

Ta có biểu đồ sau đây:

- Vô thường = vô ngã = không = sự có mặt của vạn vật.
- Thường = ngã = bất biến tính = hư vô.

Trái lại với những nhận xét nông cạn, nguyên lý không của đạo Phật là một sự xác nhận vạn hữu trong vũ trụ, trong khi cái ước muốn thường ngã và bất biến của ta là một sự đòi hỏi trái ngược; xét cho cùng là một sự từ khước thế giới hiện thực vô ngã vốn không thể có.

Cũng vì lý do trên cho nên các học phái Tiểu thừa như Sarvāstivāda, Sautrāntikā và Theravāda đã đi thật xa trong địa vực luận lý chủ trương chỉ có cái ngã là không, còn tất cả các pháp (tức vạn vật) kết hợp tạo nên ảo tưởng ngã kia là có. Và để cho cái có của pháp không lẫn lộn với cái có của ngã, nhưng học phái này chủ trương các pháp chỉ hiện hữu trong thoáng giây hiện tại mà thôi. Hết thoáng giây hiện tại, những pháp đó không còn hiện hữu. Như thế là để tránh bước vào cái lưới chấp ngã tối kỵ của đạo Phật. Các học phái này, nhất là học phái Sarvāstivāda đi rất sâu vào sự phân tích các pháp sinh lý, tâm lý, vật lý và những pháp không thuộc ba phạm vi này. Kho tàng văn học của họ khá bề bộn. Sự sợ hãi hư vô phát sinh từ nguyên lý không, vô thường, vô ngã có lẽ đã là một động lực thúc đẩy họ đi tìm sự xác nhận hiện hữu của các pháp; nhưng khi chủ trương các pháp chỉ hiện hữu trong giây phút hiện tại, họ vấp vào nhiều khó khăn về phương diện lý thuyết. Làm sao cắt nghĩa được thuyết nghiệp báo, giác ngộ, luân hồi v.v..., nếu không thiết lập được sự liên lạc giữa các pháp trong giây phút hiện tại và các pháp trong quá khứ cùng tương lai? Do đó, họ đi tìm những yếu tố để bổ khuyết. Phái Sarvāstivāda chẳng hạn, sau đó chủ trương rằng trong thực chất (*in essential*), vạn pháp hiện hữu trong cả quá khứ, hiện tại và vị lai; nhưng trên bình diện hiện tượng, chúng chỉ hiện hữu trong giây phút hiện tại. Nguyên tắc "ngã không, pháp hữu" được bổ túc bằng nguyên tắc "tam thời thực hữu, pháp thể hằng hữu" (Thể tính của các pháp là thường hữu qua thời gian). Thêm vào đấy, phái Sarvāstivāda sử dụng quan niệm về đắc (*prāpta*) để thiết lập liên hệ nhân quả giữa các pháp, trong khi phái Sautrāntikā sử dụng các quan niệm chủng tử (*bijā*), huân tập (*sāsanā*) và liên tục (*gotra*). Phái Sarvāstivāda trở nên một học thuyết chủ trương đa nguyên thực tại luận hoặc phiếm thực tại luận dẫn thân trong sự khảo cứu và phân tích các pháp, chẻ sợi tóc làm bốn.

Phản kháng thái độ cố chấp và kinh viện của lập trường ngã không pháp hữu đã có những học phái đối lập ra đời. Giữa thế kỷ thứ tư trước Tây lịch, phái Đại Chúng Bộ (*Mahāsānghita*) đặt lại vấn đề nhận thức và kêu gọi trở về với nỗ lực tự tịnh kỳ ý để giác ngộ hơn là đi sâu vào sự phân tích vi tế các pháp. Phái này cũng xướng xuất tính cách

cần thiết của sự vượt thoát thế giới phân biệt đa nguyên để đi vào thế giới kinh nghiệm tâm linh trực tiếp. Phái Pudgālavāda phát sinh từ đầu thế kỷ thứ ba trước T.C. chủ trương hữu ngã, cho rằng nói vô ngã theo kiểu các phái Sthāvira là trái với tinh thần đạo Phật. Tuy bị các học phái khác cho là đi lệch đường lối, phái này cũng đã nói lên được nhiều điểm sai lầm vô lý trong thái độ cố chấp và kinh viện của truyền thống. Lịch sử cho biết trong thời đại đó, có tới 60.000 vị tăng sĩ theo phái này, trong khi đó tổng số tăng sĩ Phật giáo ở toàn cõi Ấn Độ chỉ có 250.000 vị.

Thế kỷ thứ hai trước Tây lịch, chứng kiến sự xuất hiện của kinh Bát Nhã và hệ thống triết học "không" như một sự khôi phục tinh thần nguyên thủy của Phật giáo. Trong những thế kỷ kế tiếp, các kinh Bát Nhã tiếp tục phát hiện, đồng thời cũng phát hiện những kinh điển đại thừa quan trọng khác như Pháp Hoa, Lăng Già, Niết Bàn, Viên Giác, Duy Ma Cật, Hoa Nghiêm .v.v... Những khai phá của các tông phái Mahāsānghita và Pudgālavāda đã đóng góp quan trọng trong sự xuất hiện của các tông phái đại thừa. Để thấy rõ hình thái của thiền học, ta phải xét qua tư tưởng của hai học phái Bát Nhã và Duy Thức. Học phái Bát Nhã sau này được tiếp nối dưới danh từ Tam Luận Tông (*Mādhyamika*) lấy nền văn học Bát Nhã làm nền tảng, trong khi học phái Duy Thức, lấy các kinh như Giải Thâm Mật, Lăng Già, Mật Nghiêm v.v... làm cơ sở. Tất cả những kinh điển này của hai học phái đều được xử dụng trong thiền môn, và thiền phản chiếu một cách dung thông tinh thần của tất cả các kinh điển này.

Khởi điểm và cứu cánh của tư tưởng Bát Nhã là không. Ban đầu, như ta đã biết, không tức là không có ngã. Khi thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ nói "ngã không pháp hữu" và đưa ra lý luận các pháp về mặt hiện tượng, tuy chỉ có mặt trong hiện tại nhưng về mặt bản thể vẫn có mặt trong quá khứ và vị lai thì cái ý niệm về bản thể ấy, mà từ ngữ là *tự tính*, chính là ngã trá hình. Bát Nhã nói: các pháp không có tự tính, không có bản thể. Tuyên bố như thế, Bát Nhã tin tưởng đưa người lạc đường trở về nguyên vị.

Các ý niệm *vô thường, vô ngã, duyên sinh, không* là những phương tiện để chỉ bày sự lầm lẫn của nhận thức hơn là những hình thái mô tả đối tượng nhận thức. Vì thế thật là một điều sai lạc nếu người ta không chịu trở về sửa chữa nhận thức mình mà lại hy vọng, bằng vốn liếng kiến thức ấy, tiếp tục khảo sát thực tại, kinh Kim Cương Bát Nhã đặt vấn đề thực tiễn này lên hàng đầu. Tu Bồ Đề hỏi Phật về phương pháp điều chỉnh nhận thức (hàng phục kỳ tâm), Phật trả lời như sau:

- Tu Vô Đề, các vị đại Bồ tát cần hàng phục tâm mình như sau: "Có bao nhiêu loại chúng sanh sinh từ trứng, sinh từ thai, sinh từ sự ẩm thấp, sinh từ phép lạ, có hình sắc hay không hình sắc, có tư tưởng hay không có tư tưởng, hoặc không phải có tư tưởng cũng không phải không có tư tưởng, ta đều nên đưa tới Niết Bàn. Nhưng dù vô lượng vô biên chúng sanh đã vào Niết Bàn như thế, mà thực ra không có chúng sanh nào vào Niết Bàn cả. Tại sao? Nếu Bồ tát mà có ý niệm về ta, về người, về chúng sanh, về sinh mạng thì đó không phải là Bồ tát".

Tại sao ý niệm lại là nguồn gốc của sai lầm cần phải điều chỉnh? Bởi vì ý niệm không phải là thực tại. *Độ tất cả chúng sanh tới Niết Bàn* là thực tại, còn những ý niệm về "độ", về "người độ", về "chúng sanh", về "chúng sanh bị độ", về "Niết Bàn" v.v... thì chỉ là ý niệm, chỉ là nhận thức sai lạc, cần điều chỉnh, cần phải điều phục. Tại sao có khoảng cách to lớn như thế giữa thực tại và ý niệm về thực tại? Vì thực tại tự thân thì vô ngã; do đó, nó không phải là thực tại nữa mà chỉ là một vọng tưởng về thực tại. Vọng tưởng này được gọi là phân biệt hay biến kế (*vikālpa*) trong hệ thống Duy Thức.

Bông hoa kia trong thực tại vô ngã của nó thì quả thật là bông hoa; nhưng qua ý niệm biến kế của ta, nó không còn nữa; trong ý niệm biến kế của ta, chỉ có một hình ảnh sai lạc của hiện hữu. Chử không vốn có nghĩa là không có ngã, bây giờ mang thêm ý nghĩa: cái hình ảnh của khái niệm kia vốn không phản chiếu một thực tại nào.

Trong kinh Kim Cương Bát Nhã có rất nhiều câu đặt theo hình thức "A không phải là A thì mới là A". Ví dụ: "Chúng sanh, Như Lai nói

không phải là chúng sanh, đó là chúng sanh", hay "Phật pháp, Như Lai nói không phải là Phật pháp, đó là Phật pháp". Tại sao thế? Tại vì thực tại ngoài vòng khái niệm mới thực là thực tại. Cái mà ta tạo dựng bằng khái niệm không phải là thực tại. Ta cũng có thể nói: bông hoa kia vì không phải là một cái gì vô ngã cho nên nó mới có thể là một bông hoa. Trước sau vẫn chỉ là sự phủ nhận nguyên tắc đồng nhất ở sự vật và khuynh hướng nhận thức theo nguyên tắc đồng nhất của khái niệm. Người hành đạo phải tiếp xúc thẳng với thực tại, đừng để cho những khái niệm ngăn cách. Thực tại đã không thể khái niệm được thì cũng không thể diễn tả được bằng ngôn ngữ. Thực tại là thực tại, thực tại là "như thế ấy", đó là nghĩa chân như. Bát Nhã bắt đầu bằng nhận xét: không có tự tánh, không có ngã. Không là một phương tiện điều chỉnh nhận thức; nhưng ác hại thay, không cũng trở thành một khái niệm hữu. Mà đã là khái niệm thì dù khái niệm không cũng không phản chiếu được thực tại rồi. Không được đưa ra như một phương tiện, không thể nắm bắt lấy một chân lý. Đó là ngón tay chỉ mặt trăng, đó không thể là mặt trăng. Kinh Đại Bảo Tích, trong phẩm Ca Diếp có nói: "Tất cả mọi bệnh cố chấp đều có thuốc chữa, duy có bệnh chấp không thì chẳng có thuốc nào chữa được. Thà rằng chấp chữa sự chấp hữu nhiều như núi cao còn hơn là chấp không". Kinh này ra đòi tương đối trể trong trào lưu văn học Bát Nhã và phản chiếu được thái độ của những kẻ chấp vào "khái niệm không" và bỏ mất "phương tiện không".

