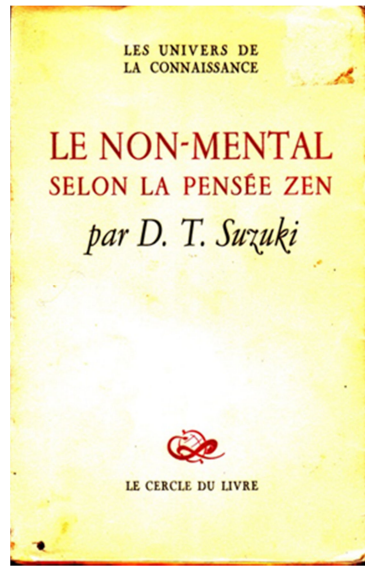
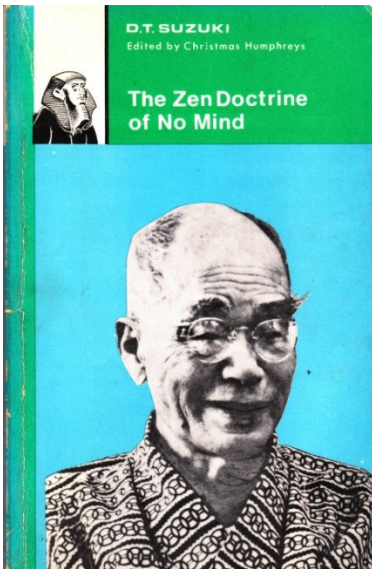


DAISETZ TEITARO SUZUKI
Đỗ Đình Đồng dịch

THIÊN VÔ NIỆM

(Luận Giải Lục Tổ Đàn Kinh)

Nguyên tác: The Zen Doctrine of No-Mind
Tác giả: Daisetz Teitaro Suzuki
Pháp dịch: Hubert Benoît
Việt dịch: Đỗ Đình Đồng



Ghi Chú:

Bản dịch tiếng Việt “Thiền Vô Niệm” này đã được chúng tôi thực hiện vào năm 1987 từ bản văn tiếng Pháp “*Le Non-Mental Selon la Pensée Zen*” do Hubert Benoît dịch từ nguyên tác tiếng Anh, “*The Zen Doctrine of No Mind*” của cố Tiên sĩ D. T. Suzuki.

Đến năm 1988, khi được phép rời Việt Nam sang định cư ở Hoa Kỳ, chúng tôi đã gửi bản thảo viết tay cho một đạo hữu thân tín cất giữ. Vì bận rộn ở một môi trường sống mới hoàn toàn khác với quê nhà, chúng tôi đã quên băng bản thảo này trong một thời gian dài. Mãi cho đến tháng 4 năm 2014, khi chúng tôi và vị đạo hữu thân tín có dịp liên lạc lại được với nhau, vị đạo hữu ấy đã gửi lại cho chúng tôi tập bản thảo ấy mà bây giờ chúng tôi đánh máy thành file và hiệu đính theo nguyên tác tiếng Anh – vì vào thời điểm dịch tập sách này chúng tôi không thể tìm được nguyên tác. Bản văn nguyên tác tiếng Anh hiện tại chúng tôi dùng để hiệu đính là “*The Zen Doctrine of No Mind*” của tác giả cố Tiên sĩ Suzuki đã được Christmas Humphreys hiệu đính và do nhà xuất bản Samuel Weiser Inc. ấn hành vào năm 1977 ở New York, Hoa Kỳ.

Frederick, Thu 2014
Đỗ Đình Đồng

Cùng Người Dịch:

Đã dịch:

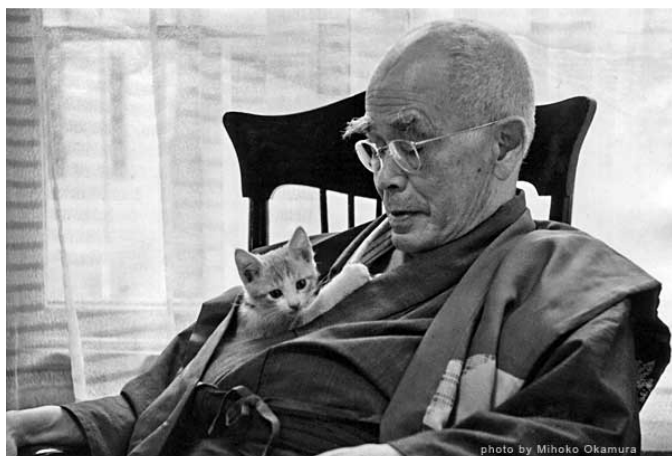
Góp Nhặt Cát Đá	<i>Thiền sư Muju</i>
Ba Trụ Thiền	<i>Philip Kapleau</i>
Thiền Vô Niệm	<i>D. T. Suzuki</i>
Tiếng Sáo Thép	<i>Thiền Khi Như Huyền</i>
Đạo Bước Vườn Thiền	<i>Đồ Đình Đồng</i>
Milarepa, Con Người Siêu Việt	<i>Rechung/Lobzang Jivaka</i>
Gửi Lại Trần Gian	<i>Jetsun Milarepa</i>
Đạo Ca Milarepa	<i>Jetsun Milarepa</i>
Du-già Tây Tạng, Giáo Lý & Tu Tập	<i>Garma C. C. Chang</i>
Sáng Tổ Tâm Bình Thường	<i>Dakpo Tashi Namgyal</i>
Tánh Không trong Truyền Thống Phật Giáo Tây Tạng	<i>Thrangu Rinpoche</i>
Trung Luận & Hồi Tranh Luận	<i>Bồ-tát Long Thọ</i>
Chiếc Xe Giải Thoát đến Trụ Xứ Kim Cương	<i>Shakya Rinchen</i>

Đang dịch:

Lược Phật Tánh (Uttara Tantra)	<i>Di Lặc & Vô Trước</i>
--------------------------------	------------------------------

Tặng:

Đạo hữu Diệu Nhiên,
người đã cẩn thận cất giữ
bản thảo viết tay của tập sách này
trong suốt hai một phần tư thế kỷ.



"A ZEN LIFE - D.T. SUZUKI"

Cố Tiến sĩ Daisetz Teitaro Suzuki, Giáo sư Triết học Phật giáo của Đại học Otani, Kyoto, Nhật Bản, sinh năm 1870 và mất năm 1966. Có lẽ ông là người có thẩm quyền nhiều nhất về Phật giáo Thiền. Những tác phẩm chính của ông bằng Anh ngữ về đề tài Phật giáo có khoảng hai mươi quyển hay nhiều hơn, và những tác phẩm của ông bằng tiếng Nhật mà Tây phương chưa được biết đến, ít ra cũng có đến mười tám quyển. Hơn nữa, như thư mục biên niên các sách về Thiền bằng Anh ngữ cho thấy, ông là bậc thầy tiên phong về đề tài này bên ngoài nước Nhật, ngoại trừ quyển *Religion of Samurai* (Luzac and Co., 1913) của Kaiten Nukariya, người ta không biết gì về Thiền như là kinh nghiệm sống, trừ những độc giả của tập san có định kỳ ba tháng *The Eastern Buddhist* (1921-1939), cho đến khi tập *Essays in Zen Buddhism, 1st Series* của ông xuất bản vào năm 1927.

Christmas Humphreys

Mục Lục

Lời người dịch	8
Tựa của Bản dịch tiếng Pháp	11
I: Huệ Năng và Thần Tú	15
II: Giáo Pháp của Huệ Năng	27
III: Thấy Tánh, Định, và Huệ	36
IV: Thiên Vô Niệm hay Vô Tâm	61
V: Thiên và Luân Lý	112
VI: Giải thích Giáo lý của Huệ Năng	123
VII: Sự Phát Khởi của Bát-nhã Vô Niệm	141

Lời Người Dịch

Trước đây khá lâu, người dịch đã có ước vọng nghiên cứu các mặt của kinh Pháp Bảo Đàn. Trong giới học Thiền, ai cũng biết nó là một tác phẩm vĩ đại phi thường của Lục tổ Huệ Năng. Trước hết đối với người tu tập, nó là nguồn chỉ điểm phong phú, sâu xa và chân truyền tâm ấn Phật. Tác giả của nó, Lục Tổ Huệ Năng, là người đặt nền móng vững chắc cho Thiền Trung hoa nói riêng và cho cả Viễn đông nói chung. Đến Ngài, Thiền hoàn toàn mang các tính chất thực tiễn và cụ thể của tâm hồn Viễn đông, thoát ly tính cách quá siêu hình trừu tượng của Ấn độ, nơi khai sinh ra nó, nên đã có thể đáp ứng và dẫn dắt sinh mệnh Thiền và tín đồ Thiền trong hơn một nghìn qua và có lẽ nó cũng như vậy cho mãi mãi về sau.

Tuy có tham vọng như đã nói trên nhưng chưa đủ điều kiện nên người dịch không tiến hành nghiên cứu được. Gần đây nhân đến thăm một đạo hữu, người dịch gặp được cuốn “*Le Non-Mental selon la Pensée Zen*” tức bản dịch tiếng Pháp do Hubert Benoît thực hiện từ cuốn *The Zen Doctrine of No-Mind* do Tiến sĩ Suzuki viết bằng tiếng Anh, luận giải về Đàn Kinh của Lục tổ Huệ Năng mà trọng tâm là địa vị của Vô niệm (hay Vô tâm) trong Thiền (cả về mặt tư tưởng lẫn về mặt tâm chứng). Khi đọc tác phẩm này của Tiến sĩ Suzuki, người dịch thấy công trình của ông đáp ứng được ước vọng của mình nên liền dịch nó sang tiếng Việt để những người có cùng ước vọng có thể thưởng thức, vì nghĩ rằng chắc chắn có nhiều bổ ích. *The Zen Doctrine of No-Mind* (Pháp Môn Vô Niệm của Thiền) là một trong những tác phẩm nòng cốt của Suzuki. Ông đã viết nó bằng kinh nghiệm sống Thiền, bằng kiến thức uyên bác và tài liệu tham khảo rất phong phú và hiếm có như các thủ bản của *Đàn Kinh* và những tác phẩm đã thất lạc của Bồ-đề Đạt-ma như *Thiếu Thất Di Thư* đã tìm được ở Đôn hoàng, những tài liệu riêng ở Nhật Bản như *Tào Khê Ước Truyện* do Tồi Trùng (Saicho, khai tổ của tông Thiên thai Nhật bản) mang từ Trung hoa về Nhật bản vào năm 803, nghĩa là sau khi Huệ

Năng tịch (năm 713) chẳng bao lâu. Ngay như bản văn *Đàn Kinh* lưu hành ở Nhật (ấn bản Kosho-ji) cũng có những điểm khác với bản văn *Đàn Kinh* lưu hành ở Việt nam như trật tự các tiết, đoạn và nhiều khi ngay cả lời kinh cũng có đôi chi tiết khác nhau (khi chúng tôi so sánh các đoạn trích dẫn trong sách với ấn bản lưu hành ở Việt Nam). Riêng về Thần Tú, đối tác chính của Huệ Năng – ít ra cũng là ấn tượng của *Đàn Kinh* lưu lại cho người đọc – Suzuki cũng có những tài liệu tham khảo hiếm có như các thủ bản tìm được ở Đôn hoàng do môn đệ của Thần Tú ghi lại lời ngài hay do chính họ soạn thảo, lưu trữ tại Thư Viện Quốc Gia ở Paris. Ngoài ra Suzuki còn trích dẫn tài liệu thuộc Nam tông của Thiền sư Tông Mật giải thích về giáo pháp của Thần Tú... khiến cho chúng ta có thể biết thêm nhiều về lịch sử Thiền thời ấy và địa vị của Thần Tú trong thời kỳ thành lập của Thiền Trung hoa thường bị hiểu lầm mà sinh ra chê bai Thiền Bắc tông của Thần Tú bởi nguồn tài liệu duy nhất có được là *Đàn Kinh* do môn đệ của Huệ Năng ghi lại một cách rời rạc và nhiều khi thiên vị. Những điểm vừa đề cập trên thực có giá trị về mặt thực tế lịch sử trong thời kỳ thành lập của Thiền.

Nhưng trọng tâm của thiên luận này của Suzuki về *Lục tổ Đàn Kinh* vẫn là địa vị của Vô niệm hay Vô tâm trong Thiền. Đối với người tu tập đây là vấn đề quyết định của cả một đời người. Vô niệm hay Vô tâm vừa là khởi đầu vừa là chung quyết cần phải đạt đến trong tu chứng. Vấn đề này đã được Suzuki, bằng kinh nghiệm sống Thiền, luận giải sâu rộng từ phương pháp tu tập – đốn tu – đến thực chứng – đốn ngộ – và sống Thiền; từ Thể đến Dụng, nhất là ông nhấn mạnh khía cạnh Dụng bằng những trích dẫn về những biểu hiện cụ thể của các Thiền sư từ Thạch Đầu và Mã Tổ trở về sau. Khía cạnh này của Thiền đã khiến cho người đọc bối rối không ít – thường không thể hiểu hay thâm nhập được – khi đọc các cuộc *vấn đáp* giữa các Thiền sư và đệ tử hay các cuộc “*Pháp chiến*” giữa các Thiền sư với nhau, và thường phải dừng lại ở đây, có cảm giác như đụng phải tấm lưới thép hay những rặng núi đá lởm chởm cao vút. Kẻ không hiểu thì cho là phi lý và kỳ quặc, rồi nản chí thối lui hay bỏ cuộc. Nguyên nhân chủ yếu là

chúng ta chưa đến được Thở hoặc đã đến được Thở mà chưa được hoạt dụng. Đây cũng là tâm trạng của những người học Thiền khi đọc suông các công án Thiền. Nếu cứ như vậy thì chúng ta đã cô phụ các Thiền sư xưa không ít. Ở đây Suzuki đã chỉ cho chúng ta cách vén mở tấm lưới ấy để thoát ra hay mở đường thông qua những rặng núi đá ấy, và từ đây chúng ta có thể tự tại vô ngại với những giả lập ấy. Vậy chúng ta chỉ có cố gắng mở lối cho chính mình hay không thôi.

Cuối cùng, xin có vài lời về mặt dịch thuật. Rất tiếc là người dịch chỉ có được bản dịch tiếng Pháp của Hubert Benoit từ tác phẩm này – vốn được Suzuki viết bằng tiếng Anh – do nhà Le Cercle du Livre xuất bản tại Paris năm 1952, ấn bản lần thứ hai, quyển thứ sáu trong tuyển tập “Les Univers de la Connaissance,” nên sự chính xác của bản dịch tiếng Việt này chắc chắn chỉ đạt đến một độ nhất định nào đó của nguyên tác. Ngoài ra các đoạn trích dẫn trong sách từ kinh Pháp Bảo Đàn hay các tài liệu khác thì Suzuki đã dùng các tài liệu quý hiếm như các thủ bản Đôn hoàng... thì người dịch không có nên các dụng ngữ đã được dùng trong khi dịch có thể không được chính xác. Đa số các dụng ngữ người dịch tìm trong *kinh Pháp Bảo Đàn* với ấn bản lưu hành ở Việt nam. Hơn nữa, khi dịch từ nguyên tác chữ Hán sang một ngôn ngữ Tây phương là đã bị mất đi “hiệu quả nghệ thuật” và cái thần nghĩa của nó – như chính Suzuki đã nói trong bản văn. Ở đây, trong tác phẩm này, chúng ta thấy Suzuki đã hiểu một số lời kinh văn hơi khác với các dịch giả Việt nam khi dịch *Pháp Bảo Đàn*.

Vậy thì, với ngôn ngữ bất toàn như thế chúng ta sẽ đọc nó như thế nào? Chúng ta nên đọc nó kèm với ngôn ngữ nội tâm, tức là với kinh nghiệm tu tập vậy. Và đây cũng là cách để đọc các tác phẩm của Thiền và Kinh điển Phật giáo.

Dù đã cố gắng nhiều nhưng chắc vẫn còn sai sót, mong được giả rộng lượng chỉ bảo cho. Đa tạ.

Sài gòn, Tháng 11 Năm 1987

Đồ Đình Đồng

Tựa của Bản Dịch tiếng Pháp

Thực tế Tây phương đang khám phá về Phật giáo Thiên, giáo lý phi thường đã sinh ra ở Trung hoa vào thế kỷ thứ VI của K.N., về cách giải thích Vô-đan-ta (Vedanta) theo thiên tài Viễn Đông. Những ai trong chúng ta thích tò mò về định mệnh con người đều dự cảm được giá trị vô song của giáo lý này với độ chính xác ngày càng cao hơn.

Tiến sĩ D. T. Suzuki, Giáo sư Triết học Phật giáo ở Đại học Kyoto (Nhật bản), sinh năm 1869. Tri thức của ông về các vấn đề tâm linh, tâm văn hóa rộng lớn, sự uyên bác, kiến thức tuyệt vời của ông về tiếng Phạn (Sanskrit), tiếng Pali, tiếng Trung hoa, tiếng Nhật khiến ông trở thành người có tầm quyền cao nhất hiện thời về Thiên. Ông cũng biết một cách sâu sắc về tư tưởng và các ngôn ngữ chính của phương Tây, điều này khiến ông có đủ tư cách để dạy chúng ta. Tác phẩm của ông gồm đến ba mươi quyển mà mười hai quyển được viết trực tiếp bằng tiếng Anh. Không may cho chúng ta, những người Pháp, đến nay chỉ có bộ “Essais sur le Bouddhisme Zen” (Thiên Luận) của ông là đã được xuất bản bằng ngôn ngữ của chúng ta.

Cuốn “*The Zen Doctrine of No-Mind*” (Pháp môn Vô niệm của Thiên), theo chúng tôi, là một trong những tác phẩm chủ yếu của Tiến sĩ Suzuki. Những luận giải về cuốn Kinh của Lục tổ Huệ Năng, thực sự luận về vấn đề trọng yếu của Thiên; ở điểm tối hậu đó, chúng ta có thể đạt được trực giác trí tuệ của thể tánh con người khi nó tự nghi vấn về chính nó. Tư tưởng của Huệ Năng diễn đạt hình tướng với hình thức thanh tịnh nhất, vi diệu nhất và thâm đạt nhất toàn bộ giáo lý Thiên.

Chúng tôi xin báo trước với độc giả rằng tập sách này đòi hỏi sự nỗ lực cá nhân đáng kể, sự hợp tác trí tuệ đích thực. Trước hết vì tính cách cực kỳ vi tế của tư tưởng. Một tư tưởng càng vi diệu, “đơn giản” trong tính cách tinh nhuệ, nó càng dễ lĩnh hội với tất cả biên độ của nội dung tiềm tàng và những phát triển mà nó đem lại sự gần gũi. Những tư tưởng của Lục Tổ phần khích chúng ta thuộc loại tư tưởng uyên nguyên giải

thích “vạn pháp” mà bản thân những tư tưởng ấy không có gì giải thích chúng, những chân lý biểu hiện này làm sáng tỏ mọi sự vật nhờ một thứ ánh sáng trực tiếp đến từ Chân Lý Nền Tảng không thể diễn đạt được. Nghĩa là, nếu tư tưởng chúng ta không thể thừa nhận các chân lý này bằng con đường chúng minh diễn dịch cũng như qui nạp mà chỉ bằng một cái nhảy vọt tự do của trực giác trí tuệ thuần túy. Sự biểu lộ tinh thần này đòi hỏi sức mạnh, sự bạo dạn và quên đi vô số những thành kiến mà kiến thức vô bổ đã tích lũy. Cuốn sách này còn khó hiểu vì một lý do khác nữa, thuộc loại kỹ thuật, mà Tiến sĩ Suzuki giải thích cho chúng ta bằng những lời này: *“Tôi thường đứng trước một khó khăn không thể vượt qua được khi tôi muốn diễn đạt chính xác tư tưởng của các tác giả Trung hoa được dịch trong luận này. Các ngữ cú Trung hoa được kết hợp theo cách thức rất tự do và mỗi chữ tạo thành ngữ cú có một ý nghĩa rất mãnh liệt. Khi người ta đọc nguyên tác, ý nghĩa hiện ra rõ ràng nhưng khi cần diễn đạt ý nghĩa này trong lời dịch sự gọn rõ lớn nhất, thì cần phải theo ngôn ngữ người ta dùng. Vì thế bắt buộc phải làm việc bạo hành đối với tinh thần riêng của ngôn ngữ Trung hoa và của sự sáng tạo trong một bản dịch, sự sắp xếp, sự giải thích, sự giảng giải dài dòng; do đó không thể tránh được sự đứt quãng trong tính liên tục của sợi chỉ kết quanh những chữ Trung hoa nguyên tác với tất cả những đặc tính ngữ pháp và cấu trúc. Điều mà người ta có thể gọi là hiệu quả nghệ thuật của bản văn nguyên tác tất yếu đã bị mất.”*

Lời phiên hà này Tiến sĩ Suzuki đã đưa ra trong bản văn của ông, huống chi bản tiếng Pháp của chúng tôi hiển nhiên là thích đáng, bởi vì nó là bản dịch cam go của một bản dịch hầu như không thể đạt được. Tuy nhiên, thực tế chứng ngại ấy không phải là không thể vượt qua được nếu người đọc được khuyến cáo theo cách phải đọc. Khi chúng ta đọc một tác phẩm triết học, theo thói quen chúng ta muốn hiểu nó một cách rõ ràng từng giai đoạn phát triển của nó, từ chối sự nhảy đoạn, nhảy câu hay chữ mà chúng ta không hiểu rõ. Không nên đọc tập sách này theo cách ấy. Ở đây ý nghĩa quan trọng nhất nằm bên dưới các chữ hơn là ở bên trong các chữ ấy. Phải

thông qua hình thức mà nắm lấy bằng trực giác cái hiểu không có hình thức. Cũng như không cần chú trọng vào các chữ, không cần ngăn chặn tính năng động của thuyết văn mà chúng truyền đạt cho chúng ta tư tưởng bao gồm trong chính sự vận hành; bởi vì có một ý nghĩa chung, quý giá nhất, không thuộc về ý niệm miêu tả biệt lập mà thuộc về các mối tương hợp nối kết chúng lại, thuộc về sự giao thoa của những ý nghĩa đặc thù. Như vậy, quyển sách này phải được đọc với sự chú ý linh hoạt, năng động, bay lên trên bằng cách nào đó những cái bất toàn không thể tránh được của ngôn từ; cần tích lũy những hiểu biết tường tận để thiết lập dần sự hiểu biết rõ ràng. Chẳng hạn, chúng ta hãy lấy thuật ngữ “vô niệm,” hay các thuật ngữ “Không”, “Tánh Không”, “Tự Tánh” làm thí dụ; hiển nhiên là sẽ mất thì giờ nếu chúng ta dừng lại ở các thuật ngữ này ngay lúc đầu. Khi chúng ta đọc trọn quyển sách này lần đầu, chúng ta sẽ bắt đầu lãnh hội điều mà các thuật ngữ này gợi ý, chúng ta sẽ hiểu khá hơn sau những lần đọc kế tiếp, nhờ sự vận hành vô thức sẽ tác động trong tinh thần chúng ta.

Nhiều người theo đuổi việc thu thập vô định các kiến thức đặc thù và họ đọc hàng ngàn tác phẩm. Nỗ lực hướng về cái hiểu phổ quát các sự vật như chúng hiện hữu, nghĩa là hướng về sự minh tri, không đáng hơn sao? Vì thế, rất ít quyển sách cần thiết cho chúng ta. Khi chúng ta hân hạnh gặp được một trong những quyển sách thiết yếu, tại sao chúng ta lại từ chối cái việc làm kiên nhẫn mà trong thâm sâu chỉ có nó mới có thể tiết lộ bản thể với chúng ta?

Hubert Benoît

*Thừa Định mà thiếu Huệ là thêm vô minh;
thừa Huệ mà thiếu Định là thêm tà kiến.
Định Huệ bình đẳng, tức thấy Phật tánh.*

Kinh Niết-bàn

I

HUỆ NĂNG VÀ THẦN TỬ

Những phát triển đầu tiên của Phật giáo Thiên ở Trung hoa chủ yếu được tiêu biểu bởi tên của hai người. Một trong hai cái tên ấy là Bồ-đề Đạt-ma (Bodhi-Dharma),¹ người sáng lập Thiên, và tên kia là Huệ Năng (Hui-neng, hay Wei-lang theo tiếng địa phương miền Nam Trung hoa và Yeno theo tiếng Nhật; sinh năm 638 và tịch năm 713), người đã dẫn tư tưởng Thiên theo chiều hướng mà Bồ-đề Đạt-ma mang đến. Không có Huệ Năng và các môn đồ trực tiếp của ngài thì không bao giờ Thiên có thể phát triển như nó đã xảy ra vào đầu đời nhà Đường (T'ang) trong lịch sử Trung hoa. Vào thế kỷ thứ 8 của Kỷ nguyên, tác phẩm của Huệ Năng hay *Lục Tổ Đàn Kinh* (Hán: Lu-tso T'an-ching, Nhật: Rokuso Dangyo) chiếm một vị trí rất quan trọng trong Thiên; và những thăng trầm số mệnh mà nó đã khổ nhục trải qua thật phi thường.

Nhờ tác phẩm này mà vai trò của Bồ-đề Đạt-ma được xác định là người đầu tiên đề xướng tư tưởng Thiên ở Trung hoa. Cũng chính tác phẩm này đã vạch ra đại cương của tư tưởng Thiên và công hiến kiểu mẫu tu luyện tâm linh cho những người theo nó. Nhờ Huệ Năng mà các hành giả Thiên hiện đại được nối kết với Bồ-đề Đạt-ma và chúng ta có thể qui định niên đại sinh ra của Thiên Trung hoa với tư cách nó khác với hình thức Ấn độ. Chính vì hai ý nghĩa này mà chúng ta có thể tuyên bố *Đàn Kinh* là một tác phẩm có giá trị phi thường. Những cội rễ tư tưởng của nó, xuyên qua Bồ-đề Đạt-ma, đến tận sự giác ngộ của chính đức Phật, trong khi cành nhánh của nó trải rộng khắp Viễn Đông, nơi nó đã tìm thấy mảnh đất màu mỡ nhất. Hơn một nghìn năm qua kể từ khi Huệ Năng

¹ Bồ-đề Đạt-ma đến từ Nam Ấn, ngài đến cư trú ở Trung hoa, theo các sử gia, vào những năm từ 486 đến 572 thuộc K.N. Theo Kaisu (Ch'i-sung) thuộc đời Tống, tác giả quyển *Luận về Sự Chánh Truyền của Pháp* (*An Essay on the Orthodox Transmission of the Dharma*), tôi cho là ngài đến Trung hoa vào năm 520 và tịch năm 528.

đưa ra tuyên ngôn đầu tiên về Thiên, mặc dù nó đã đi qua nhiều giai đoạn phát triển khác nhau, tinh thần cốt yếu của nó vẫn là tinh thần của *Đàn Kinh*. Vì vậy, nếu muốn theo dõi lịch sử Thiên, chúng ta phải nghiên cứu tác phẩm của Lục tổ Huệ Năng, trong quan hệ, một mặt, với Bồ-đề Đạt-ma và những người thừa kế ngài: Huệ Khả, Tăng Xán, Đạo Tín, Hoằng Nhẫn, và mặt khác, với chính các đệ tử của Huệ Năng và những người đồng thời với ngài.

Đàn Kinh, theo con mắt các đệ tử của ngài, chứa giáo lý cốt yếu của Huệ Năng, người ta trao truyền nó như một di sản tinh thần mà chỉ người bảo trì nó là có thể được xem là thuộc chánh tông của Huệ Năng. Điều này chúng ta đọc trong đoạn dưới đây trong *Đàn Kinh* chứng minh:

“Đại sư ở núi núi Tào Khê và ảnh hưởng tinh thần của ngài truyền bá hơn suốt 40 năm trên hai tỉnh lân cận Thiều (Shao) và Quảng (Kuang). Môn đồ của ngài, tăng nhân và cư sĩ, đến số ba ngàn hoặc năm ngàn, nhiều hơn con số thực tế mà người ta có thể tính được. Về phần cốt tủy giáo lý của ngài, lấy sự truyền trao *Đàn Kinh* làm chứng cứ; những ai không có nó đều bị xem như thiếu quyền truyền trao [nghĩa là không hiểu đầy đủ giáo lý của Huệ Năng]. Khi người đệ tử thọ nhận sự trao truyền của ngài, người ấy phải kham nhắc lại được địa điểm, ngày và tên. Không có sự trao truyền *Đàn Kinh*, không ai có thể tự nhận mình là môn đồ của Nam tông. Những ai không được trao phó *Đàn Kinh* thì không có sự thấu hiểu cốt yếu của pháp môn “đốn” ngộ, cũng như việc rao giảng pháp môn ấy. Vì chắc chắn sớm muộn gì họ cũng rơi vào tranh luận và những ai được pháp sẽ chỉ hiển mình cho tu tập. Tranh luận kết quả là mong được phân thắng và điều ấy không hợp với Đạo.” (Ấn bản của các thủ bản Đôn hoàng của Suzuki và Koda, tiết 38).

Các đoạn tương tự, mặc dù ít có tính cách quả quyết hơn, thấy trong phần đầu của *Đàn Kinh*, như tiết 47 và tiết 57. Những lập lại này đủ chứng tỏ rằng tác phẩm này, chứa ý nghĩa sâu xa những bài Pháp của Huệ Năng, đã được các đệ tử của ngài nêu cao, Thủ bản Đôn hoàng (tiết 55) và ấn bản Koshi-ji [Quang Thắng tự?], tiết 56) có kể tên những người

qua họ những bài Pháp ấy được truyền lại. Ấn bản phổ thông, nói chung đặt căn bản trên ấn bản đời Nguyên (Yuan) thế kỷ 13, không chứa những đoạn có liên quan đến sự trao truyền *Đàn Kinh*, và chúng tôi sẽ bàn đến lý do lược bỏ này.

Chắc chắn các bài Pháp của Huệ Năng đã gây kích động trong giới học Phật thời ngài, có lẽ không một vị sư Phật giáo nào trước ngài đã nói trực tiếp như thế với đại chúng. Sự nghiên cứu Phật giáo cho đến bây giờ đã là của riêng của những tầng lớp có học thức và tất cả giáo lý do các sư công hiến đều đặt căn bản trên các bản văn chính thống. Nó cần những bình luận có tính cách hàn lâm, dưới hình thức luận giải, chúng đòi hỏi nhiều sự uyên bác và trí phân tích. Những bình luận này không cần thiết liên quan đến các sự kiện đời sống và kinh nghiệm tôn giáo, mà chủ yếu bàn đến các khái niệm và lược đồ. Trái lại, những bài Pháp của Huệ Năng diễn đạt những trực giác tâm linh riêng của ngài, cũng như chúng cực kỳ sống động, bút pháp tươi mát và uyên nguyên. Ít ra đó cũng là một lý do của sự đón tiếp chưa từng có trở thành hiện thực của công chúng cũng như các học giả chuyên môn. Điều này cũng giải thích tại sao mở đầu *Đàn Kinh* đã sẵn sàng để cho Huệ năng kể lại chi tiết tiểu sử của ngài. Nếu Huệ Năng chỉ là một ông tăng học giả tầm thường thuộc hệ thống tăng lữ Phật giáo, thì ngài đã chẳng là cần thiết hay hơn nữa các môn đệ trực tiếp của ngài đã chẳng cần phải giảng giải về nhân cách của ngài. Sự kiện các môn đồ của ngài tự nguyện lặp đi lặp lại rằng ngài không biết chữ không chắc đúng với tính cách độc đáo của cá tính và sự nghiệp của ngài.

Tiểu sử đời ngài, mở đầu *Đàn Kinh*, được tường thuật dưới dạng tự truyện; nhưng rất có thể là tác phẩm của người biên soạn hay của những người biên soạn *Đàn Kinh*. Đoạn mà Huệ Năng được miêu tả rất tương phản với Thần Tú (Shen-hsiu), người được xem là đối thủ của ngài, không chắc do chính miệng Huệ Năng nói. Sự đối chọi giữa hai người này bắt đầu ngay sau khi vị Thầy chung của họ, Hoàng Nhẫn (Hung-jen) tịch, nghĩa là chỉ khi mỗi người dạy Thiên theo ánh sáng giác ngộ của riêng họ. Cũng không chắc hai người đã theo thọ giáo Hoàng Nhẫn cùng một thời kỳ. Thần Tú đã hơn một trăm tuổi

khi ngài tịch vào năm 706 và lúc ấy Huệ Năng 69 tuổi. Như vậy giữa họ có sự cách biệt gần 30 năm và theo cuốn *Đời Huệ Năng* do Tới Trùng (Saicho) mang về Nhật bản vào năm 803, thì Huệ năng đã 34 tuổi khi ngài đến thọ giáo Hoàng Nhẫn. Nếu Thần Tú gần gũi thầy ngài trong thời kỳ này, thì ngài phải từ 64 đến 70 tuổi; hay nói rằng ngài vẫn còn ở gần Hoàng Nhẫn sáu năm và Hoàng Nhẫn tịch chẳng bao lâu sau khi Huệ Năng từ giã thầy. Rất có thể là năm thứ sáu của Thần Tú ở gần Hoàng Nhẫn đã trùng hợp với sự đến chùa Hoàng Mai của Huệ Năng. Nhưng nếu Thần Tú có tri kiến yếu kém như thế so với Huệ Năng, như sau sáu năm học tập và tự tu, và nếu thầy ngài tịch chẳng bao lâu sau khi Huệ Năng từ giã cộng đồng thì Thần Tú có thể hoàn tất sự mật truyền trong sự tu học Thiền vào lúc nào? Theo các tài liệu liên quan, rõ ràng ngài đã là một trong các vị sư Thiền thành tựu nhất sau Hoàng Nhẫn. Cũng như tiểu sử của Thần Tú, như được *Đàn Kinh* kể lại, có vẻ giống như một tiểu thuyết do những người tạo nên tác phẩm phát minh sau khi Huệ Năng tịch, vì cái gọi là đối địch hiện hữu giữa hai bậc thầy thật ra là sự đối địch của các đệ tử riêng của mỗi vị.

Theo lời tự thuật mà chúng ta đọc ở đầu *Đàn Kinh*, Huệ Năng đã nói về nơi sinh của ngài và ngài không biết gì về toàn bộ nền văn học cổ điển Trung hoa như thế nào. Ngài tiếp tục kể rằng ngài đã yêu thích Phật giáo như thế nào khi nghe người ta tụng Kinh Kim Cang (*Vajracchedika Sūtrā*) mà chính ngài không thể đọc được. Khi ngài lên núi Hoàng Mai để học Thiền với Ngũ Tổ, ngài không phải là tăng nhân thuộc tầng già mà là một cư sĩ thường, và ngài yêu cầu được làm việc lao động ở kho lúa như một người làm công quả theo qui chế. Với danh nghĩa này, ngài không có quyền lẫn lộn với tăng giới và ngài không biết những gì diễn ra trong các bộ phận khác của tự viện.

Tuy nhiên, ít ra cũng có một đoạn của *Đàn Kinh* và của quyển tiểu sử Huệ Năng² nói đến những dịp gặp gỡ giữa Huệ

² Quyển tiểu sử này được biết dưới cái tên *Tào Khê Ước Truyện* (Ts'ao-chi Yueh Chuan), hiển nhiên đã được biên soạn chẳng bao lâu sau khi Huệ

Năng và thầy của ngài là Hoàng Nhẫn. Khi Hoàng Nhẫn thông báo cho các môn đồ rằng ai có thể làm được một bài kệ (*gāthā*) hợp ý diễn đạt cái thấy về Thiên của họ sẽ được làm Tổ Thứ Sáu. Không ai báo tin ấy cho Huệ Năng biết, rốt cùng ngài chỉ là một người làm công quả gắn bó với tự viện. Chắc chắn ít ra Hoàng Nhẫn cũng biết trước được mức độ chứng ngộ tâm linh của Huệ Năng và Ngài chờ đợi con người này xuất hiện một ngày nào đó, bằng cách này hay cách khác, điều mà ngài đã tiên tri.

Huệ Năng cũng không thể tự viết tác phẩm của mình, ngài phải yêu cầu một người nào đó viết cho ngài. *Đàn Kinh* thường ám chỉ sự không thể đọc được Kinh Điển của Huệ Năng, mặc dù ngài hiểu rõ ý nghĩa khi người ta đọc cho ngài nghe. Sự đối chọi giữa Huệ Năng và Thần Tú, được kể lại với sự nhấn mạnh nhưng một cách thiên vị trong tất cả những tài liệu có giá trị thực tế (trừ trong cuốn tiểu sử đã nói trên của TỐI TRỪNG là không nói đến Thần Tú), thực ra chắc chắn đã được các môn đệ trực tiếp của Huệ Năng phóng đại mặc dù hiển nhiên họ là những kẻ thắng cuộc. Điều này bao hàm cả sự kiện Thiên tông phương Nam, Tông của Huệ Năng, phù hợp với tinh thần Phật giáo Đại thừa và tâm lý người Trung hoa hơn là Bắc tông của Thần Tú. Sự uyên bác luôn luôn hướng về tính cách trừu tượng và chủ nghĩa duy trí, che lấp ánh sáng trực giác quan hệ rất mạnh mẽ với toàn bộ đời sống tôn giáo. Thần Tú, bất chấp điều mà môn đệ của Huệ Năng nói về ngài, chắc chắn xứng đáng mang y bát của Thầy ngài, nhưng cách biểu hiện Phật giáo của ngài đòi hỏi một phương pháp phức tạp và thông thái hơn nhiều so với phương pháp của Huệ Năng; hay tinh thần Thiên không ưa tất cả mọi hình thức duy lý trí. Người ta nhấn mạnh sự kiện Huệ Năng không biết chữ để tạo thế nổi bật cho chân lý và sức mạnh của trực giác Phật giáo của ngài, và để vạch rõ chủ nghĩa duy lý trí của giáo lý

Năng tịch, và được TỐI TRỪNG (Saicho), người sáng lập tông Thiên thai (Nh.: Tendai, H.: T'ien-tai) Nhật bản, mang về Nhật bản năm 803, khi ông từ Trung hoa – nơi ông đã đến để học Phật giáo – trở về. Đây là tài liệu lịch sử đáng tin cậy nhất mà chúng ta có được về Huệ Năng.

Thần Tú. Người ta biết rằng tinh thần Trung hoa ưa thích thực tế cụ thể và kinh nghiệm sống hơn. Với tư cách nhà đại diện giải bản xứ của Thiên, như thế Huệ Năng đáp ứng đầy đủ nhu cầu.

Có phải ngài không biết chữ như người ta nói không? Chắc chắn, ngài không phải là một học giả thông thái, nhưng tôi không nghĩ là ngài không biết chữ như *Đàn Kinh* gán cho. Để nhấn mạnh sự tương phản giữa ngài và Thần Tú, người ta thích nói ngài không có khả năng biết Kinh văn, giống như Chúa Jesus khi tranh luận với các thầy thuốc đầu bạc và thông thái trong những bài giảng vô thẩm quyền. Những sự kiện ấy chứng tỏ chắc chắn rằng thiên tài tôn giáo ít tùy thuộc vào kiến thức và trí năng hơn là sự phong phú của đời sống nội tâm.

Đàn Kinh có ám chỉ đến nhiều Kinh và như vậy chứng tỏ rằng tác giả của nó không phải là một người hoàn toàn dốt. Tuy nhiên, là một người học Phật, dù ngài có sử dụng thuật ngữ Phật giáo, ngài cũng hoàn toàn không có sự thông thái có tính cách hàn lâm. So với các vị sư Phật giáo khác vào thời ngài, ngài trực tiếp và đi thẳng, không quanh co, vào trái tim giáo lý của mình. Tính cách đơn giản này chắc chắn đã gây nhiều cảm xúc cho người nghe, nhất là những người có tinh thần cầu đạo lôi cuốn, tuy có phong thái lý trí nào đó. Đây là những người nắm được yếu chỉ trong những bài Pháp của ngài và xem đó như những kho tàng quý báu của trực giác tôn giáo sâu xa.

Ý niệm căn bản của Huệ năng đương nhiên là ném trả lại toàn bộ ngôn từ, toàn bộ văn chương, bởi vì chỉ có thể lãnh hội được Tâm trực tiếp bằng tâm, không qua trung gian. Nhưng bản chất con người ở đâu cũng vậy, các đệ tử của Thiên cũng có những nhược điểm của họ. Một trong những nhược điểm đó là quá khăng khăng thừa nhận sự quan trọng của những tài liệu do Sư để lại. Như vậy, người ta đi đến chỗ xem *Đàn Kinh* như một biểu tượng chân lý mà Thiên hoàn toàn nằm trong đó; và người ta có thể nói rằng, do *Đàn Kinh* được tôn trọng thái quá, tinh thần Thiên bắt đầu xuống dốc. Có lẽ vì thế mà cuốn sách này bị ngừng trao truyền từ thầy sang trò như một chứng

minh thư cho sự thành tựu tối hậu về chân lý Thiên. Có thể vì thế mà đoạn dẫn trên về vấn đề trao truyền này bị cắt bỏ trong ấn bản lưu hành của *Đàn Kinh* và cuốn sách này chỉ được xem như một tác phẩm diễn đạt giáo pháp Thiên như Huệ Năng đã dạy.

Dấu sao, sự xuất hiện của Huệ Năng trong lịch sử Phật giáo Thiên vẫn có ý nghĩa cao vợi; *Đàn Kinh* đáng được xem là một tác phẩm kỳ vĩ, vì nó đã dẫn dắt sự tiến hóa của tư tưởng Phật giáo ở Trung hoa trong nhiều thế kỷ.