Vì lý do chấp trước này cho nên không được đồng nhất với chân như; thực tại không thể khái niệm, cho nên không cũng chẳng thể khái niệm được. Có nhiều học giả đã đi lạc khỏi Bát Nhã khi quan niệm không và chân như như là nền tảng bản thể của vạn sự, vạn vật. Ý niệm về bản thể, như ta đã thấy là một ý niệm về ngã trá hình; đối tượng tấn công của chính Bát Nhã. Ta chỉ có thể nói: Không hay chân như là thực tại thoát ly khái niệm. Không hay chân như là những danh từ được phương tiện đặt ra để chỉ cho thực tại không thể khái niệm; bất cứ một khái niệm nào về không hay chân như đều trái chống với không và chân như. Đạt tới tự thân không hay chân như là đạt tới trí tuệ lớn. Ta hãy đọc đoạn này trong kinh Bát Thiên Tụng Bát

Nhã, một kinh được xem như xuất hiện sớm nhất trong nền văn học bát Nhã:

Tu Bồ Đề: *Thật là mâu nhiệm khi Như Lai khai thị chân tính của vạn pháp trong khi đó không một điều gì có thể nói về chân tính ấy. Theo như đệ tử hiểu lời dạy của Như Lai, thì ta cũng không thể nói bất cứ điều gì về vạn pháp có phải thế không?*

Phật: *Đúng như thế, không thể dùng ngôn ngữ để diễn tả được cái không của vạn pháp.*

Tu Bồ Đề: *Vậy những gì vượt khỏi ngôn từ có thể tăng giảm hay không?*

Phật: *Không.*

Tu Bồ Đề: *Nếu không thì sáu pháp Ba la mật <sup>[7]</sup> cũng không thể tăng giảm. Nhưng nếu các pháp Ba la mật không tăng tiến, thì làm sao Bồ tát đạt đến giác ngộ toàn vẹn? Làm sao không hoàn tất sáu pháp Ba la mật mà có thể đạt tới giác ngộ hoàn toàn?*

Phật: *Vị Bồ tát thực hiện trí tuệ Ba la mật, phát huy trí tuệ Ba la mật; vị Bồ tát thực hành các phương tiện quyền xảo, không bao giờ có ý niệm rằng: "Pháp bố thí Ba la mật này đang tăng, hoặc đang giảm". Trái lại, vị Bồ tát ấy nghĩ rằng: "Bố thí Ba la mật chỉ là một danh từ". Khi vị Bồ tát ấy bố thí một cái gì, vị ấy hiến tặng tất cả tâm tư và thiện căn của hành động ấy cho sự giác ngộ của tất cả chúng sanh. Và hiến tặng bằng phương thức thực hiện giác ngộ hoàn toàn. Khi thực hiện trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiên định và trí tuệ, vị Bồ tát kia cũng làm ý như thế.*

Tu Bồ Đề: *Vậy sự giác ngộ hoàn toàn kia là gì?*

Phật: *Đó là chân như. Mà chân như thì không tăng cũng không giảm. Nếu tâm vị Bồ tát thường an trú ở chân như, vị Bồ tát sẽ tới gần giác ngộ hoàn toàn, và sẽ không còn tán thất tâm ấy. Đối với thực tại vượt thoát ngôn từ, thì không còn ba la mật, không còn pháp, không còn tăng, không còn giảm. Do đó, cho nên khi Bồ tát an trú nơi tâm ấy, Bồ tát trở thành người thân cận với giác ngộ hoàn toàn. (Ashtasāhasrika XVIII).*

Đồng nhất chân như với không như ta đã biết là để đối trị với chứng bệnh nắm lấy không như một khái niệm. Cũng trong một mục đích đối trị lại không như một khái niệm, kinh Đại Bát Nhã đã đưa ra danh từ bất không (*asūnyatā*). Bất không cũng là một tên khác của không và của chân như. Bất không được Mã Minh Bồ tát khai triển trong Đại Thừa Khởi Tín Luận (*Mahāyāna-Sradthotpādaśāstra*) một cách khá hoàn bích. Mã Minh, sau khi xác định rằng chân như của các pháp không thể diễn tả bằng ngôn từ, không thể nắm bắt bằng khái niệm, đã xác nhận có một phương pháp gọi là "tùy thuận" để thể nhập chân như. Thế nào là "tùy thuận"? Theo Mã Minh, tùy thuận có nghĩa là khi nói về các pháp mà không thấy chủ thể và đối tượng nói, khi nhận thức về các pháp mà không thấy chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức. Như thế nghĩa là phải xa lìa phương pháp nhị nguyên. Nếu bỏ được khái niệm phân biệt tức là thể nhập được chân như. Tùy thuận còn có nghĩa là len vào giữa ngôn thuyết và khái niệm mà đi sâu vào thực tại. Trên ngôn thuyết ta có thể nói đến hai hình thái của chân như: không và bất không. Không ở đây không phải là không của khái niệm mà là không của chân như, nên gọi là như thật không. Bất không ở đây cũng không phải là hữu của khái niệm cho nên gọi là như thật bất không. Trước sau cũng chỉ là để đối trị một quan niệm không đối lập với một quan niệm hữu. Sự phân biệt chủ thể đối tượng hoặc cái nhìn nhị nguyên là căn bản của mọi sai lạc về nhận thức và thực hành. Đọc đoạn văn sau đây trích trong *Śatasāhasrikā* (Bách Thiên Tụng Bát Nhã) ta thấy thái độ nhận thức và phương pháp hành động của Bát Nhã, đồng thời cũng thấy đến mức độ nào thiền phản chiếu được phương pháp ấy:

Tu Bồ Đề: *Bồ tát phải thực hành thế nào để thấy được các pháp không có tự tính?*

Phật: *Hình sắc phải được nhận thức như là không có tự tính của hình sắc, cảm giác phải được nhận thức như là không có tự tính của cảm giác (và đối với các căn trần khác cũng vậy).*

Tu Bồ Đề: *Nếu mọi hiện tượng là không tự tính, làm sao Bồ tát có thể thực hiện Bát Nhã (trí tuệ hoàn bích) được?*

Phật: Sự không thực hiện (vô hành) chính là cái đang thực hiện Bát Nhã.

Tu Bồ Đề: Tại sao đó lại là một sự không thực hiện?

Phật: Bởi vì người ta không thể quan niệm được Bát Nhã, không thể quan niệm được Bồ tát, không thể quan niệm được sự thực hiện, người thực hiện, phương tiện thực hiện và môi trường thực hiện. Do đó cho nên sự thực hiện Bát Nhã là một sự "không thực hiện" - trong đó mọi đàm thuyết đều không có giá trị gì.

Tu Bồ Đề: Vậy thì kẻ nhập môn làm sao mà thực hiện Bát Nhã?

Phật: Từ phút tự giác đầu tiên trở đi, vị Bồ tát phải quán vạn pháp là không thể nắm bắt được (anupalambha). Trong khi thực hành sáu pháp Ba la mật, vị Bồ tát không nên nghĩ rằng có một cái gì đó có thể nắm bắt được.

Tu Bồ Đề: Sao gọi là sự nắm bắt, sao gọi là sự không nắm bắt?

Phật: Ở đâu còn có chủ thể đối tượng (nhị nguyên), ở đây còn có sự nắm bắt. Ở đâu không còn chủ thể đối tượng ở đây không còn sự nắm bắt.

Tu Bồ Đề: Thế nào là chủ thể đối tượng, thế nào là không chủ thể đối tượng?

Phật: Chỗ nào còn có mắt và hình sắc, tai và âm thanh, mũi và mùi hương, lưỡi và mùi vị, thân và cảm xúc, ý và tư tưởng, chỗ nào có ngộ và sở ngộ... thì chỗ ấy còn có chủ thể đối tượng. Chỗ nào không còn mắt và hình sắc, tai và âm thanh, mũi và mùi hương, lưỡi và mùi vị, thân và cảm xúc, ý và tư tưởng, ngộ và sở ngộ thì chỗ ấy không còn chủ thể đối tượng, không còn nhị nguyên. (Śatasāhasrikā LIII)

Phái thiên Tào Động như ta biết, đã nhấn mạnh đến tích cách vô sở đắc và vô sở ngộ của thiên, điều này phù hợp hoàn toàn với tinh thần Bát Nhã. Quan niệm về chỉ quán đả tọa (ngồi không cần chủ đề) và tu chứng nhất như (thực hành và chứng ngộ là một) cũng là những định lý phát xuất từ ý niệm vô sở đắc. Ở đây ta nên nhớ là vô sở đắc bắt nguồn từ ý niệm vô tác của ba cửa giải thoát (tam giải thoát môn) trong Phật giáo nguyên thủy được nhắc tới trong các kinh Digha Nikāya (Trường A Hàm), Thần Thông Du Hý kinh (Lahita-vistara),



Phương Quảng Đại Trang Nghiêm kinh, các tác phẩm Câu Xá Luận (*Abhidharmakosa-sastra*), Tỳ Ba Sa Luận (*Vibhāsha*) và Thanh Tịnh Đạo Luận (*Visudhīmāga*) v.v.... Tam giải thoát môn là Không (*sūnyata*), vô tướng (*ānimitta*) và vô tác (*apranihita*). Không là sự vắng mặt của tính cách đồng nhất trong sự vật. Vô tướng là tính cách bất khả niệm hoặc vô niệm của sự vật, tức cũng là tính cách sai lạc và bất lực của khái niệm đối với vấn đề trình bày nhận thức thực tại. Vô tác tức là thái độ không mong cầu, không theo đuổi, không nắm bắt, không đặt vấn đề đối tượng nhận thức. Phạm ngữ *apranihita* có nghĩa là không "không đặt một cái gì trước mặt" để theo đuổi tìm hiểu. Các tác phẩm Tỳ Bà Sa, Câu Xá và Thanh Tịnh Đạo có khuynh hướng diễn tả vô tác theo nghĩa vô dục; bởi mọi hiện tượng đều vô thường, không có nghĩa gì, cho nên chúng ta không nên hướng về phía chúng. Cũng vì vậy mà vô tướng cũng được định nghĩa như là sự phủ nhận giá trị của những dữ kiện cảm giác mà giác quan thu nhận. Như thế tam giải thoát môn được trình bày nặng về quan điểm luân lý hơn là về quan điểm nhận thức trong lúc tinh thần và phương pháp Phật giáo chú trọng đặc biệt tới nhận thức như phương pháp căn bản để tiến tới giải thoát. Dưới ánh sáng của Phật giáo đại thừa cũng như của thiền, có một sự liên tục toàn bích trong ba giai đoạn không - vô tướng - vô tác. Sự vắng mặt của một thực thể đồng nhất trong vạn tượng (không) cố nhiên, phải đưa đến thái độ nhận thức phi khái niệm (vô tướng) trong đó không có sự chú ý của chủ thể đi tìm đối tượng, bởi lẽ trong nhận thức giác ngộ về thực tại, không có sự phân biệt chủ thể đối tượng, sự chứng đắc và đối tượng của sự chứng đắc (vô tác). Vô tác nếu là sự đình chỉ ước muốn đối với các hiện tượng vô thường, vô ngã thì vẫn còn có thể là sự ước muốn giải thoát giác ngộ hoặc chứng đắc; điều này trái hẳn với nguyên tắc vô sở đắc trong Bát Nhã và thiền.

Jacques Gernet, trong bài tựa của bản dịch Ngũ Lục Thần Hội <sup>[8]</sup> của ông kể đến chủ trương đốn ngộ của thiền như một sản phẩm đặc biệt Trung Hoa, không có trong Phật giáo Ấn Độ. Điều này không đúng, vì tư tưởng vô tu, vô chứng và vô sở đắc của Bát Nhã vốn là nền tảng cho chủ trương đốn ngộ này. Đọc những đoạn văn Bát Nhã phía trên ta có thể thấy rõ điều đó.

Vào thế kỷ thứ hai sau Tây lịch, Long Thọ (*Nāgārjuna*) hệ thống hóa tư tưởng Bát Nhã sáng tác Đại Trí Độ luận, Trung Quán Luận và Thập Nhị Môn Luận. Học trò của Long Thọ là Đề Bà (*Aryadeva*) sáng tác Bách Luận cũng trên căn bản đề xướng bởi Long Thọ. Ba tác phẩm Trung Quán, Thập Nhị Môn và Bách Luận trở thành căn bản của một tông phái Phật giáo đại thừa được gọi là Tam Luận Tông (*Mādhyamika*). Hệ thống Tam Luận Tông được xiển dương bởi Thanh Biện (*Candrakirti*) ở Ấn Độ và Cát Tạng ở Trung Hoa.

Phương pháp của Tam Luận Tông là chứng minh tính cách vô lý và bất lực của các khái niệm căn bản của trí óc con người đối với thực tại. Đây cũng là một phương thức chứng minh yếu nghĩa không của Bát Nhã. Phương pháp của Tam Luận Tông không phải là một trò chơi về chữ nghĩa, không phải là một sự xử dụng trí năng như một trò chơi thể thao, bởi vì Tam Luận Tông có một chủ đích rõ rệt: làm vô lý đi những khái niệm để con người vượt được bức tường khái niệm. Mục đích của Tam Luận Tông không phải là đưa ra một quan điểm để đối chọi với một quan điểm khác, bởi vì theo Tam Luận Tông mọi quan điểm đều sai lạc bởi lý do giản dị: quan điểm không phải là thực tại. Cho nên Tam Luận Tông là một phương pháp mà không phải là một chân lý hoặc sự diễn tả; điều này cho ta thấy Tam Luận Tông thừa kế được một cách xứng đáng tư tưởng Không của Bát Nhã. Trong Trung Quán Luận, Long Thọ đưa ra tám sự phủ nhận:

- Không có sinh (bất sinh).
- Không có diệt (bất diệt).
- Không có thường (bất thường).
- Không có đoạn (bất đoạn).
- Không có nhất nguyên (bất nhất).
- Không có đa nguyên (bất dị).
- Không có tới (bất lai).
- Không có đi (bất khứ).

- 
- [5]. Thiền Tông Tư Tưởng Sử của Shindai J. Sekiguchi.
- [6]. Thiền sư Lâm Tế: "Nếu nói Phật là cứu cánh thì tại sao sau 80 năm Phật lại còn phải nằm chết giữa hai cây Ta La trong rừng Câu Thi La? Phật bây giờ ở đâu? Nên biết rằng: Phật và ta cùng sinh tử không khác. Các người nói Phật có thần thông. Vậy A tu la, Đế Thích v.v... có thần thông, đều là Phật cả sao?... Thần thông của Phật vào thế giới sắc không bị sắc đánh lừa, vào thế giới âm thanh không bị âm thanh đánh lừa, vào thế giới hương không bị hương đánh lừa, vào thế giới mùi vị không bị mùi vị đánh lừa, vào thế giới cảm xúc không bị cảm xúc đánh lừa, vào thế giới tư tưởng không bị tư tưởng đánh lừa... Đạt lục thần thông tức là đạt tới không tướng của lục trần... tuy còn là thân ngũ uẩn hữu lậu nhưng thực là đang đi thần thông trên đất".
- [7]. Sáu phương pháp hành đạo để thực hiện giác ngộ toàn vẹn: bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ.
- [8]. Entretiens du maitre Dhyanà Chen Houei du Ho Tso, Hanoi, 1949.

## Phần B

Đó là sự phủ nhận tám khái niệm căn bản về thực tại. Những khái niệm liên hệ như nhân quả, thời gian, không gian, chủ thể, đối tượng v.v... cũng được đưa ra mổ xẻ và phủ nhận.

Những khái niệm sinh, diệt, thường, đoạn v.v... sở dĩ hình thành là vì ý niệm về một cái ngã, một chủ thể thường còn, đồng nhất. Ví dụ khi nói sinh thì phải có chủ thể sinh, nói diệt thì phải có chủ thể diệt. Đi tìm chủ thể ấy, ta không thấy.

Về khái niệm sinh (*production*) chẳng hạn, Long Thọ bảo: không làm gì có sự sinh khởi của bất cứ một vật gì. Long Thọ đặt ra câu hỏi: trước khi một quả Q sinh ra từ một nhân N thì quả Q đó đã có tiềm tàng trong nhân N hay không? Nếu trả lời "không" như trong trường hợp thứ nhất, thì Long Thọ bảo là vô lý, bởi lý do giản dị: nếu không sẵn có trong N thì Q không thể do N sinh ra được. Con gà con nếu được sinh ra từ quả trứng vì nó đã có tiềm tàng trong trứng. Con gà con có thể sinh ra từ một cục đá hay một cái bàn bằng gỗ hay không? Nếu ta trả lời có như trong trường hợp thứ hai, thì Long Thọ bảo: Nếu Q đã có sẵn trong N rồi thì tại sao phải sinh ra mới có thể tồn tại được? Sinh tức là từ không trở nên có: nếu đã là có thì không thể sinh. Vì vậy, chỉ có sự chuyển biến trở thành mà thực ra không có sinh, diệt. Khái niệm sinh bị vô lý hóa. Và trong quá trình đó, người đối thoại có thể thấy được tính cách vô thường, vô ngã và không của cái mà ta tưởng là chủ thể của sinh diệt.

Mọi khái niệm đều được đánh đổ theo phương pháp trên, nhưng không bao giờ Long Thọ để cho một khái niệm nào đến thay thế như một chân lý. Ví dụ trong trường hợp khái niệm sinh bị đánh đổ, có thể có khái niệm "chuyển biến trở thành", hoặc khái niệm "bất sinh" hiện ra. Tất cả đều bị ngã gục dưới biện chứng pháp của Long Thọ. Vì biện chứng pháp là phương tiện đánh đổ khái niệm nhưng không khiến người ta bị kẹt vào khái niệm đối lập, cho nên nó được gọi là Trung đạo: con đường trung dung. Trung dung ở đây không có nghĩa là tổng hợp giữa cái có và cái không, cái sinh và cái bất sinh mà là một

sự siêu việt khỏi thế giới khái niệm. Biện chứng pháp này còn được diễn tả bằng nguyên tắc nhị đế (hai loại chân lý): *chân đế* (*Naramārtha Satya*) tức là chân lý tuyệt đối và *tục đế* (*Samyovriti Satya*) tức là chân lý tương đối. Biện chứng pháp khi được trình bày ra thì là chân đế. Nhưng nếu biện chứng pháp mà bị khái niệm thì tức khắc nó trở thành tục đế. Do đó biện chứng pháp phải bước thêm một bước để vượt khỏi tục đế. Nếu còn bị khái niệm lần nữa thì nó trở thành tục đế lần nữa, và do đó lại phải bước thêm bước nữa v.v...

Ví dụ đối với khái niệm hữu là tục đế thì sự phủ nhận không của biện chứng pháp là chân đế.

Nhưng nếu không trở thành khái niệm, thì biện chứng pháp biến thành: *Cả hữu và không là tục đế - "phi hữu phi không" là chân đế.*

Nếu phi hữu phi không bị khái niệm hóa, thì: *cả hữu không, phi hữu phi không đều là tục đế, phi phi hữu phi phi không là chân đế.*

Nếu cái phi phi hữu phi phi không bị khái niệm, thì: *phi phi hữu phi phi không là tục đế, phi phi bất hữu phi phi bất không là chân đế.*

Cứ như thế, sự phủ nhận là một tác dụng để đánh phá khái niệm cho đến khi nào người hành giả lột hết mọi giả tướng trước mặt, trở về tìm thấy thực tại trong bản thân vô phân biệt của nó, đúng theo nguyên tắc của tam giải thoát môn. Phần lý luận biện chứng chỉ là để đập phá, gây khủng hoảng, tạo điều kiện cho một sự thoát hình, chứ không phải là để trình bày chân lý. Ở đây ta thấy sự liên hệ rất mật thiết giữa ngôn ngữ và thái độ của Thiền với tư tưởng của Bát Nhã và Trung Quán. Thiền sư không dùng biện chứng như Long Thọ, nhưng những câu nói, những cái nhìn và những cử chỉ của họ cũng có tác dụng đập phá gây khủng hoảng và tạo điều kiện cho sự thoát hình. Nếu thiền sư đem thì giờ ra giảng dạy toàn bộ Đại Bát Nhã hoặc các tác phẩm Trung Quán, Thập Nhị Môn Quán thì có thể khiến cho môn đệ tự đánh mất mình trong thế giới học hỏi lý luận mà không chịu hạ thủ công phu vào việc thiền quán. Nhưng những tác phẩm kia vẫn còn đó và sẵn sàng minh chứng và soi sáng cho thái độ và phương pháp của một vị thiền sư.

Tư tưởng Duy Thức, thừa hưởng một phần công trình khảo cứu của học phái Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ (*Sarvāstivāda*) cũng hướng đến vấn đề chân như của Bát Nhã, nhưng đi tới bằng khởi điểm hiện tượng luận. Hai cuốn kinh căn bản của Duy Thức tông là Giải Thâm Mật (*Sandhinirvāṇa-sūtra*, xuất hiện giữa thế kỷ thứ hai sau Tây lịch) và Lăng Già (*Lankāvatāra-sūtra*, xuất hiện vào khoảng đầu thế kỷ thứ ba). Giáo sư Suzuki nói rằng kinh Lăng Già không phải là một kinh căn bản của học phái Duy Thức mà là một kinh căn bản của Thiền. Đó là cuốn kinh duy nhất mà Bồ Đề Đạt Ma trao lại cho Huệ Khả, tổ thứ hai của Thiền tông Trung Hoa. Tại sao Bồ Đề Đạt Ma chỉ trao một cuốn kinh ấy thôi cho Huệ Khả? Suzuki trả lời vì cuốn kinh ấy là cuốn kinh căn bản nhất của Thiền. Rồi ông cũng đưa thêm một vài chứng cứ khác, ví dụ: đối tượng của cuốn kinh nhấn mạnh về vấn đề nội chứng của Phật và chú trọng về thực hành giác ngộ. Thực ra kinh nào cũng nói về vấn đề chứng ngộ và vấn đề thực hành giác ngộ. Ta không thể nói rằng kinh Bát Nhã không phải là kinh căn bản của Thiền. Ngược lại, Kim Cương kinh và Tâm kinh là những kinh nhật dụng trong thiền giới. Sự kiện Bồ Đề Đạt Ma dùng kinh Lăng Già chỉ phát xuất từ một lý do giản dị: kinh ấy thích hợp với Bồ Đề Đạt Ma và Huệ Khả. Kinh Lăng Già có thể là một kinh căn bản cho Thiền như Suzuki nói, nhưng đồng thời nó cũng là một kinh căn bản của Duy Thức. Điều đó chứng tỏ sự liên hệ mật thiết giữa Thiền và Duy Thức, cũng như sự sử dụng các kinh Kim Cương và Tâm kinh chứng tỏ sự liên hệ mật thiết của giữa Thiền và Bát Nhã.

Khởi điểm của Duy Thức là sự phân tích các hiện tượng (gọi là pháp) trong năm nhóm:

1. Nhận thức (*citta*): 8.
2. Hiện tượng tâm lý (*caitasika*) : 51.
3. Sinh và vật lý (*rūpa*): 11.
4. Sự kiện (*cittaviprayuta samsāra*): 24.
5. Các hiện tượng vô sinh diệt (*asamkrta*): 6.