Trước khi trình bày các quan điểm của Huệ Năng về Phật giáo, chúng ta hãy nghiên cứu các quan điểm của Thần Tú; người ta luôn luôn đối lập chúng với các quan điểm của Huệ Năng, bởi vì sự đối chọi giữa lai bậc thầy này cho phép xác định rõ ràng nhất bản chất của Thiên. Hoàng Nhẫn là một Đại sư của Thiên và ngài đã có nhiều đệ tử ưu tú. Lịch sử đã truyền lại cho chúng ta tên của hơn mười hai người trong số họ. Nhưng Huệ Năng và Thần Tú vượt hẳn tất cả những người kia, và đây là thời kỳ Thiên chia thành hai tông, Nam tông và Bắc tông. Do đó, khi chúng ta biết được Thần Tú, tông chủ của Bắc tông, đã dạy những gì, thì chúng ta hiểu Huệ Năng, là đối tượng chính cuộc nghiên cứu của chúng ta dễ hơn.

Nhưng không may, chúng ta có được rất ít giáo lý của Thần Tú, vì sự suy tàn của tông này kéo theo sự thất tán phần văn học của ngài. Những gì chúng ta biết được đến với chúng ta từ hai nguồn: trước hết là những tài liệu của Nam tông như *Đàn Kinh* và những bài viết của Tông Mật (Tsong-mi) và từ hai thủ bản Đôn hoàng (Tun-huang) mà tôi tìm được ở Paris, tại Thư Viện Quốc Gia. Một trong hai bản văn Bắc tông này thì không đầy đủ, khởi thảo của bản văn kia lại không hoàn bị về ý nghĩa, và không bản văn nào là do chính Thần Tú viết. Cũng như đối với *Đàn Kinh*, thủ bản ấy cốt yếu là do môn đệ của Thần Tú ghi lại những lời thuyết giảng của của Thầy họ.

Thủ bản có nhan đề là: “Giáo Lý Năm Phương Tiện của Bắc Tông”. Ở đây chữ “phương tiện”, *upaya* trong tiếng Phạn, rõ ràng nó không dùng theo một nghĩa đặc biệt nào, và năm phương tiện là năm đề mục tham khảo các Kinh Đại thừa về giáo lý của Bắc tông. Đây là giáo lý ấy: (1) Thành Phật là giác

ngộ và giác ngộ cốt yếu là không khởi tâm. (2) Khi tâm được giữ bất động, các thức yên tĩnh và trong trạng thái ấy cánh cửa tri kiến tối thượng khai mở. (3) Sự khai mở tri kiến tối thượng dẫn đến sự giải thoát kỳ diệu của thân và tâm. Tuy nhiên, đây không phải là Niết-bàn tịch tĩnh của Tiểu thừa, và tri kiến tối thượng do chư Bồ-tát thành tựu đem lại hoạt tính không dính mắc của các thức. (4) Hoạt tính không dính mắc này có nghĩa là sự giải thoát hai tướng thân tâm, sự giải thoát trong đó chân tướng các pháp được nhận thức. (5) Cuối cùng, đó là con đường Nhất thể, dẫn đến cảnh giới Chân như biết không chướng ngại, không khác. Đây là Giác Ngộ.

Nên so sánh điều này với luận giải của Tông Mật thuộc Nam tông. Trong “Lược Đồ về sự Thừa Kế của Tổ trong Giáo Lý Thiền”, Tông Mật viết: “Bắc tông dạy rằng tất cả chúng sinh đều được phú bẩm Bồ-đề, giống như bản tánh tấm gương phản chiếu ánh sáng. Khi phiền não dấy lên, gương không phản chiếu được, giống như bị bụi phủ. Nếu, theo lời Sư dạy, chế ngự và diệt được vọng niệm thì chúng sẽ ngừng tác động. Khi ấy tâm nhận được sự chiếu sáng của tự tánh, không còn bị che mờ nữa. Đây giống như người ta lau tấm gương. Khi không còn bụi, gương chiếu sáng và không còn gì ngoài ánh sáng của nó.” Do đó, Thần Tú, là Đại sư và tông chủ của Tông này, viết trong bài kệ trình Ngũ Tổ:

<i>Thân thị bồ đề thọ</i>	Thân là cây bồ đề
<i>Tâm như minh cảnh đài</i>	Tâm như đài gương sáng
<i>Thời thời cần phát thức</i>	Luôn luôn siêng lau chùi
<i>Vật sử nhạ trần ai.</i>	Chớ để bụi trần bám.

Hơn nữa, Tông Mật diễn giảng quan điểm của Thần Tú bằng cách dùng hình ảnh của một viên thủy tinh. Sự nói tâm giống như viên thủy tinh không có màu sắc riêng. Bản chất của thủy tinh thì trong suốt và hoàn hảo. Nhưng ngay khi đối diện với ngoại giới, nó mang tất cả màu sắc và hình tướng đa thù. Tính đa thù của ngoại giới và tâm vẫn tự tại, không biểu thị sự biến đổi thuộc bất cứ loại nào. Bây giờ chúng ta hãy giả sử viên thủy tinh được đặt đối diện với một vật hoàn toàn khác

với nó: nó trở thành màu u tối. Nếu trước kia nó trong suốt thì bây giờ nó là một viên màu u tối, và lúc ấy người ta tưởng rằng cái màu này luôn luôn thuộc bản chất của nó. Quý vị đưa chỉ nó cho những người không biết thì họ sẽ kết luận ngay rằng cái viên ấy dở bản. Họ khó mà thừa nhận bản tánh trong suốt của nó. Cũng những người đó bây giờ biết nó trong suốt, họ sẽ tuyên bố nó bản vì họ thấy nó như thế và họ muốn làm cho nó lấy lại vẻ trong sáng đã mất. Những người lau chùi cái gương này, theo Tông Mật, là môn đồ của Bắc tông, họ tưởng rằng viên thủy tinh, với tự tánh trong suốt, phải được khám phá ở bên dưới trạng thái u ám mà trong đó họ sẽ tìm thấy nó.

Thái độ lau bụi này của Thần Tú và các môn đệ của ngài tất nhiên dẫn đến phương pháp tĩnh tọa và quả thật đây là phương pháp mà họ khuyên dạy. Họ dạy cách nhập Định (Samādhi) qua sự tập trung và làm sạch tâm bằng cách trụ nó vào một ý niệm duy nhất. Họ còn tuyên bố rằng bằng cách phát khởi các niệm thì sẽ chiếu sáng thế giới khách quan, và khi thu liễm các niệm thì sẽ nhận thức nội giới.

Thần Tú, như các Thiên sư khác, thừa nhận sự hiện hữu của Tâm và sự cần thiết tìm nó bên trong tự tâm cá nhân của chúng ta, được phú bẩm mọi đức hạnh của Phật. Nếu không thực hiện được điều này, chính là vì chúng ta quen chạy theo ngoại cảnh che khuất ánh sáng nội tâm. Thần Tú khuyên, thay vì chạy trốn người cha của chúng ta, chúng ta nên quay nhìn bên trong bằng cách tĩnh tu. Điều này hoàn hảo đến một độ nhất định, nhưng Thần Tú thiếu sự thấu hiểu siêu hình và phương pháp của ngài phải chịu sự thiếu sót này. Giáo pháp của ngài qui về cái mà người ta thường gọi là “hữu vi” hay “hữu sự” (*yu-tso*) và không phải là “vô sự” (*wu-tso*) hay “tự tánh” (*tzu-hsing*).

Đoạn văn sau đây trích từ *Đàn Kinh* sẽ làm cho chúng ta minh bạch nếu chúng ta đọc nó dưới ánh sáng của điều nói trên.³

40. “Thần Tú, khi nghe nói về pháp đốn ngộ của Huệ Năng, bèn gọi một trong các môn đồ của mình tên là Chí

³ Thủ bản Đôn hoàng, tiết 40 và 41. Ấn bản Kosho-ji, tiết 42 và 43.

Thành (Chi-ch'eng) đến, bảo: ‘Người thông minh lanh lợi. Hãy vì ta mà đến núi Tào Khê và khi đến trước Huệ Năng, người chỉ cần lễ bái và lắng nghe thôi. Chớ nói rằng người từ bên ta mà đến. Ngay khi hiểu được nghĩa điều gì người nghe, người hãy hết lòng ghi nhớ, rồi trở về gặp ta và nói cho ta biết tất cả những gì người hiểu được của ông ấy. Lúc ấy ta sẽ biết kiến giải của ông ấy hay kiến giải của ta, cái nào nhanh chóng.’”

“Vâng lệnh thầy với lòng hoan hỷ, Chí Thành đã đến núi Tào Khê (Ts'ao-chi Shan) sau cuộc hành cước khoảng nửa tháng. Chí Thành lễ bái Huệ Năng và lắng nghe nhưng không cho ngài biết mình từ đâu đến. Chí Thành thông minh nắm ngay được giáo lý của Huệ Năng. Ông ta đứng lên lễ bái và nói: ‘Con từ chùa Ngọc Tuyền (Yu-ch'uan) đến đây, theo sự chỉ dạy của Thầy con là Tú Đại sư, nhưng chưa khế ngộ được. Hôm nay nghe Pháp của Hòa thượng, con chợt biết được Bản Tâm. Mong Hòa thượng từ bi chỉ dạy thêm cho.’”

“Đại sư Huệ Năng bảo: ‘Nếu người từ đó đến ắt là người do thám.’”

“Chí Thành thưa: ‘Khi con chưa nói thì phải, giờ đây con đã nói ra rồi thì chẳng phải.’”

“Lục Tổ nói: ‘Như thế người ắt phải nhận ra rằng phiền não tức bồ-đề.’”

41. “Đại sư bảo Chí Thành: ‘Dường như Thầy ông có pháp tam học Giới, Định, Huệ dạy người. Hãy nói tôi nghe ông ấy dạy thế nào.’”

“Chí Thành thưa: ‘Tú Đại sư dạy Giới, Định, Huệ như vậy: chẳng làm điều ác là giới, làm những việc lành là huệ, tự làm cho tâm trong sạch là định. Đó là cách hiểu tam học của Thầy con và dạy rằng cứ y theo đó mà làm. Thưa Hòa thượng, còn cách của Hòa thượng như thế nào?’”

“Huệ Năng đáp: ‘Đó là cái thấy tuyệt diệu, nhưng cái thấy của tôi lại khác.’”

“Chí Thành hỏi: ‘Khác như thế nào?’”

“Huệ Năng đáp: ‘Có cái thấy chậm, có cái thấy nhanh.’”

“Chí Thành cầu xin Sư giải thích cái thấy của sư về Giới, Định, Huệ.”

“Đại sư nói: ‘VẬY HÃY LẮNG NGHE PHÁP CỦA TÔI. Theo tôi thấy, đất tâm không bịnh là Giới của Tự tánh; đất tâm không loạn là Định của Tự tánh; đất tâm không lỗi là Huệ của Tự tánh.’”

“Đại sư Huệ Năng tiếp: ‘Tam học, như Thầy ông dạy, là dùng cho người có căn trí nhỏ, còn pháp Tam học của tôi là nói với người có căn trí lớn. Khi người ta ngộ được Tự tánh, chẳng dựng lập Tam học nữa.’”

“Chí Thành thưa: ‘Nên hiểu ý Hòa thượng thế nào khi Hòa thượng nói ‘chẳng dựng lập’?’”

“Đại sư đáp: ‘[Tâm, tức] Tự tánh thì không bịnh, không loạn, không si mê, mỗi niệm đều có Bát-nhã quán chiếu, thường lia các pháp tướng. Do đó chẳng dựng lập tất cả các pháp. Người đốn ngộ Tự tánh và chẳng có thứ lớp tu chứng. Đây là lý do tại sao chẳng kham dựng lập tất cả.’”

“Chí Thành lễ bái và trở thành đệ tử của Sư và không bao giờ rời núi Tào Khê nữa.”

Bây giờ chúng ta hiểu rõ hơn tại sao Thần Hội (Shen-hui) – một trong các đại đệ tử của Huệ Năng – qui kết quan niệm của Thần Tú về Tam học thuộc loại “hữu sự”, trong khi quan niệm của Huệ Năng, qui thúc nơi “Tự tánh”, được miêu tả như là rỗng lặng, tịch nhiên và ban cho sự quán chiếu. Thần Tú nói đến một loại thứ ba, gọi là “vô sự”, ở đó Tam học hiểu theo cách sau: khi vọng niệm không còn tác động thì có Giới; khi vọng niệm không còn hiện hữu thì có Định; và khi nhận thức được sự không hiện hữu của vọng niệm thì có Huệ. Cách thấy này của Thần Tú và cách thấy của Huệ Năng là đồng nhất, một người tuyên bố một cách tiêu cực điều mà người kia tuyên bố một cách tích cực.

Hơn nữa, Thần Tú còn diễn đạt cái thấy của ngài về năm đề chủ đề, theo *Luận Đại Thừa Khởi Tín, Kinh Pháp Hoa, Kinh Duy Ma Cát, Kinh Shiyaku* (Tư Ích?) và *Kinh Hoa Nghiêm*. Năm chủ đề ấy là: (1) Phật thân, sự chiếu sáng toàn hảo được miêu tả như là Pháp thân của Như Lai; (2) tri kiến trực giác

thuộc về Phật tri kiến, hoàn toàn bị sáu thức ô nhiễm; (3) giải thoát các giới hạn của trí năng là việc làm của Bồ-tát; (4) chân tướng của tất cả các pháp, quyết định là tịch nhiên bất động; (5) đạo hoàn toàn khai mở hướng về bồ-đề, bồ-đề đạt được bằng thấu hiểu chân lý vô phân biệt.

Các quan điểm được Thần Tú ủng hộ này tự chúng đủ cho chúng ta quan tâm, nhưng chúng thoát ra ngoài khuôn khổ nghiên cứu của chúng tôi và chúng tôi không định giải thích chi tiết. Bây giờ chúng tôi dành trọn vẹn cho Huệ Năng.

*

*

*

II

GIÁO LÝ KỶ ĐẶC CỦA HUỆ NĂNG

Điều phân biệt, có tính cách kỳ đặc nhất và hiển nhiên nhất, giữa Huệ Năng và Thần Tú với những bậc tiền bối và những người đồng thời của ngài chủ yếu trong giáo lý “bổn lai vô nhất vật” (*pen-lai wu-i-wu*). Câu này trích từ bài kệ (*gāthā*) do Huệ Năng làm để phản đối bài kệ của Thần Tú mà chúng tôi đã nói. Toàn văn bài kệ của Huệ Năng như sau:

<i>Bồ-đề bốn vô thọ</i>	Bồ-đề vốn không cây
<i>Minh cảnh diệt phi đài</i>	Gương sáng chẳng phải đài
<i>Bổn lai vô nhất vật</i>	Xưa nay không một vật
<i>Hà xứ nhạ trần ai.</i>	Chỗ nào bám bụi trần.

“Xưa nay không một vật” – là tuyên ngôn đầu tiên của Huệ Năng. Đây là quả bom ném vào dinh trại của Thần Tú và các bậc tiền bối của ngài. Như thế Thiên của Huệ Năng trở thành đối nghịch, trong những dòng kệ vĩ đại của ngài, với thiên định thuộc kiểu “lau sạch bụi trần”. Thần Tú hoàn toàn không sai lầm và người ta đúng khi giả định rằng Thầy ngài, Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn, mà cũng là Thầy của Huệ Năng, đã nhìn sự vật cùng một thể cách nếu ngài không nói rõ ràng như vậy. Quả thật, giáo lý của Hoàng Nhẫn có thể giải thích theo hai cách, cách của Thần Tú và cách của Huệ Năng. Hoàng Nhẫn là một bậc Đại sư của Thiên và giáo lý của ngài đã tạo thành nhiều nhân vật phi thường, những bậc đại lãnh tụ tinh thần. Trong số những người đó, Thần Tú và Huệ Năng nổi bật hẳn lên theo nhiều cách, và hai trường phái khác nhau tạo thành những nhóm quanh hai ngài. Thần Tú giải thích Hoàng Nhẫn theo cách hiểu của ngài, Huệ Năng giải thích theo cách hiểu của mình. Cách giải thích của Huệ Năng, như chúng tôi đã nói, theo thời gian chứng tỏ, nó là bên thắng vì nó phù hợp với tư tưởng và tâm lý của người Trung hoa hơn.

Theo đúng như thật, giáo lý của Hoàng Nhãn có phần phù hợp theo nghĩa Thần Tú giải thích, vì như ngài đã dạy “lúc nào cũng canh giữ Tâm”. Là đệ tử của Bồ-đề Đạt-ma, hiển nhiên ngài tin vào cái Tâm mà nó phát ra vũ trụ với những hình tướng thiên sai vạn biệt nhưng, trong tự thể, là đơn nhất, không bọt nơ, sáng ngời như mặt trời ở sau đám mây. “Canh giữ bốn Tâm” có nghĩa là bảo vệ cho ánh sáng của nó không bị những đám sương mù cá thể phân chia bằng cách giữ cho ánh sáng thanh tịnh của nó nguyên vẹn và sáng ngời. Nhưng theo quan niệm này, khái niệm về Tâm và mối liên hệ của nó với thế giới tạp đả không được xác định rõ ràng và những nguy hiểm do lẫn lộn ở đó rất lớn.

Nếu Tâm vốn trong sạch, không bọt nơ thì tại sao phải tẩy trừ cái bụi mà nó không từ đâu đến? “Sự lau chùi” này, mà cũng giống như lời dạy “tự canh giữ”, ở vị hành giả Thiên, có phải là một mối bận tâm không đáng? “Sự lau chùi” quả thật là một xảo thuật hoàn toàn không cần thiết. Nếu thế giới này phát khởi từ Tâm, tại sao không để nó phát khởi theo ý nó muốn? nỗ lực làm cái việc thất bại đó, thức tỉnh Tâm, không phải là làm trái nghịch Tâm ư? Thái độ hợp lý nhất và tự nhiên nhất đối với Tâm là cứ để nó hành động với hoạt tính sáng tạo và chiếu sáng của nó.

Khi Hoàng Nhãn khuyên hành giả canh giữ Tâm, có thể điều này muốn nói rằng ngài khuyên y ngăn cái tâm cá nhân của y tạo chướng ngại cho bốn Tâm. Nhưng đồng thời người ta cũng liêu lĩnh hành động trái ngược với giáo pháp bất can thiệp. Đây là điểm tế nhị và các sư phải giữ đúng tư thế đối với chủ đề này, không phải chỉ về mặt lý thuyết mà còn cả trong thực hành tu tập nội tâm. Chính ông thầy phải có quan niệm đúng đắn về điều mà ông muốn thành tựu trong tâm người đệ tử. Nhưng rất thường khi người đệ tử làm việc không hợp ý thầy. Các phương pháp cũng phải thay đổi không những tùy theo người mà còn theo thời đại. Cùng lý do ấy, hiện có những đối lập căn bản giữa hai bậc thầy mà các phương pháp khác nhau.

Có thể Thần Tú dạy phương pháp “canh chừng” hay “tẩy sạch” hơn là phương pháp “để mặc”. Phương pháp sau cùng

này tuy không bị vướng mắc, nó không còn những cạm bẫy nghiêm trọng mà người theo có thể bị sa sụp. Vì ở đó người ta gặp sự đồng qui của giáo lý hay tánh không hay vô, nghĩa là quan niệm cho rằng “xưa nay không một vật”.

Khi tuyên bố rằng “Xưa nay không một vật”, Huệ Năng đã lập thành định thức quan niệm chủ yếu sự lãnh hội Thiên của ngài. Ngài đã thiết lập khoảng cách phân chia ngài với các bậc tiền bối và những người đồng thời với ngài. Quan niệm này trước đây chưa nghe ai nói rõ ràng như thế. Khi các Sư kế tiếp xác nhận sự hiện diện của Tâm nơi mỗi tâm cá nhân và tính thanh tịnh này bao gồm trong cùng một loại như thế, nó gọi lên sự hiện hữu của một thân xác cá nhân, rất tinh khiết và trong suốt mà người ta có thể nhận thức được. Và vì thế cần đào bới thân này từ khối sự vật vật chất đối lập với bồ-đề. Mặt khác, khái niệm vô (*vô nhất vật*), riêng của Huệ Năng, có thể ném quí vị vào hố thăm không đáy với cảm giác bất lực của tuyệt vọng hoàn toàn. Triết lý của Kinh Bát-nhã, cũng là triết lý của Huệ Năng, nói chung có hiệu dụng ấy. Để hiểu nó, người ta phải có năng lực, nhờ vào trực giác tôn giáo thâm sâu, thâm nhập chân lý tánh Không (Śūnyatā). Khi chúng ta biết rằng ngài đã có sự giác ngộ khi nghe tụng Kinh Kim Cang (*Vajracchedika Sūtra*) thuộc nhóm Bát-nhã của các bản văn Đại thừa, chúng ta biết ngay rằng tư tưởng của ngài phát khởi từ đâu.

Nói chung, cho đến thời Huệ Năng, người ta vẫn nghĩ rằng Phật tánh hiện hữu trong tất cả vạn hữu thì thanh tịnh và không ô nhiễm theo cách như thế. Do đó, việc làm của hành giả cốt yếu là hằng ngày hướng dẫn tự tánh mình, tức Phật tánh, tánh thanh tịnh xưa nay. Nhưng về mặt thực hành, việc này như tôi đã nói, có thể dẫn hành giả đến chỗ lãnh hội một cái gì đó có tính cách phân biệt mà nó bảo vệ tính thanh tịnh ở hậu trường hỗn độn u tối bao bọc tâm cá nhân của y. Lúc bấy giờ, sự thiên định của y có khuynh hướng làm sáng cái gương tâm trong ấy y hy vọng thấy được hình ảnh của tự tánh vốn thanh tịnh của y phản chiếu. Loại thiên định này có thể nói là thiên định tĩnh chỉ. Nhưng kiểu mặc chiếu này, hay sự chiêm

nghiệm tính thanh tịnh của Tâm có hậu quả giết chết sự sống, và Huệ Năng phản kháng kịch liệt kiêu thiền định này.

Trong *Đàn Kinh*, và trong các tác phẩm khác sau đó của Thiền, chúng ta thường gặp thuật ngữ “*khán tịnh*” (k’an-ching) “để mắt xem cái tịnh”, và phương pháp tu tập này đã bị lên án. “*Khán tịnh*” không gì khác hơn là im lặng chiêm nghiệm tự tánh hay “tự hữu”. Khái niệm “tĩnh bản tịnh” dẫn đến kiêu thiền định này, nó trái với sự liễu ngộ đích thực của Thiền. Giáo lý của Thần Tú rõ ràng đã nhiễm nặng tính cách tịch mặc khi ngài dạy kiêu phản tịnh này. Khi Huệ Năng tuyên bố “Xưa nay không một vật”, tuyên ngôn này hoàn toàn là của riêng ngài, tốt cùng nó trở về với Kinh Bát-nhã. Nó gây ra một cuộc cách mạng thực sự trong tu tập thiền định của Thiền, về mặt chính thống nó mang tính chất Phật giáo đích thực và đồng thời nó bảo vệ tinh thần chân chính của Bồ-đề Đạt-ma.

Huệ Năng và những người theo ngài lúc bấy giờ dùng một thuật ngữ mới là *kiến tánh* (chien-hsing) thay cho thuật ngữ cũ là *khán tịnh*. *Kiến tánh* có thể nói là thấy bản tánh (của Tâm). *Khán* và *kiến*, cả hai đều liên quan với ý niệm về sự thấy, nhưng chữ *khán* (chữ Hán gồm có: thủ: bàn tay + mục: con mắt), gồm một bàn tay và một con mắt, nó gợi lên sự quan sát đối tượng độc lập với người xem, cái bị thấy và người thấy là hai thực thể riêng biệt. Chữ *kiến* (chữ Hán gồm có: mục + nhân) chỉ gồm có một con mắt duy nhất đặt trên đôi chân thẳng đứng, tượng trưng cho hành động thấy thuần túy. Khi nó đi đôi với chữ *tánh*, tức Bản tánh, Yêu tánh hay Tâm, nó gợi lên cái thấy bản tánh tối hậu của sự vật và không phải là hành động nhìn xem trước tự thể, như Purusha của Samkhya nhìn Prakṛit múa. Thấy không phải là phản ảnh về một đối tượng, nếu như người thấy không liên hệ gì với đối tượng. Trái lại, cái thấy đem người thấy và đối tượng thấy lại với nhau, không phải chỉ là sự đồng nhất mà còn trở nên ý thức về chính nó hay đúng hơn với việc nó làm. Thấy là một *hành vi năng động*, nó ám chỉ khái niệm động đích về “tự thể”, nghĩa là về Tâm. Vì vậy, sự kiện phân biệt của Huệ Năng giữa *khán* và *kiến* có thể xem như có tính cách mạng trong tư tưởng Thiền.

Như thế, câu nói khẳng định “Xưa nay không một vật” đã phá một cách hiệu quả sự sai lầm rất thường gắn liền với quan niệm về tính thanh tịnh. Thực ra, tính thanh tịnh là tánh không (*śūnyatā*), là sự phủ định tất cả phẩm tính, một trạng thái của cái *không* tuyệt đối, nhưng từ này, theo cách nào đó, có khuynh hướng khởi động quan niệm về một thực thể riêng rẽ, ở bên ngoài “người thấy”. Sự kiện *khán* đi đôi với nó chứng tỏ rằng quả thực đã phạm phải sai lầm này. Khi quan niệm “Xưa nay không một vật” thay thế quan niệm “tự tánh của tâm thanh tịnh và không ô nhiễm”, thì toàn bộ những hỗ trợ có tính cách luận lý và tâm lý mà chúng ta đã được công hiến đều bị tróc gốc dưới chân chúng ta, và chúng ta không còn sự nguy hiểm hay hỗ trợ nữa. Đây đúng là điều mọi người Phật giáo chân thành cần kinh nghiệm trước khi có thể đi đến chứng ngộ Tâm. Cái thấy ấy kết quả từ sự kiện không có gì để làm căn cứ. Như thế theo một nghĩa nào đó, Huệ Năng được xem như cha đẻ của Thiền Trung hoa.

Đúng là đôi khi ngài có dùng các thuật ngữ gọi lại kiểu thiền định cũ, khi ngài nói *tịnh tâm* (ching-hsin), “Tự tánh vốn thanh tịnh và không ô nhiễm”, “mặt trời bị mây che”, v.v... Tuy nhiên, sự kết án mà ngài tuyên bố một cách không thể bàn cãi chống lại kiểu thiền định tịch mặc xuất hiện với bằng chứng hiển nhiên trong tác phẩm của ngài: “Khi ông ngồi yên với cái tâm trống rỗng là ông rơi vào vô ký”⁴ Hoặc: “Lại có những người nghĩ sai rằng việc làm cao cả nhất là ngồi im lặng với tâm trống rỗng, không được nghĩ đến điều gì”.⁵ Huệ Năng cũng dạy: “Chẳng dính mắc ý niệm về tâm, chẳng dính mắc ý niệm về tịnh, cũng chẳng áp ủ ý niệm về bất động, vì tất cả những điều ấy chẳng phải là pháp môn tọa thiền của tôi.”⁶ “Khi các ông áp ủ ý niệm về tịnh và dính mắc vào đó là các ông biến cái tịnh thành hư dối... Tịnh không có hình tướng và khi các ông tạo ra hình tướng cho tịnh là các ông đối lập với tự

⁴ Hán văn: “Nhược không tâm tĩnh tọa, tức trước vô ký không.”

⁵ “Hữu hữu mê nhờn, không tâm tĩnh tọa, bá vô sở tư, tự xưng vi đại.”

⁶ “Thử môn tọa thiền, nguyên bất trước tâm, diệt bất trước tịnh, diệt bất thị bất động.” – ND.

tánh mình, và bị tịnh trói buộc.”⁷ Những đoạn này cho chúng ta thấy được nơi Huệ Năng muốn của chúng ta tìm sự giải thoát tối hậu.

Có nhiều loại ràng buộc cũng như nhiều loại chấp trước. Khi chúng ta chấp vào cái tịnh là chúng ta cho nó hình tướng, và chúng ta bị tịnh ràng buộc. Cũng vậy, khi chúng ta chấp vào cái không và ở lại trong đó thì chúng ta bị cái không ràng buộc. Khi chúng ta ở lại trong thiền định hay tĩnh lặng thì chúng ta bị Thiền định (Dhyāna) ràng buộc. Dù công đức của những phương thức tu luyện tinh thần này tuyệt diệu đến đâu, chúng cũng đưa chúng ta, bằng cách này hay cách khác, đến một trạng thái ràng buộc. Ở đó không có sự giải thoát. Cũng có thể nói toàn bộ sự tu Thiền như là bao gồm trong một loạt các sự kiện nỗ lực nhằm trả lại cho mình sự tự do tuyệt đối, không có tất cả mọi hình thức ràng buộc. Chính khi chúng ta nói “thấy tự tánh mình”, cái thấy này vẫn có một ảnh hưởng ràng buộc nơi chúng ta, nếu nó được chấp nhận như một sự kiện được thiết lập một cách đặc biệt, tức là nếu cái thấy là một trạng thái đặc biệt của ý thức. Vì đây là sự “ràng buộc.”⁸

Sư (Thần Hội) hỏi Đẳng (Teng): “Thầy khuyên nên tu tập theo phương pháp nào để thấy tự tánh?”

Đẳng đáp: “Trước hết, cần phải tu tịnh bằng cách xếp chéo hai chân ngồi yên lặng. Khi đã làm chủ được phép tu này thì Huệ sẽ sinh ra ở đó và nhờ Huệ chúng ta thành tựu cái thấy tự tánh.”

Thần Hội hỏi: “Khi người ta nhập định, đó không phải là một sự luyện tập có sắp xếp đặc biệt ư?”

“Phải, đúng vậy”.

“Trong trường hợp này, sự luyện tập có sắp xếp đặc biệt ấy là một hành động của tâm hữu hạn; làm sao nó có thể thấy tự tánh được?”

⁷ Hán văn: “Khởi tâm trước tịnh, khước sanh tịnh vọng...Tịnh vô hình tướng, khước lập hình tướng, chướng tại bốn tánh, khước bị tịnh phược.” – ND.

⁸ Xem *Ngữ Lục của Thần Hội*, § II.

“Muốn được cái thấy ấy, chúng ta phải tự tu tập thiền định; không có phép tu này trợ giúp, làm sao người ta có thể thấy tự tánh được?”

Thần Hội vặn lại: “Cách tu này cũng khơi dậy một cuộc tìm kiếm cách hành xử tệ hại với đạo; nếu chỉ bấy nhiêu, những cách tu như thế không đưa đến thiền định (*dhyāna*)”.

Đặng giải thích: “Khi tôi nói thành tựu bằng cách tu thiền định, ý tôi muốn nói rằng: khi thiền định thành tựu, ông cũng đạt được sự soi sáng cả trong lẫn ngoài. Do sự chiếu sáng cả trong lẫn ngoài này, ông thấy được tịnh, và khi tâm ông tịnh, ấy gọi là thấy tự tánh.”

Song Thần Hội tiếp tục tranh luận: “Khi chúng tôi nói thấy tự tánh (kiến tánh), chúng tôi không thêm vào cái tánh này cái trong và cái ngoài. Nếu ông nói đến sự chiếu sáng mà nó sản sinh ra cái trong và cái ngoài, đó là cái thấy vọng tâm và khi ấy nó làm sao có thể sinh ra cái thấy chân thực tự tánh của chúng ta? Chúng ta đọc trong kinh nói: “Nếu ông chú tâm vào việc làm chủ tất cả các thứ Định (*Samādhi*), thế là động và không còn ngồi yên trong thiền định. Tâm lưu xuất khi nó tiếp xúc với cảnh. Thế làm sao gọi nó là thiền định (*dhyāna*) được? Nếu chấp nhận thứ thiền định này là chân chính thì ngài Xá Lợi Phất (*Śāriputra*) đã không bị ông Duy Ma Cật (*Vimalakīrti*) quở khi ngài ấy nói mình đang tu thiền định.”

Theo cuộc tranh luận này, Thần Hội phê bình thái độ của Đặng và những người theo ông ta, những người tu tịnh; vì trong họ vẫn còn những dấu vết chấp trước, nghĩa là một khuynh hướng xác định trạng thái tinh thần nhất định và bám lấy nó để đạt giải thoát tối hậu. Chừng nào cái thấy còn mang một cái gì đó để thấy thì nó chẳng phải là cái thấy chân thực. Khi cái thấy là không-thấy – nghĩa là cái thấy không chỉ gồm trong hành động thấy riêng biệt trong một tâm trạng xác định rõ rệt – lúc ấy chỉ có “thấy tự tánh”. Người ta có thể nói một cách nghịch lý rằng khi cái thấy là không-thấy thì có cái thấy chân thực; khi cái nghe là không-nghe thì có cái nghe chân thực. Đó là trực giác Bát-nhã Ba-la-mật-đa.

Do đó, cái thấy tự tánh không ám chỉ một trạng thái ý thức đặc biệt nào mà người ta có thể xác định một cách hợp lý hay

một cách tương đối như là một vật. Các Thiền sư biểu thị nó bằng những thuật ngữ phủ định và gọi nó là “vô niệm” (*wu-nien*) hay “vô tâm” (*wu-hsin*). Khi nó là “vô niệm” hay “vô tâm”, cái thấy ấy là cái thấy chân thực. Tôi muốn phân tích khái niệm “vô tâm”, mà nó đồng nhất với “vô niệm” ở chỗ khác. Nhưng bây giờ tôi muốn nghiên cứu một cách chi tiết hơn những ý niệm về tịnh, về chiếu sáng và về tự tánh. Để làm sáng tỏ hơn tư tưởng của Huệ Năng với tư cách ngài là một trong những Thiền sư vĩ đại nhất trong thời kỳ đầu của lịch sử Thiền Trung hoa. Vì mục đích ấy, tôi sẽ dẫn một đoạn khác trong cuốn *Ngữ Lục của Thần Hội*, trong đó các đề tài này được người đệ tử hùng biện nhất của Huệ Năng luận đến một cách trác việt.

Vua Chang-yen hỏi [Thần Hội]: “Thầy thường nói đến Vô niệm (“không ý nghĩ” hay “không ý thức”) và thầy dạy nhiều người tu vô niệm. Trẫm hỏi thầy, có một thực thể tương ứng với khái niệm “vô niệm” hay không?”

Thần Hội đáp: “Bản tăng không nói Vô niệm là một thực thể, cũng không nói nó không phải là một thực thể.”

“Vi sao?”

“Bởi vì nếu bản tăng nói nó là một thực thể, nó không nằm trong nghĩa mà người ta thường nói về thực thể; và nếu bản tăng nói nó là một phi thực thể, nó cũng không nằm trong nghĩa mà người ta thường nói về phi thực thể. Do đó, Vô niệm chẳng phải thực cũng chẳng phải không thực.”

“Thế thì gọi nó là gì?”

“Bản tăng không gọi nó là gì hết.”

“Trong trường hợp này, điều ấy có thể là gì?”

“Không thể có một chỉ danh bất cứ loại nào. Do đó, bản tăng nói Vô niệm ở ngoài các giới hạn diễn đạt bằng ngôn từ. Nếu chúng ta nói về nó, chính vì vấn đề quan tâm đến nó. Nếu không có vấn đề nào phát sinh, sẽ không có thuyết thoại nào hết. Nó cũng như một tấm gương sáng: nếu không có vật gì xuất hiện trước gương, sẽ không có gì trong đó để thấy. Khi bệ hạ nói rằng bệ hạ thấy vật gì trong đó là vì có vật gì đó ở trước nó.”

“Khi gương không có vật gì để chiếu thì sự chiếu mất ý nghĩa phải không?”

“Khi bàn tăng nói đến các vật ở phía trước gương và sự chiếu thì sự chiếu ấy quả thực là cái gì đó thường hằng thuộc bản tánh của gương và nó không tùy thuộc về sự có mặt hay không có mặt của các vật ở trước nó.”

“Thầy nói rằng cái ấy không hình tướng, nó ở bên kia các giới hạn diễn đạt của ngôn từ, rằng khái niệm về thực hay phi thực không thể áp dụng với nó; thế thì tại sao thầy lại nói về sự chiếu? Sự chiếu ấy là gì?”

“Chúng ta nói về sự chiếu bởi vì cái gương thì sáng và bản tánh của nó là chiếu. Bởi vì tâm hiện diện trong vạn vật thì thanh tịnh, ánh sáng Trí huệ ở trong tâm, và nó chiếu sáng toàn thể vũ trụ, thấu khắp các biên.”

“Thế thì khi nào đạt được sự chiếu sáng ấy?”

“Chỉ thấy vô (*tan chien wu*: đản kiến vô).

“Chính trong trường hợp này, đây là thấy một cái gì đó.”

“Mặc dù đây là thấy, người ta không biết gọi nó là gì.”

“Nếu không biết gọi nó là gì, làm sao biết có cái thấy?”

“Thấy vô – đó là cái thấy chân thực và là cái thấy thường hằng.”⁹

⁹ *Thần Hội Ngữ Lục*, § 8.

III

THẤY TÁNH, ĐỊNH VÀ HUỆ

Để thông tri kinh nghiệm Thiền của mình, Huệ Năng tuyên bố “Xưa nay không một vật” (*Bổn lai vô nhất vật*) và ngài tiếp tục bằng “Thấy tự tánh”, cái tánh không phải là “vật gì đó” mà là ‘không một vật’, là không (nothingness). Do đó, “thấy tự tánh” là “thấy không”, mà nó cũng là tuyên ngôn của Thần Hội. Và cái thấy này là sự soi chiếu thế giới thiên sai này bằng ánh sáng của Bát-nhã. Chính Bát-nhã cũng tạo thành vấn đề trọng yếu nghiên cứu *Đàn Kinh*, và chính ở đó tư tưởng Thiền chuyển cái hướng mà nó đã theo từ thời Bồ-đề Đạt-ma.

Khởi đầu lịch sử Thiền, sự quan tâm tập trung vào Phật tánh hay Tự tánh, vốn có nơi vạn hữu và tuyệt đối thanh tịnh. Đây là lời dạy của *Kinh Niết-bàn* (Nirvāna Sūtra), và tất cả tín đồ Thiền kể từ Bồ-đề Đạt-ma đã nhiệt thành tin tưởng. Chắc chắn Huệ Năng là một trong những người đó. Rõ ràng ngài đã biết giáo lý này trước khi được chính Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn dạy, bởi vì ngài nhấn mạnh sự đồng nhất của Phật tánh trong vạn hữu bất chấp những dị biệt về xứ sở hay chủng tộc khả hữu giữa bản thân ngài và Thầy ngài. Tiểu sử của Huệ Năng, người ta biết dưới nhan đề *Tào Khê Đại Sư Biệt Điển* (Ts'ao-chi tai-chi Pieh Tien), và đây có thể là bản văn xưa nhất về đề tài này, diễn tả ngài nghe *Kinh Niết-bàn* do một ni cô đọc, và cô ni này là em gái của một người bạn của ngài tên là Lâm (Lin). Nếu Huệ Năng không nghiên cứu *Kinh Kim Cang*, như chúng ta đọc trong *Đàn Kinh*, không bao giờ ngài có thể bảo vệ Hoàng Nhẫn như ngài đã làm trong *Đàn Kinh*. Sự quan hệ của ngài đối với Phật tánh của kinh Niết-bàn trở nên không còn nghi ngờ gì nữa. Do biết vậy và do những gì ngài học được khi kề cận với Hoàng Nhẫn, ngài có thể chỉ rõ cái tính thanh tịnh xưa nay của tự tánh và cái thấy của chúng ta về cái tánh này như là căn bản của sự lãnh hội tư tưởng Thiền. Ở Hoàng Nhẫn, Thầy của Huệ Năng, tư tưởng Bát-nhã không được đặt ra một cách minh nhiên như ở người đệ tử của ngài.

Ở người này, vấn đề Bát-nhã, nhất là mối quan hệ với Thiền định (*Dhyāna*), thâm nhập toàn bộ các vấn đề khác.

Khởi đầu, *Bát-nhã* (*Prajñā*: Huệ) là một trong ba chủ đề của Tam học Phật giáo, bao gồm *Giới* (*Sīla*), *Định* (*Samādhi*), và *Huệ* (*Prajñā*). Giới cốt yếu là giữ tất cả những giới luật đã được đức Phật thiết lập cho sự an ổn tinh thần các đệ tử của Ngài. Định (*Dhyāna*) là phép tu tập nhờ đó người ta đi đến yên tĩnh, chừng nào tâm còn chưa được kiểm soát thì giữ giới một cách máy móc là vô ích. Thực ra các giới luật này nhằm đạt sự an ổn tinh thần. Huệ hay Bát-nhã là năng lực thâm nhập bản tánh của tự thể và đồng thời nó cũng là chân lý được cảm nghiệm theo cách trực giác. Đương nhiên ba cái ấy cần thiết cho người Phật tử nhiệt tâm. Nhưng sau đức Phật, Tam học dần dần chia thành ba đề tài tu học riêng rẽ: Những người tuân giữ các giới luật đạo đức đã được đức Phật dạy Giới Luật (*Vināya*) trở thành những Luật sư. Những hành giả thiền định nhập các loại Định (*Samādhi*) khác nhau và đạt những năng lực siêu nhiên (thần thông) nào đó, như thấu thị (thiên nhãn thông), đọc được ý nghĩ của người khác (tha tâm thông), thần giao cách cảm, biết được các kiếp trước (túc mạng thông), v.v... Cuối cùng là những người tu Huệ trở thành những triết gia, những nhà biện chứng hay các lãnh tụ tông phái. Cách tu học phân chia từng mảng của Tam học này tạo ra các người Phật giáo theo con đường sống đích thực của Phật giáo, những nhà lãnh đạo, nhất là về các khía cạnh (Thiền) định (*Dhyāna*) và Huệ.

Sự tách rời (Thiền) định và Huệ này thực đã trở thành bi đát theo mức độ thời gian trôi qua và người ta đi đến chấp nhận Huệ như là cái thấy chân lý. Khởi đầu người ta hành động không nghĩ đến cái xấu. Tuy nhiên, (Thiền) định trở thành cách tu luyện hủy diệt sự sống, nó giữ tâm ở trong trạng thái mê ám và đưa các hành giả thiền định đến chỗ vô dụng về mặt xã hội. Trong khi Huệ tự để chính nó mất tất cả sự thâm sâu, tự đồng hóa nó với những cái tinh vi lý trí, luận giải các khái niệm và phân tích. Trong trường hợp này, người ta hỏi, Định và Huệ có phải là hai khái niệm phân biệt hay không mà sự tu

học phải theo đuổi một cách riêng rẽ? Ở thời Huệ Năng, luận đề về sự tách rời đã được Thần Tú và các môn đệ của ngài nhấn mạnh. Và điều này dẫn đến các phép tu thanh tẩy, nghĩa là “tẩy sạch bụi trần.” Người ta có thể nói rằng Thần Tú đã đặt Định ở vị trí thứ nhất và Huệ ở vị trí thứ hai, trong khi Huệ Năng hầu như làm ngược lại. Ngài nói Định mà không Huệ sẽ đưa đến sai lầm nghiêm trọng, trái lại nếu Huệ là chơn chính thì nhất thiết Định phải đi kèm với nó; nếu không nắm được mối tương quan đồng nhất này, sẽ không có giải thoát nào hết.

Trước hết về mối quan hệ với Định, Huệ Năng cho định nghĩa sau: “Phép tọa thiền, vốn chẳng dính mắc ở tâm, chẳng dính mắc ở tịnh, cũng chẳng phải bất động... Vậy tọa thiền là gì? Ấy là không bị chướng ngại trong tất cả mọi sự việc. Đối với tất cả những hoàn cảnh tốt xấu bên ngoài mà tâm chẳng khởi nghĩ – gọi là *tọa*. Bên trong thấy tự tánh mình bất động – gọi là *thiền*... Ngoài, không dính mắc ý niệm về hình tướng – là *thiền*. Trong, chẳng loạn – là *định*.”¹⁰

“Nếu ngoài dính tướng thì tâm trong ắt loạn. Nếu ngoài lia được tướng thì tâm trong chẳng loạn. Bản tánh của mình tự nó thanh tịnh, tự nó ổn định, chỉ vì thấy có cảnh, nghĩ đến cảnh nên loạn. Nếu thấy tất cả cảnh mà tâm chẳng loạn, ấy là định vậy... Kinh Tịnh Danh nói: ‘Ngay lúc chợt tỉnh liền về được bản tâm’ và Kinh Bồ-tát Giới nói: ‘Bản tánh của ta vốn thanh tịnh và không ô nhiễm.’ Như vậy, các thiện tri thức, trong hai kinh này hãy tự tìm cho mình trong mỗi niệm cái tính thanh tịnh của tự tánh mình, rồi tu theo nghĩa ấy và tự thực hành (điều nó chỉ) – đó là chúng ta tự thành tựu đạo của Phật vậy.”¹¹

¹⁰ “Thử môn tọa thiền, nguyên bất trước tâm, diệc bất trước tịnh, diệc bất thị bất động...Hà danh tọa thiền? Thử pháp môn trung, vô chướng vô ngại. Ngoại ư nhất thiết thiện ác cảnh giới, tâm niệm bất khởi, danh vi tọa. Nội kiến tự tánh bất động, danh vi thiền...ngoại ly tướng vi thiền. Nội bất loạn vi định”. ND.

¹¹ “Ngoại nhược trước tướng, nội tâm tức loạn; ngoại nhược ly tướng, tâm tức bất loạn. Bản tánh tự tịnh tự định, chỉ vì kiến cảnh, tư cảnh tức loạn. Nhược kiến chư cảnh, tâm bất loạn giả, thị chơn định dã... Tịnh Danh kinh vân: ‘Tức thời hoá nhiên hoàn đắc bản tâm’, Bồ-tát Giới kinh vân:

Đoạn văn này cho chúng ta thấy các quan điểm của Huệ Năng về Định (Dhyana) ít mang tính chất truyền thống biết bao, chúng khác biệt bao với quan điểm đã được đa số các bậc tiền bối của ngài chấp nhận và đưa vào tu tập, nhất là những người có khuynh hướng Tiểu thừa. Quan điểm của ngài là quan điểm của Đại thừa. đặc biệt được Duy Ma Cật (Vimalakīrti), Tu Bồ Đề (Subhūti), Văn Thù (Mañjuśrī) và những nhân vật vĩ đại khác của Đại thừa, biện hộ.

Câu chuyện có tính cách lịch sử sau đây, do một môn đệ của ngài ¹² kể lại, minh họa thái độ của Huệ Năng về Định (Dhyāna, tso-ch'an):

“Vào năm thứ mười một niên hiệu Khai Nguyên (Kai-yuan, năm 723 thuộc Kỷ nguyên chúng ta), ở Đàm châu (T'an-chou) có một Thiên sư tên là Trí Hoàng (Chih-huang), đã theo học với Đại sư Nhẫn. Sau đó sư trở về chùa Lô Sơn (Lu-shan) ở Trường sa (Chang-sha), ở đây sư hiển mình tọa thiền và thường tu nhập Định (Samādhi). Danh dần lan xa.

“Cũng vào thời ấy, có một Thiên sư khác tên là Đại Dung (Tai-yung) ¹³. Sư đến Tào Khê tham học ba mươi năm dưới Đại sư. Đại sư thường bảo sư: ‘Ông có độ lượng làm việc truyền bá.’ Cuối cùng, Dung từ giả Thầy trở về phương Bắc. Trong chuyến du hành ngang qua nơi Hoàng ân tu, Dung đến viếng Hoàng và cung kính hỏi: ‘Hình như Đại đức thường nhập định. Vậy trong lúc ấy, ngài không tâm mà nhập hay có tâm mà nhập. Nếu có tâm mà nhập thì tất cả loài hữu tình, phú bẩm có tâm, đều có thể nhập định được như ngài. Trái lại, nếu không tâm mà nhập, thì cây cỏ đất đá cũng có thể nhập định được.’”

Hoàng đáp: “Khi tôi nhập định, tôi chẳng biết có tâm hay không tâm.”

Dung nói: “Nếu ngài không biết có tâm hay không tâm, đó

‘Ngã bốn tánh nguyên tự thanh tịnh.’ Thiên tri thức, ư niệm niệm trung tự kiến bốn tánh thanh tịnh, tự tu tự hành, tự thành Phật đạo.” ND.

¹² Trong *Biệt Truyện* (Pieh-chuan), một cuốn “tiểu sử” khác về Đại sư Tào Khê, tức Huệ Năng, và cũng có trong ấn bản lưu hành của *Đàn Kinh*.

¹³ Tức Huyền Sách (Yuan-ts'e), theo ấn bản lưu hành của *Đàn Kinh*.

là ở trong thường định và chẳng có vấn đề nhập hay xuất.”

Hoàng không đáp, lại hỏi: “Ngài nói là ngài từ Đại sư Huệ Năng đến, ngài đã nhận được lời dạy gì?”

Dung đáp: “Theo Thầy tôi dạy thì không định (ting, Samādhi), không loạn, không tọa, không thiền – là thiền định của Như Lai. Năm uẩn chẳng thực có, sáu trần tánh vốn không. Chẳng định, chẳng chiếu, chẳng thực, chẳng không thực, chẳng ở trung đạo mà là vô vi, là không tạo tác, song lại vui chơi tự do vô thượng: Phật tánh bao trùm tất cả.”

Khi nghe nói những lời ấy, Hoàng tức khắc nhận ra ý nghĩa và thở ra: “Ba chục năm nay ta đã ngồi vô ích!”

Một dẫn chứng khác, trích từ *Cuộc Đời của Đại Sư Tào Khê*, tăng thêm tầm quan trọng của các đoạn văn trên. Hoàng đế Trung Tông (Chung-tsung) nhà Đường nghe nói về sự tâm chứng của Huệ Năng, bèn sai sứ đến gặp Sư; nhưng Huệ Năng từ chối đến kinh đô. Vì thế sứ giả Tiết Giản (Hsieh-chien) yêu cầu Sư chỉ dạy, nói: “Các bậc Thiền đức ở kinh thành, nhất nhất đều dạy các đệ tử tọa thiền, vì muốn đạt giải thoát và giác ngộ mà không tu tọa thiền thì không thể được.”

Huệ Năng đáp: “Đạo do tâm ngộ chẳng phải do ngồi. Kinh Kim Cang nói: “Nếu ai nói Như Lai là ngồi hay nằm là không hiểu lời ta dạy. Vì Như Lai không từ đâu đến, không đi về đâu, như vậy gọi là Như Lai.” Không từ đâu đến là không sinh, không đi về đâu là không diệt. Ở đâu không sinh không diệt, ở đó có thiền thanh tịnh của Như Lai. Thấy tất cả các pháp không sinh là tọa... Rốt ráo còn không chứng không ngộ nói chi đến ngồi!”

Huệ Năng bổ sung bài Pháp này: “Chùng nào còn thấy các pháp có hai tướng thì vẫn chưa có giải thoát. Sáng đối lại tối, phiền não đối lại bồ-đề, Chỉ có cái liễu ngộ của Đại thừa thì những đối đãi ấy mới được Bát-nhã soi sáng, tựa như cái cầu bắc qua hố sâu. Khi ông cố thủ một trong hai đầu cầu thì không thể biết được nhất thể của Phật tánh và ông không phải là người trong cửa tôi. Phật tánh ở nơi Phật chẳng tăng, ở nơi người thường chẳng giảm. Ở trong phiền não nó chẳng bị ô nhiễm; khi ông nghĩ đến nó, nó chẳng trở nên thanh tịnh hơn. Nó chẳng đoạn diệt cũng chẳng thường hằng; nó không đến

cũng không đi; nó không ở giữa cũng không ở hai bên; nó chẳng sinh cũng chẳng diệt. Bao giờ nó cũng như như, bất biến trong tất cả mọi biến đổi. Nó chẳng từng sinh cũng chẳng bao giờ chết. Nó chẳng phải là cái chúng ta thay thế cái sinh bằng cái tử, Phật tánh ở bên kia sinh tử. Điểm cốt yếu là không phán xét sự vật tốt hay xấu, vì điều này khiến chúng ta sống trong gượng ép, nhưng hãy để cho tâm chuyển động theo bản tánh và thành tựu các hạnh vô lượng. Ấy là phương thức sống hợp với Tâm thể.”

Bây giờ chúng ta thấy Huệ Năng hiểu Định không theo cách truyền thống của những người theo hai thừa. Định của ngài không phải là nghệ thuật tĩnh tâm thuộc loại như yếu tánh bên trong thanh tịnh và không ô nhiễm, tự thoát khỏi những cái che phủ nó. Định của ngài không phải là kết quả của một quan niệm nhị nguyên về Tâm. Nỗ lực để đạt được ánh sáng bằng cách phá tan bóng tối là nhị nguyên và nó không bao giờ có thể đưa hành giả đến sự lãnh hội đúng về Tâm. Nỗ lực để trừ bỏ sự phân biệt này không phải chỉ một mình ngài. Huệ Năng cũng nhấn mạnh tính đồng nhất của Định và Huệ, vì bao lâu Định còn lạc Huệ thì chừng ấy không có cái nào được xem là có chân giá trị. Định phiến diện thì tất yếu có khuynh hướng đoạn diệt như đã được chứng tỏ bởi nhiều điển hình trong lịch sử của Thiên và Phật giáo. Đó là lý do tại sao chúng ta không thể nói đến Định của Huệ năng độc lập với Bát-nhã.

Rõ ràng mục đích của người viết *Đàn Kinh*, trước hết, là trình bày quan niệm của Huệ Năng về Bát-nhã và đôi lập nó với quan niệm truyền thống. Nhan đề của thủ bản Đôn hoàng chứng tỏ điều đó một cách không thể chối cãi được. Nhan đề ấy viết: “Kinh Maha Bát-nhã Ba-la-mật-đa, Tối Thượng Đại Thừa, (thuộc) Nam Tông và (trình bày) Pháp Đốn Ngộ.” Nhan đề này được phụ thêm một nhan đề khác: “Kinh (chứa) Giáo Pháp của Lục Tổ Đại Sư, ở chùa Đại Phạn, Thiệu Châu.” Những gì các nhan đề này diễn tả, dễ nói ra cái nào chính yếu. Trong khi chúng ta biết rằng Kinh chứa những bài pháp về Bát-nhã hay Bát-nhã Ba-la-mật-đa do Huệ Năng nói, giáo pháp này thuộc mức độ cao nhất của Đại thừa Nam tông và

thuộc về Đôn giáo, giáo lý mà từ thời Huệ Năng, nó đã tạo thành đặc tính của tất cả các tông phái Thiền.

Theo các nhan đề này, mục đích của tác phẩm báo cho chúng ta biết ngay về cuốn Kinh. Nhan đề thứ nhất có thể là do Huệ Năng đặt cho, nó luận về Bát-nhã Ba-la-mật-đa. Thực vậy, Huệ Năng bắt đầu với bài pháp bằng lời khuyên dạy này: “Này các thiện tri thức, nếu các ông muốn thấy tâm thanh tịnh của mình thì hãy nghĩ đến Bát-nhã Ba-la-mật-đa.” Và theo bản văn, sau câu này, Huệ Năng im lặng một lúc, tịnh tâm mình. Trong khi tôi nghi ngờ kiến thức trước kia của ngài về *Kinh Niết-bàn*; ngay ở đầu bài Pháp này, ngài lập tức nói có nghe tụng *Kinh Kim Cang* trước khi đến với Hoảng Nhẫn. Và chúng ta biết Kinh này tạo ra thẩm quyền chính cho giáo lý Thiền. Trong tất cả các kinh thuộc văn hệ Bát-nhã, đây chính là nơi giáo lý Bát-nhã được trình bày theo thể cách ngắn gọn và rõ nhất. Chắc chắn Huệ Năng đã thâm hiểu Bát-nhã Ba-la-mật-đa ngay lúc khởi đầu sự nghiệp của ngài.

Ngay cả giáo lý của Hoảng Nhẫn, người mà Huệ năng đã tham học Phật giáo, quan hệ một cách đặc biệt với Bát-nhã. Nếu nghi ngờ Hoảng Nhẫn là một người theo Bát-nhã cũng nhiệt tình như Huệ Năng, ít ra tác giả của *Đàn Kinh* cũng đã cho là như thế. Quả thực, đây là lời Hoảng Nhẫn tuyên bố: “Các ông hãy về phòng tự suy nghĩ về Trí huệ (*Chih-hui*, từ Trung hoa tương đương với chữ Prajñā = Bát-nhã); nếu ai trong các ông làm được một bài kệ luận về tánh của Bát-nhã trong bốn tâm mình, đem trình tôi xem.” Điều này đã không báo cho Huệ Năng biết ư? Có thể Hoảng Nhẫn còn nói thêm một điều khác nữa, mà đó là điều đặc biệt gây ấn tượng cho Huệ Năng và, thông qua ngài, đến người viết tiểu sử của ngài. Nó cũng có nghĩa rằng Hoảng Nhẫn nói đến *Kinh Kim Cang* khi ngài muốn để lại bài kệ của Thần Tú trên tường nơi mà trước đó ngài đã dành cho những bức tranh của Lu Công Phụng (Lokung-fung) minh họa lịch sử Thiền.

Thực ra, giáo pháp Bát-nhã có quan hệ chặt chẽ với giáo pháp Tánh Không (*Sūnyatā*), là một trong những ý tưởng căn bản nhất của Đại thừa – đến độ cái sau cũng mất hết ý nghĩa khi tư tưởng Tánh Không rút ra khỏi triết lý của nó. Tiểu thừa

cũng dạy tánh không của vạn pháp, nhưng tánh không của Tiểu thừa không thâm nhập vào bản tánh cái biết của chúng ta sâu xa như Tánh Không của Đại thừa. Người ta có thể nói rằng hai quan niệm của Tiểu thừa và Đại thừa về tánh không là hai loại khác nhau. Đại thừa bắt đầu lịch sử của nó khi tánh không được chính thức nâng lên đến một trật tự cao hơn. Cần có Bát-nhã để hiểu điểm đó và tự nhiên Bát-nhã và Tánh Không nắm tay đi với nhau trong Đại thừa. Bát-nhã không còn là cái biết đơn giản xâm nhập sự vật tương đối. Nó là cái biết ở mức cao nhất khả hữu nơi tâm con người, vì nó là ánh sáng của Nguyên Nhân Đầu Tiên của tất cả pháp.

Trong thuật ngữ Trung hoa, chữ *tánh* (hsing) trong đa số trường hợp nó được dùng nhiều nhất để chỉ thành phần tối hậu cấu tạo nên vạn vật, hay cái mà nó vẫn thuộc về một vật sau khi đột nhiên bị lấy đi tất cả. Người ta có thể nghi vấn về cái mà nó có tính cách bất ngờ và cái mà nó có tính cánh cốt yếu trong sự tạo thành vật cá thể. Nhưng tôi không dừng lại ở đây, vì ở đây tôi quan tâm đến việc trình bày về *Đàn Kinh* hơn là về triết học Trung hoa. Chúng ta hãy chấp nhận sự hiện hữu của một vật như thế là *tánh*, như là một cái gì tối hậu của sự tồn tại của một vật hay một người, mặc dù không nên hiểu *tánh* như một thực thể cá nhân, như một hạt nhân còn lại sau khi bóc bỏ hết các lớp vỏ bên ngoài, hay như một linh hồn thoát khỏi thân xác sau khi chết. *Tánh* có nghĩa là cái nếu không có nó thì không thể có sự hiện hữu nào cả, cũng như không thể nào tưởng tượng ra nó được. Như cách cấu tạo tự dạng của nó gợi ý, nó là “trái tim hay cái tâm sống” (chữ Hán viết: tâm + sinh) ở bên trong một cá thể. Theo cách tưởng tượng, người ta có thể gọi nó là lực sống.

Các nhà dịch thuật Trung hoa của các bản văn Phật giáo Phạn ngữ dùng chữ *tánh* để diễn đạt nội dung của những thuật ngữ như *buddhatā*, *dharmatā*, *svabhāva*, v.v... *Buddhatā* là Phật tánh (Fo-hsing), *dharmatā* là pháp tánh (fa-hsing), và *svabhāva* là tự tánh (tzu-hsing). Trong *Đàn Kinh*, chữ *tánh* là thành phần của các từ ghép sau đây: *tự tánh* (tzu-hsing), *bản tánh* (pen-hsing), *Phật tánh* (Fo-hsing), *thức tánh* (*shih-hsing*), *chân tánh* (chen-hsing), *diệu tánh* (miao-hsing), *tịnh tánh*

(ching-hsing), *căn tánh* (ken-hsing), *giác tánh* (chiao-hsing). Trong tất cả các từ ghép này, từ độc giả thường gặp nhất trong lời nói của Huệ Năng là *tự tánh*.

Và chữ *tánh* này được Huệ Năng định nghĩa theo cách sau: “Tâm là lãnh thổ, ở đó tánh là vua, vua ngự trị trên lãnh thổ của mình, khi nào tánh ở đó thì có vua; tánh đi, vua không còn nữa; khi nào tánh ở thì thân và tâm hiện hữu; khi nào tánh không ở thì thân và tâm hoại diệt. Phật phải được thành tựu nơi *tánh*, chớ đi tìm ngoài thân.”¹⁴

Như thế Huệ Năng nỗ lực đem đến cho chúng ta sự hiểu biết rõ ràng về cái mà ngài muốn nói bằng chữ *tánh*. *Tánh* là lực thống trị toàn bộ con người chúng ta. Nó là nguyên lý sống của chúng ta, thể xác và tinh thần. Sự hiện diện của *tánh* là nguyên nhân của sự sống chúng ta, không chỉ của thể xác mà còn là của tinh thần theo nghĩa cao nhất của từ. Khi *tánh* không còn nữa, tất cả đều chết. Dù vậy, điều này không có nghĩa rằng *tánh* và một vật gì đó phân biệt với thân và tâm, nơi nó sẽ vào làm chúng hoạt động và sẽ ra đi vào lúc chết. Tuy nhiên, cái *tánh* kỳ diệu này không phải là một lý luận *tiên nghiệm* mà là một thực tại mà người ta có thể kinh nghiệm được, và nó được Huệ Năng định danh là *tự tánh*, hay *tự hữu*, suốt cả *Đàn Kinh*.

Cũng có thể nói “*tự tánh*” là “*tự tri*”; nó không chỉ hiện hữu mà còn biết nữa. Chúng ta có thể nói nó hiện hữu bởi vì nó biết; biết là hiện hữu và hiện hữu là biết. Đó là điều Huệ Năng muốn nói khi ngài tuyên bố: “Nên biết trong Bản tánh tự có trí Bát-nhã, nên có tự tri. Bản tánh tự chiếu dụng, là sự tự chiếu không diễn đạt bằng lời nói.”¹⁵ (tiết 30). Khi Huệ Năng nói về trí Bát-nhã đến độ như nó sinh ra từ tự tánh (tiết 27), điều này do cách suy nghĩ chiếm ưu thế thời ấy, một tình trạng phức tạp thường ảnh hưởng đến chúng ta, kết thành chủ thuyết nhị

¹⁴ “Tâm thị địa, tánh thị vương. Vương cư tâm địa thượng; tánh tại vương tại, tánh khứ vương vô. Tánh tại thân tâm tồn; tánh khứ, thân tâm hoại. Phật hướng tánh trung tác, mặc hướng thân ngoại cầu.” ND.

¹⁵ “Cố tri bản tánh, tự hữu Bát-nhã chi trí, tự dụng Trí huệ thường quán chiếu, cố bất giả văn tự.” ND.

nguyên về tự tánh và Bát-nhã, điều này hoàn toàn đối lập với tinh thần tư tưởng Thiên của Huệ Năng. Chúng ta cũng phải đề phòng khi giải thích *Đàn Kinh* về mối tương quan giữa Bát-nhã và tự tánh.

Dù sao bây giờ chúng ta cũng đến với Bát-nhã, Bát-nhã phải được giải thích trong ánh sáng Thiên định, mà chúng ta vừa khảo sát ý nghĩa Đại thừa của nó. Nhưng trước khi làm điều đó, tôi muốn nói vài lời về tự tánh và Bát-nhã. Trong triết học Đại thừa, có ba khái niệm mà các nhà triết học cần phải dùng đến để giải thích mối quan hệ giữa bản thể và công năng. Đó là thể, tướng, và dụng. Các khái niệm này xuất hiện lần đầu tiên trong *Đại Thừa Khởi Tín Luận*, thường được cho là của Mã Minh (Aśvaghosha). Thể tương ứng với bản chất, Tướng tương ứng với hình dạng, và Dụng tương ứng với công năng. Quả táo là một vật có màu đỏ và có hình cầu; đó là tướng của nó; nó nói với các giác quan của chúng ta dưới hình thức ấy. Tướng thuộc về thể giới của các giác quan, tức là ở ngoại hình. Dụng của một vật bao gồm toàn bộ những gì nó tạo tác; nó có ý nghĩa, có giá trị, sự sử dụng, chức năng của nó, v.v... Cuối cùng, Thể của quả táo là cái tạo thành bản tánh của quả táo, không có nó, quả táo mất sự hiện hữu của nó, cũng như ban cho dáng vẻ bề ngoài và các chức năng gắn liền với nó. Không có cái đó, nó không là quả táo. Một vật, để thực sự hiện hữu, nó phải đáp ứng ba khái niệm này: Thể, Tướng, và Dụng.

Áp dụng tất cả điều ấy vào đề tài thực tế của chúng ta, tự tánh là Thể, Bát-nhã là Dụng. Tuy nhiên, ở đây không có gì tương ứng với Tướng, bởi vì đề tài của chúng ta không thuộc thể giới hình tướng. Đây là Phật tánh, Huệ Năng nói, nó tạo lý do thành Phật; nó hiện diện nơi tất cả vạn hữu và tạo thành tự tánh của chúng ta. Mục đích của tu Thiên là nhận ra nó và thoát khỏi sai lầm, nghĩa là thoát khỏi phiền não. Người ta sẽ hỏi làm cách nào nhận ra được như thế? Điều này khả hữu bởi vì tự tánh là cái tánh biết của mình. Thể là vô thể, không có Dụng, và Thể là Dụng. Tự hữu là tự biết. Tự dụng chứng minh tự hữu, và cái dụng này, theo thuật ngữ của Huệ Năng, là “thấy tự tánh”. Bàn tay không phải là bàn tay, nó không hiện

hữu, cho đến lúc nó hái hoa cúng Phật. Cũng vậy, bàn chân không phải là bàn chân, không phải thực thể, trừ phi cái dụng của nó ở trong công tác qua cầu, lội suối, leo núi. Sau Huệ Năng, lịch sử Thiền phát triển tới đa triết lý về cái Dụng này: kẻ khốn khổ đặt câu hỏi chỉ nhận được những cái tát, những cú đá, cú gậy và những lời mắng chửi, đến độ trở nên kinh hoàng tựa như những khán giả ngây ngô. Cách đối xử “đã man” này của Thiền được Huệ Năng mở đầu, mặc dù đường như chính ngài ky thực hiện áp dụng thực tiễn triết lý của ngài về cái Dụng.

Khi chúng ta nói: “Hãy thấy tự tánh mình,” cái thấy này có thể xem như chỉ là nhận thức, chỉ là biết, chỉ là sự mặc chiếu về tự tánh thanh tịnh và không ô nhiễm, nó giữ gìn phẩm tính này nơi tất cả chúng sinh cũng như tất cả chư Phật. Thần Tú và những người theo ngài hiển nhiên đã chấp nhận cái “thấy” như vậy. Nhưng thực ra thấy là một hành động cách mạng của phần tri thức con người mà sự vận hành, theo quan niệm ngự trị từ bao đời, bám vào sự phân tích hợp lý các ý niệm, những ý niệm xác định bằng nghĩa năng động của chúng. “Thấy”, nhất là theo nghĩa Huệ Năng hiểu, còn hơn một cái nhìn thụ động, một cái biết đơn giản thành tựu trong chiêm nghiệm tính thanh tịnh của tự tánh rất nhiều. Với Huệ Năng, thấy chính là tự tánh, thị hiện nơi tất cả sự trần trụi của nó, và vận hành không giữ lại gì. Ở đây chúng ta nghiệm đoán được cái hồ phân cách Bắc tông, tông Định với Nam tông, tông Huệ.

Tông của Thần Tú cốt yếu chú trọng đến khía cạnh “Thể” của tự tánh và đòi hỏi những người theo nó tập trung nỗ lực “lau chùi” tâm thức, theo cách thấy tự tánh tự phản chiếu thanh tịnh và không ô nhiễm nơi nó. Hiển nhiên họ đã quên rằng tự tánh không phải là một cái gì mà Thể của nó có thể phản chiếu lên tâm thức chúng ta như hòn núi phản chiếu trên mặt hồ yên tĩnh. Một cái Thể như thế không hiện hữu trong tự tánh vì Thể chính là Dụng, ngoài Dụng không có Thể. Và do đó, Dụng có nghĩa là Thể thấy nó trong chính nó. Hình thái này của tự tánh, hình thái của “tự thấy” hay hình thái Bát-nhã thì Thần Tú hoàn toàn không biết. Trái lại, vị trí của Huệ

Năng, đặc biệt nhấn mạnh hình thái Bát-nhã mà chúng ta có thể biết về tự tánh.

Sự bất đồng nền tảng này giữa Huệ Năng và Thần Tú nằm trong cách nhận thức tự tánh, đồng nhất với Phật tánh, dẫn họ theo những chiều hướng đối lập trong cách tu Thiền định, tức là về phương pháp tọa thiền. Chúng ta hãy đọc lại bài kệ này¹⁶ của Thần Tú:

<i>Thân thị bồ đề thọ</i>	Thân là cây bồ đề
<i>Tâm như minh cảnh đài</i>	Tâm như đài gương sáng
<i>Thời thời cần phát thức</i>	Luôn luôn siêng lau chùi
<i>Vật sử nhạ trần ai.</i>	Chớ để bụi trần bám.

Trong cách tu thiền định (*tọa thiền*) được chấp nhận dưới hình thức “lau sạch bụi trần” này, muốn đi xa hơn sự tĩnh lặng tâm không phải dễ. Người ta quá có khuynh hướng tự giam mình trong “khán tịnh”, điều mà Huệ Năng gọi là “trụ tâm quán tịnh”. Hơn nữa, cách ấy đưa đến trạng thái xuất thần, xâm nhập tự thể, tâm thức tạm thời dừng nghỉ. Ở đây không có cái “thấy”, không có cái biết về mình, không có nhận thức chủ động của tự tánh, không có vai trò tự phát của nó, không có *kiến tánh* thuộc bất cứ loại nào. Kết quả, cách thiền định này là nghệ thuật tự buộc mình bằng sợi dây thừng tự tạo. Đây là một cơ cấu giả tạo ngăn cản con đường giải thoát. Do đó, không có gì đáng ngạc nhiên trong các công kích của Huệ Năng và môn đệ của ngài chống lại trường phái Tịnh.

Kiểu tĩnh tọa khăng khăng “quét sạch bụi trần” và khán tịnh này chắc chắn là một hình thức Thiền mà Hoàng Nhãn dạy Huệ Năng, Thần Tú, và nhiều người khác. Huệ Năng, người nắm được chân tinh thần Thiền bởi vì chắc chắn ngài không bị kẹt trong sự uyên bác, do đó, không dính mắc vào một thái độ có tính cách khái niệm nào trước cuộc sống, đã thấy rõ sự nguy hiểm của chủ nghĩa tịch mặc và khuyên các môn đệ của tránh sự nguy hiểm này bằng bất cứ giá nào. Nhưng phần đông các môn đồ của Hoàng Nhãn hoặc nhiều

¹⁶ *Đàn Kinh* (ấn bản Koshiji), tiết 6.

hoặc ít đều bị lôi cuốn bởi chủ nghĩa tịch mặc như là phương pháp chính thống để tu tập Thiền định. Trước khi Đạo Nhất (Tao-i), thường được biết dưới cái tên Mã Tổ (Ma-tsu), gặp Hoài Nhượng (Huai-jang) ở Nam Nhạc (Nan-yueh), sư cũng tập thiền định ngồi yên và muốn quán cái *không* của tự tánh thanh tịnh. Lúc còn trẻ, sư đã học Thiền dưới sự hướng dẫn của một trong những môn đồ của Hoàng Nhẫn. Chính khi đến với Nam Nhạc, sư vẫn còn giữ cách tọa thiền cũ. Trong đối thoại sau đây, giữa sư và Hoài Nhượng, một trong những đệ tử vĩ đại nhất của Huệ Năng.

Thấy Mã Tổ hằng ngày rất cần mẫn ngồi thiền, Hoài Nhượng nói:

“Này đại đức, ông ngồi thiền để làm gì vậy? Mã Tổ đáp: “Con muốn thành Phật.” Hoài Nhượng bèn nhặt một miếng ngói và mài nó trên một hòn đá trước mặt Mã Tổ. Mã Tổ hỏi: “Hòa thượng làm gì vậy?” “Tôi mài cái này để làm gương soi.” “Mài ngói thành gương soi, bao giờ thành được?” Hoài Nhượng đáp: “Ngồi thiền thành Phật, bao giờ thành được?” Mã Tổ hỏi: “Thế thì con phải làm gì?” Hoài Nhượng nói: “Nếu như có người đang đánh cỗ xe bò, khi xe không chạy, người đánh xe phải làm gì? Nên quất cái xe hay quất con bò?” Mã Tổ im lặng.

Một lần khác Hoài Nhượng nói: “Ông muốn làm một ông tăng ngồi thiền hay ông muốn thành Phật? Nếu ông muốn học Thiền thì Thiền chẳng phải ngồi cũng chẳng phải nằm. Nếu ông muốn thành Phật bằng cách xếp chân ngồi thiền thì Phật chẳng có hình tướng nào đặc biệt. Bởi vì Pháp chẳng có chỗ trú nhất định, ông không thể lựa chọn. Nếu ông cố thành Phật bằng cách xếp chân ngồi thiền thì có khác gì giết Phật. Chừng nào ông còn cố chấp vào tư thế ngồi này thì ông không đạt được Tâm yếu vậy.”

Nghe lời chỉ dạy này, Mã Tổ như được uống cam lồ. Sư lễ bái và hỏi: “Con phải chuẩn bị thế nào để hợp với Định (Samādhi) ở bên kia sắc tướng? Nam Nhạc nói: “Khi ông học tu Tâm, đó cũng như gieo hạt giống xuống đất; lời nói Pháp

của tôi giống như mưa rơi từ bầu trời. Khi tất cả nhân duyên đã chín muồi, ông sẽ thấy Đạo.”¹⁷

Mã Tổ đặt một câu hỏi mới: “Đạo không hình tướng, làm sao có thể thấy được?”

Nam Nhạc đáp: “Pháp nhãn, của Tâm, có thể thấy Đạo. Vì vậy nó ở với Định vô tướng.”

Mã Tổ lại hỏi: “Đạo có phải là chủ thể đối với thành và hoại không?”

Nam Nhạc: “Nếu dùng những khái niệm như thành, hoại, tụ, tán cho Đạo thì không bao giờ thấy được nó.”

Theo một nghĩa nào đó, người ta có thể nói rằng Thiên Trung hoa thực sự bắt đầu với Mã Tổ và người đồng thời với Sư là Thạch Đầu (Shih-tou), cả hai đều là cháu trong dòng truyền của Huệ Năng. Nhưng trước khi Mã Tổ đứng vững trong Thiên, Sư vẫn còn bị ảnh hưởng của kiểu thiên định được biết như là “xóa sạch bụi trần”, “quán tịnh” và sư tự áp dụng rất cần mẫn sự thực hành *tọa thiền*, tức ngồi thiền định với hai chân xếp chéo. Sư không có ý niệm nào về việc làm bên trong cốt yếu để tự thấy chính mình. Sư không có ý niệm nào về kiểu tự thấy, không khái niệm nào về tự tánh mà nó là tự hữu là tự thấy rằng không có Hữu nào ở bên ngoài Thấy mà Thấy là Hành Động, ba thuật ngữ này Hữu, Thấy và Hành động là đồng nghĩa và có thể thay thế cho nhau. Do đó, thực hành Thiên định trở thành cái nguồn cung cấp của Huệ Nhãn, và hai cái Thiên định và Trí huệ được xem như là một khái niệm duy nhất và không còn là hai khái niệm tách rời nữa.

Trở lại với Huệ Năng. Bây giờ chúng ta hiểu tại sao ngài nhấn mạnh tầm quan trọng của Bát-nhã và thiết lập, về mặt lý thuyết, nhất thể của Định (Dhyāna) và Huệ (Prajñā). Trong *Đàn Kinh*, ngài bắt đầu bài Pháp của mình với “thấy tự tánh” bằng phương tiện Huệ, mà mỗi người trong chúng ta, ngu cũng như trí, đều được phú cho. Để diễn đạt, ở đây ngài theo ước lệ, vì ngài vốn không phải là triết gia. Theo luận cứ mà chúng tôi trình bày trên kia, tự tánh thấy thể của nó khi nó

¹⁷ ‘Đạo’, (nghĩa đen là ‘con đường’), chỉ chân lý, Pháp, Thực tại tối hậu.

thấy chính nó, và cái thấy này là hành động của Bát-nhã. Nhưng vì Bát-nhã là một cái tên khác đặt cho tự tánh khi nó thấy chính nó. Thấy (kiến) cũng được gọi là nhận biết hay lãnh hội, hoặc hơn nữa, là kinh nghiệm (ngộ: *wu* trong tiếng Trung hoa, *satori* trong tiếng Nhật). Chữ *ngộ* (chữ Hán) tạo bởi chữ *tâm*: trái tim và chữ *ngô*: của tôi; tức là “trái tim của tôi” nghĩa là “cảm thấy trong lòng tôi” hay “kinh nghiệm trong tâm tôi.”

Khi hiểu tự tánh là Bát-nhã, và cũng là Thiên định, là nói về mặt tĩnh hay bản thể học. Bát-nhã có ý nghĩa nhiều hơn nhận thức luận. Bây giờ Huệ Năng tuyên bố tính đồng nhất của Bát-nhã và Thiên định. “Các thiện tri thức, cái căn bản nhất trong pháp của tôi là Định và Huệ. Các ông chớ để bị mê hoặc mà tin rằng có thể tách rời Định và Huệ. Chúng chỉ là một, chẳng phải hai. Định là Thể của Huệ và Huệ là Dụng của Định. Khi có Huệ thì Định ở trong Huệ; khi có Định thì Huệ ở trong Định. Nếu hiểu được như thế thì Định và Huệ đi đôi trong tu tập. Nay những người học Đạo, chớ nói trước phải có Định rồi Huệ mới phát sinh, vì nói như thế là tách đôi nó rồi. Những người kiến giải như thế khiến cho Pháp có hai tướng; những người này miệng nói mà tâm không làm. Họ xem Định phân biệt với Huệ. Nhưng những người miệng và lòng hợp với nhau, trong ngoài như một, xem Định và Huệ đồng nhau (tức như một)¹⁸.

¹⁸ *Đàn Kinh* (ấn bản Koshoji), tiết 14.

“Thiện tri thức, ngã thử pháp môn, dĩ Định Huệ vi bốn. Đại chúng vật mê, ngôn: “Định, Huệ biệt. Định Huệ nhất thể, bất thị nhị. Định thị Huệ thể, Huệ thị Định dụng. Tức Huệ chi thời, Định tại Huệ; tức Định chi thời, Huệ tại Định. Nhược thức thử nghĩa, tức Định Huệ đẳng học. Chư học đạo nhơn, mạc ngôn: Tiên Định phát Huệ, tiên Huệ phát Định các biệt. Tác thử kiến giải, Pháp hữu nhị tướng. Khẩu thuyết thiện ngữ, tâm trung bất thiện, không hữu Định Huệ. Định Huệ bất đẳng. Nhược tâm khẩu câu thiện, nội ngoại nhất chủng, Định Huệ tức đẳng.”
(Vì không có ấn bản Koshō-ji, ở đây chúng tôi dẫn theo ấn bản phổ biến của *Đàn Kinh* để đọc giả tiện so sánh. ND).

Hơn nữa, Huệ Năng còn chứng minh quan niệm nhất thể này bằng cách nêu lên mối tương quan hiện hữu giữa cái đèn và ánh sáng của nó. Ngài nói: “Giống như cái đèn và ánh sáng của nó. Khi có đèn thì có sáng; không đèn thì không sáng. Đèn là Thể của sáng và sáng là Dụng của đèn. Tên gọi khác nhau nhưng thể chỉ là một. Nên hiểu mối tương quan giữa Định và Huệ theo cách như vậy.”

Hình ảnh cái đèn này đặc biệt quen thuộc với các triết gia Thiền. Thần Hội cũng dùng nó trong bài pháp do tác giả khám phá được ở Thư viện Quốc gia Bắc Bình (Peiping). Trong *Ngữ Lục* của Sư (tiết 19), chúng ta thấy quan niệm của Thần Hội về Định Huệ nhất thể, sư đưa ra quan niệm này khi đáp câu hỏi của một trong những người chắt vấn Sư: “Ở đâu không niệm khởi, cái không và vô xứ ngự trị, đây là chánh Định (Dhyana)¹⁹. Khi niệm không khởi, cái không, và vô xứ thích ứng với trần cảnh nhận thức, ở đây là chánh Huệ. Ở đâu (sự huyền diệu) này xảy ra, chúng ta nói rằng Định, tự khởi, là Thể của Huệ, nó không phân biệt với Huệ, nó chính là Huệ; hơn nữa, Huệ, tự khởi, là Dụng của Định, và không phân biệt với Định, và chính là Định. (Quả thật) khi Định tự khởi thì chẳng có Định; khi Huệ tự khởi thì chẳng có Huệ. Tại sao vậy? Bởi vì (Tự) tánh là chơn như, và đây chính là cái mà chúng tôi muốn nói Định Huệ nhất thể.”

Về điểm này, Huệ Năng và Thần Hội nhất trí với nhau. Nhưng quan niệm này còn quá ư trừu tượng, có thể khó nắm bắt được chân nghĩa của nó. Trong đoạn sau đây, những lời của Thần Hội sẽ cụ thể và dễ hiểu hơn.

Vương Duy (Wang-wei) là quan chức cao cấp [thượng thư] rất quan tâm đến Phật giáo. Khi ông biết có sự bất đồng giữa Thần Hội và Hoài Trùng (Hui-ch'eng), đệ tử của Thần Tú, về vấn đề Định và Huệ, ông hỏi Thần Hội: “Tại sao có sự bất đồng ấy?”

¹⁹ *Dhyana* thường được dịch là *Thiền định* và *Samadhi* thường được dịch là *Định* hay *Tam-muội*. Thực tế, ở nhiều chỗ hai thuật ngữ tiếng Phạn này có thể thay thế cho nhau, như ở nhiều chỗ trong bản dịch này. ND.