Như vậy có cả thảy 100 loại hiện tượng. Trong nhóm thứ năm ta thấy có những pháp sau đây được nhận thức là không bị điều kiện hóa:

- a. Không gian bất diệt bất sinh.
- b. Sự bất diệt bất sinh đạt được do trí tuệ giác ngộ.
- c. Bản thân của sự bất diệt bất sinh không liên hệ tới trí tuệ giác ngộ.
- d. Sự bất diệt bất sinh do sự không lay chuyển bởi mọi khổ lạc.
- e. Sự bất sinh bất diệt do sự chấm dứt của tư tưởng và cảm giác.
- f. Sự bất diệt bất sinh của chân như.

Một điều cần chú ý ở đây là chân như cũng được sắp hàng với những pháp khác. Theo định nghĩa thông thường, pháp là bất cứ một cái gì có tự thể, có khuôn khổ và có thể quan niệm được (nhậm trì tự tánh, quý sinh vật giải). Ta có thể hỏi: Chân như vượt ra ngoài khái niệm, tại sao ta có thể cho nó là một pháp? Câu trả lời của Duy Thức là: Không những chân như mà tất cả các pháp khác cũng vậy, cũng không thể khái niệm, cũng không phải thực sự là những hiện tượng có tự thể. Chỉ vì phương tiện giả thiết mà phải dùng đến những biểu tượng ấy mà thôi. Tác phẩm Tam Thập tụng của Thế Thân bắt đầu như sau:

"Do sự giả lập về ngã và về pháp mà có những biểu tượng phát sinh; những biểu tượng này phát hiện từ thức".<sup>[9]</sup>

Vậy sự công nhận các pháp trong một trăm chủng loại chỉ là sự chấp nhận một sự giả định, những phương tiện để đi tới. Điều này chúng tỏ sự khác biệt ngay từ khởi điểm giữa phương pháp Duy Thức và phương pháp của Hữu Bộ - Duy Thức chủ trương mọi cảm giác, phân biệt và tự lượng đều phát sinh trên nền tảng thực tại gọi là A lại gia thức (*Alayavijnāna*). Bản thân của A lại gia trong tự thể không phân biệt chủ thể và đối tượng, là chân như, là vô chất tánh cảnh, là đại viên cảnh trí.

Có tám tác dụng nhận thức gọi là bát thức, được phân làm ba loại:

1. Phân biệt cảnh thức gồm có năm thức cảm giác: thấy, nghe, ngửi, nếm và động chạm và ý thức, trung tâm cảm giác tri giác và phân biệt.
2. Tư lượng thức gọi là Mạt Na, cứ điểm của ý niệm nhân ngã và của tư duy.
3. A lại gia thức, căn cứ phát sinh mọi nhận thức gồm cả chủ thể lẫn đối tượng.

Đại Thừa Khởi Tín Luận nói về A lại gia thức như sau: “Chân tâm có thể nhìn bằng hai mặt: mặt hiện tượng (sinh diệt) và mặt tự tính (chân như). Hiện tượng do nơi tự tính mà có, hiện tượng và tự tính không phải là một, không phải là hai: đó gọi là A lại gia. A lại gia có nghĩa là hàm chứa và làm phát hiện tất cả các pháp”. <sup>[10]</sup>

Từ thức nền tảng là A lại gia cho đến một hiện tượng cảm giác, tất cả các thức đều bao hàm trong tự thân nó hai phần chủ thể và đối tượng. Khi con mắt đối diện với một cái hoa thì ta có thể tạm nói con mắt và cái hoa là hai hiện tượng có thể tồn tại biệt lập, nhưng khi thị giác phát sinh thì chủ thể và đối tượng của cảm giác đều nằm trong thức. Duy thức phân biệt sự khác nhau giữa đối tượng của con mắt và đối tượng của cái thấy: đối tượng của cái thấy nằm trong bản thân của cái thấy và không thể tồn tại biệt lập với phần chủ thể của cảm giác:

Đồ biểu trên cho ta thấy rằng khi cảm giác phát sinh thì ta đã vượt khỏi giai đoạn thứ nhất là sự tiếp xúc giữa sinh lý (mắt) và vật lý để đi đến giai đoạn thứ hai là thức (tâm lý). Điều này lại cho ta thấy một sự khác biệt căn bản nữa giữa thái độ hiện tượng luận của Duy Thức với thái độ đa nguyên của Thực Tại Luận của Hữu Bộ - Hình ảnh của cái hoa trong cảm giác có phản ảnh trung thực cái hoa trong thực tại vật lý không, đó là một vấn đề. Bản chất của cái hoa trong thực tại đã làm điều kiện phát sinh ra cảm giác ấy là gì, đó là một vấn đề khác của Duy Thức Học.

Trước hết, có một điều nổi bật: thế giới của cảm giác, khái niệm, tư duy chỉ là thế giới của thức. Đối tượng của năm thức cảm giác, đối tượng của ý thức, đối tượng của Mạt Na đều là thế giới của nhận



thức. Vậy những điều kiện sinh và tâm lý làm phát hiện các nhận thức kia có tồn tại hay không? Duy thức học nói: chúng tồn tại dưới danh từ tính cảnh, và với tính cách đối tượng của A lại gia thức. A lại gia thức hàm chứa tất cả các pháp và làm phát hiện tất cả các pháp. A lại gia có nghĩa là duy trì, hàm chứa. A lại gia tuy là một trong các thức, nhưng nhận thức của A lại gia không có ý thức phân biệt chủ thể và đối tượng, ngã và phi ngã như ý thức và Mạt na thức.

Trong trường hợp cảm giác thuần túy, không có khái niệm, không có phân biệt chủ thể và đối tượng thì thực tại lại hiển hiện. Thực tại này là tánh cảnh cũng tức là tự thân của A lại gia, của chân như. Nếu tất cả các thức rửa sạch được khuynh hướng khái niệm và phân biệt thì các thức biến thành trí, có tác dụng soi tỏ được thực tại một cách mầu nhiệm.

Mỗi thức đều gồm có ba phần: chủ thể (kiến phần), đối tượng (tướng phần) và nền tảng (tự chứng phần hay tự thể phần).

Mỗi cảm giác, mỗi tư tưởng, mỗi hiện tượng tâm lý đều gồm đủ ba phần như thế: điều này cho thấy Duy Thức đặt nền tảng cho vấn đề bản thể một cách rất rõ rệt. Tự thể phần chính là bản thể của thức, là nền tảng thực tại, là chân như; kiến phần và tướng phần là những biểu hiện của chân như mà thôi. Cũng như mỗi giọt nước biển đều có chất muối, mọi pháp đều phát sinh trên nền tảng chân như của thực tại.

Sự đạt tới thực tại không thể thực hiện bằng đường lối đối tượng hóa tâm thức mà chỉ có thể thực hiện bằng đường lối quán chiếu tự tâm. Phương pháp của Duy Thức như thế nào? Trước tiên phải nhận định tính cách sai lạc của nhận thức khái niệm và khuynh hướng phân biệt chủ thể đối tượng. Sự vật vốn nương vào nhau mà sinh khởi tồn tại và tiêu diệt, không có tự ngã. Đó là tính cách y tha khởi của chúng. Y tha khởi (*paratandra*) là tính cách tương quan, tương duyên của sự phát sinh, tồn tại và tiêu hoại. Bất cứ một nhận thức nào mà không quán chiếu được tính cách y tha khởi ấy đều là sai lạc, đều không phản chiếu được thực tại, đều mang tính cách ảo vọng gọi là biến kế chấp.

Biến kế chấp (*vikalpa*), tức là dự, không trông thấy các liên hệ duyên khởi giữa vạn vật, xén thực tại thành từng mảnh riêng biệt, cho những mảnh ấy có đặc tính riêng, có đồng nhất tính riêng; là phân biệt - hiểu theo nghĩa "cắt xén". Tính cách biến kế chấp được diệt trừ thì nhận thức trở nên trong sáng, thực tại chân như hiển hiện. Lúc bấy giờ sự vật hiển lộ tính cách chân như của mình, gọi là viên thành thực (*nispanna*) phù hợp với nhận thức trong sáng mới (trí), trong đó không còn có sự phân biệt chủ thể và đối tượng.

Biến kế chấp, y tha khởi và viên thành thực là những đặc tính đi đôi với tình trạng nhận thức. Nếu nhận thức mà biến kế chấp thì đối tượng của nhận thức là biến kế sở chấp. Nếu nhận thức nương vào nguyên lý y tha khởi thì sự vật dần dần hiện rõ trong tự tánh y tha khởi. Nếu nhận thức trở nên trong sáng tuyệt đối viên thành thực thì đối tượng là chân như viên thành thực. Do đó mà nhận thức với đối tượng nhận thức không phải hai mà cũng không phải một.

Tuy nói đến biến kế chấp, y tha khởi và viên thành thực là những tính cách (tự tính - *Svabhāva*), kỳ thực những tính cách ấy không thực sự hiện hữu. Tính cách biến kế sở chấp ư? Đó đâu phải là một tính cách có thực, mà chỉ là một thứ màn ảo tưởng khoác lên cho sự vật. Tính cách y tha khởi? Cũng vậy, nếu các pháp không có tự ngã hay tự thể, thì tính cách ấy là tính cách của cái gì? Cuối cùng là tính cách viên thành thực: tính cách này cũng không thể gán cho cái gì cả, bởi vì có gì hiện hữu như những thực tại riêng biệt và đồng nhất đâu?

Cho nên Duy thức học thiết lập nguyên lý tam vô tính (*trinishvabhāvatās*) để đánh đổ quan niệm về tam tự tính (*trishvabhāvas*) vốn được thiết lập để làm phương tiện khai thị và hướng dẫn công trình thanh lọc nhận thức. Phương pháp này khiến ta liên tưởng ngay đến phương pháp dùng khái niệm để đả phá khái niệm của Bát Nhã và đồng thời cho ta thấy Duy Thức cũng quy về thiên học. Thực tại tuyệt đối, theo Duy Thức, không thể diễn tả bằng tám tánh, không thể diễn tả bằng bất cứ một ý niệm nào khác, vì đó là chân như, là chư pháp thắng nghĩa (*dharmanām paramārthas*) (Thử chư pháp thắng

nghĩa diệt tức thị chân như - Tam Thập Tụng), chỉ có thể chứng đạt bằng thiền quán.

Duy Thức, giống hệt như Bát Nhã và Thiền, nhấn mạnh đến nguyên tắc vô sở đắc trong quá trình thanh lọc tâm thức. Hãy nghe Thế Thân trong tác phẩm Tam Thập Tụng:

"Khi nào mà thức chưa khởi sự muốn an trú trong tự tính duy thức, thì những dây rề của sự phân biệt chủ thể và đối tượng vẫn còn tồn tại, chưa có thể điều phục tiêu diệt được. Khi người hành giả đặt một đối tượng trước mặt, cho đó là tự tính duy thức, thì đó chưa phải là đã được an trú trong tự tính duy thức, bởi vì người đó còn thấy có đối tượng sở đắc.

Khi nào đối với đối tượng mà không thấy có sở đắc thì khi ấy hành giả mới thật sự an trú trong tự tính duy thức, bởi vì người ấy đã lìa được sự phân biệt nhị nguyên. Thực thể bất khả tư nghị không có tính cách sở đắc ấy, tức là trí tuệ xuất thế" (*Duy Thức Tam Thập Tụng*).