Thần Hội đáp: “Bởi vì sư Trùng chủ trương rằng trước phải tập Định rồi Huệ sẽ phát sau khi đã được Định. Theo tôi, ngay trong lúc chúng ta nói chuyện với nhau đây là đã có Định và Huệ rồi, và Định và Huệ chỉ là một. Theo kinh Niết-bàn, khi nhiều Định mà ít Huệ, ấy là giúp cho vô minh phát triển; khi nhiều Huệ mà ít Định, ấy là giúp cho tà kiến phát triển. Nhưng khi Định và Huệ bằng nhau, đây có thể gọi là thấy Phật tánh. Theo tôi, đó là lý do tại sao chúng tôi không thể đồng ý với nhau.”

Vương Duy: “Khi nào thì có thể nói là Định Huệ bằng nhau?”

Thần Hội: “Chúng ta nói về Định, nhưng về phần Thể của nó, ở đó chẳng có gì khả đặc. Người ta nói đến Huệ khi họ thấy cái Thể này bất khả đặc, nó luôn luôn ở trong tịch trạm, song nó vận hành mật nhiệm theo cách vượt qua tất cả toan tính. Khi ấy chúng ta nghiệm thấy Định Huệ đồng nhất.”

Huệ Năng và Thần Tú cả hai đều nhấn mạnh ý nghĩa của con mắt Huệ, nó quay về chính nó, thấy được những cái kỳ diệu của Tự tánh. Cái bất khả đặc được thành tựu, cái thường trạm được nhận biết, và Huệ tự đồng nhất với Định trong những vận hành khác nhau của nó. Do đó, trong cuộc đối thoại giữa Thần Hội và Vương Duy, Thần Hội tuyên bố rằng Định cũng như Huệ đều hiện diện trong cuộc nói chuyện này và chính cuộc nói chuyện này là Định và Huệ. Sư muốn nói rằng ở đó Định là Huệ và Huệ là Định. Nếu chúng ta nói rằng Định chỉ có ở trong ngôi thiền và khi nào hoàn toàn làm chủ được phép tu này thì Huệ mới phát khởi lần đầu tiên, là chúng ta tách rời hoàn toàn Định với Huệ và chúng ta rơi vào hai tướng, điều mà các tín đồ Thiên luôn luôn không thích. Động hay tĩnh, nói hay im, đều phải có Định, là Định thường tại. Một lần nữa chúng ta hãy nói rằng hiện thể là thấy và thấy là hành động, và không có hiện thể, tức Tự tánh, không có thấy và hành động, và Định chỉ là Định nếu đồng thời nó là Huệ. Sau đây là một đoạn trích của Đại Châu Huệ Hải (Ta-chu Hui-hai), đệ tử của Mã Tổ:

Hỏi: “Khi không có lời nói, không có ngôn thuyết là Định, nhưng khi có lời nói, có ngôn thuyết, có thể gọi là Định được chăng?”

Đáp: “Khi tôi nói Định, chính là không liên hệ gì với ngôn thuyết hay không ngôn thuyết; Định của tôi là Định thường tại. Vì sao? Bởi vì Định luôn ở trong Dụng. Như khi nói thành lời, khi thuyết ngôn tiếp tục, hay khi trí phân biệt ưu thắng, lúc ấy có Định, vì tất cả là Định.

“Khi tâm đã hoàn toàn biết được tánh không của tất cả các pháp, đứng trước sắc tướng, nó liền nhận ra tánh không của chúng. Đối với nó, tánh không này tồn tại trong mọi thời, dù nó có đối diện với sắc tướng hay không, có nói hay không, có phân biệt hay không. Điều này áp dụng cho mọi thứ thuộc về thấy, nghe, nhớ, và ý thức của chúng ta, nói chung. Tại sao như vậy? Bởi vì tất cả các pháp, trong tự tánh, là không. Bất cứ đi đâu chúng ta cũng thấy cái không này. Khi tất cả đều là không thì không có dính mắc nào hết, và tương ứng với cái không dính mắc này là cái Dụng đồng thời (của Định và Huệ). Bỏ-tát lúc nào cũng biết làm gì với cái Dụng của cái Không, và do đó, ngài được cái Tối hậu. Đó là lý do tại sao người ta nói Định Huệ nhất thể có nghĩa là Giải thoát.”

Ở đây người ta thấy sự khẳng quyết không thể sai lầm rằng Thiên định không có gì liên hệ với cái ngòi treo chân thiên định, bác bỏ điều mà những kẻ không được mật truyền tin như Thần Tú và tông phái của ngài ủng hộ, như sau thời Huệ Năng. Thiên định không phải là tịch mặc, không phải là tịch tĩnh. Nó còn nhiều hơn là hành động, chuyển động, thực hành những hành vi, thấy, nghe, suy nghĩ, ghi nhớ. Có thể nói ở đâu có Định ở đó không có tu Định. Định là Huệ và Huệ là Định, vì chúng chỉ là một. Đó là một trong những điểm cốt yếu của những vấn đề mà tất cả các Thiền sư sau Huệ Năng kiên trì nhấn mạnh.

Đại Châu Huệ Hải tiếp: “Tôi sẽ cho ông một thí dụ, theo đó ông sẽ hết nghi và ông sẽ cảm thấy tươi tỉnh lại. Giả sử một cái gương sáng rỡ có những hình ảnh phản chiếu. Khi cái gương làm nhiệm vụ như thế, sự trong sáng của nó có phải

cam chịu theo cách nào đó ư? Chắc chắn là không. Vì sao? Bởi vì cái Dụng của gương sáng thì tự tại với ái nhiễm và do đó sự phản chiếu của nó không bao giờ bị mờ tối. Dù có hình ảnh phản chiếu hay không cũng không có gì thay đổi về sáng của nó. Vì sao? Bởi vì cái gì tự tại với ái nhiễm thì không tạo ra sự thay đổi trong bất cứ điều kiện nào.

“Hoặc hơn nữa, giống như mặt trời chiếu sáng thế giới. Ánh sáng có khổ vì sự biến đổi nào không? Không. Khi nó không chiếu sáng thế giới thì thế nào? Trong nó cũng không có gì thay đổi. Vì sao? Vì ánh sáng tự tại với ái nhiễm, do đó, dù nó có chiếu sáng các vật hay không, ánh sáng tự tại với ái nhiễm của mặt trời luôn luôn ở bên trên toàn bộ sự biến đổi.

“Bây giờ, ánh sáng chiếu ấy là Huệ và tính không biến đổi của nó là Định. Bỏ-tắt dùng Định và Huệ trong nhất thể và do đó ngài đạt giác ngộ. Người ta cũng nói rằng dùng Định và Huệ nhất thể có nghĩa là giải thoát. Tôi thêm rằng tự tại với ái nhiễm có nghĩa là không có phiền nào, và không có phiền nào vì những cao vọng (ở bên trên ý niệm đối đãi về hiện hữu).”

Triết học Thiên, cũng như những nơi khác trong triết học Phật giáo, người ta không phân biệt các thuật ngữ luận lý học hay tâm lý học, và cái này biến thành cái kia một cách dễ dàng. Theo quan điểm sống, những phân biệt như thế không hiện hữu, vì ở đây luận lý học là tâm lý học và tâm lý học là luận lý học. Đó là lý do tại sao tâm lý học của Đại Châu Huệ Hải trở thành luận lý học của Thần Hội, mặc dù cả hai cùng qui chiếu về một kinh nghiệm. Chúng ta đọc trong *Ngũ Lục* của Thần Hội (tiết 32): “Đặt một tấm gương sáng trên một chỗ cao, sức chiếu của nó nhuần khắp vạn vật và tất cả phản chiếu trong gương. Các sư thường xem hiện tượng này là kỳ diệu. Nhưng đối với tông môn tôi, đó chẳng có gì là kỳ diệu hết. Vì sao? Thực ra, sức chiếu của tấm gương sáng này thấu khắp vạn vật và vạn vật này không phản chiếu trong nó. Đây là điều tôi nói là kỳ diệu nhất. Vì sao? Như Lai phân biệt tất cả các pháp nhờ Trí vô phân biệt, các ông có tin rằng Ngài có thể phân biệt được tất cả các pháp không?”

Phân biệt (*fen-pieh*) là thuật ngữ Trung hoa dùng dịch chữ *vikalpa* trong tiếng Phạn, đây là thuật ngữ quan trọng của Phật

giáo mà người ta thấy trong nhiều Kinh, Luận khác nhau. Nguyên nghĩa của các chữ Trung hoa này là “cắt chia ra bằng con dao”, từ này tương ứng một cách chính xác với từ nguyên Phạn ngữ *viklp*. Như thế người ta có thể nói “phân biệt” là nhận thức có tính cách phân tích, nó gợi lên sự hiểu biết có tính chất tương đối và biện luận mà chúng ta dùng trong các giao thiệp hàng ngày, cũng như trong tư tưởng suy lý cao độ. Vì cốt tủy của tư tưởng là phân tích, nghĩa là phân biệt; con dao giải phẫu càng sắc bén, sự suy lý càng vi tế hơn. Nhưng theo cách tư duy của Phật giáo, năng lực phân biệt này đặt căn bản trên Trí vô phân biệt (Prajñā: Trí hay Trí huệ). Trí huệ là cái có nền tảng trong tri kiến con người, và nhờ nó chúng ta có thể phóng cái nhìn vào Tự tánh mà tất cả chúng ta đều có, nó cũng được biết như là Phật tánh. Thực ra, Tự tánh chính là Trí huệ, chúng ta đã từng xác định như vậy nhiều lần. Và Trí vô phân biệt này là cái mà nó “tự tại với ái nhiễm”, thuật ngữ được Đại Châu Huệ Hải dùng nêu đặc tính cái gương tâm.

Như vậy “Trí vô phân biệt”, “tự tại với ái nhiễm”, “xưa nay không một vật” – tất cả những dụng ngữ này dẫn chúng ta đến cùng một nguồn, ấy là suối nguồn của kinh nghiệm Thiên.

Bây giờ một câu hỏi khác được đặt ra là: “Làm cách nào tâm con người có thể vượt qua từ phân biệt đến vô phân biệt, từ nhiễm ái đến không nhiễm ái, từ hiện hữu đến không hiện hữu, từ tương đối đến tánh không, từ vạn vật đến tấm gương tánh không chứa gì cả, hay Tự tánh, hoặc nói theo thuật ngữ Phật giáo, từ *mé* (Nhật: *mayoi*, Hán: *mi*)²⁰ đến *ngộ* (Nhật: *satori*, Hán: *wu*)? Tính khả hữu của sự vượt qua này là sự kỳ diệu vĩ đại nhất không chỉ của Phật giáo mà còn của tất cả mọi tôn giáo và triết lý. Chừng nào thế giới này, như tâm con người nhận thức nó, còn là lãnh địa của những đối lập, chừng ấy vẫn chưa có con đường để vượt thoát nó và nhập vào thế giới tánh không, ở đó tất cả những đối lập được cho là hòa tan hết. Thanh tẩy cái tạp đả, được biết như là “vạn pháp,” để thấy

²⁰ *Mé* có nghĩa là “đứng trước ngã ba đường”, “không biết đi đường nào”, tức “bị lạc đường”, “không ở trên đường đạo”. Nó đối lại với *ngộ* là hiểu đúng, ngộ đạo.

chính cái gương bản tánh là tuyệt đối bất khả đắc. Tuy nhiên, tất cả những người Phật giáo đều nỗ lực đạt đến.

Nói theo triết học, câu hỏi này được đặt ra một cách không thích hợp. Quả thực, nó không có tác động thanh tẩy cái tạp đạ, đi từ phân biệt đến vô phân biệt, từ tương đối đến tánh không, v.v... Nếu chấp nhận một quá trình thanh tẩy, người ta nghĩ rằng, một khi sự thanh tẩy này thành tựu, cái gương sẽ cho thấy tính sáng nguyên thủy của nó, và quá trình vẫn được tiếp tục như thế trên cùng một dòng chuyển động. Nhưng trong thực tế chính sự thanh tẩy là việc làm của tính sáng nguyên thủy. Cái “nguyên thủy” không có gì liên hệ với thời gian và không có nghĩa là cái gương ấy, trong quá khứ xa xôi, thì thanh tịnh và không ô nhiễm, rồi bởi vì nó không còn như thế nữa, nên phải lau sạch và trả lại cho nó tính sáng xưa kia. Tính sáng ấy hiện hữu khắp mọi thời, ngay cả khi người ta tin nó bị bụi phủ và không phản ánh đúng sự vật. Tính sáng ấy không phải được phục hồi; nó không phải là cái gì đó như sự hoàn tất của một quá trình; nó không bao giờ rời bỏ cái gương. Nó là cái mà *Đàn Kinh* và các bản văn khác của Phật giáo nói đến khi nói rằng Phật tính đồng nhất nơi tất cả chúng sinh, ngu cũng như trí.

Hiển nhiên đạt Đạo (Tao) không can dự gì đến một sự vận hành liên tục từ sai lầm đến chân lý, từ vô minh đến giác ngộ, từ mê đến ngộ. Tất cả các Thiền sư đều khẳng định rằng chẳng có giác ngộ nào ở đó để ông có thể đòi sở đắc. Nếu ông nói rằng ông sở đắc một cái gì thì đó là bằng chứng chắc chắn nhất rằng ông đã lạc đường. Do đó, không có là có, im lặng là sấm sét, vô minh là giác ngộ, những vị Thánh tăng của Đạo Thanh tịnh vào địa ngục trong khi các Tỳ kheo phạm giới vào Niết-bàn; thanh tẩy có nghĩa là tích lũy bụi trần. Tất cả những khẳng định nghịch lý này – và đầy rẫy trong văn học Thiền – cũng như những phủ nhận về sự vận hành liên tục đi từ phân biệt đến vô phân biệt, từ trạng thái ái nhiễm đến trạng thái không ái nhiễm, v.v...

Quan niệm về sự vận hành liên tục không phù hợp với các sự kiện, trước hết bởi vì quá trình vận hành này dừng lại nơi cái gương xưa nay vẫn sáng, không còn cố gắng tiếp tục một

cách vô hạn định, thứ đến bởi vì bản tánh thanh tịnh của gương tự chiếu lấy ô nhiễm, nghĩa là từ vật này làm phát sinh vật kia hoàn toàn trái ngược với nó. Chúng ta hãy nghĩ đến sự vật theo một cách khác: cần phải có sự phủ định tuyệt đối, nếu quá trình tiếp tục thì sự thể có còn khả hữu không? Đó là lý do tại sao Huệ Năng khẳng khái chống lại quan niệm áp ủ các yếu tố mâu thuẫn. Ngài không bám chặt giáo lý về tính liên tục mà nó là Tông Tiệm của Thần Tú. Tất cả những ai ủng hộ quan niệm về sự vận hành liên tục đều thuộc Tông này. Trái lại, Huệ Năng là tay quán quân của Tông Đốn. Theo Tông này, sự vận hành từ *mê* đến *ngộ* là lập tức, mau lẹ, không phải từ từ. Nó gián đoạn và không liên tục.

Nói rằng quá trình ngộ là lập tức có nghĩa nó là một cái nhảy vọt, theo luận lý học và tâm lý học, chủ yếu ở chỗ quá trình lý luận bình thường dừng lại ngay tức khắc, và cái gì bị xem là phi lý thì được nhận thức là hoàn toàn tự nhiên. Trong khi cái nhảy vọt tâm lý học cốt yếu ở chỗ các giới hạn của ý thức bị vượt qua, người ta phóng vào Vô thức, và cuối cùng, nó chẳng phải là vô thức. Quá trình này gián đoạn, lập tức và đồng thời ở bên kia toàn bộ sự tính toán, đó là “thấy Tự tánh”. Chúng ta hãy đọc lời tuyên bố sau đây của Huệ Năng:

‘Này các thiện tri thức, khi tôi còn ở chỗ Hòa thượng Hoàng Nhẫn, một hôm tôi chỉ nghe một câu mà *ngộ* được, bèn thấy ngay bản tánh Chơn như. Do vậy mà tôi muốn thấy giáo lý ấy lưu hành cùng khắp, khiến cho những người học đạo ngộ ngay Bồ-đề, mỗi người tự quán tâm mình, tự thấy được bản tánh mình... Chư Phật ba đời, quá khứ, hiện tại, vị lai và tất cả mười hai bộ Kinh, trong tự tánh mỗi người đã có đủ... Trong tự tâm mình đã có sẵn tri thức để tự ngộ. Nếu mình tự dấy lên ý nghĩ tà vạy mê muội, vọng niệm điên đảo, thì bên ngoài dầu có Thiện tri thức dạy bảo, cũng không thể cứu được. Nhưng nếu tự khởi lên được sự quán chiếu bằng phương tiện chơn chánh của Trí Bát-nhã, thì mọi vọng niệm tiêu tan trong chớp lát. Nếu biết được tự tánh mình, một khi ngộ được thì tức khắc đến ngay đất Phật. Này các thiện tri thức, khi có sự quán chiếu của Trí huệ thì trong và ngoài trở thành hoàn toàn trong sáng, biết rõ bản tâm. Nếu biết rõ bản tâm, tức đó là cái gốc của giải

thoát. Nếu được giải thoát rồi, tức đó là Bát-nhã Tam-muội, và Bát-nhã Tam-muội đó tức là *vô niêm*.”²¹

Giáo lý *đốn ngộ* như thế có căn bản trong Nam tông của Huệ Năng. Và chúng ta không nên quên rằng cái hốt nhiên này, cái nhảy vọt này, không phải chỉ có tính cách tâm lý học mà còn có tính cách biện chứng pháp.

Bát-nhã quả thực là một thuật ngữ biện chứng chỉ quá trình tri thức đặc biệt này mà người ta có thể diễn tả bằng “hốt kiến” hay “bỗng thấy”, “chợt thấy”, không theo một định luật phổ biến nào của luận lý học, vì khi Bát-nhã vận hành, người ta tự thấy một cách bất ngờ như phép lạ, đối diện với Tánh Không (*Sūnyatā*), cái không của tất cả sự vật. Điều này không xảy ra bất thần theo một lý luận nào mà xảy ra vào lúc lý luận đã bị bỏ rơi vì vô dụng, và về mặt tâm lý học, vào lúc năng lực của ý chí đi đến chỗ kết thúc.

Cái Dụng của Bát-nhã mâu thuẫn với tất cả những gì chúng ta có thể nhận thức về thế giới này; nó thuộc về một trật tự hoàn toàn khác với trật tự của cuộc sống bình thường của chúng ta. Nhưng điều này không có nghĩa Bát-nhã là một cái gì đó cách biệt với đời sống và tư tưởng chúng ta, một cái gì đó phải đến với chúng ta từ cái nguồn nào đó không biết và không thể biết được, bằng phép lạ. Nếu vậy, Bát-nhã không thể có ích dụng gì cho chúng ta và chúng ta không thể đạt giải thoát. Quả thực, vai trò của Bát-nhã là bất liên tục và nó làm gián đoạn bước tiến của suy luận hợp lý. Nhưng Bát-nhã

²¹ “Thiện tri thức, ngã ư Nhẫn hòa thượng xứ, nhưt văn ngôn hạ tiện ngộ, đốn kiến Chơn như bốn tánh, thị dĩ tương thử giáo pháp lưu hành, lĩnh học giả đố ngộ Bồ-đề, các tự quán tâm, tự kiến bốn tánh...Tam thế chư Phật, thập nhị bộ kinh, tại nhơn tánh trung, bốn tự cụ hữu... Tự tâm nội hữu tri thức tự ngộ. Nhược khởi tà mê, vọng niệm điên đảo, ngoại thiện tri thức, tuy hữu giáo thọ, cứu bất khả đắc. Nhược khởi chánh nhơn Bát-nhã quán chiếu, nhất sát-na gian, vọng niệm câu diệt. Nhược thức tự tánh, nhưt ngộ tức chí Phật địa. Thiện tri thức, Trí huệ quán chiếu, nội ngoại minh triệt, thức tự bốn tâm. Nhược thức bốn tâm, tức bốn giải thoát. Nhược đắc giải thoát, tức thị Bát-nhã Tam-muội. Bát-nhã Tam-muội, tức thị vô niêm.” ND.

không ngừng hiện diện bên dưới sự suy luận này và nếu không có nó, chúng ta không thể suy luận gì cả. Cùng một lúc, Bát-nhã vừa ở trên vừa ở trong quá trình lý luận. Xét về mặt hình thức, điều này chứa một mâu thuẫn, nhưng chính mâu thuẫn này khả hữu cũng bởi vì Bát-nhã.

Hầu như tất cả mọi nền văn học tôn giáo đều sinh sản rất nhiều mâu thuẫn, phi lý, nghịch lý, bất khả, và nếu đòi hỏi chúng ta tin và chấp nhận tất cả những thứ ấy là chân lý mật khải, chính là vì tri thức tôn giáo đặt căn bản trên sự vận hành của Bát-nhã. Một khi người ta đạt được quan điểm Bát-nhã thì tất cả những phi lý cốt yếu của tôn giáo trở nên có thể hiểu được. Nó giống như thâm định một mẫu gấm thêu. Trên mặt phoi bày một sự lộn xộn hầu như khó tin của vẻ đẹp, và người nhận thức sẽ không theo dấu được những sợi chỉ rối beng. Nhưng ngay khi nó được lật ngược lại thì tất cả cái đẹp và kỹ năng phức tạp ấy lộ ra. Bát-nhã gồm trong sự đảo ngược này. Cho đến bây giờ con mắt nhận thức bề mặt của tấm vải, bề mặt duy nhất mà nó thường cho phép chúng ta quan sát. Bây giờ bỗng nhiên tấm vải bị lộn trái; chiều hướng của cái thấy đột nhiên bị gián đoạn; không có sự liên tục nào của cái nhìn. Tuy nhiên, do sự gián đoạn này, bỗng nhiên người ta nhận thức toàn bộ cấu trúc của cuộc sống; đó là “thấy tự tánh”.

Điểm trọng yếu tôi muốn nêu ra ở đây là khía cạnh “lý trí” luôn luôn hiện diện, và chính vì khía cạnh vô hình này mà khía cạnh hữu hình có thể phân bố vẻ đẹp tạp đa của nó. Đó chính là điều người ta muốn nói khi nói rằng suy luận phân biệt luôn luôn đặt căn bản trên Trí vô phân biệt, hay khi người ta nói rằng cái gương tánh không (*śunyatā*) xưa nay luôn luôn giữ vẻ trong sáng uyên nguyên của nó, nếu không bao giờ bị một ngoại vật nào phản ảnh trong đó làm nó lu mờ. Điều này giải thích cho chúng ta biết cuối cùng làm cách nào người ta có thể hiểu được tất cả mọi sự vật như thực, dù rằng được bài trí trong thời gian và không gian, và chịu khuất phục trước cái mà người ta gọi là định luật thiên nhiên.

Cái mà nó qui định tất cả và chính nó không bị cái gì khác qui định mang những cái tên khác nhau theo góc độ người ta nhìn nó. Về mặt không gian, người ta gọi nó là “vô tướng”,

đổi lại với những gì có thể sắp xếp dưới dạng “hữu tướng,” về mặt thời gian, nó “vô trụ”, nó vĩnh viễn chuyển động, không bị phân chia thành từng mảnh gọi là niệm, cũng như nó không bị nhốt kín hay giữ lại như một tĩnh vật trơ lì. Về mặt tâm lý, nó là “vô niệm” (Nhật: *mu-nen*; Hán: *wu-nien*), theo nghĩa tất cả tư tưởng và tình cảm có ý thức của chúng ta phát khởi từ Vô niệm, tức là Tâm (*hsin*) hay Tự tánh (*tzu-hsing*).

*

*

*

IV

THIÊN VÔ NIỆM HAY VÔ TÂM

Vì Thiên chủ yếu quan tâm kinh nghiệm và vì thế quan tâm đến tâm lý học, nên chúng ta hãy đi sâu vào khái niệm Vô niệm (the Unconscious: Vô thức). Nguyên chữ Hán là *wu-nien* (vô niệm) hay *wu-hsin* (vô tâm) và có nghĩa đen là “không ý nghĩ” hay “không ý thức”. Điều này tôi đã giải thích ở một chỗ khác. Nhưng *niệm* hay *tâm* còn có ý nghĩa nhiều hơn ý nghĩ hay ý thức. Thực khó tìm thấy một từ tương ứng chính xác với chữ *niệm* hay chữ *tâm* trong các ngôn ngữ châu Âu. Huệ Năng và Thần Tú đều thích dùng chữ *niệm* hơn chữ *tâm*, cả hai đều chỉ cùng một kinh nghiệm: *vô niệm* và *vô tâm* đều cùng gọi lên cùng một trạng thái ý thức.

Chữ *tâm* vốn tượng trưng cho trái tim như là cơ quan của tình cảm, nhưng về sau nó được dùng để chỉ chỗ trú của tư duy và ý chí. Như vậy chữ *tâm* có nghĩa rất rộng và người ta có thể xem nó, nói chung, như tương ứng với “ý thức”. *Vô niệm* là “không có ý thức” như thế nó tương ứng với *Vô thức* (Anh: the Unconscious, Pháp: l’Inconscient). Chữ niệm được tạo bởi chữ *kim*: “hiện tại” nằm bên trên chữ *tâm*: “trái tim”, và dường như trước tiên có ý chỉ cái mà nó thực tế hiện diện trong ý thức. Trong văn học Phật giáo, nó thường thay thế cho chữ *sát-na* (*kṣaṇa*) trong tiếng Phạn có nghĩa là “một ý nghĩ”, “một chốc lát được xem như là đơn vị thời gian”, “một khoảnh khắc”. Nhưng theo quan điểm tâm lý học, nói chung nó được dùng để chỉ “ký ức”, “ý nghĩ mãnh liệt” và “ý thức”. Như thế *Vô niệm* có nghĩa tương đương với Vô thức (the Unconscious, l’Inconscient).

Vậy thì các Thiên sư muốn nói gì qua chữ “vô niệm”?

Hiển nhiên trong Phật giáo Thiên, Vô niệm không phải là một thuật ngữ tâm lý học, theo nghĩa rộng cũng như nghĩa hẹp. Trong tâm lý học hiện đại, các nhà thông thái nói đến vô thức như là một ý thức ngầm ở dưới; ở đó một khối các yếu tố tâm lý tiềm ẩn bên dưới tên này hay tên khác. Đôi khi các yếu

tổ này xuất hiện trong lãnh vực ý thức đáp ứng một tiếng gọi nào đó, như thể bằng một nỗ lực có ý thức, nhưng rất thường theo cách bất ngờ và dưới hình thức ngụ ý. Các nhà tâm lý học vẫn còn ngỡ ngàng trước định nghĩa cái vô thức này, đúng ra bởi vì nó là Vô thức. Thực tế, nó là cái kho tồn trữ những huyền bí và là cái nguồn của các mê tín dị đoan. Đó là lý do tại sao khái niệm Vô niệm đã bị những người đại đạo không thận trọng lạm dụng, và tại sao những người nắm giữ Thiền phải chịu trách nhiệm đối với nó cũng vì cái tội này. Một lời buộc tội như thế sẽ có cơ sở nếu triết lý Thiền không có gì khác hơn là một môn tâm lý học về Vô thức theo nghĩa thường dùng.

Theo Huệ Năng, khái niệm Vô niệm là cái căn bản của Phật giáo Thiền. Thực tế, ngài đưa ra ba khái niệm như là cấu tạo nên Thiền, và Vô niệm là một trong ba khái niệm đó; hai khái niệm kia là “Vô tướng” (*wu-hsing*) và “Vô trụ” (*wu-chu*). Huệ Năng tiếp: “Vô tướng là tuy ở nơi tướng mà lìa tướng; vô niệm là tuy ở nơi niệm mà chẳng niệm; vô trụ là cái bản tánh con người ở thế gian.”²² Ngài còn định nghĩa Vô niệm theo cách sau:

“Này các thiện tri thức, nếu khi tiếp xúc tất cả trần cảnh²³ mà Tâm không bị nhiễm, ấy gọi là Vô niệm. Dù cho ở nơi niệm mà Tâm luôn luôn lìa tất cả trần cảnh, khi tiếp xúc với trần cảnh chẳng để Tâm biến động theo trần cảnh...”²⁴ “Này các thiện tri thức, tại sao lấy Vô niệm làm căn bản? Chỉ vì những kẻ mê, miệng nói thấy tánh, nhưng khi tiếp xúc với trần cảnh thì liền khởi niệm, tôi nói là vì những kẻ ấy. Họ không những đối cảnh sanh tâm mà còn khởi lên cái thấy tà vạy, do đó mà tất cả những khổ nhọc thế gian và thói quen sinh ra.

²² “Vô tướng giả, ư tướng nhi ly tướng; vô niệm giả, ư niệm vi vô niệm; vô trụ giả, nhưn chi bốn tánh ư thế gian.” ND.

²³ *Cảnh*, chữ Hán là ‘chình’. Nó có nghĩa là “ranh giới”, “một vùng có ranh giới”, “môi trường”, “thế giới khách quan”. Trong nghĩa thuật ngữ, nó đối lập với *tâm* (hsin).

²⁴ “Thiện tri thức, ư chư cảnh thượng, tâm bất nhiễm, viết vô niệm. Ư tự niệm thượng, thường ly chư cảnh, bất ư cảnh thượng sinh tâm.” ND.

Nhưng trong tự tánh vốn chẳng có một pháp nào có thể sở đắc. Nếu còn có chỗ sở đắc thì phúc họa hẳn còn; và chẳng có gì khác hơn là nắm buông vọng tưởng. Vì thế trong pháp tôi lấy Vô niệm làm gốc.”²⁵

“Này các thiện tri thức, không (*wu*: vô) ấy là không việc gì? Niệm ấy là niệm cái chi? Không ấy là không hai tướng, không có cái tâm lao xao vì trần cảnh. Niệm ấy là niệm cái bản tánh của Chơn như; vì Chơn như là Thể của niệm và niệm là Dụng của Chơn như. Chính Tự tánh của Chơn như khởi niệm; bởi vì Chơn như có Tự tánh, niệm khởi ở đó; nếu không có Chơn như ở đó thì mất tai cùng với sắc tướng, âm thanh sẽ hư hoại. Do tự tánh của Chơn như khởi niệm, khi mà trong sáu căn tuy có thấy, nghe, nhớ, biết mà tự tánh chẳng nhiễm bất cứ một cảnh nào, mà Chơn tánh thường tự tại, phân biệt rõ ràng tất cả pháp tướng, và ở trong bất động theo nghĩa thứ nhất.”²⁶

Mặc dù thường khó khăn và rất nguy hiểm khi áp dụng những cách suy tư hiện đại với các bậc thầy xưa, nhất là với các Thiền sư, chúng ta cũng phải liều lĩnh đến một độ nhất định, vì nếu không như thế chúng ta sẽ không có cơ hội để hiểu được các kinh nghiệm Thiền. Trước hết, chúng ta có cái mà Huệ Năng gọi là tự tánh, tức là Phật tánh theo *Kinh Niết-bàn* và các bản văn khác của Đại thừa. Tự tánh này, theo thuật ngữ của *Bát-nhã Ba-la-mật-đa* là Chơn như (*Tathatā*) và Tánh Không (*sūnyatā*). Chơn như có nghĩa là Tuyệt đối, là cái

²⁵ “Thiện tri thức, vân hà lập vô niệm vi tông? Chỉ duyên khẩu thuyết kiến tánh, mê hơn ư cảnh thượng hữu niệm, niệm thượng tiện khởi tà kiến, nhứt thiết trần lao vọng tưởng, từng thử nhi sinh. Tự tánh bản vô nhứt pháp khả đắc. Nhược hữu sở đắc, vọng thuyết họa phúc, tức thị trần lao tà kiến. Cố thử pháp môn, lập vô niệm vi tông.” ND.

²⁶ “Thiện tri thức, vô giả, vô hà sự? Niệm giả, niệm hà vật? Vô giả, vô nhị tướng, vô chư trần lao chi tâm. Niệm giả, niệm Chơn như bản tánh. Chơn như tức thị niệm chi thể; niệm tức thị Chơn như chi dụng. Chơn như tự tánh khởi niệm. Chơn như hữu tánh, sở dĩ khởi niệm. Chơn như nhược vô, nhân, nhĩ, sắc, thanh đương thời tức hoại. Chơn như tự tánh khởi niệm, lục căn tuy hữu kiến, văn, giác, tri bất nhiễm vạn cảnh, nhi Chơn tánh thường tự tại, năng thiện phân biệt chư pháp tướng, ư đệ nhất nghĩa nhi bất động.” ND.

không tùy thuộc vào định luật tương đối và do đó không thể biết được bằng phương tiện sắc tướng. Như thế Chơn như là vô tướng. Trong Phật giáo, sắc (*rūpa*) đối lại với vô sắc (*arūpa*), là cái không tùy thuộc. Cái không tùy thuộc này, vô sắc, và do đó bất khả đắc, là Tánh Không. Tánh Không không phải là một khái niệm phủ định và nó không biểu thị sự thiếu vắng đơn giản, vì thế nó không ở trong lãnh vực của danh và sắc, người ta gọi nó là Tánh Không, ‘không một vật’ hay cái Không.

Như thế Tánh Không là bất khả đắc. “Bất khả đắc” có nghĩa là ở bên kia tất cả nhận thức, ở bên kia tất cả nắm bắt, vì Tánh Không ở bên kia hữu và vô. Tất cả tri thức tương đối của chúng ta đều thuộc về nhị nguyên. Nhưng người ta sẽ nghĩ, nếu Tánh Không là tuyệt đối ở bên kia tất cả mọi nỗ lực của con người, bằng cách này hay cách khác, nhằm nắm lấy quyền sở hữu, thì nó không có giá trị đối với chúng ta, nó không đi vào lãnh vực sở thích của con người, và chúng ta không có gì quan hệ với nó. Tuy nhiên, chân lý lại hoàn toàn khác hẳn. Tánh Không hằng rơi vào tâm với của chúng ta, nó luôn luôn ở với chúng ta, ở nơi chúng ta, nó qui định tất cả tri thức, tất cả hành vi của chúng ta, nó chính là sinh mạng của chúng ta. Chỉ khi nào chúng ta tóm lấy nó, nắm giữ nó như một vật thể trước cái mắt chúng ta thì nó lẩn tránh chúng ta, bất chấp mọi nỗ lực của chúng ta, và nó tự tan biến như một làn khói. Nó luôn luôn quyến rũ chúng ta, nhưng nó chạy trốn ta như cái bóng ma trôi.

Chính Bát-nhã đặt bàn tay lên Tánh Không, hay Chơn như, hay Tự tánh. Và cái đặt bàn tay này không phải cái mà nó hình như là vậy. Điều này rõ ràng phát sinh từ cái chúng ta đã nói thích đáng về các sự vật tương đối. Cho rằng tự tánh ở bên kia lãnh vực tương đối, sự nắm lấy nó bằng Bát-nhã không thể có nghĩa theo nghĩa thông thường của thuật ngữ này. Nắm lấy mà không phải nắm lấy, sự xác quyết không thể tránh được nghịch lý. Dùng thuật ngữ Phật giáo, sự nắm lấy này thành tựu bằng sự không phân biệt, nghĩa là bằng sự phân biệt có tính cách không phân biệt. Quá trình ấy đột nhiên, gián đoạn, là

một hành động của ý thức, nhưng hành động này, dù không phải là vô thức, phát sinh từ chính tự tánh, tức là Vô niệm.

Như thế về căn bản, Vô niệm của Huệ Năng khác với Vô thức của các nhà tâm lý học. Nó có ý nghĩa siêu hình. Khi Huệ Năng nói về Vô niệm trong Ý thức, ngài thoát ra ngoài tâm lý học, ngài cũng không nghĩ đến cái Vô thức được xem như căn bản của ý thức, khi đi đến cái phần xa xôi lúc tâm chưa bắt đầu quá trình tiến hóa của nó. Vô niệm của Huệ Năng không còn là một thứ đấng Tạo hóa bồng bênh trên mặt cái hỗn mang. Nó phi thời gian, tuy nhiên nó chứa toàn bộ thời gian từ những thời kỳ ngắn nhất đến tất cả các đại kiếp.

Định nghĩa về Vô niệm mà Thần Hội công hiến trong *Ngũ Lục* (tiết 14) của Sư đem lại cho chúng ta một ánh sáng nào đó về vấn đề này. Khi giảng về Bát-nhã Ba-la-mật-đa, Sư nói: “Các ông chớ bị dính nơi tướng. Không bị dính tướng có nghĩa là Chơn như. Chơn như có nghĩa là gì? Chơn như có nghĩa là Vô niệm. Vô niệm là gì? Là không nghĩ đến có hay không, là không nghĩ đến thiện hay ác, là không nghĩ đến hữu hạn hay vô hạn, là không nghĩ đến hữu lượng (hay vô lượng), là không nghĩ đến giác ngộ cũng không nghĩ đến được giác ngộ, là không nghĩ đến Niết-bàn hay đạt Niết-bàn: ấy là Vô niệm. Vô niệm không là gì khác mà chính là Bát-nhã Ba-la-mật-đa. Bát-nhã Ba-la-mật-đa không là gì khác mà chính là Nhất thể Tam-muội.”

“Các thiện tri thức, nếu trong các ông có ai còn tu học thì mỗi lần tâm khởi niệm, hãy quay về quán (cái nguồn tâm) bất cứ khi nào niệm khởi trong tâm. Khi tâm niệm diệt, sự quán tâm tự tiêu tan – đây là Vô niệm. Vô niệm này tuyệt đối tự tại với tất cả cảnh, vì nếu còn có cảnh, không thể biết nó là Vô niệm.

“Các thiện tri thức, cái mà nó thấy thực sự dò được độ sâu của Pháp giới, đó gọi là Nhất thể Tam-muội. Trong Kinh Tiểu Bát-nhã Ba-la-mật-đa nói: ‘Này các thiện nam tử, đây là Bát-nhã Ba-la-mật-đa, nghĩa là không có một niệm nào về các pháp. Khi chúng ta sống trong vô niệm thì thân này, phú bẩm màu vàng ròng, có ba mươi hai tướng tốt, phóng hào quang rực rỡ và chứa Bát-nhã ở bên kia tất cả niệm; nó ở trong vô

thượng Tam-muội mà chư Phật thành tựu và với tri kiến vô thượng. Tất cả công đức ấy chư Phật còn không thể kể được, nói chi đến hàng Thanh văn, Duyên giác.’ Ai thấy được Vô niệm thì không bị sáu căn ô nhiễm; ai thấy được Vô niệm thì có thể hướng về Tri kiến Phật; ai thấy được Vô niệm thì gọi là Chơn như; ai thấy được Vô niệm là Trung đạo và đệ nhất nghĩa đế; ai thấy được Vô niệm thì công đức còn nhiều hơn cát sông Hằng; ai thấy được Vô niệm thì có thể xuất sinh tất cả các pháp, ai thấy được Vô niệm thì có thể nhận lấy tất cả các pháp.”

Cái thấy Vô niệm này được Đại Châu Huệ Hải, đệ tử của Mã Tổ, xác nhận một cách toàn triệt trong *Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn Luận* của sư: “Vô niệm có nghĩa là vô tâm trong tất cả cảnh, nghĩa là không bị một cảnh nào hạn định, không ái nhiễm hay ham muốn. Đối tất cả cảnh, song vẫn thường tự tại với tất cả hình thức nhiễu loạn, đó là Vô niệm. Vô niệm như thế được biết là ý thức đúng về chính nó. Nhưng niệm về niệm là một hình thức sai lầm về Vô niệm. Vì sao? Kinh nói rằng sáu thức (*viññānas*) khởi niệm là có tà niệm, kẻ nào ưa thích sáu thức là sai lầm, khi một người tự tại với sáu thức là y có chánh niệm.”

“Thấy Vô niệm” không có nghĩa là bất cứ hình thức nào của ngã-thức (*self-consciousness*), cũng không rơi vào trạng thái xuất thần hay ở trong trạng thái lãnh đạm và vô tình mà tất cả dấu vết của ý thức thông thường được tẩy sạch. “Thấy Vô niệm” là ý thức song không ý thức về tự tánh. Vì tự tánh không phải do phạm trù hữu hay vô của tâm lý học quyết định, nếu quyết định như thế có nghĩa là đưa tự tánh vào lãnh vực của tâm lý học thực nghiệm, ở trong đó nó không còn là nó nữa. Mặt khác, nếu Vô niệm có nghĩa là mất ý thức thì nó đồng nghĩa với chết, hay ít ra nó cũng đồng nghĩa với sự ngưng trệ nhất thời của chính sự sống. Nhưng điều này không khả hữu bởi vì tự tánh chính là Tâm. Đó cũng là ý nghĩa của đoạn sau đây mà chúng ta thường gặp trong kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa và trong các kinh khác của Đại thừa: “Vô niệm trong tất cả mọi cảnh là khả hữu bởi vì bản tánh tối hậu của tất cả các pháp là tánh không và bởi vì rốt ráo không có hình

tướng nào người ta có thể đặt bàn tay lên đó. Tính bất khả đắc này của tất cả các pháp chính là Chơn như, chơn tướng, cái thân toàn hảo nhất của Như Lai.” Như thế Vô niệm là thực tại tối hậu, là chơn tướng, là thân toàn hảo nhất của Như Lai. Chắc chắn nó không phải là trừu tượng mơ hồ, cũng không phải là định đề thuần khái niệm mà là kinh nghiệm sống theo nghĩa sâu xa nhất.

Thần Hội còn miêu tả Vô niệm theo cách sau:

“Thấy Vô niệm tức là hiểu tự tánh; hiểu tự tánh không phải là bám vào một bất cứ pháp nào, không bám vào các pháp là Thiên của Như Lai... Tự tánh xưa nay hoàn toàn thanh tịnh bởi vì Thể của nó không gì có thể bám vào được. Thấy như thế tức là đứng cùng với Như Lai, không bị dính mắc nơi tất cả các tướng, dứt hết tất cả tập khí vọng tưởng, tự được công đức thanh tịnh tuyệt đối, đạt được chân giải thoát, v.v...”