Tự tính duy thức mà Thế Thân nói đây tức là chân như, tức là thực tại tối hậu, cũng tức là thể tính minh diệu của nhận thức. Trong trạng thái giác ngộ, năm thức của cảm giác trở nên Thành sở tác trí, Ý thức trở nên Diệu quan sát trí, Mạt na trở nên Bình đẳng tánh trí và A lại gia trở nên Đại viên cảnh trí.

Thiền tuy không đi sâu vào những phân tích biện giải như Duy Thức học, nhưng thái độ của thiền phản chiếu được tinh thần Duy Thức một cách khá tinh thực. Ý niệm về A lại gia có thể soi sáng rất nhiều về vấn đề cấu thành của sự chứng ngộ trong thiền. A lại gia là bản thể thâm sâu của tâm lý và hiện hữu trong khi Ý thức và Mạt Na chỉ là những tác dụng tư lượng, suy luận và khái niệm. A lại gia, đứng trên phương diện hiện tượng mà nói, là nền tảng của hữu thể và vô thể.

A lại gia bao gồm và duy trì những năng lượng và bản chất làm phát sinh ra vạn pháp. Những năng lượng và bản chất ấy được gọi là chủng tử (*bīja*) trong Duy Thức Học. Ý thức và Mạt Na thức phát hiện trên nền tảng A lại gia. Những dây rề của chúng cũng tiềm tàng trong

A lại gia với danh hiệu là tùy miên (*anusaya*). Sự quán chiếu của Ý thức và Mạt Na thức về tự tính y tha khởi tạo ra những động lực chuyên đổi tận gốc của các thức ấy trong chiều sâu của A lại gia, tức là trong địa vực của vô thức, nói theo danh từ tâm lý học bây giờ. Một buổi sáng nào đó, sự chuyển y (*asrayaparavrtli*) phát hiện. Chuyển (*parāvritli*) tức là sự thoát hình của những chủng tử từ trạng thái ô nhiễm sang trạng thái thanh tịnh, từ trạng thái sai lầm sang trạng thái giác ngộ <sup>[1]</sup>. Y (*aspraya*) là nương tựa và theo Thành Duy Thức Luận, đồng nghĩa với y tha khởi. Nương tựa trên nguyên lý sáng tỏ của y tha khởi mà có được sự chuyển đổi đó tức là giác ngộ. Sự giác ngộ như thế, không phải chỉ được thực hiện trong phạm vi Ý thức và Mạt Na thức, mà cả trong phần sâu thẳm A lại gia. Khi A lại gia bừng sáng thì Ý thức cũng bừng sáng, Mạt Na thức cũng bừng sáng. Đối với người giác ngộ, hoa cỏ, núi sông và muôn vật vẫn hiển hiện trong nhận thức thành sở tác trí và diệu quan sát trí của mình, nhưng không còn là những hình ảnh biến kế chấp nữa mà là bản thân thực tại. Danh từ bình đẳng tính trí chỉ cho khả năng chứng nhập vào thực tại trong tự tánh thanh tịnh của nó mà không còn bị khuynh hướng phân biệt, cắt xén, nhân ngã và nhị nguyên khống chế nữa. Chử bình đẳng ở đây có nghĩa không cắt xén phân biệt nhân và ngã, chủ thể và đối tượng.

Những nỗ lực hướng ngoại đơn độc của Ý thức căn cứ trên chân đứng Mạt Na không đưa tới giác ngộ được bởi vì hai lý do chính: trước hết, nền tảng Ý thức và Mạt Na thức nằm ở A lại gia, một sự giải quyết hợp lý phải được thực hiện ở A lại gia. Thứ hai, khuynh hướng nhị nguyên và biến kế không cho phép thực tại bừng nở trên Ý thức. Do đó A lại gia phải được tác động để chuyển hóa những chủng tử tiềm tàng của nhị thủ (hai sự mắc kẹt: ngã và pháp, chủ thể và đối tượng). Giờ phút Ý thức được chiếu sáng bởi y tha khởi và viên thành thực là giờ phút của chánh niệm, của Thiên, vì trong lúc đó mọi hình ảnh biến kế đều vắng mặt.

Ta hãy đọc đoạn văn quan trọng này trong kinh Lăng Già để thấy tiến trình giác ngộ của Duy Thức và của Thiên:

"Lại nữa, Đại Tuệ, năm loại pháp là : tướng, danh, phân biệt, như như và chánh trí. Mọi hình thái, màu sắc, dung trạng v.v... đều gọi là tướng (*nimitta*). Trên những hình tướng ấy, nhưng ý niệm được thiết lập, như ý niệm của cái bình v.v... cho "đây là cái này", "đây không phải là cái kia" v.v... Đó gọi là Danh (*Nāma*). Những tác dụng nhận thức (tâm) và tâm sở (lý tâm) tạo tác ra những ý niệm (danh) kia để trình bày những tướng trạng (tướng) nọ thì gọi là phân biệt vọng tưởng (*vikalpa*). Những tướng trạng (tướng) và ý niệm (danh) kia thật ra không phải là những thực thể có thể nắm bắt được, mà chỉ là do phân biệt vọng tâm trình bày. Tự thân của các pháp nếu rời vọng tâm phân biệt thì gọi là như như (*tathalā*)

Đại Tuệ, chân thật, quyết định, cứu cánh, căn bản, tự tính và bất khả đắc, đó là những tính cách của như như. Ta và các đức Phật đã tùy thuận thể nhập được như như và khai diễn thực tướng của như như.

Nếu ai tùy thuận lãnh hội được như như, lìa được các quan niệm thường và đoạn, không còn phát khởi phân biệt vọng tưởng, thì kẻ ấy đi vào thế giới tự chứng, cảnh giới mà ngoại thuyết và tiểu thừa không đạt tới được. Đó gọi là chánh trí (*Samyajnāna*)

Này Đại Tuệ, năm loại pháp mà ta vừa trình bày trên đây bao hàm tất cả những yếu lý về tam tự tánh, về tám thức và về hai tầng vô ngã.

Đại Tuệ đối với pháp đó, người phải dùng tự tri khéo léo mà thông đạt và khuyến khích giúp đỡ kẻ khác thông đạt - Đã thông đạt được rồi thì tâm sẽ quyết định không còn bị điều gì lay chuyển nữa".

Để hình dung vấn đề ta hãy tạm mượn một vòng tròn có trung điểm C. Sự tròn đầy viên mãn tượng trưng cho thực tại như như chỉ có chánh trí mới tương duyên được trong một loại nhận thức nhị nguyên, xa lìa vọng tưởng.

Nhưng trong trạng thái không giác ngộ, thế giới thực tại mà ta vọng tưởng chỉ là thế giới của phân biệt phát hiện trên vòng tròn thực tại như như. Trong thế giới phân biệt này hình tướng và ý niệm về hình tướng hiện ra dưới nhận thức nhị nguyên, vọng tưởng, hữu ngã.

Tùy thuận thể nhập tức là trở về với thế giới như như và nhận thức chánh trí; nhưng như thế không có nghĩa là sự tan biến của thế giới hiện tượng. Tan biến là tan biến thế giới vọng tưởng. Thế giới hiện tượng hiển lộ tự thân trong chánh trí và không mang màu sắc biến kể sở chấp. Thế giới hiện tượng và thế giới như như không phải là hai thực thể khác biệt nhau, cũng như sóng và nước không thể tách rời nhau mà tồn tại.

Đoạn văn Lăng Già tuy ẩn áo nhưng đã rõ ràng đối với chúng ta. Từ ngữ "tùy thuận" được dùng trong kinh làm ta nhớ tới Đại Thừa Khởi Tín Luận trong đó chữ tùy thuận được hiểu theo nghĩa xen vào giữa ngôn thuyết khái niệm để đi vào thực tại. Ngôn ngữ của Phật là để trình bày đường hướng thể nhập thực tại, ngôn ngữ này phát xuất từ trí tuệ thực chứng vô ngôn, vô niệm, nhưng đã mang hình thái hữu ngôn, hữu niệm. Nương vào hình thái hữu ngôn, hữu niệm để quán chiếu được thực tại vô ngôn, vô niệm đó là kỹ thuật "tùy thuận" diễn bày trong kinh Lăng Già.

Thiền tuy trên nguyên tắc có tuyên bố bất lập văn tự, nhưng trên thực tế vẫn sử dụng ngôn ngữ để làm phương tiện khai dẫn sự ngộ nhập thực tại vô ngôn, vô niệm. Sự thành công hay thất bại của thiền sư là ở chỗ người thiền giả có nương vào ngôn ngữ ấy để "tùy thuận" mà thực chứng hay không. Còn nếu thiền giả ôm chặt lấy ngôn ngữ một cách biến kể sở chấp thì không có hy vọng gì sự đạt ngộ được thực hiện. Lý do khiến thiền sư không khuyến khích đệ tử đi sâu vào tư tưởng Bát Nhã và Duy Thức không phải là vì tư tưởng Bát Nhã và Duy Thức chống đối lại tư tưởng Thiền. Trái lại, tư tưởng Bát Nhã và Duy Thức có thể giúp soi sáng thiền học. Tuy nhiên *Thiền không phải là thiền học*; Thiền là sự sống trực tiếp trong lòng thực tại. Sự uyên bác về Bát Nhã và Duy Thức có thể giải đáp những thắc mắc về Thiền học, nhưng không đẩy người thiền giả vào lòng thực tại thêm một ly tắc nào. Thiền chỉ có thể thực chứng, cũng như Tuệ Trung Thượng Sĩ nói: "Nhạc khúc vi diệu kia phải được trình diễn lên" (Diệu khúc bản lai tu cử xướng - Thượng sĩ Ngữ Lục). Đàm luận về một nhạc khúc thì có gì là thú vị?

- 
- [9]. "Ātmadharno pacāro hi vividho yaḥ pravartate vijñānaparimāme sau"  
(Trimsikavijnaptimātratakarika)
- [10]. Y nhất tâm pháp, hữu nhị chủng môn: nhất giả tâm chân như môn, nhị giả tâm sinh diệt môn... Tam sinh diệt môn giả, y Như lai tạng cố hữu sinh diệt tâm, sở vị bất sinh bất diệt dĩ sinh diệt hòa hợp, phi nhất phi dị, danh vi A lại gia thức thứ năng hữu nghị chủng thừa; năng nhiếp nhất thiết pháp, sinh nhất thiết pháp".
- [11]. Chuyển không phải là tiêu diệt, hoặc là sự thu hoạch một cái gì mới, mà chỉ là một sự chuyển đổi, như một ly nước trong được chuyển thành từ ly nước đục.
- [12]. Chữ phân biệt ở đây nên hiểu theo nghĩa Phật giáo là vikāpa, vọng niệm phân biệt.

## Chương VI: Tìm lại con người

Đời sống trong tu viện Thiên được tổ chức rất hoàn bị, bắt đầu từ Bách Trượng thiền sư (770-803) của Trung Hoa và quy chế tổ chức thiền môn này gọi là Bách Trượng Thanh Quy. Tu viện của Bách Trượng thiền sư nằm trên núi Đại Hùng ở Hồng Châu tại tỉnh Giang Tây, sau này núi Đại Hùng đổi ra là Bách Trượng sơn. Bách Trượng Thanh Quy là pháp chế thiền môn được sáng tạo do sự phối hợp luật nghi đại thừa và tiểu thừa. Chính bắt đầu từ Bách Trượng mà thiền viện độc lập với Luật viện.

Bách Trượng thiền sư cũng khai sáng truyền thống "bất tác bất thực" (không làm việc thì không tiêu thụ). Tăng sĩ làm tất cả công việc có thể làm trong tu viện: làm vườn, làm ruộng, xây cất, xay lúa, giã gạo v.v... Tăng sĩ làm việc cũng nặng nhọc như mọi người khác, và sự vận động thân thể thiết lập trên sự thăng bằng với sự vận động tâm trí của thiền quán, tạo nên trạng thái bình thường khỏe mạnh của con người.

Tu viện được đặt dưới quyền lãnh đạo của một viện chủ, có khi gọi là giám viện. Vị tăng Tri Sự là một giám đốc điều hành chịu trách nhiệm về tổ chức của tu viện. Vị Tri Viện chịu trách nhiệm về đất đai, vườn tược; vị Thủ Khố chịu trách nhiệm về các kho chứa sản và tài vật của tu viện. Vị Trí Tạng chịu trách nhiệm về thư viện; vị Trí Liêu chịu trách nhiệm về việc phân phối và quản thủ phòng ốc; vị Tri Điện chịu trách nhiệm về Phật điện cùng với vị Hương Đăng. Vị Tri Khách chịu trách nhiệm về tăng khách và tục khách; vị Duy Na chịu trách nhiệm về việc hướng dẫn các nghi lễ; vị Thư trạng hay Thư ký chịu trách nhiệm về các văn kiện và các sự ghi chép cùng thư tín; vị Tri Chúng chịu trách nhiệm về các vấn đề liên hệ sinh hoạt giữa tăng chúng v.v... Có những công tác hàng ngày được chúng tăng luân phiên chịu trách nhiệm trong ngày về các công tác đó được gọi là Tri Nhật. Các vị nhỏ tuổi và mới được gia nhập cộng đồng tăng chúng thường được giao cho các trách vụ Thị Giả, để giúp đỡ các vị thiền sư trong các vấn đề trà nước, dọn dẹp, để có dịp thân cận các vị này mà học hỏi, mà thấm nhuần phong cách Thiên.



Mỗi tháng hai lần tất cả chúng tăng tập họp ở Phật điện làm lễ bố tát, kiểm điểm sự thi hành luật nghi, tụng đọc toàn văn giới luật và sáu nguyên tắc sống chung hòa hợp, gọi là Lục Hòa:

1. **Thân hòa đồng trú:** cùng ở với nhau một nơi.
2. **Giới hòa đồng tu:** cùng vâng giữ một thứ giới luật.
3. **Khẩu hòa vô tránh:** cùng tránh xử dụng ngôn ngữ bất hòa.
4. **Lợi hòa đồng huân:** cùng chia sẻ những điều kiện vật chất đang có.
5. **Kiến hòa đồng giải:** cùng chia sẻ những kiến thức và quan niệm.
6. **Ý hòa đồng duyệt:** cùng dung hợp mọi ý kiến dị biệt để mọi người đều vui vẻ.

Buổi sáng, chư tăng thức dậy vào lúc bốn giờ khi nghe ba tiếng chuông "báo chúng". Mọi người có mười lăm phút để rửa mặt, súc miệng, xếp lại giường chiếu và mặc áo tràng. Khi đại hồng chung bắt đầu ngân từng tiếng khoan thai thì mọi người đều đã ngồi trên thiền sàng của mình và bắt đầu giờ tham thiền buổi sáng.

Cuối giờ tham thiền, chư tăng tập họp tại chánh điện để tụng kinh. Sau giờ tụng kinh buổi sáng là giờ ăn sáng. Buổi ăn sáng thường là cháo trắng, có khi trộn với đậu xanh, ăn với dưa cải hoặc những thứ dưa chua khác chấm với nước tương. Mọi người giữ im lặng trong khi ăn và sau khi ăn xong thì tụng Tâm Kinh Bát Nhã Ba La Mật.

Sau buổi ăn sáng, mọi người lo phận sự của mình. Người thì lo dọn dẹp Phật đường, người thì lo làm vườn, làm ruộng, người thì lo gánh nước, bổ củi... Mười một giờ rưỡi trưa thì nghỉ ngơi. Đúng Ngọ là bữa cơm chánh thức trong ngày. Sau ba tiếng chuông, tất cả chỉnh tề trong áo tràng, đi thành hàng vào thực đường. Ngồi ngay thẳng trước chiếc bình bát của mình, vị tăng bắt đầu thực hiện nghi thức Ngọ thực, trong đó thân, khẩu, ý cùng hòa hợp nhau từ lúc khởi đầu bữa cơm cho đến khi chấm dứt bữa cơm.

Sinh hoạt buổi chiều từ hai giờ rưỡi tới năm giờ rưỡi cũng tương tự như buổi sáng. Bữa ăn tối nếu có, chỉ là cháo trắng ăn với một vài thức dưa chấm xì dầu. Buổi tụng kinh tối bắt đầu khoảng bảy giờ. Tiếp đó là thì giờ tham cứu và tọa thiền. Mười giờ trở lên là giờ ngủ. Cá nhân có thể tiếp tục ngồi thiền cho đến khuya.

Mỗi năm từ rằm tháng tư đến rằm tháng bảy âm lịch, chư tăng tổ chức mùa an cư gọi là "kết hạ". Trong thời gian này các vị tăng không đi ra khỏi giới hạn tu viện, thực tập tham cứu cùng tọa thiền một cách tích cực. Các vị giảng sư và trụ trì do tu viện gửi đi hành đạo tại các địa phương thường quy về tu viện trong mùa kết hạ này, để nhân cơ hội ấy vun đắp vốn liếng tâm linh của mình.. Trong mùa Đông cũng có một số chư tăng tổ chức an cư "kết đông" cùng với một mục đích tương tự. Những vị tăng sĩ hành đạo tại các nơi nếu không về được trong kỳ "kết hạ" thì có thể về tu viện trong kỳ "kết đông".

Ngoài thiền đường công cộng có đủ chỗ để cho hàng chục hay có khi hàng trăm vị thiền giả tọa thiền, các tu viện còn có thể xây những thiền thất nhỏ cho cá nhân các vị thiền giả. Ở Việt Nam có rất nhiều thiền thất nhỏ như vậy được xây cất tại khắp nơi, nhất là ở thôn quê miền Nam. Ở miền Nam khí hậu ẩm áp, nên có những thiền thất được xây cất vô cùng đơn giản bằng tre và lá dừa. Nhiều người gọi thiền thất là "cốc". Một vị thiền giả có thể ở luôn ba năm, hoặc một năm, hoặc ba tháng trong thiền thất của mình với sự phụ tá của một tiểu đồng gọi là Sa di thị giả. Thời gian thiền giả thực tập thiền tọa gọi là thời gian nhập thất. Trong thời gian này vị thiền giả không đi ra khỏi khu vực thiền thất của mình. Vị Sa di thị giả làm trách vụ liên lạc giữa thiền thất và tu viện, giúp đỡ vấn đề cung cấp nước lạnh, gạo, rau đậu và trái cây. Vị thiền giả có thể tự nấu lấy thức ăn cho mình. Trong thiền thất chỉ có một giường ngủ dùng làm thiền sàng, một cái án để một cái đèn và vài cuốn kinh, một cái khăn và một bàn chải răng.

Trong thời gian kết hạ hoặc nhập thất, vị thiền giả nói rất ít, chỉ nói khi rất cần thiết, có khi không nói (tịnh khẩu). Vị Sa di thị giả cần có ý tứ, biết được những gì vị thiền giả cần và chuẩn bị chu đáo mọi thứ.

Phụ tá cho một vị thiền giả như thế, vị Sa di có thể học hỏi được rất nhiều ở tư thái của vị thiền sư.

Phần lớn thì giờ trong những thời kết hạ, kết đông và nhập thất được dùng để tọa thiền. Các vị thiền giả ngồi trên thiền sàng, trong tư thế hoa sen gọi là kiết già, xếp bằng bàn chân phải đặt trên bắp chân trái và bàn chân trái được trên bắp chân phải, xương sống thẳng, đầu ngay ngắn, mắt nhìn xuống, bàn tay trái để ngửa nằm trong lòng bàn tay phải. Đây là thế ngồi rất vững chãi và hùng mạnh. Những người mới tập sẽ thấy đau nhức trong thế ngồi này cho nên có thể ngồi kiểu bán già, nghĩa là bàn chân phải để trên bắp đùi trái, hoặc ngược lại.

Thiền giả, sau một vài giờ ngồi thiền trong tư thế kiết già, có thể đứng dậy và đi kinh hành. Đi kinh hành là đi bách bộ trong thiền đường, hoặc quanh thiền thất. Nếu là tọa thiền chung với đại chúng, thì giờ kinh hành được quy định trước. Mọi người thông thả từng bước, mắt nhìn xuống phía trước, im lặng nối thành hàng, đi nhiều vòng bên trong thiền đường, theo chiều hướng kim đồng hồ. Trong khi đi như vậy, thiền giả vẫn có thể tiếp tục thiền quán. Sự xen kẽ kinh hành với tọa thiền làm cho máu chảy đều trong cơ thể, hai chân không bị tê nhức.

Nhưng không phải thiền giả chỉ thực hành thiền quán trong khi tọa thiền và kinh hành. Thiền giả có thể an trú trong thiền ngay những khi làm việc, như khi vá áo, trồng rau, quét sân, rửa bát... Nhiều vị thiền giả đạt được sự bừng sáng trong khi "chấp tác" công việc thường nhật như vậy. Thực ra thiền giả sẽ không thể thành công nếu không thực hành thiền ngay trong các động tác hàng ngày kia. Không có sự giác ngộ ngoài sự sống thường nhật.

Có những cuộc gặp gỡ giữa thiền giả và thiền sư để thiền giả tham vấn về thiền, để trình bày những kinh nghiệm, nhưng khó khăn, những nghi vấn hoặc để trình bày cái thấy của mình, mong được sự chỉ giáo của thầy. Những buổi gặp gỡ như thế gọi là tham thiền. Tham ở đây có nghĩa là tham vấn, hoặc tham cứu. Những câu vấn đáp nảy lửa có thể xảy ra trong các cuộc gặp gỡ như thế và đây là dịp

người thiền giả đối diện trực tiếp với thiền sư về trường hợp cá nhân của mình. Những buổi hội diện cá nhân như thế, hoặc những buổi hội diện bất thường giữa thiền sư với một số thiền giả hoặc trong lieu phòng, hoặc trước hiên chùa, hoặc ngoài sân cỏ thì gọi là tiểu tham. Những buổi họp mặt có định trước trong đó toàn thể đại chúng được tham dự gọi là đại tham.

Những cuộc vấn đáp xảy ra trong các buổi đại tham có thể mang tính cách của những cuộc tỷ thí hào hùng. Một thiền giả đứng ra, đem cả bản thể mình để làm đối tượng cho một cuộc thử thách. Thiền sư dùng các câu hỏi có khi tiếng hét, có khi dùng cả tay chân hay gây gộc để thử thách thiền giả. Tất cả đại chúng theo dõi cuộc tham vấn với một trình độ ý thức rất cao, có khi với một nỗ lực căng thẳng của trí óc. Những thiền giả tình nguyện đưa mình ra cuộc thử thách như thế gọi là "xuất trận" hay "nhập trận".

Những thiền giả đạt đạo nhiều khi rời tu viện để an trú trong một thiền thất nơi vắng vẻ, hoặc đến trụ trì sự giáo hóa trong một tu viện mới, hoặc đi du hành.