“Bổn tánh của Chơn như là Bổn Tâm của chúng ta, chúng ta ý thức điều đó. Tuy nhiên, chẳng có cái ý thức cũng chẳng có cái có ý thức.”

“Với những ai thấy Vô niệm thì nghiệp ngừng vận hành; ưa thích vọng niệm và nỗ lực diệt nghiệp bởi làm lẫn, dùng để làm gì?”

“Vượt qua hai tướng có không, thường ưa thích Trung đạo – đây là Vô niệm. Vô niệm có nghĩa là niệm cái một tuyệt đối; niệm cái một tuyệt đối tức là có trí biết tất cả, ấy là Bát-nhã. Bát-nhã là Như Lai Thiên.”

Bây giờ chúng ta hãy trở lại với mối tương quan giữa Định và Huệ. Quả thực đây là một trong những đề tài tái diễn không ngừng trong triết học Phật giáo, và chúng ta không thể thuyết minh được, nhất là trong một nghiên cứu về Thiên. Sự dị biệt phân cách hai tông của Huệ Năng và Thần Tú cốt yếu nằm trong sự bất đồng của họ trong đề tài về mối tương quan này. Thần Tú đề cập vấn đề theo quan điểm Thiên định, trong khi Huệ Năng chủ trương Bát-nhã như là điều quan trọng nhất để hiểu Thiên. Trước hết Huệ Năng nói với chúng ta về “thấy” tự tánh, nghĩa là muốn bảo chúng ta tỉnh thức trong Vô niệm.

Mặt khác, Thần Tú khuyên chúng ta ‘ngồi thiền định’ để làm lắng dịu những phiền não và vọng niệm của chúng ta và để cho cái tính thanh tịnh vốn có nơi tự tánh của chúng ta tự nó chiếu sáng. Hai khuynh hướng này luôn luôn đi bên cạnh nhau trong lịch sử tư tưởng Thiền, trong mối quan hệ hiển nhiên với hai loại tâm lý tìm thấy trong chúng ta, trực giác và luân lý, lý trí và thực hành.

Những người nhân mạnh Huệ (Prajñā), như Huệ Năng và các đệ tử của ngài, có khuynh hướng đồng nhất Định (Dhyāna) với Huệ và nhân mạnh sự phát khởi đột nhiên, tức thời trong Vô niệm. Sự phát khởi trong Vô niệm này, nói về mặt luận lý, có thể là một mâu thuẫn, nhưng Thiền, có một thể giới khác, nó sống đời sống riêng của nó, không ngại những câu nói mâu thuẫn và tiếp tục dùng đặc ngữ của nó.

Như thế trường phái của Huệ Năng phản đối trường phái của Thần Tú vì lý do những người tôn thờ ngài ngồi thiền định, nỗ lực để được tịch tĩnh là những người say mê tìm kiếm một sự thành tựu cụ thể nào đó. Những người này ủng hộ giáo pháp về tánh bản tịnh và xem nó là có thể chứng minh được về mặt lý trí. Họ là những người quán một vật đặc biệt mà họ có thể lựa chọn giữa những vật tương đối khác và chỉ nó cho người khác như người ta chỉ mặt trăng. Họ chấp lấy đối tượng đặc biệt này như một cái gì quý giá nhất, quên rằng sự cố chấp này làm giảm giá trị của đối tượng mà họ áp ủ, do đó đã mang nó xuống đồng hạng như các vật khác. Vì sự chấp trước này và sự ở lại trong đó, họ áp ủ một trạng thái nhất định nào đó của tâm thức như là điểm tối hậu mà họ phải đạt được. Do đó, họ không bao giờ thực sự tự do, họ không cắt đứt được sợi xích còn giữ họ lại bên này cuộc tồn sinh.

Theo tông Bát-nhã của Huệ Năng, Định và Huệ trở nên đồng nhất trong Vô niệm. Khi có được sự phát khởi trong Vô niệm, đây không phải sự phát khởi của Vô niệm, và Vô niệm luôn luôn ở trong Định, tịch nhiên và bất động.

Không bao giờ nên xem sự phát khởi ấy là kết quả của những nỗ lực như thế. Vì không có sở đắc nào cả trong sự phát khởi của Bát-nhã trong Vô niệm, trong đó sự định trụ không chiếm ưu thế. Đây là điểm được khẳng định nhiều nhất trong

tất cả các kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa. Không có sở đắc và do đó không có chấp trước, không có sở trụ, đây có nghĩa là ở trong Vô niệm hay ở trong Vô trụ.

Đại Châu Huệ Hải cho với chúng ta cuộc vấn đáp này:

Hỏi: “Người ta muốn nói gì khi họ nói về vai trò đồng thời của Tam học?”

Đáp: “Sống thanh tịnh và không ô nhiễm là Giới (Śīla). Tâm không động, luôn luôn tịch nhiên trong tất cả cảnh là Định (Dhyāna). Nhận thức rằng tâm không động nhưng không có một niệm nào về tính bất động của nó; nhận thức rằng tâm thanh tịnh và không ô nhiễm mà không có niệm nào về tính thanh tịnh của nó; phân biệt rõ ràng thiện và ác mà không cảm thấy bị thiện ác ô nhiễm, là ông chủ tuyệt đối của chính mình: ấy gọi là Huệ (Prajñā). Khi nhận ra như thế thì Giới, Định và Huệ ở bên kia tất cả sở đắc, đồng thời nhận ra rằng không có sự phân biệt nào tác động giữa Giới, Định và Huệ thì Giới, Định và Huệ là một và Nhất thể. Vai trò đồng thời của Tam học là như thế.”

Hỏi: “Khi tâm ở trong trạng thái thanh tịnh, nó không bị dính trết với trạng thái này ư?”

Đáp: “Khi ở trong thanh tịnh, người ta không thể có ý niệm nào về việc ở lại trong đó; thì có thể nói rằng chúng ta không bị dính mắc vào đó.”

Hỏi: “Khi tâm ở trong tánh không, có phải nó không dính mắc?”

Đáp: “Nếu nghĩ rằng mình ở trong đó thì liền bị dính mắc.”

Hỏi: “Khi tâm ở trong vô trụ, nó không bị dính mắc vào vô trụ, phải không?”

Đáp: “Khi không ưa thích một niệm nào về tánh không, thì chẳng có dính mắc. Nếu ông muốn biết lúc nào tâm ông nhận ra giây phút vô trụ, ông hãy ngồi theo tư thế tọa thiền đúng và vứt bỏ cho tâm ông hết tất cả mọi ý niệm – ý niệm về tất cả các pháp, ý niệm về sự thiện và ác của các pháp. Những gì đã xảy ra trong quá khứ đều là quá khứ, vì thế không nghĩ đến thì tâm ông không bị dính mắc vào quá khứ. Như thế đã xa lia

những gì xảy ra trong quá khứ.²⁷ Những gì xảy ra trong hiện tại đã ở đây trước ông, thì không có dính mắc nào cả. Không dính mắc có nghĩa là không dấy lên tình cảm yêu hay ghét. Như vậy, tâm ông không dính mắc với hiện tại và đã xa lìa những gì đang xảy ra trước mắt ông. Như thế, khi không nhận quá khứ, hiện tại và vị lai theo bất cứ cách nào, thì đã hoàn toàn xa lìa chúng. Khi các tâm niệm đến và đi, ông dừng đi theo chúng và sự theo đuổi của tâm ông bị cắt đứt. Khi trụ (với niệm) mà ông không ở lại với chúng, tâm trụ của ông sẽ dứt. Khi ông được giải thoát khỏi sự trụ (nơi niệm), người ta nói rằng ông trụ mà không trụ. Nếu ông có một nhận thức hoàn toàn rõ ràng về chính mình, ông có thể còn trụ với niệm, song cái còn trụ là niệm (và liên hệ với Vô niệm của ông), nó không có chỗ trụ cũng không có chỗ vô trụ. Nếu ông có nhận thức hoàn toàn rõ ràng rằng tâm không có chỗ trụ ở bất cứ chỗ nào, đây gọi là có nhận thức quán triệt về tự thể của mình. Chính cái Tâm không có chỗ trụ ở bất cứ nơi nào này là Tâm Phật, nó gọi là Tâm Giải thoát, Tâm Giác ngộ, Tâm Bất sinh, Tánh Không của Sắc và Tâm. Đó là cái mà các kinh định danh là Chứng ngộ Vô sinh... Khi nào một người chứng minh được Vô niệm ở bất cứ chỗ nào thì hiểu tất cả điều ấy.”

Giáo pháp Vô niệm như được trình bày ở đây, dịch theo tâm lý học là tính thụ động tuyệt đối hay sự vắng ý tuyệt đối. Cũng có thể hiểu nó như là pháp môn kham nhẫn. Tâm thức cá nhân của chúng ta, có căn bản trong Vô niệm, phải trở nên tựa như xác chết, theo hình ảnh mà Thánh Francis of Assisi (St. Francois d'Assie) dùng diễn đạt ý niệm của ngài về sự vắng ý hoàn toàn và cao nhất.

Tự khiến mình tựa như một xác chết, như một mảnh gỗ hay một hòn đá, là một hình ảnh, mặc dù được dùng theo một quan điểm khác biệt, tỏ ra có một tần số tương đồng trong ngôn ngữ của Phật tử Thiên.

Chúng ta hãy đọc đoạn này, trích của Hoang Bá Hy Vận

²⁷ Những gì sẽ đến thì chưa đến, và quý vị không cần lo âu về chúng; đừng tìm kiếm chúng. Như thế tâm quý vị không nối kết với tương lai.

(Huang-po His-yun):

Hỏi: “Người ta muốn nói gì qua chữ tri kiến thế gian?”

Đáp: “Đi vào những cái phức tạp ấy để làm gì? (Tâm) xưa nay hoàn toàn thanh tịnh, và đối với điều này đâu cần biện luận ngôn từ. Ông chỉ cần hoàn toàn vô tâm thôi, cái ấy người ta gọi là tri kiến không ô nhiễm. Trong cuộc sống hàng ngày, dù ông đi hay đứng, ngồi hay nằm, đừng để bất cứ một lời nào của ông vướng mắc vào sự vật trong thế gian này. Lúc ấy dù ông nói gì, ông chớp mắt cách nào, tất cả nơi ông đều là của tri kiến không ô nhiễm. Thế giới hiện thời nói chung đang trên con đường suy thoái, và đa số người học Thiền tự buộc mình vào sự vật vật chất và thế gian. Những sự vật này rốt ráo có quan hệ gì với Tâm? Hãy để tâm ông trống rỗng như hư không, như mảnh gỗ chết hay hòn đá, như tro lạnh than tàn. Khi được như vậy, ông có thể cảm biết sự tương ứng nào đó (với Chơn Tâm). Nếu không thì ngày nào đó lão già ở thế giới bên kia vì phạm sự, chắc chắn sẽ làm phiền ông...”

Sự vâng ý, như Thánh Ignatius Loyola (Ignace de Loyola) đề xướng khi ngài đặt nó làm căn bản Dòng tu của ngài, hiển nhiên khác với điều các Thiền sư đề xướng bằng sự lạnh lùng tuyệt đối. Các sư đều lạnh lùng đối với những kẻ đến với họ vì họ xem những kẻ ấy không chạm đến được Vô niệm ở phía sau bề mặt ý thức. Vì thân mật với Vô niệm, nên các sư thường xem tất cả những gì xảy ra bên ngoài, gồm cả những gì được biết một cách phổ thông như là thuộc về ý thức, giống như những cái bóng.” Vì vậy, họ chịu khổ công kích vị Thiền sư, trong khi cái Vô niệm của sư vẫn không bị phiền nhiễu. Sự cho phép này, nói theo thuật ngữ Ki-tô giáo, tạo nên sự hy sinh, lễ vật hiến tế tôn vinh Thượng đế.

William James, trong cuốn “Những Dị Biệt của Kinh Nghiệm Tôn Giáo” (*Varieties of Religious Experience*, p. 312), dẫn một đoạn trong cuốn “Nhập Môn Đời Sống Thần Bí” (*L’Introduction à la Vie Mystique*) của Lejeune: “Bởi nghèo, y hy sinh những của cải bên ngoài; bởi trong sạch, y hy sinh thân y; bởi vâng ý, y hiến dâng Thượng đế tất cả những gì riêng tư, hai thứ của cải quý nhất, trí thông minh và ý chí của

y.” Sự tu học trong Thiên chúa giáo (Catholic) thành tựu trong sự hy sinh trí năng và ý chí này, nghĩa là người tín đồ trở thành một mảnh gỗ, một mớ than tàn tro lạnh và tự đồng nhất với Vô thức. Các tác giả Thiên chúa giáo nói đến kinh nghiệm này bằng cách dùng những từ ngữ “Thượng đế”, “hy sinh cho Thượng đế”, trong khi các Thiên sư lại dùng những dụng ngữ có tính chất lý trí và lâm lý học hơn.

Chúng tôi dẫn thêm cuốn *Những Tu Luyện Tâm Linh* (Exercices Spirituels) của Thánh Ignac: “Tôi phải tự xem mình như một xác chết không lý trí, không ý chí: như một khối vật chất, không phản kháng, người ta đặt đâu tùy ý, không quan trọng; như một cây gậy trong tay người già tùy nghi sử dụng, và đặt ở đâu cũng được.” Đó là thái độ mà ngài khuyên các đệ tử hướng về Thân phẩm. Mục đích tu học của Thiên chúa giáo khác hẳn với mục đích của Thiền, lời khuyên răn của Thánh Ignac cũng mang tính đặc thù. Nhưng ở mức độ mà vấn đề liên quan đến kinh nghiệm tâm lý của họ, các Thiên sư và những người đề xướng Thiên chúa giáo nhìn thấy điều này điều nọ cùng một trạng thái tinh thần, nó không gì khác hơn sự nhận ra Vô thức trong tâm thức cá nhân của chúng ta.

Rodriguez, thuộc dòng Jesuite, cho chúng ta một minh họa²⁸ rất cụ thể về sự vâng ý: “Một con người tôn giáo, đối với tất cả điều mà y phụng sự, thì phải như một pho tượng mà người ta có thể trang bị quần áo mà nó không cảm thấy sự khốn khổ nào, không có một phản kháng nào khi người ta lột hết quần áo đi. Các người cần phải như vậy đối với quần áo, sách vở, căn phòng nhỏ của các người và với tất cả những gì các người dùng.” Hãy thay các chữ “quần áo, sách vở, v.v... của các người” bằng “những thống khổ, lo âu, niềm vui, nguyện vọng, v.v... của các người” là những sở hữu tâm lý cũng như quần áo, sách vở là những sở hữu vật lý. Hãy tránh dùng những sở hữu tâm lý này như những của cải riêng tư của quý vị, và quý vị là những Phật tử sống trong Vô niệm hay với Vô niệm.

Một vài người có thể nói rằng của cải vật chất không thể nào giống như các chức năng tâm lý, rằng không có những

²⁸ James, pp. 315-16.

chức năng tâm lý thì không có tâm và không có tâm thì không có chúng sinh hữu tình. Nhưng tôi sẽ nói, không có những sở hữu vật chất mà quý vị cần, thì thân của quý vị ở chỗ nào? Không có thân thì tâm ở chỗ nào? Và sau rốt, các chức năng tâm lý của quý vị không thuộc về quý vị cũng như quần áo, cái bàn, gia đình và thân xác, v.v... của quý vị không thuộc về quý vị. Quý vị luôn luôn bị chúng kiểm soát, thay vì quý vị kiểm soát chúng. Quý vị không phải là chủ nhân của thân xác mình, mà xem ra nó là vật gài gữ nhất. Quý vị tùy thuộc vào sinh tử. Tâm quý vị nối kết chặt chẽ nhất với thân quý vị, và điều này dường như còn ở ngoài tầm kiểm soát của quý vị. Trong suốt cuộc đời, quý vị không phải chỉ là món đồ chơi của tất cả những dục vọng, cảm xúc, tưởng tượng, tham lam, đam mê, v.v... của mình sao?

Huệ Năng và các Thiền sư khác nói về Vô niệm, có thể tin rằng các ngài khuyên chúng ta trở thành tro tàn chết lạnh, không tinh thần, không tình cảm, không có sự máy móc bên trong mà nó thường liên kết với lý tưởng nhân đạo và biến thành không, cái tánh không tuyệt đối. Nhưng thực ra đó là lời khuyên ban cho tất cả mọi con người tôn giáo, đó là mục đích mà toàn bộ sự tu học tôn giáo nhằm phấn khích để đạt tới. Theo ý tôi, hãy gạt sang một bên toàn bộ sự giải thích thần học hay triết học mà những người Ki-tô giáo hay của Phật giáo ám chỉ cùng sự kiện kinh nghiệm khi họ nói về sự hy sinh hay vâng ý. Một trạng thái thụ động tuyệt đối được giải thích theo cách năng động, nếu được như thế, nó là căn bản của kinh nghiệm Thiền.

Vô niệm chính là để “ý muốn của anh”, không phải ý muốn của tôi, được thực hiện. Tất cả mọi hành động và biến cố, gồm cả tư tưởng và tình cảm mà tôi hoàn thành hay chúng đến với tôi, luôn luôn phát xuất từ thiên ý chừng nào, về phần tôi, không có ràng buộc, mong muốn, và “tâm tôi xóa sạch tất cả ảnh hưởng của quá khứ, hiện tại và vị lai” như chúng tôi đã trình bày trên kia. Và đây cũng là tinh thần của chúa Ki-tô khi ngài nói: “Do đó, chớ nghĩ đến ngày mai vì ngày mai sẽ tự lo cho nó. Mỗi ngày tự nó đủ nỗi khó nhọc của nó rồi.” Hãy thay chữ “ngày mai” bằng “tương lai” và “hôm nay” bằng “hiện

tại”, và chúa Ki-tô nói chính xác điều mà các Thiên sư nói theo cách triết lý hơn. Đối với các Thiên sư, “hôm nay” không có ý chỉ một thời gian hai mươi bốn giờ như người ta hiểu theo cách thông thường, mà là một khoảnh khắc hay một niệm đi qua trước khi nói thành lời. Vô niệm phản chiếu, nơi bề mặt của nó, tất cả những ý nghĩ khoảnh khắc [niệm] như thể đi qua với tốc độ nhanh nhất, trong khi chính nó vẫn tịch nhiên bất động. Những niệm chuyển động này tạo thành tâm thức của tôi và đến độ cái này được xem là thuộc về tôi mà nó không giao thiệp với Vô niệm, có những ràng buộc, ham muốn, lo âu, chán nản, và do đó, tất cả những cái xấu. Trái lại, khi các niệm này giao thiệp với Vô niệm, chúng liền rơi ra ngoài tâm thức tôi; chúng không còn là cái xấu và tôi chia phần tịch nhiên của Vô niệm. Chúng ta có thể nói đó là một hình thái của tính thụ động tuyệt đối.

Khái niệm Vô niệm đưa đến nhiều giải thích sai lầm khi người ta tin rằng nó nhằm chỉ sự hiện hữu của một thực thể được định danh là “Vô niệm.” Các Thiên sư không thừa nhận một thực thể như thế ở phía sau tâm thức thực nghiệm của chúng ta. Quả thực, họ cũng luôn luôn chống lại những ức đoán như thế, họ nỗ lực phá bỏ chúng bằng mọi phương tiện. Các thuật ngữ Trung hoa *vô tâm* (wu-hsin) và *vô niệm* (wu-nien) đều có nghĩa là Vô thức và không có ý thức. Đôi khi tôi cũng gặp khó khăn khi muốn diễn đạt chính xác tư tưởng của các tác giả Trung hoa khi tôi dịch chúng trong thiên luận này. Cú pháp Trung hoa được kết hợp theo cách rất tự do và mỗi chữ tạo thành ngữ cú không uyển chuyển tí nào. Khi đọc nguyên tác, ý nghĩa dường như rõ ràng, nhưng khi muốn trình bày nghĩa đó trong lời dịch, đòi hỏi sự chính xác hơn phù hợp với ngôn ngữ được sử dụng, trong trường hợp của chúng ta là Anh ngữ. Vì thế buộc lòng phải cưỡng bức cái đặc tính riêng của ngôn ngữ Trung hoa và tạo ra, thay vì dịch, sự sắp xếp, giải thích, chú giải dài dòng. Do đó, không thể tránh được sự làm đứt quãng tính liên tục của sợi chỉ chạy quanh của nguyên tác Hán ngữ với tất cả những đặc tính ngữ pháp và cấu trúc của chúng. Cái mà chúng ta có thể gọi là hiệu quả nghệ thuật của nguyên văn đã bị đánh mất.

Trong đối thoại sau đây, trích từ các bài pháp của Huệ Trung (Hui-chung)²⁹, những tranh luận được triển khai chung quanh các quan niệm *vô tâm* (wu-hsin: không có tâm = không có ý thức); *hữu tâm* (yu-hsin: có tâm = có ý thức); *vô* (wu, như một phần tử riêng biệt độc lập, “không”; như một tiếp đầu ngữ, “không”, “không có”, v.v...; như một danh từ, “tánh không”, “hư không” hay “không có thực thể”; và *thành Phật* (ch’eng fo: đạt cảnh giới của Phật”, “trở thành một vị Phật”). Huệ Trung là một trong các đệ tử của Huệ Năng, và tự nhiên sư có khuynh hướng triển khai pháp môn *vô tâm*, tức *vô niệm*, thuật ngữ được Huệ Năng, thầy của sư, dùng một cách đặc biệt. Cuộc đối thoại diễn ra bởi một câu hỏi của Ling-chiao, một trong những đệ tử mới của sư:

Hỏi: “Còn đã xuất gia làm tăng và mong được thành Phật. Con phải dụng tâm³⁰ như thế nào?”

Đáp: “Khi nào không còn cái tâm tu tập nữa là thành Phật.
31

Hỏi: “Nếu không còn cái tâm tu tập để thành Phật thì ai có thể thành Phật bao giờ?”

Đáp: “Do vô tâm mà việc làm tự thành. Phật cũng vậy, Ngài vô tâm.”³²

²⁹ *Truyền Đăng* (ấn bản Kokyoshoin), fas. 28, fol. 103-4.

³⁰ Dụng tâm (*Yung-hsin*): dùng tâm, tức là ‘áp dụng tâm’, ‘tự luyện tập’.

³¹ Bao lâu còn những nỗ lực có ý thức nhằm để làm một việc gì đó thì chính cái ý thức đó làm việc trái với mục đích, và mục đích ấy không thành tựu. Chỉ khi nào tất cả những dấu vết của ý thức này biến mất, khi ấy mới thành Phật.

³² Ý như sau: Khi quý vị dốc hết toàn lực để hoàn thành một công việc, và cuối cùng, cạn kiệt hết năng lực, quý vị tự bỏ cuộc theo ý thức của quý vị. Tuy nhiên, thực tế tâm vô thức của quý vị vẫn còn hướng về việc làm, và trước khi biết rõ được điều này, quý vị thấy sự việc đã xong. “Hết sức người biết mệnh Trời.” Đó là điều thực sự người ta muốn nói bằng câu: “thực hiện được nhiệm vụ nhờ ở vô tâm.” Nhưng người ta cũng có thể hiểu quan niệm “Phật vô tâm” theo cách triết lý. Vì theo triết lý Thiên, tất cả chúng ta đều được phú bẩm Phật tánh phát sinh Bát-nhã, soi sáng mọi sinh hoạt tinh thần và thể xác của chúng ta. Phật tánh cũng tác động như mặt trời, phát ra ánh sáng và sức nóng, hay như tấm gương phản ảnh tất

Hỏi: “Phật có những diệu pháp và Ngài biết làm cách nào giải thoát tất cả chúng sinh. Nếu Ngài không có tâm thì bao giờ Ngài có thể giải thoát được tất cả chúng sinh?”³³

Đáp: “Vô tâm” có nghĩa là giải thoát tất cả chúng sinh. Nếu ai thấy có một chúng sinh nào để giải thoát thì người ấy có tâm và y chắc chắn phải chịu sinh tử”.³⁴

Hỏi: “Vô tâm đã ở đây rồi, tại sao đức Thích-ca Mâu-ni lại thị hiện trong thế gian này và Ngài đã để lại biết bao nhiêu giáo lý?” Đó có phải là chuyện hoang đường?”

Đáp: Dù để lại tất cả những giáo lý ấy, Phật *vô tâm*.³⁵

Hỏi: “Nếu tất cả những giáo lý của Ngài phát xuất từ trạng vô tâm, như vậy chúng phải là phi giáo lý.”

Đáp: “Giảng dạy là không (giảng dạy) và không (giảng dạy) là giảng dạy.” (Tất cả những hoạt động của Phật phát xuất từ không, nghĩa là Tánh Không, Śūnyatā).

cả những gì xuất hiện trước nó, nghĩa là một cách vô thức, với “vô tâm” (*wu-hsin*) (theo nghĩa trạng từ). Vì vậy chúng ta nói rằng Phật vô tâm (*fo wu hsin*) hay “thành Phật” có nghĩa là “Vô niệm”. Do đó, nói theo ngôn ngữ triết học, bất cứ một nỗ lực có ý thức nào cũng chẳng cần thiết. Thực ra, chúng là trở ngại cho sự thành Phật. Chúng ta vốn là những vị Phật. Nói thành một cái gì đó là phạm thánh, và theo luận lý học, là một sự trùng lặp. Do đó, “không có tâm” hay “ấp ủ Vô niệm” có nghĩa là không có tất cả mọi nỗ lực xảo diệu, tự tạo, thêm thắt vô ích. Cũng như “sở hữu” vô tâm này, “sùng mộ” vô niệm là trái ngược với *vô tâm* (*wu-hsin*).

³³ Theo quan điểm triết học, làm sao Vô niệm có thể thành tựu được cái gì? Làm sao nó có thể đảm đương được nhiệm vụ tôn giáo vĩ đại đưa tất cả chúng sinh đến bờ Niết-bàn bên kia?

³⁴ Sự sống có hai bình diện: một là bình diện ý thức (*hữu tâm*) và bình diện kia là vô thức (*vô tâm*). Những hoạt động thuộc bình diện thứ nhất đều bị nghiệp luật chế ngự, trong khi những hoạt động ở bình diện thứ hai phát xuất từ Vô niệm, từ Trí vô phân biệt, và đều mang đặc tính vô mục đích và do đó vô công đức. Đời sống tôn giáo chân chính khởi sự từ đó và mang những kết quả của nó ở bình diện ý thức.

³⁵ Đây muốn nói rằng đức Phật, mặc dù tất cả mọi hoạt động thế gian của Ngài đều hoàn thành giữa chúng ta, vẫn sống ở bình diện Vô thức, trong một thế giới ở đó mọi nỗ lực và công đức đều vắng mặt, trong một thế giới mà không một phạm trù nào có tính cách mục đích luận có thể áp dụng được.

Hỏi: “Nếu tất cả các giáo lý ấy phát xuất từ vô tâm của Ngài, có phải tác nghiệp của con là kết quả do con ưa thích ý niệm có tâm (*yu-hsin*) không?”

Đáp: “Trong vô tâm không có nghiệp. Nhưng (khi ông nói đến sự tạo tác của nghiệp), nghiệp đã hiện tiền và tâm ông phải chịu sinh tử. Ngay khi ấy làm sao có thể có vô tâm (nơi ông)?”

Hỏi: “Nếu vô tâm có nghĩa là thành Phật, Hòa thượng đã thành Phật hay chưa?”

Đáp: “Khi tâm không có (*wu*: vô), ai nói thành Phật? Tin vào sự hiện hữu của một cái gì đó gọi là “thành Phật”, ấy là áp ử ý niệm có tâm. Áp ử ý niệm có tâm là mưu tính thực hiện một điều gì đó mà nó luôn luôn lẩn trốn (hữu lậu: *yu-lou* = *āsvāra* trong tiếng Phạn). Trong những tình huống như thế thì ở đây chẳng có vô tâm.”

Hỏi: “Nếu không có cảnh giới Phật để đạt, Hòa thượng có Phật dụng³⁶ hay không?”

Đáp: “Ở đó chính tâm còn chẳng có, Dụng từ đâu đến?³⁷

Hỏi: “Khi người ta biến mất trong cái vô (*wu*) ở bên ngoài, thì trong khái niệm này không có hư vô tuyệt đối ư?”

Đáp: “Xưa nay chẳng có (người thấy) cũng chẳng có “cái thấy), thì ai nói đây là hư vô?”

Hỏi: “Nói rằng xưa nay chẳng có gì hết, thế chẳng rơi vào không sao?”

Đáp: “Cái không cũng chẳng có, thì rơi vào chỗ nào?”

³⁶ Như tôi đã nói ở chỗ khác, triết học Phật giáo dùng hai khái niệm Thể và Dụng để giải thích thực tại. Hai khái niệm này không thể tách rời nhau, ở đâu có Dụng thì ở đó có Thể ở phía sau nó, và ở đâu có Thể ở đó nhất thiết phải có Dụng hiện ra. Nhưng khi người ta tuyên bố rằng chẳng có cảnh giới Phật nào cả thì làm sao có thể có cái Dụng của cảnh giới này? Như vậy làm sao một Thiền sư có thể có gì giao thiệp nào với Phật giáo?

³⁷ Tất cả đến từ Vô tâm, tất cả ở trong Vô tâm, và tất cả biến mất trong các độ sâu của Vô tâm. Không có cảnh giới Phật, như vậy không có cái Dụng của cảnh giới này. Nếu một niệm khởi lên, nếu một tướng nào đó của Dụng hiện ra thì liền có phân biệt, dính mắc, lạc ra ngoài con đường Vô niệm. Sự kiên quyết ở trong Vô niệm và từ chối không để bị lôi kéo vào bình diện ý thức. Điều này làm ông tăng mới tu bối rối.

Hỏi: “Chủ và khách cả hai đều không. Giả sử bỗng nhiên có kẻ đến đây dùng kiếm chém đầu Hòa thượng. Chúng ta nên xem điều ấy là có thực (*hữu*) hay không (*vô*)?”

Đáp: “Cái ấy chẳng có thực.”

Hỏi: “Đau khổ có thực hay không?”

Đáp: “Đau khổ cũng chẳng có thực.”

Hỏi: “Nếu đau khổ không có thực, sau khi chết Hòa thượng tái sinh vào đường nào?”

Đáp: “Không có chết, không có sinh, không có đường.”

Hỏi: “Khi đạt đến cảnh giới tuyệt đối của không, mình là thầy của chính mình; nhưng Hòa thượng dụng tâm như thế nào khi đói và lạnh đến đe dọa Hòa thượng?”

Đáp: “Khi đói, tôi ăn; khi lạnh, tôi mặc thêm áo.”

Hỏi: “Nếu Hòa thượng nhận rằng mình đói và lạnh là Hòa thượng có tâm.”

Đáp: “Tôi hỏi ông một câu: ‘cái tâm mà ông gọi bằng chữ ấy (*yu-hsin hsin*: hữu tâm tâm) có tướng mạo gì?’”

Hỏi: “Tâm không có tướng mạo.”

Đáp: “Nếu ông đã biết tâm không có tướng mạo, điều ấy có nghĩa là xưa nay tâm chẳng có; làm sao ông có thể nói là có tâm?”

Hỏi: “Nếu Hòa thượng bỗng gặp cọp hay sói trong núi, Hòa thượng dụng tâm như thế nào?”

Đáp: “Khi thấy cũng như không thấy. Khi đến gần cũng như chẳng từng đến gần, và con vật là một phản ảnh của vô tâm. Dù dã thú cũng chẳng hại ông.”

Hỏi: “Y như là không có gì xảy ra, ở trong vô tâm, tuyệt đối tự tại với tất cả sự vật, một người như thế gọi là gì?”

Đáp: “Gọi là Kim Cương Đại Sĩ (*Vajra Mahasattva*).”

Hỏi: “Kim Cương Đại Sĩ có tướng mạo gì?”

Đáp: “Xưa nay ông ấy không có tướng.”

Hỏi: “Nếu không có tướng, ai mang cái tên Kim Cương Đại Sĩ?”

Đáp: “Người ta gọi đó là Kim Cương Đại Sĩ Vô Tướng.”

Hỏi: “Công đức của Đại sĩ là gì?”

Đáp: “Khi các niệm của ông, chỉ một trong các niệm ấy, tương ứng với Kim Cương, thì ông có thể xóa sạch hết những

lỗi lầm nghiêm trọng mà ông đã phạm phải trong vòng sinh tử suốt các Đại kiếp nhiều như số cát sông Hằng. Công đức của Kim Cương Đại Sĩ ở bên kia tất cả đo lường, không lời nào có thể kể hết, không tâm nào có thể tả hết, cũng như dù cho người ta có sống số kiếp nhiều như cát sông Hằng mà không ngừng nói về các công đức ấy, cũng không thể nói hết được.”

Hỏi: “ ‘Một người trong một niệm tương ưng với nó’ có nghĩa là gì?”

Đáp: “Khi một người quên cả trí nhớ và trí thông minh, thì liền tương ưng với nó.”³⁸

Hỏi: “Khi quên cả trí nhớ và trí thông minh, ai là người gặp chư Phật?”

Đáp: “Quên có nghĩa là không (*wang chi wo*: vong tức vô). Không có nghĩa là Phật (*wu chi fo*: vô tức Phật).

Hỏi: “Gọi không là không là hoàn toàn đúng, nhưng tại sao gọi không là Phật?”

Đáp: “Không là không và Phật cũng là không. Do đó người ta nói không có nghĩa là Phật và Phật có nghĩa là không.”

Hỏi: “Nếu ở đây chẳng có tí gì gọi là có, thì có gì để gọi tên?”

Đáp: “Chẳng có tên nào cho nó hết.”

Hỏi: “Có cái gì tương tự nó chẳng?”

Đáp: “Chẳng có cái gì tương tự nó hết, thế gian chẳng có cái gì đồng đẳng với nó.

Nhờ đối thoại này, mà chúng tôi đã trích dẫn khá dài, giữa Huệ Trung và Ling-chao, đệ tử của Sư, chúng ta có thể hiểu được ít nhiều ý nghĩa của các thuật ngữ như *vô tâm*, *vô niệm*, *vô*, *không* (kung) và *vong* (wang) mà chúng ta thường gặp

³⁸ “Quên cả trí nhớ và trí thông minh” là một đặc ngữ. “Quên” (vong) thường được dùng để diễn đạt khái niệm vô tâm. Cùng một lúc quên cả trí nhớ và trí thông minh, những cái tạo thành yếu tánh của ý thức thực nghiệm của chúng ta, là trở về với Vô niệm, không ấp ủ bất cứ một ý niệm nào do tâm sinh ra, xóa bỏ hoàn toàn *dụng tâm* (yung-hsin) hay *hữu tâm* (yu-hsin), là trạng thái *vô tâm*. Ở đây chúng ta thấy lại tư tưởng đã nói đến trước kia rằng trở về trong Vô niệm là đạt cảnh giới Phật.

trong văn học Thiền, và chúng tạo thành khái niệm chính, được diễn đạt theo cách phủ định, của triết lý Thiền. “Vô tâm”, “vô niệm”, “vô”, “không”, và “vong” là những thuật ngữ như đã được các Thiền sư Trung hoa dùng, thì thực là kỳ lạ trong Anh ngữ. Chúng nghe có vẻ không văn minh và thường hoàn toàn không thể hiểu được trong nhiều khía cạnh. Người đệ tử Trung hoa của Huệ Trung thấy cực kỳ khó hiểu điều thầy ông muốn nói. Cần phải thực có kinh nghiệm để thấu triệt tinh thần của thầy rồi sẽ hiểu. Dù sao, tất cả những thuật ngữ phủ định này đều chỉ khái niệm Vô niệm, không theo nghĩa tâm lý học mà theo nghĩa siêu hình sâu xa nhất. Mặc dù chỉ là những phủ định, chúng có ý nghĩa tích cực và do đó đồng nhất với Phật, Phật tánh, Tự tánh, Tự hữu, Chơn như, Thực tại, v.v...

Chừng nào người ta còn ở trong Vô thức thì Huệ chẳng khỏi. Thế ở đó, nhưng không có Dụng; và không có Dụng thì chẳng có “thấy tánh”, và tất cả chúng ta trở về, theo nghĩa đen, với sự tĩnh chết của vật chất vô cơ. Huệ Năng kịch liệt phản đối quan niệm Thiền định này, từ đó [mà có] triết lý Bát-nhã của ngài và tiêu ngữ của Phật giáo Thiền: “Thấy tánh là thành Phật”.

Bước tiến lớn nhất mà Huệ Năng đã tạo được cho sự tu học Thiền cốt yếu ở trong ý niệm thấy tự tánh hay tự hữu. Trước ngài, người ta chỉ cần quán sự tịch tĩnh và thanh tịnh của cái tánh này, điều này có khuynh hướng đưa đến tịch mặc và bình an đơn sơ. Tôi đã nhấn mạnh điều này rồi, nhưng tôi muốn dẫn thêm một đôi thoại nữa về đề tài này, hy vọng làm sáng tỏ điều mà Huệ Năng muốn nói bằng câu “thấy tự tánh”.

Một ông tăng hỏi Vân Cư Tích (Yun-hu Chih), sống vào thế kỷ thứ 8: “Người ta muốn nói gì qua câu ‘thấy tánh thành Phật’?”

Tích: “Tánh này xưa nay thanh tịnh và không ô nhiễm, tịch nhiên và bất động. Nó không thuộc các phạm trù đối đãi như “có” hay “không”, trong sạch hay nhơ bợn, dài hay ngắn, nắm hay buông; cái Thế ở trong chơn như. Phóng vào đó một cái

nhìn rõ ràng là thấy tự tánh của nó. Tánh này là Phật và Phật là tánh này. Do đó, thấy tự tánh là thành Phật.”

Ông tăng: “Nếu Tự tánh thanh tịnh và nếu nó không thuộc một phạm trù nào như có hay không, v.v... thì cái thấy này xảy ra ở đâu?”

Tích: “Có thấy nhưng không có cái bị thấy.”

Ông tăng: “Nếu không có cái bị thấy, làm sao chúng ta có thể nói có thấy?”

Tích: “Sự thật chẳng có dấu vết của thấy.”

Ông tăng: “Một cái thấy như thế thuộc về ai?”

Tích: “Cũng chẳng có người thấy.”

Ông tăng: “Rốt ráo, chúng ta đi đến đâu?”

Tích: “Ông có biết rằng chính do phân biệt sai lầm mà người ta có quan niệm về chúng sinh và do đó có sự phân cách giữa chủ và khách không? Đó chính là điều người ta gọi là thấy điên đảo. Vì thấy điên đảo như vậy, người ta vướng vào những cái phức tạp và rơi vào đường sinh tử. Những ai có được sự hiểu biết rõ ràng hơn thì không như thế. Thấy có thể tiếp tục suốt ngày, tuy nhiên chẳng có gì bị thấy. Ông tìm dấu vết của cái thấy nơi họ là ông phí công vô ích. Ở đây người ta không thể khám phá được gì hết, chẳng có Thể cũng chẳng có Dụng. Hai tướng chủ khách biến mất – và người ta gọi đó là thấy Tự tánh.”

Hiển nhiên cái thấy tự tánh này không phải là cái thấy thông thường trong đó có tính nhị nguyên: người thấy và vật bị thấy. Nó cũng không phải là một hành động thấy cụ thể, hiểu theo cách thông thường, xảy ra trong một phút giây nhất định và ở tại một nơi nhất định. Tuy nhiên có sự kiện thấy mà người ta không thể phủ nhận nó. Làm sao một sự kiện như thế có thể xảy ra trong thế giới nhị nguyên này? Bao lâu chúng ta còn “chấp”, nói theo thuật ngữ Phật giáo, vào cách suy nghĩ này thì không bao giờ chúng ta có thể lãnh hội được kinh nghiệm Thiên về thấy tự tánh. Để lãnh hội, người ta phải có kinh nghiệm và đồng thời cũng cần đặc biệt xây dựng một luận lý học hay biện chứng pháp – cái tên người ta đặt cho nó không quan trọng lắm – để cho kinh nghiệm một giải thích

hợp lý hay phi lý. Sự kiện đến trước rồi lý trí hóa đến sau. Vân Cư Tích đã làm tốt điều ấy, trong đối thoại chúng tôi vừa dẫn, để diễn đạt sự đã lãnh hội cái thấy này như thế nào theo cách suy nghĩ chiếm ưu thế thời sự. Cách giải thích của sự có thể không làm thỏa mãn yêu cầu của luận lý học thực tế của chúng ta, nhưng điều này không quan hệ gì với chính sự kiện ấy.

Trở lại với Huệ Năng, Bát-nhã được phát khởi trong tự tánh theo cách *đốn* (đột xuất) và chữ *đốn* này không chỉ có nghĩa “tức thời”, “theo cách bất ngờ hay bỗng nhiên”, mà còn có nghĩa là hành vi tỉnh thức, nó là cái thấy; không phải là một hành động có ý thức thuộc phần tự tánh. Nói cách khác, ánh sáng Bát-nhã phát sáng từ Vô niệm, tuy nhiên nó không bao giờ rời Vô niệm; nó vẫn vô thức về nó. Đây là cái người ta ám chỉ khi nói rằng “thấy là không thấy và không thấy là thấy”, hoặc khi nói rằng Vô niệm – hay Tự tánh – trở nên ý thức chính nó bằng phương tiện Bát-nhã. Tuy nhiên trong ý thức này, nó không có sự phân cách nào giữa chủ và khách. Do đó, Huệ Năng nói: “Ai ngộ được chân lý này thì không nghĩ, không nhớ và không dính mắc.”³⁹ Nhưng chúng ta nhớ rằng Huệ Năng không bao giờ biện hộ cho một giáo pháp nào về cái duy vô (nothingness) hay về cái duy vô sự (doing-nothingness), và cũng không ước đoán quan niệm về số lượng không biết trong giải pháp đời sống.