Nhưng thiền đạo không phải chỉ để dành riêng cho giới xuất gia. Giới tại gia cũng có thể tham cứu và thực tập thiền học. Có những vị cư sĩ mà trình độ tu chứng khá cao gây được cả sự mến phục của cả hai giới xuất gia và tại gia. Giới tại gia có liên hệ tới đời sống của thiền môn qua những sự hỗ trợ về vật chất (vì sức lao động của cộng đồng tu viện có khi không đủ bảo đảm đời sống kinh tế của tu viện), và những công tác kiến trúc tu viện, những hoạt động văn hóa như ấn loát phổ biến các kinh điển và thư tịch do các thiền sư trước tác. Có những tu viện tổ chức "bát quan trai giới" cho giới cư sĩ, nghĩa là tổ chức cho giới này cư trú và thực hành thiền đạo trong hai mươi bốn hay bốn mươi tám giờ đồng hồ ngay trong tu viện. Có những dãy nhà hoặc lưu xá đặc biệt dành cho công tác này. Trong thời gian "bát quan trai giới", giới cư sĩ thực tập theo đời sống thường ngày của giới tăng sĩ.

Qua những liên hệ đó giữa giới tăng sĩ và cư sĩ mà bản chất đời sống thiền đạo thấm vào xã hội. Thiền ảnh hưởng tới thi ca, hội họa, kiến trúc và âm nhạc. Những truyền thống trà đạo, hoa đạo, viết chữ, thủy mặc họa v.v... đều phát sinh từ tinh thần thiền học. Trong các nghệ thuật nói trên, không những kỹ thuật của nghệ thuật phản chiếu được thiền mà cả bản chất của nghệ thuật cũng vậy. Kỹ thuật phản chiếu sự nhiếp tâm và kháng năng điều phục tâm ý; trong đó trình độ nghệ thuật phản chiếu chỗ sở đắc của nghệ sĩ. Nghệ thuật là gạch nối giữa thế giới tâm linh sở đắc của thiền và thế giới tổ chức của xã hội con người.

Hình ảnh người thiền giả ngộ đạo là hình ảnh của con người tự do, có sức mạnh tâm linh, không bị hoàn cảnh sai sử. Thiền giả ngộ đạo là người thấy được mặt mũi của chính mình, biết mình là ai và có một cái nhìn sáng tỏ về thực tại - thực tại bản thân cũng như thực tại xã hội. Cái nhìn ấy là hoa trái quý giá nhất mà thiền hiến tặng. Tư thế hiện hữu của thiền giả ngộ đạo được xem như là một đóng góp căn bản và trong lành của thiền giả trong cuộc sống cộng đồng. Thiền là một truyền thống sinh hoạt có thể giúp tạo nên những con người với nhận thức và đời sống lành mạnh, vững chãi, quân bình về mọi mặt. Nghệ thuật và tư tưởng phát sinh từ nguồn tuệ giác của thiền cũng mang tính cách vững chãi, hùng mạnh và trầm tĩnh của thiền.

Con người của thời đại chúng ta phần nhiều bị lôi cuốn trong guồng máy sản xuất và tiêu thụ đến mức trở thành một bộ phận của guồng máy kia và không còn có khả năng tự chủ nữa. Cuộc sống hàng ngày phân tán tâm ý của chúng ta. Để đối phó với những vấn đề của sự sống, chúng ta ít có thì giờ và cơ hội để ý thức được mình và trở về với mình. Một ngày nào đó, quen theo đà hướng ngoại, chúng ta cảm thấy trống rỗng và cô đơn mỗi khi có dịp trở về đối diện với chính mình. Những giờ giấc rỗi rãi, chúng ta phải đi tìm bạn bè hoặc hòa mình vào trong một đám đông, hoặc nghe máy thu thanh, thu hình để bít lấp cảm giác trống rỗng kia.

Thêm vào tình trạng phóng thể đối với bản thân đó, cuộc sống bận bịu và vội vã ngày nay còn trình bày nhiều khía cạnh bức mình, làm

cho ta trở nên cáu kính một cách dễ dàng. Buồn, giận và những cảm xúc khác tới lung lạc ta và trấn ngự trong ta; chính những thế lực này đóng vai trò quyết định trong rất nhiều trường hợp - Ta không có là ta thì làm sao ta có thể nói là ta quyết định về đời sống của chính ta được?

Đời sống hiện tại được tổ chức trên cơ bản sinh lý và con người tham dự vào đó với chỉ một phần nửa của bản thân mình, tức là phần trí tuệ. Phần còn lại là phần vô thức thâm sâu, tuy có liên hệ tới phần trí tuệ, nhưng không thể được phân tích nhận định bằng lý tính. Gốc rễ của hiện hữu con người nằm sâu ở phần vô thức đó. Cuộc sống hiện tại làm cho gốc rễ con người bị nhổ lên khỏi phần vô thức thâm sâu kia, do đó ta thấy có hiện tượng phóng thể của con người đối với chính bản thân mình.

Do hiện tượng phóng thể đó của con người đối với bản thân hiện hữu, cho nên con người mất dần nhân tính và trở nên máy móc. Hiện tượng nổi loạn của thế hệ thanh niên trong thấy ở cả hai hệ thống xã hội tư bản và vô sản chứng minh cho sự khao khát của con người muốn khôi phục bản tính của con người. Ta không biết hiện tượng nổi loạn này sẽ đưa về đâu, nhưng ta biết chắc một điều: nếu nhân loại không mở được một con đường văn hóa mới trong đó con người có thể khôi phục được nhân tính của mình thì nền văn minh hiện tại chắc chắn sẽ đưa con người đến chỗ tiêu diệt.

Sở dĩ có sự khảng định trên là vì con đang đứng trước những hiểm họa chưa từng có trong lịch sử, trong khi chính con người không nắm vững được chính bản thân mình và hoàn cảnh mình. Hệ thống kinh tế chánh trị và quân sự của con người đã tạo ra, giờ đây đã trở lại thống trị con người: đó là nguyên nhân của hiện tượng phi nhân hóa của thời đại.

Các nhà khoa học và xã hội học của thời đại đã báo động. Giới thanh niên đã nổi loạn. Nhưng cơ cấu kinh tế và xã hội của chúng ta chưa có dấu hiệu gì thay đổi.

Hầu hết chúng ta vẫn còn tiếp tục cuộc sống lâu nay, góp sức duy trì cơ cấu sản xuất và tiêu thụ hiện tại. Chúng ta vẫn ăn, uống, làm việc và giải trí như không có gì nguy hiểm sẽ xảy ra.

Vấn đề của chúng ta đâu có phải là thiếu một lý thuyết để Gandhi thực hiện việc cứu đời. Vấn đề của chúng ta là một sự tỉnh thức. Sự tỉnh thức này giúp ta nhận rõ được tình trạng của ta và đồng thời phục hồi lại được khả năng chủ động của con người. Chúng ta đã tạo nên những cơ cấu kinh tế xã hội hiện tại và hiện giờ đang bị những cơ cấu ấy khống chế, tước đoạt mất nhân tính và khả năng chủ động. Chúng ta như một người cưỡi ngựa, bị con ngựa dữ mang đi không biết về đâu mà không thể kiểm soát được ngựa. Như vậy con đường thoát của nhân loại là một hướng đi văn hóa mới, trong đó con người khôi phục được quyền hạn và nhân tính mình.

Thiền cũng như các truyền thống sinh hoạt tâm linh Âu Á khác trong quá khứ đã đóng góp phần mình trong sự tạo dựng chiều sâu của con người. Thiền đã soi sáng con đường tư duy, nghệ thuật, văn hóa của con người. Nhưng thiền cũng như những truyền thống sinh hoạt tâm linh khác đã bị trấn áp nặng nề bởi những thế lực của nền văn minh cơ khí hiện tại.

Sự phát triển của kỹ nghệ Tây phương mang tới nhu yếu chinh phục các quốc gia Á Phi nhằm mục đích khai thác nguyên liệu kỹ nghệ và thị trường tiêu thụ sản phẩm kỹ nghệ. Sự vùng dậy chống đối của các quốc gia này tạo nên chiến tranh giải phóng và nhu yếu kỹ nghệ hóa xứ sở để đủ sức đương đầu với các cường quốc đang âm mưu thống trị hoặc bằng kinh tế hoặc bằng quân sự hoặc bằng chánh trị. Chiến tranh tạo thêm sự nghèo đói. Sự gia tăng dân số trong nửa thế kỷ gần đây làm cho vấn đề càng nan giải. Tất cả đều gây xáo trộn lớn lao trong xã hội các nước Á Châu. Những cơ sở và truyền thống sinh hoạt thiền bị lay chuyển và đổ vỡ. Ở Việt Nam, phần lớn các tu viện thiền đều nằm ở những khu đồi núi yên tĩnh, bị chiến tranh tàn phá và đe dọa phải giải tán hoặc dời về đô thị. Thì giờ và nhân lực bị động viên vào chiến tranh và tranh đấu hòa bình.

Ở Trung Hoa, xã hội chủ nghĩa động viên hết nhân sự và thì giờ vào việc thực hiện đường lối và kỷ luật của đảng để sản xuất, học tập chánh trị và vũ trang quân đội. Nền kinh tế Nhật Bản đưa Nhật Bản vào tình trạng những cường quốc kinh tế Tây Âu, trong đó những giá trị văn minh tinh thần nhường bước cho những giá trị văn minh vật chất. Chùa chiền và tự viện cũng phải thuận theo đà sinh hoạt kinh tế hiện tại, dựa vào những nhu yếu sản xuất và tiêu thụ của xã hội hiện tại để sinh tồn, và không còn thực sự đóng vai trò lãnh đạo tinh thần cho đời sống xã hội như ngày xưa. Thiên, ngay trên phần đất phát sinh và trưởng thành của nó, đang bị đe dọa trầm trọng.

Tây phương nghe nói tới thiên khi ở Á châu thiên đã bắt đầu suy đồi rõ rệt. Một số trí thức và thanh niên Tây phương yêu chuộng thiên, có lẽ vì họ đã no nê ón chán nếp sống văn minh vật chất và thuần lý. Họ thấy nhân tính họ bị tước đoạt và tâm tính cũng như khối óc của họ mệt mỏi. Nền văn minh vật chất lấy căn cứ trên lý luận khoa học đã lên tới đỉnh cao của nó và bắt đầu tạo nên khủng hoảng và nổi loạn. Đó là nguyên nhân thuận lợi để con người thấy được giá trị của thiên. Trong lúc đó, các nước Á châu vì nhu cầu tự vệ đang đi về hướng thực hiện kỹ nghệ hóa và con người đang đòi thụ hưởng những tiện nghi vật chất như ở Tây phương. Thời gian và năng lực của con người bị chi phối bởi những ý lực kia, cho nên thiên không còn đóng được vai trò chủ động trong văn hóa. Đông phương cũng như Tây phương đã và đang chứng kiến sự phá sản tâm linh của con người. Con người chạy theo hoàn cảnh và bị khống chế bởi hoàn cảnh. Hiểm họa của một thế chiến thứ ba tiêu diệt nhân loại chỉ có hy vọng tránh thoát, nếu con người tìm được một hướng đi văn hóa mới. Tìm được hướng đi đó, con người mới thực sự xây dựng được một nền văn minh nhân bản, trong đó yếu tố tâm linh sẽ đóng vai trò lãnh đạo quan trọng. Thiên có thể đóng góp vào công cuộc thực hiện hướng đi văn hóa mới kia.

Tôi đã nói vấn đề của chúng ta không phải là sự thiếu thốn một lý thuyết mà là nhu yếu của một sự tỉnh thức có khả năng phục hồi lại sức mạnh tâm linh của con người. Yếu tố làm cho thánh Gandhi thành công trong cuộc tranh đấu bất bạo động cho nền độc lập Ấn Độ



không phải là một lý thuyết, dù là lý thuyết tranh đấu bất bạo động. Yếu tố làm cho Gandhi thành công là con người của Gandhi, sức mạnh tâm linh của Gandhi. Ngày nay người ta nghiên cứu, phân tích và áp dụng lý thuyết của ông, nhưng không thể nào tạo ra được cái sinh khí tung bừng của thời đại ông. Lý do là tại những người theo Gandhi không có được sức mạnh tâm linh của Gandhi - họ tin vào lý thuyết và kỹ thuật tranh đấu bất bạo động, nhưng họ không tạo được sự đoàn kết lớn, bởi vì nhân cách họ không đủ để tạo nên tình thương và ý chí hành động. Nếu con người còn bị khống chế bởi hoàn cảnh, bởi nhịp điệu quay cuồng của guồng máy sản xuất và tiêu thụ, thì con người không bồi đắp được sức mạnh tâm linh. Đời sống giản dị của Gandhi, thân choàng một tấm vải, hai chân đi bộ đường trường, ăn uống đơn sơ thanh đạm là biểu hiện cho sự tự do đối với những khống chế của các tiện nghi vật chất và cũng là biểu hiện cho một sức mạnh tâm linh lớn lao. Khởi điểm của nền văn hóa mới mà nhân loại đòi hỏi chính là thái độ quyết liệt của những con người không chịu để tiện nghi vật chất khống chế, không chịu góp phần duy trì cơ cấu tiêu thụ và sản xuất bất công và phá sản tâm linh hiện tại. Những con người như thế phản chiếu ý thức giác ngộ hoàn cảnh và bản thân. Họ chiến đấu chống lại sự khống chế của guồng máy và trở về khôi phục nhân tính mình.

Nhu yếu trở về khôi phục nhân tính được thấy rõ nơi thế hệ thanh niên Tây phương hiện tại. Nhiều người trẻ tuổi trong lúc có những điều kiện để sống đời sống vật chất đầy đủ đã nổi loạn chống lại cơ cấu xã hội hiện tại. Họ đã tìm thấy một nhu yếu mới, vốn là nhu yếu căn bản của con người lâu nay bị bít lấp: đó là nhu yếu được làm người. Họ không còn muốn làm một cái máy hoặc bộ phận của một guồng máy. Nhu yếu này là hy vọng lớn nhất của sự phát sinh và trưởng thành của nền văn minh tinh thần tương lai của nhân loại.

Giai đoạn đầu của sự xây dựng nền văn minh tinh thần này hẳn là giai đoạn của những nỗ lực tạo điều kiện sinh hoạt xã hội, do đó con người có thể khôi phục nhân tính mình. Sự có mặt của những người trí thức và trẻ tuổi có ý thức giác ngộ sẽ chắc chắn đưa đến sự thành lập những cộng đồng nhỏ, trong đó nếp sống vật chất sẽ trở thành

đơn giản và thanh đạm. Thì giờ và tâm lực con người do đó sẽ được hướng về bồi đắp tâm linh và khôi phục nhân tính. Những cộng đồng nhỏ này có thể được xem như là những tu viện thiên kiều mới, trong đó không có giáo điều nào ngự trị ngoài mục đích giải phóng con người khỏi những kèm tủa và những chứng bệnh của thời đại. Tư tưởng, nghệ thuật và sức mạnh tâm linh của con người sẽ dọn đường cho hướng đi văn hóa mới.

Đông phương hiện giờ còn nhiều tu viện thiên và ảnh hưởng của thiên trong văn học, nghệ thuật và xã hội Đông phương vẫn còn dấu tích. Nhưng chính nhu yếu về thiên của giới trí thức và thanh niên Tây phương lại rõ rệt và mạnh mẽ hơn, trong thời đại hiện tại giới trí thức và thanh niên Đông phương hiện giờ còn đang bận rộn về cách mạng chánh trị, về nhu yếu phát triển kỹ nghệ. Họ chưa nếm đủ cái mùi vị của nền văn minh vật chất và chưa thấy được tất cả tính cách phi nhân của nền văn minh này.

Cuối thế kỷ 19 và trong thế kỷ 20, chính là nhờ thái độ hâm mộ và kính phục của các học giả Tây phương đối với Phật học và nghệ thuật Phật giáo mà người Á châu đã lấy lại đức tin nơi truyền thống tôn giáo và nghệ thuật của mình, do đó đã có phong trào phục hưng Phật giáo tại nhiều nước. Ngày nay cũng thế, nhờ có một số trí thức và học giả Tây phương ham chuộng thiên mà một số người Á châu bắt đầu để ý tới thiên, vốn là truyền thống tâm linh lâu đời trong văn hóa họ. Chỉ tiến là thiên hiện giờ không còn khí sắc rực rỡ như ở những thời đại trước.

Sự chống đối lại cơ cấu hệ thống kinh tế và xã hội hiện tại của một số người ý thức tuy khó khăn, nhưng đã rõ rệt và dứt khoát. Làm sao thoát ra khỏi sự kèm chế hiện tại của guồng máy? Đó là câu hỏi căn bản. Họ biết gia nhập vào cuộc tranh chấp giữa những thế lực kinh tế, quân sự và ý thức hệ không phải là câu trả lời. Họ hướng về Đông phương để tìm một nguồn cảm hứng mới. Họ thấy ở Đông phương cái tinh thần đạo học hòa đồng làm dịu mát tâm hồn người, Họ thấy Đông phương, tuy nghèo khổ, đã không rên xiết hàng thế kỷ dưới bạo lực và cuồng tín như Tây phương. Nhưng Đông phương đã bị áp bức

khô nhục; Đông phương đã trỗi dậy để chống lại Tây phương và bằng những khí giới của chính Tây phương. Chính vì vậy mà từ trước tới nay Tây phương khó đối thoại với Đông phương. Trong ý định tìm học ở Tây phương những bí thuật khoa học để chống lại Tây phương, người Đông phương biết mình có thái độ khiêm nhường, không có mặc cảm, sẵn sàng học tập. Người Tây phương, khi nghiên cứu về văn hóa và đạo học Đông phương, không có được thái độ này. Họ rất bằng lòng với phương pháp về lẽ lối của họ. Họ dùng những tiêu chuẩn của văn minh họ, họ dùng những phạm trù tư tưởng họ để khảo sát Đông phương. Họ không dám rời bỏ những cái bảng giá trị của họ. Do đó họ khó hiểu được Đông phương.

Văn minh Tây phương đã dẫn nhân loại đến bờ vực thẳm. Văn minh Tây phương đã biến người thành máy. Ý thức giác ngộ của một số trí thức và thanh niên Tây phương này đã làm đổ vỡ mặc cảm tự tôn nơi họ về nền văn minh mà ngày xưa họ đã tự hào. Họ đi tìm, họ muốn học hỏi. Nhưng họ vẫn chưa có thể thoát ra khỏi những lẽ lối suy tư đã điều kiện hóa họ trong hàng thế kỷ.

Những người từ Đông phương tới, thao thức muốn giới thiệu cho Tây phương truyền thống sinh hoạt tâm linh của mình, không phải không có. Tuy nhiên đứng trên mảnh đất Tây phương, họ chưa thoát được những hình thức Đông phương của họ và do đó chưa thực sự khai thị cho người Tây phương bản chất của sinh hoạt tâm linh Đông phương. Người Tây phương sống ở xã hội Tây phương, trong bối cảnh xã hội Tây phương, có những cảm nghĩ và sinh hoạt Tây phương. Bất người Tây phương bắt chước làm theo người Đông phương, đó không phải là thiên. Nếu thiên là sự sống và nếu thiên Đông phương có hình thức Đông phương, thì ở Tây phương thiên cũng phải có hình thức Tây phương của nó. Sự bắt chước những hình thái sinh hoạt Đông phương chứng tỏ thiên chưa có mặt ở Tây phương. Khi người Tây phương nắm được bản chất thiên, thì những hình thái sinh hoạt thiên Tây phương sẽ tự nhiên được phát hiện để trở nên truyền thống. Do đó phải có sự cố gắng của những người Tây phương khi tìm học về thiên và những người Đông phương khi muốn khai thị về thiên. Người Tây phương phải có khả năng từ bỏ mọi hành trang trí thức và

phương pháp của mình để sẵn sàng đi vào những kinh nghiệm mới. Người Đông phương cũng cần thoát khỏi sự khống chế của tập tục và hình thức, nắm được văn hóa và nếp sống Tây phương để có thể thực sự dâng hiến thiên cho các bạn Tây phương trong những hình thái phù hợp với văn hóa họ. Chỉ có những cố gắng như thế mới có thể tạo được những truyền thống sinh hoạt thiên trên mảnh đất Tây phương.

Thiên là con đường thực hiện con người thực (chân nhân) của chúng ta và là câu trả lời mà ta đi tìm. Nhưng Tây phương cũng đã từng có những truyền thống sinh hoạt tâm linh, những nguồn tuệ giác phát hiện từng giai đoạn trong lịch sử và những truyền thống và tuệ giác này cũng nhắm tới mục đích thực hiện con người toàn vẹn như thiên. Ngày nay những nguồn tuệ giác này đã khô cạn. Các tổ chức giáo hội tượng trưng ít cho quyền lực tâm linh mà nhiều cho quyền lực chánh trị. Các giáo hội trở nên giàu có. Thúc đẩy bởi những quyền lực chánh trị và vật chất, các giáo hội gia nhập vào những cuộc tranh chấp lớn nhỏ hiện tại mà không còn chú tâm đến sứ mạng giải phóng con người.

Văn minh cơ khí trong những thế kỷ qua luôn luôn tạo thêm những nhu yếu tiêu thụ mới cho con người, những nhu yếu vật chất và không thực sự căn bản. Thấy người khác thỏa mãn những nhu yếu này, ai cũng muốn tranh đấu để cũng được bình đẳng về phương diện hưởng thụ. Nhân loại bị cuốn đi theo đà đòi hỏi hưởng thụ. Nhưng văn minh cơ khí đã gây khổ đau, đã trình bày tình trạng bất công và phi nhân của cuộc sống, đồng thời làm hiển lộ ra một nhu yếu căn bản: nhu yếu khôi phục nhân tính. Đây là một diễn biến lành mạnh. Nhu yếu này cần được khai thác và làm hiển lộ. Nhu yếu này sẽ dọn đường cho văn hóa mới. Các tổ chức giáo hội nếu muốn khôi phục uy tín lãnh đạo tinh thần của mình, cần phải chú trọng đến nhu yếu này. Với những phương tiện nằm trong tầm tay mình, các giáo hội phải hỗ trợ công cuộc thể hiện những trung tâm văn hóa mới, những cộng đồng sinh hoạt, trong đó con người có thể sống một nếp sống có nhân tính, không bị guồng máy sản xuất tiêu thụ khống chế và kiểm soát. Chỉ có dứt khoát với guồng máy này thì mới có thể thắng vượt được nó mà mở ra một đường thoát mới. Con người sẽ

được cứu thoát khỏi tình trạng hiểm nghèo hiện tại, khi thấy rằng hạnh phúc không nằm trong sự hưởng thụ hối hả trên khổ đau và cái chết của người đồng loại, mà là trong ý thức trách nhiệm đại đồng. Cái nhìn ấy, Thiên, cũng như những truyền thống tâm linh khác, có thể khai thị cho con người.

*Nhất Hạnh*

*Lá Bối in lần thứ nhất - 1971*

*Saigon - Việt Nam*