Loại ngộ nhận sau cùng này hình như đã thịnh hành, nhất là chẳng bao lâu sau khi Huệ Năng tịch, hoặc ngay cả khi ngài còn sống. Theo một nghĩa nào đó, sự sai lầm của cách hiểu này chờ đợi nhiều người không nắm đúng ý nghĩa bản tánh siêu việt của “tự tánh” (*śvabhava*). Thực ra nó thuộc về quan niệm phổ thông về linh hồn. Theo Huệ Trung, mà chúng tôi đã tường thuật một đối thoại dài của sư với một trong các đệ tử là Ling-chiao, những tín đồ thế tục của Huệ Năng dường như đã đi đến chỗ tùy tiện sửa đổi bản văn của *Đàn Kinh* theo cách giải thích cá nhân của họ.

³⁹ “Ngộ thử pháp giả, tức thị vô niệm, vô ức, vô trước.” ND.

Khi Huệ Trung làm cuộc thăm dò về Phật giáo Thiên ở phương nam, vị khách của sư đã tường trình như thế này: “Hiện nay ở phương nam có nhiều Thiên sư, theo họ, Phật tánh ở nơi mỗi chúng ta; cái tánh này là cái làm tất cả cái thấy, cái nghe, cái nghĩ. Khi người ta cử động chân tay, đó là Bản tánh làm như vậy nơi họ và nó ý thức về kinh nghiệm này. Thân xác thì tùy thuộc vào sinh tử, nhưng Bản tánh thoát ra thân xác như con rắn thoát khỏi bộ da của nó hay như một người rời bỏ ngôi nhà cũ của y.” Khi nghe vị khách nói như vậy, Huệ Trung nói: “Chính tôi cũng biết loại sư này; trong mấy năm hành cước, tôi đã gặp nhiều người trong bọn họ. Họ giống như những triết gia ngoại đạo của Ấn độ tưởng tượng ra giả thuyết về linh hồn [*ātman*: ngã]. Đó thực là một điều đáng tiếc. Những người đó sửa đổi *Đàn Kinh*, không kính trọng lời dạy của Tôn sư, họ đưa ra mọi thứ sửa đổi tùy tiện theo ý nghĩ cá nhân của họ. Điều đó đưa đến sự hủy diệt nguyên lý tồn tại của chúng ta, những đệ tử chân chính của Thầy chúng ta...”

Theo quan điểm phê phán bản văn, dường như *Đàn Kinh* đã phải chịu đựng nhiều trong tay những người biên tập kế tiếp. Chính bản mẫu đời Đường, bản xưa nhất, có thể không phải là một tài liệu hoàn toàn trung thành với những bài pháp của Huệ Năng. Nhưng chắc chắn nó là bản văn lưu hành của *Đàn Kinh* chứa phần lớn tư tưởng mang đặc trưng Huệ Năng, nhất là giáo lý của ngài về Bát-nhã với những gì phân biệt nó với quan niệm của những bậc tiền bối và những người đồng thời với ngài.

Khái niệm về một bản thể linh hồn (*ātman*) không phải là một sự biến chất tinh vi của tư tưởng Huệ Năng cũng như khái niệm thuần vô. Chúng ta có thể nói rằng cả hai cách nhận thức về Bát-nhã hay tự tánh này là hai cái bẫy lớn trong lùm cái bẫy của tín đồ Thiên – và thực tế của nhiều Phật tử – được giương ra chờ sẵn. Những người học Thiên phải đề phòng kéo mắc phải những lỗi lầm này. Điều đẩy họ đến cái bẫy ấy chính là sự kiện họ nỗ lực thay thế kinh nghiệm Thiên chân chính bằng sự hiểu biết có tính cách lý trí hay khái niệm về kinh nghiệm này. Cách hành xử tệ hại này là cái nguồn của tất cả những sai lầm nghiêm trọng.

Hãy cho phép tôi chỉ ra, bằng những trích dẫn từ các biên niên sử của Thiên sau Huệ Năng, người ta sẽ rất dễ nhầm lẫn khi họ cố hiểu mối quan hệ giữa Tự tánh và Bát-nhã, Thể và Dụng, Vô niệm và niệm, Tánh Không và thế giới hiện hữu, cái bất khả đắc và cái khả đắc, Niết-bàn vô trụ và lãnh vực sinh tử thống trị, vô phân biệt và luận lý học, cái không và cái nhiều, v.v....

Trong những đoạn sau đây cho thấy các sư cố gắng rất nhiều để chỉ cho các đệ tử của họ một cái gì đó ở bên kia đối đãi, tuy nhiên lại ở nơi những đối đãi ấy, như các thí dụ trên cho thấy. Kinh nghiệm Thiên căn bản nằm trong sự thấy việc làm của Bát-nhã, việc làm mà từ đó bắt đầu thế giới mâu thuẫn của chúng ta.

Thạch Củng Huệ Tạng (Shih-kung Hui-tsang) ở Phúc châu (Fu-chou), một trong những đệ tử vĩ đại của Mã Tổ đời nhà Đường, muốn biết người khá nhất trong tăng chúng hiểu Thiên như thế nào, Sư đặt câu hỏi: “Ông bắt được hư không chăng?” Ông tăng đáp: “Dạ được.” Sư hỏi: “Ông bắt nó cách nào?” Lúc ấy ông tăng duỗi cánh tay ra, xòe bàn tay chụp lấy hư không. Sư nhận xét: “Làm sao ông có thể bắt hư không bằng cách ấy?” Ông tăng vặn lại: “Thế thì bằng cách nào?” Ngay khi ông tăng vừa nói xong câu này, Sư liền nắm lấy mũi ông tăng kéo thật mạnh. Ông tăng kêu lên: “Thầy kéo mạnh quá, thầy làm sứt mũi con mất!” Sư kết luận: “Chẳng có cách nào khác có thể bắt được hư không.”

Ở đây chúng ta thấy rằng Vô niệm tuyệt nhiên không ý thức về chính nó. Chúng ta cũng thấy rằng Tánh Không là một bản thể hoàn toàn cụ thể mà chúng ta có thể nắm được bằng bàn tay của mình. Ở thời Huệ Năng, chân lý này không được chứng minh một cách sống động như vậy. Khi Huệ Năng nói với một trong các đệ tử của ngài, người đã sùng mộ nghiên cứu kinh Pháp Hoa, rằng chớ để Kinh chuyển mình mà chính mình chuyển Kinh. Ngài muốn làm cho người đệ tử hiểu cùng một điều như Thạch Củng, nhưng ngài phải chiến đấu bằng những vũ khí mà các đệ tử của ngài sử dụng, nghĩa là theo cách có ít nhiều tính chất khái niệm.

Khi những người Phật tử nghe nói rằng Phật không từ đâu đến và không đi về đâu, hoặc Pháp thân giống như hư không và phải tìm nó ở chỗ vô tâm, họ liền bị mất định hướng, hoặc họ cố nắm bắt hư không, tưởng rằng điều ấy có thể đưa họ đến một nơi nào đó. Nhưng bao lâu lỗ mũi của họ chưa bị nắm kéo và mắt họ chưa đầy nước mắt thì họ chưa phát khởi được Bát-nhã.

Cũng như khi người ta nói với họ rằng tất cả chúng sinh vốn có Phật tánh và họ đều là những vị Phật, dù là như vậy, họ liền giữ họ cách biệt với Phật bằng sự hiểu biết phân biệt tạo nên cái hàng rào giả tạo giữa họ và Phật. Tất cả sự mạng của Huệ Năng chủ yếu là phá bỏ cái hàng rào này bằng khẳng ngôn “xưa nay không một vật”. Từ ngày nó được phát ra từ đôi môi của một chú tiểu quê ở Tân châu (Shin-chou) đọc lên vì không biết chữ, khẳng ngôn này không ngừng làm phiền những đệ tử của chú một cách sống động.

Một ông tăng hỏi Thạch Củng: “Làm sao thoát được sinh tử?” Sư nói: “Thoát để làm gì?” Trong một trường hợp khác, câu trả lời của sư là: “Kẻ này không biết sinh tử.” Theo quan điểm của ông tăng đặt ra câu hỏi, cái “kẻ này” kỳ thực là tất cả vấn đề. “Kẻ này” có phải là Phật?

Vu Địch (Yu-ti) hỏi Đạo Thông (Tao-t’ung), một đệ tử khác của Mã Tổ: “Phật là ai?” Sư gọi: “Ôi, Vu Địch!” Vu Địch đáp: “Dạ, bạch Hòa thượng.” Nhân đó Sư nói: “Chớ tìm chỗ khác.”

Sau đó một ông tăng thuật lại chuyện này với Dục Sơn (Yao-shan). Dục Sơn nói: “Lão ấy trời gã kia chặt quá!” Ông tăng hỏi dò: “Hòa thượng muốn nói gì thế?” Dục Sơn cũng gọi như vậy: “Này ông tăng!” Ông tăng đáp: “Dạ, bạch Hòa thượng!” Lúc ấy Dục Sơn nói: “Đó là cái gì?”

Cũng lại cái “đó” nữa! Cái đó lần này là cái gì? Có phải là Phật nữa không? Chúng ta hãy xem một dẫn chứng khác có thể giúp chúng ta hiểu vấn đề có khác hơn không.

Một ông tăng hỏi Bách Trọng Hoài Hải (Pai-chang Huai-hai), người sáng lập qui chế Thiền viện: “Phật là ai?”

Bách Trọng: “Ông là ai?”

Ông tăng: “Con là như như.”

Bách Trọng: “Ông hiểu cái như như này không?”

Ông tăng: “Hửn vậy!”

Lúc ấy Bách Trọng dựng cây phất tử (*hossu*) lên và nói: “Ông thấy không?”

Ông tăng: “Con thấy.”

Sư không nói gì thêm.

Tại sao Bách Trọng im lặng? Ông tăng có hiểu Phật là ai chăng? Hay sư bỏ rơi ông tăng như người ta bỏ rơi một trường hợp tuyệt vọng? Ở mức cái hiểu phàm phu của chúng ta vận hành, dường như ông tăng đã trả lời đúng. Như thế về phía ông tăng có gì sai không? Với Thiên, cái khó chính là nó luôn luôn từ chối ở lại trong cái bình thường, dù cho cùng lúc nó đòi hỏi phải ở trong đó. Một hôm Bách Trọng nói bài pháp này:

“Hiện có một kẻ từ lâu không ăn cơm mà vẫn không đói; hiện có một kẻ khác, dù suốt ngày ăn cơm mà vẫn không no.”

Đây có phải là hai cá nhân riêng biệt? Hay chỉ là một cá nhân duy nhất mặc dù hành động và cảm nghĩ theo cách khác nhau? Không có Phật ở đó ư?

Trí Kiên (*Shan-shan Chih-chien*) là một đệ tử khác của Mã Tổ. Lúc ấy sư cùng với tất cả tăng chúng trong chùa đang bận nhổ cỏ dại. Nam Tuyên (*Nan-ch'uan*), là một người trong đám, ngắt một ngọn cỏ dại, cầm giơ ra trước Trí Kiên, nói: “Đây là một lễ vật cúng dường đẹp biết bao!” Trí Kiên liền đáp: “Tuy nhiên chẳng đáng nhìn, cũng chẳng cho được một miếng thơm ngon.” Nam Tuyên nói: “Nhưng có lẽ chừng nào mỗi chúng ta chưa ném nó một lần, thì vẫn chưa xong.”

Bát-nhã phải được phát khởi trong tự tánh một lần; và chừng nào chúng ta chưa có kinh nghiệm này thì không bao giờ chúng ta có được cơ hội biết Phật, không những nơi chúng ta mà còn nơi những người khác nữa. Nhưng sự phát khởi này không phải là một hành vi đặc thù thành tựu trong lãnh vực ý

thức thực nghiệm ngự trị, và vì lý do này, nó giống như phản ảnh của mặt trăng trong dòng suối. Nó chẳng phải liên tục cũng chẳng phải không liên tục. Nó ở bên kia sinh tử; cũng như khi người ta nói nó sinh nó không biết sinh; và khi người ta nói nó chết, nó không biết chết; chỉ khi nào đạt được vô tâm (Vô niệm) thì mới có những thuyết thoại chưa từng được nói ra, những hành động chưa từng được thực hiện...

Tôi hy vọng nhờ những trích dẫn này chúng ta có thể thấu hiểu được những khía cạnh nhất định của tư tưởng Thiền như đã được Huệ Năng công bố, cũng như có thể hiểu được sự tiến hóa sau này của nó. Kể từ Huệ Năng, quan niệm thấy tự tánh tương đương với thành Phật đã trở thành giáo lý căn bản nhất của Thiền ở Trung hoa cũng như ở Nhật bản, nhất là trong tông Lâm Tế. Cái thấy này tự phân biệt với sự tư duy hay quán tưởng dựa vào tính không tì vết của tự tánh hay Phật tánh. Nhưng nó vẫn còn cái gì đó của thói quen cũ của sự quán tưởng tịch mặc. Vì dù rằng cái thấy này là một hành động, một cách chính xác, như sự cử động tay chân hay như thốt ra một lời nói, không có chi nhiều của cử động bấp bệch có thể nhận thức được trong sự thấy, như trong sự bắt tay hay trong sự phát âm bằng cổ họng và miệng. Đặc tính mang tính cách cơ thể phẫu thuật này khiến chúng ta có khuynh hướng xem hành động “thấy” theo quan điểm tĩnh chỉ. Những tâm hồn có nhiều tính chất lý trí có thể hài lòng với khuynh hướng này, nhưng đối với những người có tinh thần thực hành mạnh, nó đi theo hướng khác.

Sự phát triển của tư tưởng Thiền ở Trung hoa, cho đến thời Huệ Năng, là theo kiểu Ấn độ, nhưng nó tự đặt mình theo khuôn mẫu khí khai với những đặc tính của khí chất Trung hoa. Cái thấy Tự tánh mang tính chất lý trí, được nuôi dưỡng một cách sâu xa bởi tâm trí Ấn độ, hiện đã đi vào cái mà người ta có thể gọi là giai đoạn chứng minh thực tiễn của Thiền Trung hoa. Bằng thuật ngữ triết học Phật giáo Trung hoa, chúng ta có thể nói rằng cái Dụng của Bát-nhã bây giờ đã hiển nhiên hơn cái Thể của nó.

Một hôm Qui Sơn Linh Hựu (Kuei-shan Ling-yu) đưa ra nhận xét như sau: “Sự thực, nhiều sư có tri kiến nhất định về

Đại Thế nhưng họ không biết gì về Đại Dụng.” Ngưỡng Sơn (Yang-shan), một trong các đại đệ tử của Qui Sơn, thuật lại nhận xét này với một ông tăng sống trong một cái am dưới chân núi và hỏi: “Huynh nghĩ thế nào về Hòa thượng?” Ông tăng bảo: “Xin hãy nhắc lại.” Ngay lúc Ngưỡng Sơn sắp nhắc lại câu hỏi, ông tăng cho Ngưỡng Sơn một đập té nhào. Ngưỡng Sơn kể lại chuyện bất ngờ với thầy, ông thầy cười ha hả.

Trong một trường hợp khác, Ngưỡng Sơn lại được ném loại kinh nghiệm này từ Trường Sa Cảnh Sầm (Chang-sha Ching-ch'en), đệ tử của Nam Tuyền. Một đêm nọ, họ cùng nhau ngắm ánh trăng đêm, Ngưỡng Sơn nói: “Có những kẻ được phú cho cái này nhưng họ chẳng dùng.” Trương Sa nói: “Ông là người dùng đó.” Ngưỡng Sơn nói: “Nhưng sư thúc dùng nó như thế nào?” Không do dự, Trương Sa tống cho người đồng hành một đập ngã nhào. Ngưỡng Sơn vừa đứng dậy vừa nói: “Sư thúc thực giống như cọp.”

Hành vi cho một đập quả thực là hành vi “thấy” ở mức độ cả hai đều phát xuất từ tự tánh và phản ảnh nó. Một khi nhận ra tính đồng nhất này thì hành động đạt đến sự phát triển vô cùng; không nhất thiết là chỉ cho một đập mà còn đánh, tát, xô xuống đất, hét một tiếng, v.v... như văn học Thiền ghi lại. Mã Tổ và Thạch Đầu, hai đồ tôn của Huệ Năng, có thể xem là những người khai sinh trường phái năng động của Thiền, những đại tác gia về Dụng. Những thí dụ sau đây dường như phát xuất từ kẻ phàm phu hơn là từ một tông chủ và để lại dấu vết của những hành động điên rồ. Nhưng theo quan điểm “Đại Dụng”, cái “thấy” là một trong những áp dụng thực tiễn, thì sự kiện múa hay thực hiện một vòng nhào lộn có thể có ý nghĩa hệ trọng.

Bản Sơn Bảo Tích (P'an-shan Pao-chi), đệ tử của Mã Tổ, lúc sắp tịch, bảo: “Trong các ông có người nào muốn vẽ chân dung của tôi chẳng?” Mỗi người cố hết sức vẽ chân dung thầy, nhưng không ai làm sư hài lòng. Tất cả được trả lại. Phổ Hóa (P'u-hua), một trong các đệ tử, đến nói với sư: “Con có thể trình một bức chân dung của thầy.” Sư nói: “Nếu vậy sao không trình ra?” Phổ Hóa nhào lộn một cái thật nguy hiểm ra

khỏi phòng. Bàn Sơn nhận xét: “Khi gã này ra đời tiếp người, y sẽ hành động như một người điên.”

Lời tiên tri này được xác nhận là đúng, như người ta thấy trong tiểu sử của Lâm Tế (Lin-chi). Một hôm được mời thọ trai cùng với Lâm Tế tại nhà của một trong các tín đồ của họ, Lâm Tế nhận xét: “Người ta nói rằng một sợi tóc nuốt hết một đại dương, một hạt cải chứa trọn núi Tu-di. Đó là thần thông biến hóa hay tự nhiên như thế?” Phổ Hóa đá vào một cái bàn làm nó lật ngược. Lâm Tế nói: “Thật là thô lỗ!” Phổ Hóa phản đối: “Ông có biết chúng ta ở đâu không? Thô hay tế, chúng ta không ở chỗ mà ông có thể phê bình tôi như thế.”

Ngày hôm sau, một dịp khác lại đến với họ, cũng được mời thọ trai. Lâm Tế hỏi: “Bữa trai hôm nay so với hôm qua thì thế nào?” Phổ Hóa lại làm lật ngược cái bàn. Nhân đó Lâm Tế nhận xét: “Hay lắm, nhưng ông chỉ có toàn những hạnh xấu.” Phổ Hóa đáp: “Ồi cái lão mù! Ông không biết trong Phật giáo không có chỗ cho những phê bình về cung cách như thế.”

Đức Sơn (Te-shan), một người đồng thời với Lâm Tế, nổi tiếng vì cách chỉ giáo này: “Nói được, ba chục gậy. Nói không được, ba chục gậy.”⁴⁰ Lâm Tế bảo lạc Phó (Lo-p’u), một đệ tử của sư, đến viếng Đức Sơn, và giao mệnh lệnh này: “Con hãy hỏi lão ấy tại sao khi người ta nói được cũng ăn ba chục gậy. Khi Đức Sơn đánh con, con hãy cướp lấy gậy của lão rồi dùng nó đánh đuổi lão. Xem lúc ấy lão xử sự thế nào.” Tất cả xảy ra như đã dự đoán. Đức Sơn bị những cú gậy rượt đuổi, lạng lẽ trở về phòng. Khi biết được điều đó, Lâm Tế phê bình như vậy: “Cho đến bây giờ ta vẫn còn nghi cái duyên cớ của lão, nhưng còn con, Lạc Phó, con có hiểu không?” Lạc Phó tỏ ra hơi do dự, nhân đó Lâm Tế đánh ông ta.

Trung Ấp Hồng Ân (Chung-i Hung-en), đệ tử của Mã Tổ, một hôm có Ngưỡng Sơn đến viếng và đặt câu hỏi sau: “Làm cách nào người ta có thể thấy được tự tánh?” Hồng Ân nói: “Ấy giống như một cái chuông có sáu cửa sổ, bên trong nhốt một con khỉ. Nếu có người đến cửa sổ phía đông gọi: “Khỉ ơi! Khỉ ơi!” Nó liền đáp. Ở các cửa kia cũng người ta cũng nhận

⁴⁰ “Đạo đặc, tam thập bồng; đạo bất đặc, tam thập bồng.” ND.

được lời đáp như vậy. Ngưỡng Sơn tạ ơn và nói: “Thí dụ chỉ giáo của thầy quả thực dễ hiểu, nhưng có một điều con muốn được rõ hơn. Nếu con khi ở bên trong ngủ, khi người ta đến bên ngoài gọi nó, thì sự việc sẽ ra sao?” Hồng Ân bèn bước xuống ghé rơm, nắm lấy cánh tay Ngưỡng Sơn, vừa múa vừa nói: “Khi ơi! Khi ơi! Cuộc tham vấn của ta và người đã xong. Đây cũng giống như một con vật bé tí làm tổ trên lông mày của một con muỗi, nó bước ra ngã tư đường và gọi to: ‘Ồi đất nước rộng lớn, hiếm khi gặp bạn bè!’”

Kim Ngu (Chen-chou Chien-niu) là một đệ tử khác của Mã Tổ. Sư làm việc không ngừng vì tăng chúng. Đến giờ cơm, sư tự mang thùng cơm đến phòng ăn, vừa múa trước cửa vừa cao giọng thông báo: “Các Bò-tát, hãy đến ăn cơm đi!” Rồi sư vỗ tay cười ha hả. Người ta nói chuyện ấy diễn ra trong suốt hai mươi năm. Về sau, một ông tăng hỏi Trường Khánh (Chang-ching): “Cổ đức vừa múa vừa vỗ tay là chỉ cái gì?” Trường Khánh nói: “Hình như ông ấy tán thán.” Sau này, một ông tăng khác hỏi Đại Quang (Tai-kuang): “Khi Trường Khánh ám dụ tán thán, tán thán ai?” Đại Quang liền đứng lên múa. Nhân đó ông tăng lễ bái. Đại Quang nhận xét: “Ông lễ bái có ý gì?” Lần này ông tăng đứng dậy múa. Đại Quang kêu to: “Ồi là hồ ly tinh!”

Đây có phải là phương tiện để thấy tự tánh? Đây có phải là cách Bát-nhã tự ‘dụng’? Phải nói rằng vào thời Huệ Năng, phương pháp dùng để chứng minh cái Dụng của Bát-nhã đã không được các đệ tử của ngài biết đến. Điều chắc chắn họ làm có lẽ là bảo những người mới tu rằng Phật tánh là cái Tuyệt đối và nó sẽ tự hiện thân ngay một khi người ta vượt qua được ý niệm về sinh tử; hoặc là chớp mắt, nhướng mày, hắt hơi, v.v... tất cả đều thuộc về Phật pháp; hoặc là nỗ lực thấy tự tánh là vô dụng, bởi vì xưa nay người ta là của cái Tánh này, và tất cả những gì người ta làm đều phát xuất từ nó. Trước Mã Tổ và Thạch Đầu, chưa ai nghĩ tới những cách chứng minh năng động, nếu chúng ta có thể gọi những phát triển về sau của tư tưởng Thiền như vậy. Mà chúng đã thực sự phát triển và tạo thành đặc tính chủ yếu của Thiền là một trong

những điều bất ngờ hiển nhiên nhất của lịch sử văn hóa tôn giáo ở Viễn đông.

Mặc dù chúng ta có thể nói về những cách chứng minh năng động này, trong Thiên còn có sự kiện kích động khác. Những phương pháp được các sư dùng để thiết lập chân lý Thiên, hoặc để mở mắt cho những ai đến tham vấn thì thực là đa dạng, uyên nguyên, và hoàn toàn không ước lệ mà mỗi lần lãnh hội được là chúng ta cảm thấy như được sống lại trọn vẹn, thường giống như được phục sinh và đem ra khỏi mộ. Chúng ta hãy xem, một khi cái rào cản đã được Huệ Năng phá bỏ, những dòng nước Thiên tìm thấy hướng chảy của chúng luôn luôn được đổi mới như thế nào. Vì thế, chúng tôi xin trích dẫn một số phương tiện được Thiên dùng để nắm lấy sự sống ở tận nguồn. Sau đây là những câu hỏi mang nhiều hình thức khác nhau. Đôi khi chúng dựa vào Đạo, đôi khi dựa vào Phật tánh, đôi khi dựa vào ý nghĩa của sự kiện Bồ-đề Đạt-ma sang Trung hoa, đôi khi dựa vào cốt tủy của đạo Phật, v.v... Tuy nhiên, những đề tài ấy thật là đa dạng, tất cả chúng đều hướng về hành tung bí mật của Bát-nhã, mà sự lãnh hội thể hiện trong cái thấy tự tánh, mục đích của tu học Thiên. Những trích dẫn sau đây được trình bày không theo thứ tự nghiêm túc; chúng tương ứng với thời kỳ Mã Tổ sống và trong thế kỷ kế đó.

1. Một ông tăng hỏi Mã Tổ: “Tổ Bồ-đề Đạt-ma từ Tây thiên (Ấn độ) đến đây có ý gì?” Mã Tổ đáp: “Hiện giờ ý ông là gì?”

2. Bàng (P’ang) cư sĩ, đệ tử nổi tiếng của mã Tổ, hỏi: “Nước chẳng có thịt xương, sao mang được chiếc thuyền nặng vạn tấn?” Mã Tổ đáp: “Ở đây nước thuyền còn chẳng có, ông nói đến thịt xương làm gì?”

3. Bách Trượng hỏi: “Cứu cánh tối hậu của Phật giáo là gì?” Mã Tổ nói: “Đó là nơi ông bỏ mạng.”

4. Khi Mã Tổ hỏi Bách Trượng dùng phương tiện gì để dạy Thiên, Bách Trượng liền dựng cây phát tử lên. Mã Tổ hỏi: “Chỉ có thể à? Không còn gì khác sao?” Nhân đó Bách Trượng hạ cây phát tử xuống.

5. Một ông tăng hỏi Mã Tổ về ý của Bồ-đề Đạt-ma từ Tây thiên đến Trung hoa. Sư vừa đánh ông tăng vừa nói: “Tôi không đánh ông, các sư trong thiên hạ sẽ cười tôi.”

6. Tổng Ấn (Tsung-yin) ở núi Tam giáp (San-chiao shan) một hôm giảng như vậy: “Nếu chúng ta phải luận đến vấn đề này, chỉ một cái nhường mày cũng khiến cho mình lệch hướng.” Ma Cốc (Maku) bèn hỏi: “Chúng tôi không nhường mày, thầy hiểu chuyện này như thế nào?” Tổng Ấn nói: “Đó, ông đã lệch một bên rồi!” Ma Cốc lật ngược cái ghế rom của sư, sư đánh Ma Cốc. Ma Cốc không có gì để nói.

7. Một ông tăng hỏi Bảo Vân (Pao-yun) ở núi Lục Tổ (Lu-tsu shan): “Người ta muốn nói gì khi nói: Nói là không nói.” Sư nói: “Miệng ông ở chỗ nào?” “Con không có miệng.” “Nếu thế, làm sao ông ăn cơm?” Ông tăng không đáp được. Về sau Động Sơn chú giải: “Người này không bao giờ đói, y không muốn ăn cơm.”

8. Một hôm Thường Hưng (Chang-hsing) ở Lạc Đàm (Le-tan) ngồi trên chân thiên định trước một bức tường. Nam Tuyên chợt đến đánh vào lưng sư. Thường Hưng nói: “Ai đó?” “Phổ Nguyên đây.” (P'u-yuan: Phổ Nguyên là pháp danh của Nam Tuyên). Thường Hưng nói: “Ông đi cách nào?” Nam Tuyên đáp: “Như thường lệ.” Thường Hưng nói: “Ông sống bận rộn quá!”

9. Một ông tăng hỏi Bảo Tích (Pao-chi) ở Bàn sơn (Pan-shan): “Đạo là gì?” Sư nói: “Vào đi.” Ông tăng nói: “Con không hiểu.” Sư nói: “Ra đi.”

10. Một hôm Bảo Triệt (Pao-che) ở núi Ma Cốc (Ma-ku shan) cùng đi với thầy là mã Tổ. Bảo Triệt hỏi: “Thế nào là Đại Niết-bàn.” Sư nói: “Nhanh lên nào!” “Nhanh lên để làm gì, bạch Hòa thượng?” “Xem suối kia,” là lời đáp.

11. Một học giả Phật giáo đến viếng Diêm Quan Tế An (Yen-kuan Ch'i-an).

An hỏi: “Ông riêng làm việc gì?”

Học giả: “Tôi giảng kinh Hoa Nghiêm.”

Sư: “Kinh ấy dạy có bao nhiêu pháp giới?”

Học giả: “Theo nội dung rộng rãi nhất của từ, có vô số pháp giới liên hệ với nhau một cách chặt chẽ nhất; nhưng nếu giản lược vấn đề thì có bốn.”

Lúc ấy sư dựng cây phất tử lên nói: “Cái này thuộc về pháp giới nào?”

Vị học giả suy nghĩ một lúc, cố tìm câu trả lời đúng nhất. Sư không kiên nhẫn nữa và tuyên bố như vậy: “Suy nghĩ cân nhắc chín chắn và trí hiểu biện biệt không dẫn đến đâu hết; chúng là con nhà ma; giống như cái đèn giữa ban ngày, không chiếu sáng được gì cả.”

12. Một ông tăng hỏi Đại Mai (Tai-mei) về Bồ-đề Đạt-ma sang Trung hoa có ý gì, và sư đáp: “Không có ý gì trong đó hết.” Khi Tế An nghe được lời này, liền nói: “Trong một cái hòm, hai cái thầy ma.”

13. Một ông tăng hỏi Linh Mặc (Ling-mo) ở núi Ngũ Tiết (Wu-hsieh shan): “Việc này đầu đuôi thế nào?”

Linh Mặc: “Hãy nói tôi nghe giây phút hiện tại đã tiếp tục bao lâu rồi?”

Ông tăng “Con không hiểu ý thầy.”

Linh Mặc: “Chẳng có lý do gì để quan tâm đến những câu hỏi như câu hỏi của ông.”

Ông tăng: “Nhưng thầy phải biết phương tiện đối xử với những người như thầy chứ?”

Linh Mặc: “Khi những người ấy đến hỏi tôi cách đối xử, tôi liền trình ra.”

Ông tăng: “Con hỏi thầy một cách đỏi xử như thế.”

Linh Mặc: “Ông thiếu cái gì nào?”

14. Một ông tăng hỏi Duy Khoan (Wei-kuan) ở chùa Hình Sơn (Hsing-shan ssu): “Thế nào là Đạo?”

Duy Khoan: “Núi đẹp làm sao!”

Ông tăng: “Con hỏi thầy về Đạo, sao thầy lại nói về núi.”

Duy Khoan: “Bao lâu ông chỉ biết có núi thì ông chẳng có cơ hội để đạt Đạo.”

15. Một ông tăng khác hỏi Duy Khoan: “Đạo ở đâu?”

Duy Khoan: “Ngay trước chúng ta đây.”

Ông tăng: “Sao con chẳng thấy?”

Duy Khoan: “Ông không thấy vì ông chấp ngã.”

Ông tăng: “Con không thấy vì con chấp ngã, Hòa thượng có thấy không?”

Duy Khoan: “Khi nào còn có “tôi và ông”, cái ấy chỉ làm cho tình thế thêm rắc rối và không thấy được Đạo.”

Ông tăng: “Khi không có “con”, không có “thầy”, có thấy được Đạo chẳng?”

Duy Khoan: “Khi không có “tôi”, không có “ông”, thì ai thấy nó?”

16. Một hôm Trí Thường (Chih-chang) ở chùa Qui Tông Kuei-sung Ssu) uống trà với Nam Tuyền Phổ Nguyện.

Nam Tuyền nói: “Chúng ta là bằng hữu tốt, chúng ta đã nói về nhiều sự vật, đã bàn luận chúng rất kỹ và chúng ta biết mình là ai. Bây giờ chúng ta mỗi người đi một đường riêng, nếu có ai chợt đến hỏi huynh về thực tại tối hậu của các pháp thì huynh sẽ nói thế nào?”

Trí Thường: “Chỗ đất chúng ta đang ngồi đây là một địa thế đẹp để cất một cái am.”

Nam Tuyền: “Vậy để mặc cái am của huynh ở đấy, huynh sẽ nói gì về thực tại tối hậu?”

Trí Thường cầm lấy bộ bình trà và đứng dậy khỏi ghế. Nhân đó Nam Tuyền nói:” Huynh đã uống xong tách trà của huynh còn tôi thì chưa.”

Trí Thường: “Kẻ nói như vậy cũng không uống được giọt nào.”

17. Một hôm Trí Thường vào Thiên đường thông báo: “Bây giờ tôi sẽ nói Thiên. Tất cả hãy đến đây với tôi.” Tăng chúng đến, sư nói: “Khi các ông nghe kể đạo hạnh của đức Quan Âm, các ông có thể tự mình hành xử thích nghi với hoàn cảnh.” Tăng chúng hỏi: “Thế nào là đạo hạnh của đức Quan Âm?” Lúc ấy sư vỗ tay nói: “Tất cả các ông có nghe thấy không?” Tăng chúng: “Đạ, có nghe ạ.” “Này lũ vô tri giác, các người đến đây tìm cái gì?” Sư vừa nói như thế vừa lấy gậy đánh đuổi cả phòng, vừa cười ha hả trở về phương trượng.”

18. (a) Một ông tăng hỏi Lu Sơn (Li-shan): “Tất cả trở về Không, còn Không trở về đâu?”

Lu Sơn: “Miệng không thể nói chỗ ấy được.”

Ông tăng: “Tại sao không nói được?”

Lu Sơn: “Bởi vì trong và ngoài không thành một.”

(b) Một lần khác, một ông tăng hỏi: “Tổ Đạt-ma từ Tây thiên (Ấn độ) sang đây có ý gì?”

Lu Sơn: “Ở đây chẳng có ‘gì’.”

Ông tăng: “Tại sao vậy?”

Lu Sơn: “Chỉ vì pháp là như thực.”

Hai tuyên ngôn này của Lu Sơn có thể xem là những luận giải về cùng một đề tài duy nhất; tức Tánh Không và Chơn như.

19. Một hôm trên đường đi, Ba Lăng (Pai-ling) gặp Bànng Cư sĩ. Ba Lăng nói: “Ông có dịp nào nói với ai chân lý mà ngày trước ông đã kinh nghiệm được ở Nam Nhạc không?”

Bànng: “Có.”

Ba Lăng: “Với ai?”

Bànng tự chỉ mình và nói: “Với lão già này.”

Ba Lăng: “Dù cho cả Văn Thủ và Tu-bồ-đề cùng tán thán cũng không đủ bồi hoàn công lý cho ông.”

Đến phiên mình, Bàng hỏi: “Có ai biết được chân lý mà thầy đã kinh nghiệm không?”

Ba Lãng bèn đội chiếc nón rom lên đầu và bước đi.

Bàng nói: “Tạm biệt ông bạn già, hãy thận trọng giữ mình.”

Nhưng Ba Lãng cứ bước thẳng tới trước, không nhìn lại.

20. Đan Hà Thiên Nhiên (Tan-hsia T'ien-jan), đệ tử của Thạch Đầu, một hôm đến viếng Quốc sư Huệ Trung, và hỏi thị giả có thể gặp Quốc sư được không? Thị giả đáp: “Thầy có ở nhà đấy nhưng khách không thể thấy.”

Đan Hà: “Thực là thâm sâu khôn dò.”

Thị giả: “Ngay cả mắt Phật cũng không nhìn thấu.”

Đan Hà: “Thực là rỗng sinh rỗng, phượng sinh phượng.”

Khi Quốc sư tỉnh giấc ngủ trưa, thị giả thuật lại với thầy về người khách. Huệ Trung đánh thị giả hai chục gậy và đuổi đi. Sau đó, Đan Hà nghe được chuyện ấy, nói: “Huệ Trung đúng là Quốc sư.” Hôm sau Đan Hà đến viếng một lần nữa. Ngay khi vừa đến trước Huệ Trung, Đan Hà liền trải tọa cụ toan đánh lễ. Nhưng Huệ Trung nói: “Không cần thiết, không cần thiết.” Đan Hà bèn lùi lại vài bước. Huệ Trung nói: “Đúng đấy.” Lúc ấy Đan Hà đi quanh Sư một vòng rồi bước ra. Huệ Trung kết luận như sau: “Thời của các bậc cổ đức bây giờ đã xa rồi, những người ngày nay thì chênh mảng bốn phận. Trong vòng ba mươi năm sau, một người như ông ta cũng khó gặp.”

21. Khi Huệ Lãng (Hui-lang) ở Chiêu đề (Chao-t'i) đến gặp Mã Tổ, Mã Tổ hỏi: “Ông đến đây tìm gì?”

Huệ Lãng: “Tri kiến Phật.”

Mã Tổ: “Phật chẳng có tri kiến nào như thế, nó là của Ma. Ông nói từ Nam Nhạc (Nan-yueh) đến, nhưng dường như ông chưa thấy Thạch Đầu. Ông nên trở về đó là tốt hơn.”

Vì vậy Huệ Lãng trở lại Nam Nhạc và hỏi: “Phật là gì?”

Thạch Đầu: “Ông không có Phật tánh.”

Huệ Lãng: “Còn những người chung quanh thì sao?”

Thạch Đầu: “Họ đều có tánh này.”

Huệ Lãng: “Thế tại sao con không có?”

Thạch Đầu: “Bởi vì chính ông chưa thấy nó.”

Người ta nói rằng câu nói này đã mở mắt cho Huệ Lãng thấy tự tánh mình. Về sau Sư sống ở Chiêu đề (Chao-t’i) và tất cả những tăng nhân đến xin thọ giáo đều bị Sư gửi trả lại bằng câu nói này: “Ông hãy đi đi! Ông chẳng có Phật tánh.”

22. Để hiểu trường hợp của Huệ Lãng, tôi muốn thêm hai trường hợp tương tự khác, theo Truyền Đăng Lục (Chuang-teng Lu):

Một hôm một ông tăng đến viếng Trường Khánh Huệ Vân (Chang-ching Hui-yun) và đặt câu hỏi: “Trong thân bốn đại năm uân này, người ta gọi cái gì là Phật tánh?” Sư gọi tên ông tăng và ông ta đáp: “Dạ.” Sư im lặng một lúc rồi nhận xét: “Nơi ông chẳng có Phật tánh.”

Khi Hoàng đế Thuận Tông (Shun-tsung) hỏi Nga Hồ Đại Nghĩa (Ehu Tai-I, 735-818): “Phật tánh là gì?” Sư đáp: “Cái ấy chẳng xa chỗ phát xuất câu hỏi của Bệ hạ.”

23. Một hôm Động Sơn (Tung-shan) đến viếng Huệ Siêu (Hui-ch’ao) ở Thụ Sơn (Shu-shan), xin chỉ dạy. Huệ Siêu nói: “Ông đã có chỗ trụ rồi (không còn là tăng hành cước), sao còn đến đây xin chỉ dạy?”

Động Sơn: “Tâm con còn có chỗ khó giải mà con không kiểm soát được. Vì vậy con đến đây gặp thầy.”

Huệ Siêu gọi: “Lương Giới!” (Liang-chieh: Lương Giới là pháp danh của Động Sơn). Nhân đó, Động Sơn đáp: “Dạ, bạch Hòa thượng.”

Huệ Siêu: “Đó là cái gì?”

Động Sơn không nói gì được.

Huệ Siêu bèn phán: “Phật đẹp quá! Chỉ tiếc không phát sáng.”

24. Một hôm Bách Trượng sắp kết thúc bài pháp, thấy tăng chúng chuẩn bị rời phòng, Sư kêu lên: “Chư huynh đệ!” Tất cả

đều quay lại, nhân đó Sư nói: “Đây là cái gì?” Câu nói này được giới học Thiền bình luận lâu dài vào thời ấy.

25. Chấn Lãng (Chen-lang) đến viếng Thạch Đầu và hỏi: “Tổ Đạt-ma từ Tây thiên (Ấn độ) sang đây có ý gì?”

Thạch Đầu: “Hãy hỏi cây cột này.”

Chấn Lãng: “Con không hiểu.”

Thạch Đầu: “Tôi cũng chẳng hiểu.”

Câu nói này khiến Chấn Lãng chứng đạo. Về sau, khi một ông tăng đến xin chỉ dạy. Chấn Lãng gọi: “Đại đức!” Ông tăng đáp: “Dạ.” Nhân đó Chấn Lãng nói: “Ông đang tự làm mình lạc hướng.” “Trong trường hợp ấy, tại sao thầy không làm điều cần thiết để con hành xử cho đúng?” Chấn Lãng dụi đôi mắt như để thấy cho rõ hơn. Ông tăng không nói gì được.

26. Một hôm Thạch Đầu tuyên bố như vậy: “Dù các ông nói gì, các ông hành xử cách nào, những điều như thế vẫn không liên hệ với cái đó.” Duy Nghiêm (Wei-yen) ở Dục sơn (Yao-shan) luận giải lời tuyên bố ấy như vậy: “Ngay cả khi các ông không nói gì hay không hành xử cách nào hết, những điều như thế cũng chẳng liên hệ gì với cái đó.”

Thạch Đầu: “Ở đây dù muốn cắm mũi kim cũng không có chỗ.”

Duy Nghiêm: “Ở đây giống như người ta trồng hoa trên đá.”

27. Một hôm Dục Sơn Duy Nghiêm ngồi im lặng tréo chân tọa thiền, một ông tăng đến nói: “Hòa thượng đang nghĩ gì trong tư thế bất động này?”

Dục Sơn: “Nghĩ về cái ở bên kia suy nghĩ.”

Ông tăng: “Làm sao Hòa thượng tiếp tục suy nghĩ về cái ở bên kia suy nghĩ?”

Dục Sơn: “Bằng cách không suy nghĩ.”

28. Một ông tăng hỏi: “Con có chỗ nghĩ, mong Hòa thượng giải cho.”

Dược Sơn: “Hãy đợi đến chiều lúc vào pháp đường tôi sẽ giải cho.”

Khi tăng chúng tập họp trong pháp đường, sư bảo ông tăng bước lên. Ông tăng vâng lời. Dược Sơn bước xuống ghế, nắm lấy ông tăng, nói: “Này chư tăng, người này có chỗ nghi.” Nói xong sư đẩy ông tăng ra và trở về phương trượng.

Về sau, Hsuan-chiao luận giải: “Có thực Dược Sơn giải nghi cho ông tăng không? Trong trường hợp này, ông tăng cần cái gì? Trong trường hợp ngược lại, tại sao sư nói đến chiều sẽ giải nghi cho ông ta ở pháp đường?”

29. Ngưỡng Sơn hỏi Qui Sơn ý Tô Đạt-ma sang Trung hoa, Qui Sơn đáp: “Cái đèn lồng này đẹp làm sao!”

Ngưỡng Sơn: “Cái này chẳng phải là nó, và chẳng phải cái kia sao?”

Qui Sơn: “ ‘Cái này’ mà con muốn nói là cái gì?”

Ngưỡng Sơn: “Cái đèn lồng này đẹp làm sao!”

Qui Sơn: “Quả thực, con chẳng biết.”

Trong Thiên, chúng ta hãy chú ý rằng, đối với một người chưa được khai thị, thường khó phân biệt ý chỉ của thầy trong những gì thầy nói. Chẳng hạn, trong trường hợp hiện tại, câu “Con chẳng biết” của Qui Sơn không nên hiểu theo nghĩa thông thường. Vì ở đây Qui Sơn không cho rằng Ngưỡng Sơn không biết Thiên; trái lại Qui Sơn biết rõ Ngưỡng Sơn đang ở chỗ nào. Chúng ta cũng không nên lắng nghe một cách hoàn toàn chất phác những gì họ nói với nhau. Chúng ta phải đi trực tiếp vào nội tạng, vào nghĩa của ngữ cú họ dùng. Một ông tăng yêu cầu Dược Sơn soi sáng cho mình, vì ông ta còn mò mẫm trong u tối về ý nghĩa sự sống riêng tư của mình. Dược Sơn im lặng một lúc. Cái im lặng này đầy ý nghĩa và nếu ông tăng đã được chuẩn bị sẵn sàng thì ông ta đã có thể hiểu được tại sao Dược Sơn không nói gì. Nhưng thực tế ông ta chưa đến được chỗ đó và Dược Sơn tiếp: “Trả lời cho ông chẳng khó gì. Tuy nhiên, điều cốt yếu là nắm lấy ý nghĩa điều vừa được nói là gì, không chút suy luận. Nếu không, ông hiểu sau khi đã triển hoãn, ông sẽ rơi vào lý luận về sự vật và sự làm lẫn ấy

khiến tôi bị tùy thuộc. Cuối cùng, tốt hơn hết là nên im lặng. Như thế, cả hai chúng ta tránh được những rắc rối về sau.” Lời tuyên bố này của Dược Sơn hoàn toàn thích đáng. Lời nói gợi lên sự hiểu biết có tính cách biện giải của chúng ta và đưa đến suy luận, trong khi Thiên đi theo hướng khác, hướng đến thời gian trước khi nói.

30. Một ông tăng đến viếng Thạch Lâu (Shih-lou), đệ tử của Thạch Đầu, và hỏi: “Con chưa biết bốn sinh của con. Xin Hòa thượng từ bi phương tiện chỉ cho con.”

Thạch Lâu: “Tôi không có tai.”

Ông tăng: “Con biết con có lỗi.”

Thạch Lâu: “Ồ không, ấy là lỗi của tôi.”

Ông tăng: “Hòa thượng lỗi ở chỗ nào, thưa Hòa thượng?”

Thạch Lâu: “Lỗi ở chỗ ông nói rằng ông có lỗi.”

Ông tăng lễ bái và sư đánh ông tăng.

31. Hoa Lâm (Hua-lin) được thầy là Thạch Đầu hỏi như vậy: “Ông là Thiên tăng hay tăng thường?”

Hoa Lâm: “Con là Thiên tăng.”

Thạch Đầu: “Thiên là gì?”

Hoa Lâm: “Nhường mày, chớp mắt.”

Thạch Đầu: “Hãy trình bộ mặt xưa nay [bốn lai diện mục] ra đây tôi xem. Tôi không bao làm cái việc nhường mày chớp mắt.”

Hoa Lâm: “Bạch Hòa thượng, xin hãy để yên việc nhường mày chớp mắt ấy một bên, hãy xem con kia, ngay chỗ con ở đây.”

Thạch Đầu: “Kìa, đi mất rồi.”

Hoa Lâm: “Đã trình xong.”

32. Một hôm Thúc Vi Vô Học (Ts'ui-wei Wu-hsiao) đang đi trong Đạt-ma đường thì Đầu Tử (T'ou-tzu) đến gần, cung kính lễ bái và hỏi: “Bạch Hòa thượng, Hòa thượng có thể cho chúng con biết mật ý Tổ Đạt-ma từ Tây thiên mang đến là gì không?” Thúc Vi dừng bước một lúc. Đầu Tử lặp lại câu hỏi, nhân đó sư nói: “Cái gì, ông thích một muống canh loãng thứ

hai à?” Đầu Tử lễ bái và rút lui. Sư vừa bước đi vừa nói: “Chớ có câu thả điều tôi vừa nói với ông.” Đầu Tử đáp: “Khi gặp thời tiết, nó sẽ đâm rễ nảy mầm.”

33. Một hôm Thúy Vi dâng lễ vật cúng dường các vị A-la-hán, một ông tăng hỏi Sư: “Hòa thượng Đan Hà (thầy của Thúy Vi) đã ném Phật gỗ vào lửa, thầy còn dâng lễ cúng dường A-la-hán làm gì?” Sư đáp: “Trong lửa nhưng chẳng cháy, còn lễ cúng A-la-hán, hãy để mặc tôi.”

Hôm khác, một ông tăng hỏi: “Khi Hòa thượng cúng A-la-hán, các ngài có đến nhận hay không?” Sư vặn lại: “Mỗi ngày ông đều ăn cơm chứ?” Ông tăng im lặng và sư tiếp: “Ít có kẻ lạnh lợi.”

34. Khi Đạo Ngô Viên Trí (Tao-wu Yuan-chih) và Vân Nham (Yun-yen) cùng đứng hầu Dược Sơn. Dược Sơn nói: “Chỗ trí không đến được, hãy cẩn thận trước khi nói. Nếu nói ắt sẽ mọc sừng trên đầu. Này anh Trí, anh nghĩ sao? Viên Trí liền bỏ đi. Vân Nham hỏi Dược Sơn: “Tại sao sư huynh Trí không trả lời câu hỏi của Hòa thượng.” Dược Sơn nói: “Hôm nay tôi đau lưng, huynh Trí biết đấy. Hãy tìm y mà hỏi.” Vì thế Vân Nham đi ra, và khi gặp Viên Trí, Vân Nham hỏi: “Sao lúc này huynh không trả lời Hòa thượng?” Lúc ấy Viên Trí bảo Vân Nham hãy trở lại hỏi thầy vì thầy biết rõ điều ấy.”

35. Đức Thành (Te-ch’eng) ở Hoa Đình (Hua-ting) thường được biết đến như một thuyền tử (người chèo đò), vì Sư sống trên một chiếc thuyền nhỏ trên sông Ngô giang (Wu-chiang). Một hôm, một ông tăng tên là Thiện Hội (Shan-hui) được một trong các thiện tri thức khuyên đến gặp vị thuyền tử này, nhất là đến bái phỏng. Thuyền tử hỏi: “Ông ở chùa nào?”

Thiện Hội: “Tôi không ở chùa nào hết. Chẳng ai biết tôi ở chỗ nào.”

Thuyền tử: “Chỗ ấy giống cái gì mà chẳng ai biết?”

Thiện Hội: “Mất chẳng đến được, tôi không biết so sánh nó với cái gì.”

Thuyền tử: “Ông biết nói chỗ đó ở đâu chứ?”

Thiên Hội: “Tai mắt chẳng đến được.”

Thuyền tử cười ha hả và nói: “Triết lý của ông đẹp lắm, nó không giúp ích gì cho ông hơn một cái cọc cột lừa. Khi người ta buông sợi dây câu dài trăm trượng xuống cái hồ, thực ra là để dò chiều sâu của cái hồ. Chớ cần lấy lưỡi câu mà hãy nói đi, nhanh lên, nhanh lên!” Ngay lúc Thiên Hội sắp mở miệng, thuyền tử dùng cây sào đẩy ông ta xuống nước, và bỗng nhiên Thiên Hội chứng ngộ. Về phần thuyền tử, sư đã bỏ thuyền đi ngay và không ai biết sư sống những ngày còn lại ở đâu.

36. Một hôm trời mưa, sa di Cao đến viếng Dược Sơn, sư nói: “Vây là ông đến rồi.”

Cao: “Vâng, thưa Hòa thượng.”

Dược Sơn: “Ông ướt hết phải không?”

Cao: “Không đánh cái trống như thế.”

Lúc ấy Đạo Ngộ và Vân Nham đang ở chỗ Dược Sơn, Vân Nham nói: “Ở đây da cũng chẳng có, trống đâu mà đánh?” Đạo Ngộ nói: “Ở đây trống cũng chẳng có, da đâu mà đánh.” Dược Sơn bình luận: “Hôm nay chúng ta có buổi hòa nhạc hay ghê!”

37. Khi đến giờ cơm, Dược Sơn tự đánh trống và sa di Cao đến cầm bát múa trong phòng ăn. Thấy thế, Dược Sơn đặt dùi trống xuống, nói: “Đó là điệu số mấy?”

Cao: “Điệu số hai.”

Dược Sơn: “Còn điệu số một?”

Cao bới đầy bát cơm rồi đi ra.

Nhờ những cuộc vấn đáp trao đổi giữa những người học Thiền trong suốt một thế kỷ rưỡi tiếp theo sau khi Huệ Năng tịch, độc giả có thể ước lượng sự phát triển do tư tưởng Thiền ảnh hưởng tạo nên như thế nào trong thời kỳ này. Khung cảnh hầu như thay đổi hoàn toàn kể từ Lục Tổ. Để diễn đạt Thiền, trước kia người ta chỉ dùng cái gọi là thuật ngữ Kinh điển. Chưa ai từng mộng thấy những cú gậy, cú đá và những cách hành xử thô bạo có thể được ban phát cho đệ tử. “Chỉ thầy” đã qua và hành động thế chỗ. Sự thực đây có phải là tinh thần của

Thiền đã thay đổi theo cách nào đó trong sự truyền đạt nó từ Bồ-đề Đạt-ma đến Lục Tổ không? Không, sự thay đổi ấy chỉ là bề ngoài. Vì nằm bên dưới tất cả những cuộc “vấn đáp” này là cùng một dòng tư tưởng miên tục. Cái thay đổi chỉ là phương pháp sử dụng. Tinh thần vẫn là tinh thần của Huệ Năng khi ngài tuyên bố: “Tôi lập Vô niệm làm tông, Vô tướng làm thể, Vô trụ làm gốc.”⁴¹ Tuyên ngôn này là căn bản của giáo lý Thiền và có thể tìm thấy điều này trong tất cả những câu đáp, lời nói, điệu bộ các sư biểu hiện.

Vô niệm có tính cách tâm lý học, *Vô tướng* có tính cách bản thể học, và *Vô trụ* có tính cách luân lý học. Thuật ngữ thứ nhất và thứ ba có nghĩa chủ quan, thuật ngữ thứ hai có nghĩa khách quan. Về mặt thực tiễn, cả ba thuật ngữ chung qui chỉ cùng một sự thể. Nhưng Thiền đặc biệt quan tâm đến tâm lý học, sự chứng ngộ Vô niệm. Nó cũng có khuynh hướng đi sang bên kia, vì khi khám phá ra một chỗ trụ mà nó là vô trụ và tâm hoàn toàn không dính tướng, nghĩa là nó cũng không dính mắc nơi chính nó. Đó là cảnh giới Vô niệm. Cho đến đây, chúng tôi đã hướng nghiên cứu này phù hợp với Bát-nhã, bởi vì Huệ Năng rất quan tâm đến vấn đề Bát-nhã và Thiền định, phản ảnh tinh thần thời ngài. Bây giờ, chúng ta hãy xem dưới ánh sáng gì người ta hiểu được cái “Vô niệm” hay Vô thức này khi nó liên hệ với đời sống đạo đức của chúng ta.

Bây giờ chúng ta sẽ bàn đến nhất ý nghĩa phong phú của giáo lý Thiền. Bao lâu còn quan tâm cái thấy hiện thể bên trong, cái gọi là tự tánh, thì vấn đề vẫn còn chiếm chỗ ít nhiều trên bình diện nhận thức luận, và nó có vẻ không ảnh hưởng đến cuộc sống thực tiễn của chúng ta theo quan điểm đạo đức. Nhưng khi người ta quan tâm đến Bát-nhã không những theo quan điểm thấy mà còn theo quan điểm hành động, nó đi thẳng vào trái tim sự sống. Phần lớn những cuộc những cuộc “vấn đáp” đã dẫn trên đều được rút ra từ các tập biên niên về lịch sử sơ khai của Thiền để chứng minh những phương pháp cá nhân của các sư sử dụng theo cái thấy của Bát-nhã để thức tỉnh tâm

⁴¹ “Ngã thử pháp môn tùng thượng dĩ lai, tiên lập vô niệm vi tông, vô tướng vi thể, vô trụ vi bản.” ND.

của các đệ tử – những cái tâm còn bị mê hoặc trầm trọng bởi những giải thích có tính cách nhị nguyên về sự sống và thế giới. Trong những thí dụ sau đây, chúng ta sẽ cố gắng để thấy sự vận hành bên trong của Bát-nhã trong hành xử hằng ngày của họ.

1. Một ông tăng hỏi Cảnh Sầm (Ching-t'sen) ở Trường sa (Chang-sha): “Người ta muốn nói gì qua câu ‘Tâm bình thường là Đạo’?”

Cảnh Sầm: “Khi tôi buồn ngủ, tôi ngủ; khi tôi muốn ngồi, tôi ngồi.”

Ông tăng: “Con chưa hiểu được ý Thầy.”

Cảnh Sầm: “Nóng, đến bờ tre, khe nước mát.

Lạnh, tìm cạnh lửa lò than ngồi.”

2. Một thầy Luật tông (Vinaya) tên là Nguyên (Yuan), đến viếng Đại Châu Huệ Hải và hỏi: “Để tiến vào Đạo, có con đường nào đặc biệt không?”

Huệ Hải: “Vâng, có.”

Nguyên: “Con đường ấy là gì?”

Huệ Hải: “Khi đói thì ăn, khi mệt thì ngủ.”

Nguyên: “Những người khác cũng làm như vậy, đường của họ và đường của Thầy cùng một thứ chăng?”

Huệ Hải: “Không cùng một thứ.”

Nguyên: “Vì sao không?”

Huệ Hải: “Khi họ ăn, họ không chỉ ăn mà còn tưởng đến món này vật nọ. Khi họ ngủ, họ không chỉ ngủ mà còn buông mình theo những suy nghĩ đâu đâu. Đó là lý do đường của họ không phải là đường của tôi.”

Luật sư bèn thôi, không truy vấn Thiền sư nữa.

3. Một hôm, tất cả tăng chúng ở Bách Trượng đều lo cuộc đất. Một ông tăng nghe tiếng trống báo giờ cơm, liền buông cán mai, cười ha hả rồi bước đi. Hoài Hải nhận xét: “Gã ấy lạnh lợi làm sao! Đó là con đường dẫn đến pháp môn Quán Âm. Khi vào chùa, sư gọi ông tăng ấy và hỏi: “Hồi nãy, khi nghe tiếng trống, ông lãnh hội được đạo lý gì thế?” Ông tăng

đáp: “Chẳng có gì đặc biệt, bạch Hòa thượng. Khi nghe trống báo cơm, con trở về ăn cơm vậy mà.” Câu nói khiến sư lần này cười ha hả.

4. Một hôm Qui Sơn Linh Hựu ngồi trong pháp đường, ông tăng nấu ăn đánh mõ ⁴² báo giờ ăn. Nghe tiếng mõ, ông tăng đang chụm lửa liền buông chiếc que trở lửa, vỗ tay cười ha hả. Sư nói: “Ở đây, trong tăng chúng có người thực lạnh lợi.” Sau đó, sư cho gọi ông tăng đến và hỏi: “Tại sao ông cười vậy?” Ông tăng đáp: “Sáng nay con không ăn điểm tâm, đói quá nên khi nghe tiếng mõ, con thấy sung sướng vô cùng.” Sư tỏ vẻ lắc đầu.

5. Vân Nham (Yun-yen) hỏi Bách Trọng Hoài Hải: “Bạch Hòa thượng, hình như suốt ngày Hoa thượng rất bận rộn, Hòa thượng làm việc như thế là vì ai vậy?”

Hoài Hải: “Có người muốn thế.”

Vân Nham: “Sao Hòa thượng không để y tự làm lấy?”

Hoài Hải: “Y không ở nhà nào cả.”

6. Một hôm Hoàng Bá Hy Vận từ già Nam Tuyên, người tiền sư đến công chùa. Nam Tuyên chỉ cái mũ tỳ lu của Hy Vận, nói: “Ông thì to lớn phi thường còn cái mũ lại chẳng quá to lớn so với ông, phải không?” Hy Vận đáp: “Có thể Hòa thượng có lý, nhưng cả vũ trụ này lại chứa trọn trong ấy.”

Nam Tuyên: “Còn tôi thì thế nào?”

Hy Vận đội mũ lên rồi bước đi.

7. Vân Tế (Yun-chi) ở núi Chung Nam (Chung-nan shan), lúc còn học Thiên với Nam Tuyên, hỏi: “Người ta không biết tìm châu ma-ni ở đâu, nhưng con nghe nói nó ẩn mình ở những chỗ sâu kín trong Như Lai tạng (Tathāgatagarbha). Tạng ấy là cái gì?”

Nam Tuyên: “Cái cùng đi với ông đó.”

Vân Tế: “Cái không cùng đi với con thì thế nào?”

⁴² Tiếng Nhật: *mokugyo*: mộc ngư, cái mõ hình con cá bằng gỗ.

Nam Tuyên: “Cũng là cái Tạng ấy.”

Vân Tế: “Thế thì châu ma-ni là cái gì?”

Nam Tuyên gọi: “Huynh đệ!”

Vân Tế liền đáp: “Đạ, Hòa thượng.”

Nam Tuyên: “Hãy cút đi, ông không hiểu điều tôi nói!”

Tuy nhiên, Vân Tế nhờ đó thấy được con đường vào Thiền.

Chúng ta có thể rút ra được gì về đời sống Thiền từ tất cả những trích dẫn này? Những biểu thị bề ngoài ấy là gì, cách hành xử của Vô thức ấy là gì?”

Câu nói nổi tiếng nhất của Mã Tổ là: “Tâm này chính là Phật” (Tức tâm tức Phật). Quả thật đây là một trong những tư tưởng nòng cốt đã được tất cả các Thiền sư trước sư giải thích, nhưng Mã Tổ thêm vào đó: “Ý nghĩ hằng ngày là Đạo” (Bình thường tâm thị Đạo). Trong tiếng Trung hoa, chữ *tâm* (hsin) vừa dùng chỉ “ý nghĩ” vừa dùng chỉ “tâm trí”. Ý nghĩ hay tâm, trong trường hợp này đều có nghĩa là trạng thái ý thức mà chúng ta có trong những hoàn cảnh bình thường, trong cuộc sống hàng ngày của chúng ta, khi chúng ta sống như mặt trời chiếu sáng công lý và bất công, như hoa huệ ngoài đồng nở ra trong toàn thể vẻ huy hoàng dù không có người chiêm ngưỡng. Chữ “tâm” trong “tâm bình thường” như thế không chỉ khái niệm tâm lý học về tâm hồn hay linh hồn. Đúng hơn, nó là một trạng thái của tâm trong đó không có một ý thức đặc biệt nào về những thao tác riêng tư của nó, khiến chúng ta nhớ đến cái mà các triết gia gọi là “trực giác siêu việt”. Đây là cái có thể tương ứng với cái mà tôi gọi là Vô thức (*vô tâm* hay *vô niệm*) trong các chương trước.

Khi Mã Tổ và các vị lãnh đạo của Thiền tuyên bố rằng “Tâm này chính là Phật”, đây không có ý nói là hiện có một thứ linh hồn nào đó bị che lấp trong những vùng sâu kín của ý thức mà là một trạng thái không có ý thức, định nghĩa theo tâm lý học, đi kèm với toàn bộ hoạt động có ý thức hay không có ý thức của tâm, là cái khiến cho thành Phật.

Khi hiểu những lời tuyên bố của Mã Tổ dưới ánh sáng này, thì những luận giải của Cảnh Sầm và Đại Châu trở nên dễ hiểu. “Khi tôi buồn ngủ, tôi ngủ; khi tôi muốn ngồi, tôi ngồi.”

Hay “Khi đói thì ăn, khi mệt thì ngủ.” Hay “Nóng, đến bờ tre khe nước mát, Lạnh, tìm cạnh lửa lò than ngồi.” Đây không phải là những hành vi thường ngày của chúng ta, những hành động tự nhiên, theo bản năng, không gắng sức, không ý thức sao? Những ông tăng đang đói ở chỗ Bách Trượng và Qui Sơn, cũng vậy, cũng hành xử theo cách tự phát nhất. Trong cuộc sống thực tiễn, họ minh họa cái mà tất cả các Thiền sư đều thích nhìn thấy. Cũng như khi Hy Vận từ già Nam Tuyền, lúc đội chiếc mũ rơm lên đầu cũng chẳng nhìn lại phía sau. Sư đã hành động như những ông tăng đang đói, khi nghe trống báo cơm, đã ném dụng cụ đang cầm, đi đến nhà ăn. Cũng như Vân Tế đáp, “Dạ” khi thầy là Nam Tuyền gọi. Tiếng mõ đánh lên, không khí vang lừng. Đó không phải là “cuộc sống hàng ngày” hay như Mã Tổ và Nam Tuyền nói, “ý nghĩ hằng ngày của chúng ta” ư? Từ sáng đến chiều, chúng ta bận việc này việc nọ, và “làm việc như thế vì ai?” Bách Trượng đáp: “Có người muốn thế,” nhưng kẻ ấy ở đâu? Vị đại sư này dường như muốn hướng dẫn tất cả mọi cử động của chúng ta và bất chúng ta luôn luôn bận rộn, nhưng ai không biết đây là hành động “giữ nhà”? Dường như y ở khắp nơi nhưng người ta không thể xác định vị trí của y. Y không có chỗ trụ.

“Thân Phật đầy khắp Pháp giới và tự thị hiện cùng khắp trước vạn hữu. Thân ấy vận hành, ứng đáp các cảnh, nhưng không bao giờ rời cõi Bồ-đề.” Đó là lời dạy chung của Đại thừa như nó hiện hữu trên đất Ấn. Khi cái “cõi Bồ-đề” này được địa phương hóa, chúng ta có thể định vị ông chủ không chỗ trụ khiến chúng ta giữ nhà cho ông. Những thuật ngữ như “giữ nhà”, “sống cuộc sống hàng ngày” hay “nghĩ cái nghĩ hằng ngày” đưa Thiền vào đời sống chúng ta một cách thân mật. Vô thức (vô niệm) dường như không ở quá sâu trong ý thức bình thường của chúng ta.

Thiền Hội (Shan-hui) ở Giáp sơn (Chia-shan) (805-881), người đã ngộ Thiền vào lúc bị thầy là Hoa Đình Thuyền Tử đẩy xuống sông không chút thương xót, có một thị giả trẻ thỉnh thoảng phục vụ Sư. Khi Thiền Hội đến trụ trì một ngôi chùa nọ, ông tăng được phái đi hành cước khắp xứ theo kiểu

Thiền. Ông tăng đã viếng nhiều bậc sư nhưng không được thỏa mãn trọn vẹn. Trong khi danh tiếng của bốn sư ông ngày càng vang xa. Ông vội vã trở về và hỏi: “Thưa Thầy, vì Thầy biết làm những điều kỳ diệu như thế, sao không dạy cho con trước khi con đi hành cước? Sư nói: “Lúc con ở đây với ta, khi con muốn nấu cơm thì ta nhóm bếp; khi con đặt bàn dọn cơm thì ta lấy bát. Có bao giờ ta làm trái ý con đâu?” Người ta nói rằng câu nói này đã khiến cho người đệ tử trẻ giác ngộ. Người ta cũng kể một chuyện tương tự về Sùng Tín (Ch’ung-hsin), người thừa kế Đạo Ngộ (Tao-wu).

Đức Sơn Tuyên Giám (Te-shan Hsuan-chien) (780-865), ở đất Thục (Shu), là một đại giảng sư về kinh Kim Cang trước khi đôi mắt sư mở ra trước chân lý Thiền. Đến khi làm thầy, sư nổi tiếng vì cách vung gậy đánh đệ tử. Tên sư thường gắn liền với tên Lâm Tế, người đã hét “Kwatz!” với những ai đến tham vấn. Sau đây là lời tuyên bố nổi tiếng của Đức Sơn: “Nói được, ba chục gậy; nói không được, ba chục gậy.”⁴³ “Nói được” hầu như là một thuật ngữ của Thiền và có thể nói là không quan hệ gì với bất cứ cách biểu hiện nào, bằng lời nói hay bằng điệu bộ, mà quan hệ với sự kiện chính yếu của Thiền. Sự kiện “cho một cú”, trong trường hợp này, có nghĩa là nghĩa tất cả những biểu hiện như thế đều không quan hệ gì. Vấn đề, theo Đức Sơn, Thiền là triết lý của những phủ định tuyệt đối mà đồng thời cũng là của những khẳng định tuyệt đối, trừ phi thấu hiểu một cách chắc chắn phép biện chứng phủ định-khẳng định này, người ta không có quyền nói tiếng nào về Thiền.

Một tối nọ khi nghe Đức Sơn tuyên bố như thế, một ông tăng từ thính chúng bước ra, vừa cúi xuống định lễ bái thì Đức Sơn đánh ông ta. Ông tăng phản đối: “Thưa Thầy, làm sao mà Thầy đánh con khi con chưa hỏi?” Sư hỏi: “Ông từ đâu đến?” “Con từ Tân la (Kona) đến.” “Ngay trước khi bước xuống thuyền, ông đã đáng lãnh ba chục gậy rồi.” Đó là lời phán của sư.

⁴³ “Đạo đắc tam thập bồng; đạo bất đắc tam thập bồng.” ND.

Long Nha (Lung-ya) hỏi: “Nếu con dùng kiếm Mạc da chém đầu thầy, thì thầy sẽ làm gì?”

Sư liền giơ đầu ra.

Long Nha nói: “Đầu thầy rơi rồi.”

Sư mỉm cười.

Sau đó Long Nha đến viếng Động Sơn và kể lại chuyện này. Động Sơn hỏi: “Đức Sơn nói gì?”

Long Nha đáp: “Ông ấy không nói gì.”

Động Sơn: “Chớ nói ông ấy không nói gì. Hãy đưa cái đầu ông đã chém ra đây xem.”

Long Nha biết lỗi của mình và sám hối.

Khi Đức Sơn nghe được chuyện này, nói: “Cái lão Động Sơn chẳng phán đoán được gì cả. Gã ấy đã chết từ lúc nào, ích lợi gì mà cô cứu?”

*

Một ông tăng hỏi: “Bồ-đề là gì?”

Sư đáp: “Đùng có dấy bần ra đây.”

*

Một ông tăng hỏi: “Phật là ai.”

Sư đáp: “Là một lão Tỳ-kheo ở Tây vức.”

*

Một hôm Đức Sơn nói một bài pháp, trong bài pháp Sư nói: “Khi các ông hỏi là các ông đã phạm lỗi; khi các ông không hỏi là các ông mắc tội phi báng.” Một ông tăng bước tới lễ bái, nhân đó sư đánh ông tăng. Ông tăng nói: “Con mới bắt đầu lễ bái, sao Thầy đánh con?” “Nếu tôi đợi đến khi ông mở miệng thì sự đã rồi.”

*

Sư bảo một đệ tử đi tìm Nghĩa Tồn (I-t’sun). Khi Nghĩa Tồn đến, Sư nói: “Đúng là tôi đã bảo đi tìm Nghĩa Tồn, ông đến thì có ích gì?” Nghĩa Tồn không đáp được.

*

Khi thấy một ông tăng đến gần, Sư bèn đóng cổng lại. Ông tăng đến gõ cổng, Sư hỏi: “Ông là ai?”

Ông tăng: “Là sư tử.”

Sư mở cửa và ông tăng lễ bái sát đất. Thấy vậy, Sư bèn cười lên cô ông tăng và nói: “Súc sinh, sao người bướng bỉnh dám bén mảng nơi đây? (tức là trong chùa).

*

Đức Sơn bệnh, một ông tăng hỏi: “Có ai không bệnh không?”

“Có, có một người.”

“Y là ai, người không bệnh ấy?”

“Ôi cha ơi!” Sư kêu lên.

*

Ở đây chúng ta cũng không thấy những mối quan hệ của “ý nghĩ hằng ngày của chúng ta là Đạo” ư? Ở đây chúng ta không thấy được dấu vết hành tác của Vô thức mà nó đáp ứng hầu như “một cách bản năng” cho những đòi hỏi của thời cơ, ư?

Đây là một trích dẫn khác, của Bồn Tiên (Pen-hsien) (914-1008), thuộc dòng Thiền Pháp Nhãn (Fa-yuan). Một hôm Sư nói: “Trong việc học Phật, không cần phải biết nhiều về những cuộc tham vấn Thiền xảy ra trước chúng ta, không cần chọn lựa trong các kinh luận những ngữ cú kích động nào đó và xem chúng là diễn đạt chân lý tối thượng. Những cuộc bàn luận về những đề tài như thế, chúng ta hãy để lại cho những ai ham mê chủ nghĩa duy trí. Chỉ tinh khôn thôi không đủ đương đầu với sự kiện sinh và tử. Nếu các ông thực sự muốn nhập đạo Thiền, thì hãy thực hành nó khi đi, khi đứng, khi ngồi, khi nói hay im lặng, hay đi vào bất cứ hoạt động hằng ngày nào của mình. Khi đã làm được điều đó, các ông hãy xét nghiệm giáo lý nào mình đang theo hay kinh nào mình đang học.”

Một hôm khác Sư nói: “Sáng sớm thức dậy, chúng ta rửa tay rửa mặt, súc miệng, và uống trà. Uống trà xong, lễ bái Phật. Lễ bái xong, chúng ta đi thăm hỏi trụ trì và các bậc thượng tọa, đại đức chủ chốt trong chùa và tỏ lòng kính trọng đối với họ. Thăm hỏi xong, chúng ta đến nhà ăn chuẩn bị gạo cho tăng chúng. Chuẩn bị xong, chúng ta an tọa và ăn điềm tâm. Điềm tâm xong, chúng ta về phòng, nơi chúng ta ngủ sáng. Ngủ sáng xong, chúng ta dậy, rửa tay rửa mặt, và súc

miệng. Xong, chúng ta uống trà và tham gia những công việc khác nhau. Xong việc, đến bữa ăn chính, chúng ta đến phòng ăn, nơi ấy chén bát đã bày ra rất trật tự, chúng ta ăn trưa. Ăn xong, rửa xong, và sau đó dùng trà. Uống trà xong, chúng ta tham gia những việc khác. Xong, chiều đến, công việc buổi chiều là hành lễ theo lệ ở những chỗ khác nhau. Lễ xong, chúng ta đi đến gặp trụ trì và tỏ lòng kính trọng người. Xong, bây giờ là canh đầu đêm, chúng ta lại hành một lễ khác. Lễ xong, chúng ta đi chúc các tăng phòng “ngủ ngon”. Chúc xong, chúng ta lại đến viếng trụ trì, rồi chúng ta lễ Phật, tụng kinh, kinh hành, hay niệm Phật (nien-fo). Ngoài ra, đôi khi chúng ta đi vào làng, ra phố, đến chợ hay nhà các cư sĩ, v.v... Như thế chúng ta vận động không ngừng; vậy thì cái mà các ông gọi là bất động ấy ở đâu, cái mà nó thường trụ trong Na-già Đại Định ấy ở đâu?”

Trong đoạn này, hiển nhiên Bồn Tiên nói đến việc làm theo tục lệ được thực hiện trong tự viện. Khi ấy sự nhấn mạnh khía cạnh năng động của nếp sống Thiền do sự đối lập với chủ nghĩa tịch tĩnh vẫn còn chiếm ưu thế trong những bộ phận nhất định của giới Phật giáo thời sư, tư tưởng chính bài pháp biểu thị là “ý nghĩ hằng ngày của chúng ta”, của “ngủ khi mệt và ăn khi đói”, của “uống trà” khi được mời, của đáp “ạ” khi có người gọi, nghĩa là theo các mệnh lệnh của Vô niệm.

*

*

*

V

THIÊN VÀ LUÂN LÝ

Khi muốn lãnh hội Thiên trong hành động mà mỗi chúng ta thực hiện hằng ngày và chúng ta không ban cho chúng một ý nghĩ đặc biệt nào, bởi vì chúng chỉ là bản tánh của hành động phản ảnh, thì có nên xem đời sống Thiên không khác với đời sống bản năng hoặc một loạt những thúc bách? Thiên sư nhấn mạnh ý kiến rằng “những con vật di chuyển quanh ông có Phật tánh nhiều hơn ông không?” Những con chim hót líu lo hay chú mèo trèo cây cột là những người bạn thân quý hơn những tảng nhân với những câu hỏi của họ? Thiên hầu như biện hộ cho hành động. Trong toàn bộ tôn giáo, hiện hữu một khuynh hướng luôn xem trọng tính thụ động, hay hoạt động thụ động, là biểu hiện cao nhất của sự sống. “Chim trên trời”, “hoa huệ ngoài đồng”, “cỏ trên bãi cỏ” đều là những dữ kiện tiêu biểu mà người ta có thể hiểu được ý nghĩ của Thượng đế. Những lời sau đây được qui cho một nhà thần học thời Trung cổ: “Những gì tôi biết được từ các khoa học về thần linh và từ Thánh thư, tôi đã học được trong rừng và ngoài đồng, bằng cầu nguyện và trầm tư. Tôi không có vị thầy nào khác hơn những cây dẻ và cây sồi.” Một vị thánh vĩ đại khác tuyên bố: “Hãy lắng nghe một người kinh nghiệm; người sẽ học được trong rừng nhiều hơn trong sách. Cây và đá sẽ dạy người điều mà người sẽ không nhận được từ miệng một vị thầy.”

Tôn giáo ấy, ngay cả Ki-tô giáo, tuy phân biệt một cách rất sống động đời sống luân lý và đời sống bản năng, hầu như khuyến dạy một cách phổ biến một thứ chủ nghĩa tự nhiên nào đó. Không có gì phải ngạc nhiên lịch sử của nó đầy những quan niệm cũng như thực hành y khuôn theo quan niệm và thực hành Tinh Thần Tự Do (Free Spirit). Nhờ ở chủ nghĩa duy niệm có tính cách đạo đức mãnh liệt của nó, Ki-tô giáo (Christianity) đã chống lại những cuộc tấn công bất chợt của luật pháp mâu thuẫn luận và các học thuyết duy linh kết án tất cả những luật lệ, nhưng nó vẫn thiếu cảm tính về sự độc lập

tuyệt đối với Thượng đế, ý muốn của Thượng đế can thiệp toàn bộ ý chí và tư tưởng của quý vị, tất nhiên nó dẫn đến sự buông thả những thúc bách tự nhiên, nghĩa là “tự do tinh thần.”

Những tuyên bố như thế tái hiện trong nhiều sách huyền học, chúng đòi hỏi trước hết phải vượt qua bên kia lý trí và nhảy vào hố thăm bất khả tri. Bởi vì đối với Thượng đế, không một phạm trù trí năng nào như yếu tính, chất lượng, số lượng, tương quan, tình thế, không gian, thời gian, hành động và đam mê, có thể áp dụng với Ngài – Thượng đế không mang cũng không nhận một danh hiệu nào, Ngài là “hiện tại vĩnh cửu, hồ thăm không đáy, bóng tối im lặng, sa mạc không cùng” – bởi vì Thượng đế này can thiệp quý vị theo cách quý vị biến mất nơi Ngài, chìm sâu vào Thượng đế, lúc ấy dù quý vị là gì, làm gì đều phải xem như tuyệt đối không thể tránh được.

Những gì phát xuất từ bóng tối im lặng, từ hoang liêu Vô thức, không thuộc về tư duy và nghị luận của con người. Hoa huệ ngoài đồng, cỏ trên bãi cỏ, cũng huyền bí như vậy. Chúng ở bên kia thiện và ác. Chúng không biết trách nhiệm luân lý, bởi vì những cái này giả định ra ý thức thiện và ác. Nếu đó là đời sống tôn giáo, thì đây chính là triết lý vô chính phủ hay của chủ nghĩa hư vô. Nhưng kết luận chúng ta có thể rút ra từ sự huyền bí ấy thuộc về hai giáo lý rất khác nhau của Ki-tô giáo và của Phật giáo – về phía Ki-tô giáo, chẳng hạn như Eckhart, Suso, Tauler, Ruysbroeck, và về phía kia là tất cả các Thiên sư đã được trích dẫn trong sách này – kết luận này tựa hồ đưa đến hủy diệt tất cả những qui luật luân lý của con người. Có thực vậy không?

Vượt qua trí năng không nhất thiết có nghĩa là vô chính phủ về mặt luân lý. Nhưng về mặt tâm lý, cái này dẫn đến cái kia, vì nghị luận luân lý là bất khả hữu nếu người ta không đặt trí năng ở địa vị ưu thắng. Do đó, nếu cái này bị phủ nhận, cái kia có khuynh hướng lùi bước. Một nhà huyền học Ki-tô giáo nói: “Khẳng nhận Thượng đế thực ra là qui giám Ngài. Nói rằng Thượng đế là thiện, là công bình, là trí năng – là đóng khung Ngài trong quan niệm do chúng ta tạo ra và nó chỉ có thể áp dụng cho những vật được tạo ra.”

Một nhà huyền học Ki-tô giáo khác – người nói trên còn giữ chút ít tính cách truyền thống – tuyên bố: “Trong bản thể, tôi thuộc về bản tánh của Thượng đế. Đối với chính tôi, tôi không hy vọng hay thương yêu, tôi không có niềm tin, không có sự tin cậy nơi Thượng đế... Chừng nào một người còn ước ao đức hạnh và muốn hoàn thành ý muốn quý giá của Thượng đế thì y vẫn còn bất toàn, bởi vì còn bận tâm thủ đắc một cái gì đó...[Người hoàn toàn] không bao giờ có thể tin vào đức hạnh, không thủ đắc những công trạng mới, không phạm tội ác...” Rất có thể một trong các nhà huyền học này sẽ tuyên bố những điều bội đạo và phi luân lý khác, nhưng trong mức độ mà biện chứng pháp của họ thủ vai trò, cả hai đều vững mạnh và họ ưu ái chính các sự kiện kinh nghiệm. Triệu Châu (Chao-chou) nói: “Tôi không thích nghe nói chữ Phật” hay “Khi các ông nói chữ Phật, hãy súc miệng ba năm” là cốt để gạt bỏ cái hơi thở hôi hám còn ở nơi quý vị. Trong giáo lý của nó, Thiên có một cái gì đó của chủ nghĩa tự nhiên vô chính phủ này.

Trong những lời dạy của Bồ-đề Đạt-ma, tìm được ở Đôn hoàng, chúng ta đọc đoạn này: “Những người học Phật tu tập giáo lý về Phật tánh tuyệt đối phải giữ tâm tựa như phiến đá, căn bản họ phải là những người ngu, ở trong vô thức [về tất cả sự vật], tuyệt không phân biệt; hành xử với tất cả sự vật không dính mắc, tựa như một gã khờ. Tại sao vậy? Bởi vì Pháp (Dharma) không có ý thức, không có trí thông minh; bởi vì nó không sợ gì hết; nó là nơi an nghỉ cuối cùng. Giống như một kẻ phạm trọng tội đáng bị xử trảm nhưng được vua ân xá mà thoát được sự lo âu về cái chết. Đối với tất cả chúng sinh cũng thế. Những chúng sinh phạm mười điều ác và năm trọng tội, chắc chắn khiến họ bị địa ngục ràng buộc. Nhưng Pháp, như một ông vua, có quyền lực vô song để xá mọi tội ác và miễn hình phạt cho kẻ vi phạm. Có thể nói đây là kẻ có giao tình thâm hậu với vua. Y chột ở một nơi xa cách quê hương và y giết cả nam nữ. Bị bắt giữ, y sắp bị hành hình vì những việc làm ác của y. Y không biết làm gì, y hoàn toàn bất lực, không ai giúp đỡ. Lúc ấy, một cách bất ngờ, y gặp được nhà vua và y liền được phóng thích. Cũng như khi một người phạm các giới sát sinh, trộm cướp, tà dâm, và y sợ hãi khi nghĩ đến địa ngục

đang chờ y, bỗng y thức tỉnh trước sự hiện diện của vị Pháp vương bên trong y, vậy là y được giải thoát.”

Đây hầu như là với giáo lý của những người theo *Tinh Thần Tự Do*. Sau đây là một dẫn chứng nữa, trích từ một tài liệu Đôn hoàng khác thuộc Thiên tông:

Hỏi: Tôi sợ địa ngục, tôi muốn sám hối và tu Đạo.

Đáp: Cái “tôi” này ở đâu? Nó giống cái gì?

Hỏi: Tôi không biết nó ở đâu.

Đáp: Nếu ông không biết cái “tôi” của ông ở đâu thì ai đi vào địa ngục? Nếu ông không biết nó giống cái gì, thì đây không gì khác hơn là một vọng tưởng. Chính vì vọng tưởng này mà ông thấy có địa ngục.

Hỏi: Nếu Đạo chính là vọng tưởng, thì vọng tưởng này từ đâu mà có?

Đáp: Pháp không có hình tướng, không có độ lớn, không có độ cao. Thí dụ, đây là một tảng đá lớn trong sân nhà ông. Ông ngồi trên đó, ông ngủ trên đó, và không tỏ ra sợ hãi gì cả. Một hôm ông bỗng có ý muốn vẽ một cái gì lên đó. Ông mời một nghệ sĩ, ông bảo nghệ sĩ vẽ chân dung Phật và ông dâng chân dung này lên đức Phật. Ông không dám ngủ trên tảng đá ấy nữa, ông sợ xúc phạm thánh tượng, mà vốn nó chỉ là một tảng đá bụi. Vì có sự thay đổi trong tâm nên ông không còn ngủ trên đó nữa. Và cái gọi là tâm này nữa, là cái gì? Chỉ là cây cọ vẽ do trí tưởng tượng của ông tạo ra, nó đã biến tảng đá thành hình ảnh của đức Phật. Cảm giác sợ hãi của ông là do ông tự tạo; thực ra nơi tảng đá chẳng có công đức cũng chẳng không có công đức.

Tất cả đều do tâm tạo ra. Giống như người vẽ một con quỉ, một tạo vật ở địa ngục, hay một con rồng hay một con cọp. Y vẽ, y nhìn rồi y hoảng sợ. Tuy nhiên, nơi hình vẽ chẳng có gì để sợ hết. Tất cả chỉ là sản phẩm của trí tưởng tượng, của trí phân biệt của ông. Ngay từ đầu chẳng có gì cả, chỉ có cái mà ông tự tạo bằng vọng tâm của ông.”

Khi “tôi” là một vọng tưởng, tất cả những gì phát xuất từ tác nhân này cũng đều là vọng tưởng, kể cả tội lỗi, tất cả những cảm giác và dục vọng, địa ngục và thiên đường. Nếu phá bỏ được vọng tưởng này, thế gian sẽ biến mất cùng với

những hình thái tạp đả. Và nếu có cái gì đó còn lại có khả năng tác động thì cái đó sẽ tác động với sự tự do trọn vẹn nhất, với sự bền vững, như chính vị Pháp vương, thực ra là cái Một [Nhất thể]. Nhưng đồng thời nó cũng hủy diệt tính khả hữu của thế giới luân lý, và lúc ấy làm sao phân biệt được thánh thiện và sa đọa? Hay trong thế giới không vọng tưởng chẳng có những điều như sa đọa, tội ác hay luân lý xấu xa?

Nếu chúng ta đi từ giáo pháp hợp nhất hay từ giáo pháp như huyền thì các nhà huyền học, Phật giáo và Ki-tô giáo, thực tế hình như cùng đi đến chỗ vô trách nhiệm về luân lý, theo cách nào đó thì điều này có thể hiểu được. Nếu không có sự bàn luận về luân lý, thì tâm lý học huyền bí luôn luôn đi đến cùng một kiểu hành xử.

Theo giáo lý như huyền thì trí tưởng tượng hay trí phân biệt là nơi tạo ra mọi thứ tâm hiểm ác, và do đó tạo ra mọi thứ khốn khổ. Bởi vì Pháp thì tuyệt đối ở bên trên tất cả mọi phân biệt, luân lý học, tâm lý học và nhận thức luận – điều này có nghĩa nó là Vô thức – những ai tìm nó đều phải vượt qua trí phân biệt trong tất cả mọi hình thức và thấy chính Bát-nhã vận dụng. Khi làm được điều này là chứng được *vô tâm* (wu-hsin), không có bất cứ một cái *tâm* nào trong tất cả mọi hành động của chúng ta. Đây là trạng thái gọi là “vô tâm”, đây là sự sống mà nỗ lực đã bị xóa bỏ, để Vô thức sống cuộc sống của nó.

Không thể qui trách nhiệm cho Vô thức vì các hành vi của nó. Những hành vi này ở bên kia sự phán xét luân lý, vì không thể nghĩ bàn, không có phân biệt. Sự đánh giá về thiện và ác phát xuất từ phân biệt. Nơi nào không có phân biệt, thì không thể áp dụng bất cứ một sự đánh giá nào như thế. Nếu có thể áp dụng được thì cũng chỉ cho những ai yêu thích phân biệt, và những người sống trong Pháp đều là của Pháp tánh hay đúng hơn, họ chính là của Pháp, họ có sự Tự Do Tinh Thần. Họ sống trọn vẹn vì tình yêu Thượng đế, không thể đo lường họ theo những tiêu chuẩn áp dụng cho những sự vật hữu hạn. Họ là những kẻ ngây thơ trong tất cả mọi nghĩa khả hữu của từ.

Một trong các thủ bản Thiên tìm thấy ở Đôn hoàng được

kết tập lại trong bộ *Thiếu Thất Di Thư* (Shao-shih I-shu)⁴⁴ của tôi có cuộc vấn đáp sau:

“Nếu Đạo (Dharma = Pháp) ở bên trong tất cả mọi sự vật, vậy tại sao hủy diệt sinh mạng của con người thì có tội mà hủy diệt sự sống của cây cối thì không có tội?” Sư đáp: “Nói đến tính chất tội ác của một hành động kết quả do trí tưởng tượng của con người và xét ảnh hưởng của hành động này trong thế giới biến cố, đây không phải là nhìn sự vật một cách đúng đắn. Chỉ vì một người không hiểu lý do tối hậu của vấn đề nên y nói phạm tội sát sinh. Như vậy, y có cái ‘tâm’ mang nghiệp và người ta bảo y phạm tội ác. Khi y tác động vào sự sống của cái cây, cái cây này không có trí tưởng tượng, như vậy nó không có ngã thức nào cả, và người này hủy diệt nó vẫn lạnh lùng. Nó không tạo ra một ảo tưởng nào trong trí tưởng tượng của y. Như vậy, trong trường hợp này không ám chỉ một ý niệm nào về tội ác.

“Kẻ nào tự tại với toàn bộ ý niệm về một cái tôi [ngã] thấy thế [giới sắc] tưởng như là cỏ trên cánh đồng, và y hành xử như là y cắt cỏ. Văn Thù dọa đâm đức Phật một nhát kiếm, và Agulimala dùng vũ khí tấn công thân đức Thích-ca Mâu-ni. Nhưng họ thuộc loại những kẻ mà tâm hoàn toàn hợp với Đạo và chỉ là một với nó khi thể hiện chân lý vô sanh. Tất cả đều biết rằng tất cả sự vật đều là không, như là do Huyền hóa (Maya) tạo ra. Do đó, ở đây không có gì hợp với ý niệm tội ác...

“Như ngọn lửa ngoài vườn đốt cháy tất cả rau cải, như ngọn gió thổi rạp tất cả cây cối, như đất sụp đổ xuống sườn đồi, như cơn lụt lớn nhận chìm tất cả súc vật, khi tinh thần các ông ở cung diệu này, tất cả những gì ở trước ông đều bị quét sạch. Trái lại, nếu trong ông có cái “tâm” nào đó khiến ông do dự, nghĩ ngợi, làm ông khó chịu, như giết một con muỗi, chắc chắn nó sẽ thắt những cái nút nghiệp cho ông ...

“Như con ong hút mật hoa, như con sẻ mổ hạt, như con bò ăn rơm, như con ngựa gặm cỏ trên cánh đồng; khi tâm ông tự tại với ý niệm tư hữu, thì tất cả đều tốt đối với ông. Nhưng

⁴⁴ Những tác phẩm đã bị thất lạc của Bồ-đề Đạt-ma.

ngay khi tâm ông nghĩ đến “của tôi”, “của anh” thì ông là tên nô lệ của nghiệp...”

Như thế khi tâm của quý vị vận hành với Bản tánh; không còn bị quấy rầy bởi những ý nghĩ đối đãi về thiện và ác, về công bình và bất công, về công đức và không công đức, về Thiên đường và địa ngục; nhưng những khi không thể tránh được như lửa cháy hay nước tràn, thì quý vị không chịu trách nhiệm về bất cứ một hành vi mình làm, và do đó, không nghiệp nào dính mắc hết. Quý vị hành xử như cơn gió; ai trách mắng ngọn gió khi nó để lại sự tàn phá trên đường nó đi qua? “Gió thổi nơi nào tùy ý nó, dù người nghe tiếng động nhưng người không thể nói nó từ đâu đến hay nó đi về đâu.” (John, iii, 8). Khi quý vị như thế, không một nghiệp nào có thể ràng buộc quý vị bằng bất cứ hình thức nào của bốn phạm hay trách nhiệm, mặc dù đây không có ý nói rằng quý vị thoát được luật nhân quả ngự trị thế giới thực nghiệm của chúng ta. Các luật này có thể có tính cách hữu vi, do con người tạo ra theo những suy nghĩ có tính cách luân lý, nhưng chúng giữ vai trò không kém.

Trong khi tâm của quý vị tự tại với các ý nghĩ phân biệt và tình cảm thì tâm của những người khác, ít tự tại hơn và buông mình theo tưởng tượng, sẽ ảnh hưởng một cách không ngờ đến đời sống dưới lớp áo của các qui luật luân lý. Nhưng các qui luật giống như gió hay như “lưỡi kiếm chém cơn gió xuân êm nhẹ nhanh như chớp.” Điều này nhắc chúng ta nhớ đến bài thơ “Brahma” của Emerson, mà đây là khổ thơ đầu:

*Nếu kẻ sát nhân đâm máu nghĩ rằng y đã giết,
Hay nếu nạn nhân của y nghĩ rằng mình bị giết,
Là họ không biết những con đường vi diệu:
Tôi theo, đi qua, và trở lại.⁴⁵*

⁴⁵ Nguyên tác tiếng Anh của Emerson:

“If the red slayer think he slays,
Or if the slain think he is slain,
They know not well the subtle ways
I keep and pass, and turn again.”

Emerson có thể đã sáng tác bài thơ này trong lúc nghiên cứu, khi ông im lặng chiêm nghiệm tư tưởng Đông phương và nhận ra được trong tâm ông một cộng hưởng nào đó của tư tưởng này. Nhưng những câu thơ sau đây do một chiến sĩ Nhật đọc lên khi ông ta chết dưới trận mưa kiếm:

*Cả hai, kẻ giết
Và nạn nhân
Đều như giọt sương, như ánh chớp;
Nên xem họ như vậy.*

Hai câu thơ cuối trích từ kinh Kim Cương mà chắc chắn ông ta đã biết rất rõ.

Đoạn sau đây của Thần Hội: “Kẻ nào đã hoàn toàn đạt được kinh nghiệm về Tâm thì giữ được vô niệm ngay cả khi thân y bị cắt ra từng mảnh trong cuộc hỗn chiến nơi hai đoàn quân hung bạo gặp nhau. Y rắn chắc như kim cương, kiên cố và bất động. Ngay cả khi tất cả chư Phật đồng xuất hiện nhiều như cát sông Hằng, trong y chẳng một mảy may rung động vì vui. Cũng như lúc bao nhiêu chúng sinh nhiều như cát sông Hằng đột nhiên biến mất, trong y cũng chẳng một mảy may thương xót. Y trụ trong vô niệm và nhất như tuyệt đối.”

Có thể điều này nghe có vẻ vô nhân đạo khủng khiếp. Nhưng quý vị hãy tưởng tượng một trận đại chiến hiện đại mà hàng triệu nhân mạng bị hủy diệt một cách vô ích; trước cảnh tượng dã man này chúng ta không dừng lại một phút và chúng ta lại chuẩn bị một trận đại chiến kế tiếp. Thượng đế dường như không một chút quan tâm đến những việc nhỏ bé này của loài người. Dường như Thượng đế ban cho tạo vật một lý tưởng vô cùng to lớn mà trí tưởng tượng của con người nhỏ bé không thể hiểu được. Theo quan điểm của Thần Hội, một hạt cải chứa trọn trong nó số thế giới nhiều như cát sông Hằng, và những số lượng, đại lượng, tất cả sự vật đều đặt căn bản trên trí phân biệt, không biểu hiện gì cho cái không vô niệm của sư.

Kinh *Kim Cương* nói đến một tiền kiếp của đức Phật, thân Ngài bị một bạo chúa cắt đi nhiều bộ phận của thân thể một

cách rùng rợn: “Này Tu-bồ-đề, nhãn nhục ba-la-mật mà Như Lai nói là chẳng phải nhãn nhục ba-la-mật, do vậy ấy là nhãn nhục ba-la-mật. Vì sao? Tu-bồ-đề, thân tôi trước kia bị vua Kalinga cắt đi từng mảnh, tôi không có ý niệm về tôi, không có ý niệm về người khác, không có ý niệm về chúng sinh, không có ý niệm về sự trường thọ⁴⁶. Vì sao? Lúc thân tôi bị cắt ra từng mảnh, từng đoạn, từng phần, nếu tôi có ý niệm về tôi, hay về người khác, hay về chúng sinh, hay về sự trường thọ, thì cảm giác sân hận sẽ dấy lên trong tôi.”⁴⁷

Vô tâm (Nhật: *mu-shin*; Hán: *wu-hsin*) là gì? Nó có nghĩa là “không có tâm” hay “không có ý nghĩ”, khó mà tìm thấy một chữ tương đương trong các ngôn ngữ châu Âu, trừ chữ *Vô thức* (Anh: *the Unconscious*; Pháp: *l’Inconscient*), mặc dù chữ này được dùng theo một nghĩa rõ ràng và rất giới hạn. Đây không phải là điều người ta hiểu chữ *Vô thức* theo nghĩa tâm lý học thông thường, cũng không phải theo nghĩa tâm phân học ban cho nó – tâm phân học hiểu *vô thức* sâu hơn nhiều so với sự thiếu ý thức đơn giản – nhưng nó còn hơn cả theo nghĩa “những vùng sâu như hố thẳm” của các nhà huyền học thời Trung cổ, hay theo nghĩa Thiên ý như đã có trước khi nói ra Lời.

Vô tâm hay *vô niệm* gốc do từ *vô ngã* (Hán: *wu-wo*; Nhật: *mu-ga*; Phạn: *ātman*), “vô ngã”, “không có ngã” nó là khái niệm nòng cốt của Phật giáo, Tiểu thừa cũng như Đại thừa. Với đức Phật, nó không phải là một khái niệm triết học mà là kinh nghiệm của Ngài, và toàn bộ lý thuyết phát triển quanh quan niệm này đã theo một khuôn khổ lý trí ủng hộ kinh nghiệm ấy. Khi nó được mở rộng và đào sâu, giáo pháp vô ngã mang hình thái siêu hình hơn, và giáo pháp Tánh không

⁴⁶ Tiếng Anh: “soul”. ND.

⁴⁷ So sánh với bản chữ Hán trong Kinh Kim Cang của Cư-ma-la-thập: “Tu-bồ-đề, Nhãn nhục ba-la-mật Như Lai thuyết phi nhãn nhục ba-la-mật. Hà dĩ cố? Như ngã tích vị Ca-lị vương cắt triệt thân thể. Ngã ư nhĩ thời vô ngã tướng, vô nhân tướng, chúng sinh tướng, vô thọ giả tướng. Hà dĩ cố? Ngã ư vãng tích tiết tiết chi giải thời, nhược hữu ngã tướng, nhân tướng, chúng sinh tướng, thọ giả tướng, ưng sanh sân hận. “

(Śūnyatā) phát triển. Nhưng giáo pháp Tánh Không có một môi trường ứng dụng rộng rãi hơn, và với tư cách triết học nó thâm nhập sâu hơn vào nguồn kinh nghiệm. Vì khái niệm Tánh Không hiện nay được áp dụng không chỉ với kinh nghiệm vô ngã mà còn với kinh nghiệm vô tướng nói chung. Tất cả các *Kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa* đều kịch liệt bác bỏ quan niệm về cá nhân, về hữu thể, về kẻ tạo tác, về bản chất, v.v... Vô ngã và Tánh Không thực tế là cùng một giáo lý. Với Tánh Không đi cặp với Bát-nhã, hiện nó đã trở thành một trong những đề mục chính của các Kinh.

Trong *Đàn Kinh* của Huệ Năng, Phật tánh và tự tánh là những đề tài luôn luôn ưu ái. Hai thuật ngữ này cùng chỉ một sự vật, cái Không (Śūnyā) bản lai thanh tịnh, rỗng lặng, không phân đôi và vô niệm. Cái Vô này này thanh tịnh và vô tri, chuyển động, phát khởi Bát-nhã, một thế giới đối đãi hiện ra. Nhưng tất cả những khởi động này không biểu hiện một sự kế tục về thời gian, không phải là những sự cố trong thời gian, và tất cả những khái niệm này – Tự tánh, Bát-nhã, và một thế giới của đối đãi và tạp đa – là rất nhiều tiêu điểm qui chiếu để cho sự hiểu biết của trí năng chúng ta trở nên dễ dàng và rõ ràng hơn. Do đó, Tự tánh không có thực tại tương ứng trong không gian và thời gian. Không gian và thời gian đều phát xuất từ Tự tánh.

Một điểm nữa tôi phải nói rõ hơn rằng Bát-nhã là một cái tên đặt cho Tự tánh, theo Huệ Năng, hay cho Vô thức, theo thuật ngữ của chúng ta, khi nó tự ý thức chính nó, hay chính xác hơn, chính hành động trở thành ý thức. Do đó, Bát-nhã chỉ vào hai chiều hướng đối với Vô thức và thế giới của ý thức bây giờ khai mở. Chiều hướng thứ nhất là Trí vô phân biệt và thứ hai là Trí phân biệt. Khi chúng ta theo hướng ly tâm của ý thức và phân biệt thì quên hướng kia của Bát-nhã, hướng qui tâm về Vô thức, chúng ta có cái gọi theo thuật ngữ tiếng Phạn là *Prapañca*, trí tưởng tượng. Chúng ta có thể nói điều này theo cách nghịch lại: Khi trí tưởng tượng tự xác định, Bát-nhã bị che khuất, sự phân biệt (*vikalpa*) có ảnh hưởng của nó và bề mặt không ô nhiễm của Vô thức hay Tự tánh bây giờ bị che mờ. Những ai chủ trương *vô niệm* hay *vô tâm*, đều mong

chúng ta giữ Bát-nhã không lạc vào hướng phân biệt và chúng ta cương quyết quay cái nhìn kiên định theo hướng kia. Đạt *vô niệm* có nghĩa là, nói một cách khách quan, phục hồi Trí vô phân biệt. Khi vô niệm này được phát triển thêm, chúng ta hiểu được nghĩa của *vô tâm* theo tư tưởng Thiền.

*

*

*

VI

GIẢI THÍCH GIÁO PHÁP
CỦA HUỆ NĂNG

Để hiểu hệ thống tư tưởng do Huệ Năng và tông phái của ngài nhận thức, cách giải thích chúng tôi sắp công hiến có thể giúp ích đối với những độc giả không quen với cách nhìn thế giới của người Đông phương.

Cái quan trọng đến trước tiên trong triết lý của Huệ Năng là quan niệm về tự tánh. Nhưng tự tánh, tôi xin cảnh báo với độc giả, không nên hiểu nó như một cái gì đó thuộc về bản chất. Nó không phải là một cái gì tồn tại khi tất cả các sự vật tương đối và có điều kiện đã bị giới hạn trong ý niệm về một hữu thể cá nhân. Đây không phải là ngã, hay linh hồn, hay tâm linh như người ta quan tâm nó theo cách thông thường. Đây không phải là một vật thuộc về một phạm trù nào trong các phạm trù tri thức của chúng ta. Nó không thuộc về thế giới tương đối này. Nó không phải là Thực tại tối thượng mà người ta thường định danh như là Thượng đế hoặc Tiểu ngã (Ātman) hay Đại ngã (Brahma). Không thể định nghĩa nó theo bất cứ cách nào. Tuy nhiên, nếu không có nó, chính cái thế giới, như chúng ta thấy và vận dụng trong cuộc sống hằng ngày, sẽ sụp đổ. Nói nó có tức là phủ nhận nó. Đây là điều kỳ lạ, nhưng khi tôi tiếp tục, điều tôi muốn nói sẽ trở nên ít u tối hơn.

Theo thuật ngữ Phật giáo truyền thống, tự tánh là Phật tánh, nó tạo nên sự thành Phật; nó là Tánh Không (*Śūnyatā*) tuyệt đối, nó là Chơn như (*Tathatā*) tuyệt đối. Người ta có thể gọi nó là Hữu thể Thuần tịnh (Pure Being) khi dùng thuật ngữ triết học Tây phương không? Nó cũng chẳng có liên hệ gì với thế giới nhị nguyên chủ thể và khách thể. Tôi sẽ gọi nó một cách hoàn toàn đơn giản là Tâm, với chữ ‘T’ viết hoa, và cũng là Vô thức. Bởi vì ngôn ngữ Phật giáo đầy rẫy những thuật ngữ tâm lý học và bởi vì tôn giáo đặc biệt quan tâm triết lý về sự sống, nhưng thuật ngữ này, Tâm và Vô thức (Unconscious), được dùng ở đây như những từ đồng nghĩa với tự tánh, phải

thận trọng để không nhầm lẫn chúng với những thuật ngữ mà tâm lý học thực nghiệm dùng, vì chúng tôi chưa đi đến điểm này. Chúng tôi đang nói đến một thế giới siêu việt, nơi không thể tìm thấy dấu vết nào của những cái bóng như thế.

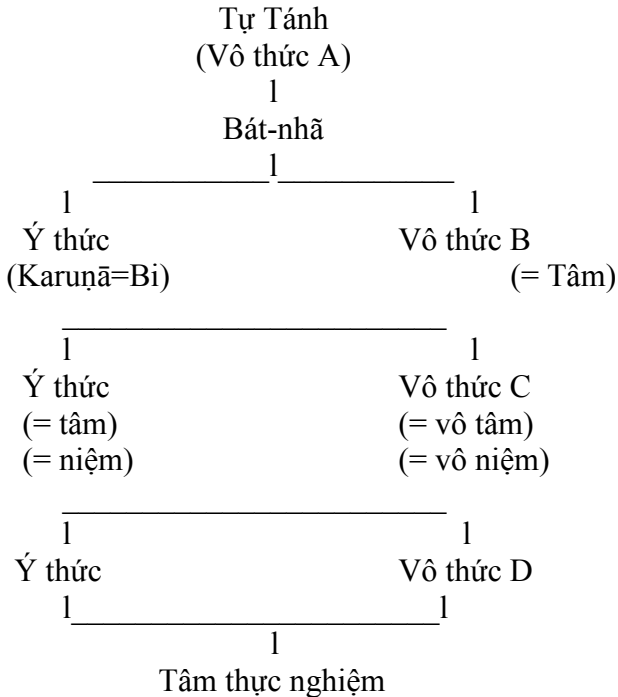
Trong Tự tánh này, có sự vận hành, sự thức tỉnh, và Vô thức trở nên ý thức về chính nó. Đây là lãnh vực người ta không thể đặt ra những câu hỏi “Tại sao?” hay “Thế nào?” Sự thức tỉnh hay vận hành này, dù gọi nó là gì, vẫn phải xem nó như một sự kiên hiện hữu bên ở kia tất cả những chứng cứ và biện luận. Cái chuông ngân nga và tôi nghe sự rung động của nó truyền qua không khí. Đây là sự kiện đơn giản của nhận thức. Cùng cách ấy, sự dấy lên của ý thức trong Vô thức là vấn đề của kinh nghiệm, ở đó chẳng có sự huyền bí nào cả, nhưng theo quan điểm luận lý học, có sự mâu thuẫn bề ngoài, sự mâu thuẫn mà một khi đã phát khởi, nó tiếp tục mâu thuẫn với chính nó một cách vĩnh viễn. Dù gì đi nữa, hiện giờ chúng ta vẫn có cái Vô thức tự ý thức, hay cái Tâm tự phản chiếu. Biến dạng như vậy, Tự tánh được biết như là Bát-nhã.

Bát-nhã, sự phát khởi ý thức trong Vô thức, vận hành trong hai chiều hướng. Một hướng về Vô thức và một hướng về ý thức. Bát-nhã hướng về Vô thức là Bát-nhã, gọi đúng là như vậy, trong khi ấy Bát-nhã của ý thức bây giờ được gọi là tâm, với chữ ‘t’ viết thường. Từ tâm này một thế giới đối đãi phát khởi: chủ thể và khách thể, ngã bên trong và thế giới bên ngoài, v.v... Do đó, người ta cũng có thể phân biệt hai hình thái trong Tâm: Tâm Bát-nhã vô phân biệt và tâm đối đãi. Tâm của hình thái thứ nhất thuộc về thế giới này, nhưng chừng nào nó còn liên hệ với Bát-nhã, nó còn giao thiệp trực tiếp với Vô thức, thì nó là Tâm. Trong khi ấy tâm của hình thái thứ nhì hoàn toàn là của thế giới này, nếu muốn, nó hòa lẫn với tất cả những cái tạp đả.

Tâm của hình thái thứ nhì được Huệ Năng gọi là “niệm” (Hán: *nien*; Nhật: *nen*). Ở đây, tâm là niệm và niệm là tâm. Theo quan điểm tương đối, tâm của hình thái thứ nhất có thể gọi là “vô tâm” đối lại với “hữu tâm” của hình thái thứ nhì. Trong khi cái sau thuộc về phía bên này của kinh nghiệm thường nhật của chúng ta, cái trước thì siêu việt, theo thuật

ngữ của triết lý Thiên, nó là “cái không phải tâm”, hay “vô tâm” hay “vô niệm.”

Chúng tôi nhắc lại, Bát-nhã là một thanh kiếm hai lưỡi, một bên chém Vô thức và bên kia chém ý thức. Bề thứ nhất gọi là Tâm, tương ứng với “vô tâm”. “Vô tâm” là biến tượng không ý thức của tâm mà nó là bề ý thức của Bát-nhã. Lược đồ sau đây minh họa cấu trúc này của Vô thức.



LƯỢC ĐỒ I

Trong lược đồ này, các Vô thức A, B, C thuộc loại siêu việt và cốt tủy đều là của cùng một cái tánh duy nhất, trong khi Vô thức D lại thuộc về tâm thực nghiệm, là đề tài của tâm lý học.

Theo cách giải thích ở trên về tư tưởng Thiên của Huệ Năng, nhờ sự phân tích bằng lược đồ trợ giúp, chúng ta hãy đọc các định nghĩa sau đây, theo *Đàn Kinh* biên tập, về “vô

niệm” hay “vô tâm”, tôi hy vọng rằng điều này làm Huệ Năng trở nên đối với chúng ta dễ hiểu hơn và nhờ đó chúng ta hiểu được tất cả các Thiền sư khác mà chúng tôi đã nói đến trên kia.

Huệ Năng định nghĩa *vô niệm*: “Ư niệm vi vô niệm” = “Có niệm mà như chẳng có” (hay nên dịch như vậy chẳng: “Có niệm mà chẳng có”?). Đây rõ ràng là ý muốn nói ý thức về Vô thức thuộc bình diện C, ở bên trên bình diện thực nghiệm. Trong vài dòng ở dưới, Huệ Năng nói về *vô niệm* theo cách này: “Đối diện với tất cả cảnh chung quanh mà tâm chẳng nhiễm”⁴⁸, tức là không một ý nghĩ nào dấy lên trong tâm. “Cảnh chung quanh” chỉ thế giới của ý thức; sự kiện ở mà không nhiễm gọi lên Vô thức, một trạng thái ở đó không có “ý nghĩ”, không ý thức, trái nghịch với sự vận hành của tâm. Ở đây chúng ta lại nhận biết Vô thức ở bình diện C.

Những tuyên bố sau đây của Huệ Năng không cần luận giải:

“Khi quay niệm về Tự [tánh], thì niệm chẳng ở nơi cảnh; ở nơi cảnh mà niệm chẳng sinh.”⁴⁹

“Đối cảnh khởi niệm, và trên các niệm này áp ủ tà kiến, đây là cái nguồn của lo âu và vọng tưởng.”⁵⁰

“Vô niệm là gì? Thấy tất cả sự vật, tuy nhiên, giữ tâm chẳng ô nhiễm và dính trết, gọi là vô niệm.”⁵¹

“Ai hiểu được pháp vô niệm thì thấy được cảnh giới của chư Phật. Ai hiểu được pháp vô niệm ắt đạt đến địa vị Phật.”⁵²

Những gì Huệ Năng muốn nói bằng chữ *vô niệm*, chúng ta có thể tìm thấy trong các trích dẫn này, được Lược đồ I trợ giúp. Nhưng hãy lưu ý, trong đề tài của lược đồ này, Vô thức,

⁴⁸ So sánh với Hán văn: “Ư chư cảnh thượng, tâm bất nhiễm.”

⁴⁹ “Ư tự niệm thượng, thường ly chư cảnh, bất ư cảnh thượng sanh tâm.”

⁵⁰ “...ư cảnh thượng hữu niệm, niệm thượng tiện khởi tà kiến, nhưt thiết trần lao vọng tưởng tòng thử nhi sanh.”

⁵¹ “Hà danh vô niệm? Nhược kiến nhưt thiết pháp, tâm bất nhiễm trước, thị vi vô niệm.”

⁵² “Ngộ vô niệm pháp giả, kiến chư Phật cảnh giới; ngộ vô niệm pháp giả, chí Phật địa vị.”

phát triển theo mức độ, có thể nói như vậy, xuống đến tâm thực nghiệm chẳng liên hệ gì với bất cứ hình thức đẳng cấp nào. Khi phân tích vấn đề này và thấy trong hình thức dùng trên kia, chúng ta có khuynh hướng tưởng tượng rằng trong Vô thức có những cấp bậc khác nhau, theo nghĩa chúng khác loại, và những loại thấp không chứa những loại cao. Điều này không đúng, vì tất cả các Vô thức hòa lẫn với nhau. Khi lãnh hội trọn vẹn một cái thì hiểu được tất cả những cái kia. Nhưng đồng thời, chúng ta có thể nói rằng Vô thức trở nên thanh tịnh, nói như vậy, là khi chúng ta vươn lên từ Vô thức trong tâm thực nghiệm và trước khi đến Bát-nhã vô thức, chúng ta phải tự gạt bỏ hết tất cả những ô nhiễm của ý thức thuộc về Vô thức thực nghiệm. Nhưng đây là quan điểm tu học Thiền; về mặt lý thuyết, tất cả Vô thức có cùng một vị (one taste).

Về sự phát khởi của Bát-nhã có nghĩa là gì, trong hệ thống của Huệ Năng, tôi đã viện dẫn nhiều lần. Tuy nhiên, để tránh ngộ nhận, ở đây tôi muốn dẫn thêm vài đoạn nữa:

“Khi người ta phát khởi Bát-nhã chơn chánh và phản chiếu ánh sáng của nó (lên Tự tánh), thì tất cả vọng niệm tức thời tiêu tan. Khi biết được Tự tánh thì cái hiểu này đưa đến đất Phật.”⁵³

“Khi Trí huệ quay ánh sáng chiếu (vào bên trong), trong và ngoài được chiếu sáng rõ ràng, thì biết được Tâm mình. Khi biết được Tâm mình thì được giải thoát. Khi được giải thoát, thì mình ở trong Bát-nhã Tam-muội, tức là *vô niệm*.”⁵⁴

“Khi dùng, nó thấm nhuần khắp mọi nơi mà không dính mắc nơi nào. Chỉ cần giữ bản Tâm thanh tịnh của mình, để sáu thức ra sáu cửa, ở trong sáu trần không ô nhiễm, không hỗn loạn, tới lui tự do, vận dụng thông suốt không ngừng. Như thế

⁵³ “Nhược khởi chánh nhơn Bát-nhã quán chiếu, nhứt sát-na gian vọng niệm câu diệt. Nhược thức tự tánh, nhứt ngộ tức chí Phật địa.” ND.

⁵⁴ “Trí huệ quán chiếu, nội ngoại minh triệt, thức tự bản tâm, tức bốn giải thoát. Nhược đắc giải thoát, tức thị Bát-nhã Tam-muội. Bát-nhã Tam-muội, tức thị vô niệm.” ND.

là Bát-nhã Tam-muội, diệu giải thoát, gọi là hạnh ‘Vô niệm’.”
55

Như vậy, cái gọi là Bát-nhã Tam-muội chính là Vô thức. Khi Bát-nhã hoàn toàn hướng về Tự tánh và không biết đến chiều hướng kia là nó tự giải thoát khỏi bản tánh mâu thuẫn của nó và là chính nó, nếu chúng ta có thể nói như vậy. Đây là mâu thuẫn có tánh cách biện chứng vốn có nơi các kinh nghiệm của chúng ta, và không có lối thoát; sự thực tất cả những kinh nghiệm của chúng ta, tức là chính sự sống của chúng ta, khả hữu bởi vì sự mâu thuẫn tối thượng này. Trốn tránh nó là dấu hiệu của tâm bối rối. Do đó, Huệ Năng nói:

“Nếu để cho tâm chẳng nghĩ gì hết, khiến cho không còn ý nghĩ, ấy là bị Pháp ràng buộc, đó gọi là thấy một bên.”⁵⁶

Đoạn dẫn này có thể không hoàn toàn rõ ràng, nhưng nó có ý nghĩa lịch sử. Ở thời Huệ Năng, trước và ngay sau ngài, một số người cố lẩn tránh sự mâu thuẫn nên tảng vốn có nơi chính sự sống khi dúi diệt toàn bộ sự hoạt động của ý nghĩ, tìm kiếm một trạng thái trống rỗng tuyệt đối, hoàn toàn hư vô, phủ định, mà họ tưởng là toàn triệt nhất. Những người như thế đã giết chết sự sống, họ tự buộc mình bằng những ý tưởng sai lầm, xem Pháp như là sự tận diệt. Tuy nhiên, điềm thực tế, tận diệt dù dưới hình thức nào cũng là không thể được. Những gì người ta tưởng như thế thực ra chỉ là một hình thức khác của khẳng định. Tuy nhiên, người ta có thể phản kháng kịch liệt và hung bạo, thì không một con tép nào có thể lọt khỏi cái giỏ bịt kín.

Quan niệm *Vô niệm* của Huệ Năng, mà nó tạo thành tư tưởng nòng cốt của giáo lý Thiền, được nối tiếp một cách tự nhiên trong *Ngữ Lục của Thân Hội*, và rồi được giải thích theo cách rõ ràng hơn, như chúng tôi đã trình bày. Bây giờ chúng

⁵⁵ “Dụng tức biến nhưt thiết xứ, diệc bất trước nhưt thiết xứ, đản tịnh bốn tâm, sử lục thức xuất lục môn, ư lục trần trung vô nhiễm vô tạp, lai khứ tự do, thông dụng vô trệ, tức thị Bát-nhã Tam-muội, danh vô niệm hạnh.” ND.

⁵⁶ “Nhược bá vật bất tư, đương lệnh niệm tuyệt, tức thị pháp phược, tức danh biên kiến.” ND.

tôi dẫn chứng Đức Sơn và Hoàng Bá. Một trong các bài pháp của Đức Sơn nói lên điều này:

“Khi trong chính ông không có gì phiền nhiễu bên trong, thì chẳng có gì buộc ông phải đi tìm một cái gì bên ngoài. Chính khi ông tìm thấy cái mà ông tìm kiếm, thực ra ông chẳng được cái gì là thật. Hãy biết rằng nơi ông chẳng có gì phiền nhiễu hết, hãy “vô tâm” về sự việc của mình.”⁵⁷ Lúc ấy Tánh Không vận một cách hành kỳ diệu sẽ hiện ra, *tánh không* tạo ra những điều kỳ diệu. Khi ông bắt đầu nói về sự khởi đầu và sự kết thúc [sự kỳ diệu] này là ông tự lừa mình. Nếu ông còn ấp ủ một chút niệm nào thì đó là làm cho nghiệp tác động, và nó đưa ông vào đường ác. Ông để cho một niệm tưởng nào thoáng qua tâm ông như một tia chớp là ông tự đặt mình vào vòng trói buộc vạn kiếp. Những chữ như thánh và ngu chỉ là những hư danh; tướng tốt và tướng xấu đều là hư huyền như nhau. Nếu ông nhiệt tình ham muốn, làm sao tránh được rắc rối? Nhưng cố chạy trốn những thứ ấy cũng là đem đại họa đến. Thế này hay thế kia, rốt cuộc tất cả đều hoàn toàn vô ích.”

Hoàng Bá Hy Vận, người mà chúng tôi đã nói đến ở đầu tập sách, gọi Tâm này là Phật, ngoài nó ra chẳng có phương tiện nào để chứng ngộ cả. Tâm có nghĩa là “vô tâm”, đạt được như vậy là mục đích tối hậu của đời sống Phật giáo. Hãy đọc đoạn sau đây theo ánh sáng của lược đồ I, và theo quan niệm của Huệ Năng về sự thành Phật, lúc ấy quý vị sẽ hiểu rõ hơn giáo lý cốt yếu của Thiên:

“Su (Hoàng Bá Hy Vận) nói với Bùi Hưu (P’ei-hsiu): Chư Phật và tất cả chúng sinh đều có cùng một Nhất Tâm, chẳng có pháp nào khác. Tâm này không có khởi đầu, không bao giờ sinh và không bao giờ diệt, chẳng xanh chẳng vàng, không hình không tướng, chẳng thuộc có và không, không thể bảo nó là mới hay cũ. Nó không dài hay ngắn, không lớn hay nhỏ, vượt ngoài tất cả mọi tiêu chuẩn đo lường, vượt ngoài tất cả ngôn từ diễn đạt, các tướng nhận diện, các hình thức phân đề. Nó là cái “này” tuyệt đối, nghĩ ngợi, do dự là ông liền mất nó.

⁵⁷ Xem giải thích đầy đủ ở trang 132.

Nó như hư không, không giới hạn, hoàn toàn vượt ngoài mọi tính toán.

“Chỉ có cái Tâm Duy Nhất này hiện hữu, khiến cho thành Phật, trong đó chẳng có sự phân biệt chư Phật và tất cả chúng sinh, chỉ là chúng sinh dính tướng tìm (Tâm) bên ngoài, và cuối cùng không tìm được. Cứ để Phật tự tìm mình bên ngoài, cứ để Tâm tự tìm nó bên ngoài, cuối cùng sẽ không tìm thấy. Ông cứ đừng suy nghĩ, quên mong muốn, thì Phật sẽ tự hiện ra trước mắt ông.

“Tâm này không gì khác hơn Phật, và Phật không gì khác hơn chúng sinh. Khi ở nơi chúng sinh, Tâm này chẳng bớt; khi ở nơi Phật, Tâm này chẳng thêm. Nơi nó tự có lực độ, vạn hạnh tốt, và tất cả công đức nhiều như cát sông Hằng; nơi nó chẳng có gì từ ngoài thêm vào. Khi những điều kiện như thế và như thế hiện diện, nó tự do tự tại, nhưng khi những điều kiện ấy ngưng dứt, nó trở nên yên tĩnh. Những ai không có lòng tin vững chắc vào Tâm này, nghĩa là Phật, và tìm công đức bằng cách tự mình dính vào hình tướng và dùng nhiều cách tu học khác nhau, những kẻ ấy áp ủ những vọng tưởng không hợp với Đạo.

“Tâm này là Phật, không có Phật nào ngoài Tâm này, không có tâm nào khác [là Phật]. Tính thanh tịnh của Tâm này giống như hư không, trong ấy không có tí gì hình tướng. Khi tâm dấy lên, khi niệm khuấy động, là ông lạc mất Pháp (Dharma), tức là dính tướng. Từ thời vô thủy không Phật nào dính tướng. Nếu ông muốn thành Phật bằng cách tu lục độ, vạn hạnh, đó là ông vạch ra một chiều hướng, và từ thời vô thủy chẳng có Phật thành theo chiều hướng vạch sẵn. Chỉ phóng nhìn vào Nhất Tâm và khám phá ra chẳng có một cái gì hết để có thể ông tuyên bố là của riêng ông. Đây là thành Phật chơn chánh.

“Phật và tất cả chúng sinh đều là Nhất Tâm này, và trong đó chẳng có phân biệt nào cả. Đây giống như hư không ở đó chẳng có gì hòa lẫn, chẳng có gì khả hoại; và đây giống như vầng thái dương chiếu sáng bốn châu. Khi mặt trời lên, ánh sáng đầy khắp thế giới, nhưng chính hư không không sáng. Khi mặt trời lặn, bóng tối bao trùm thế giới, nhưng chính hư

không không tối. Sáng và tối là những cảnh, thay thế nhau, còn cái trống rỗng của hư không có tướng mênh mông, nó luôn luôn bất biến. Tâm khiến thành Phật và tất cả chúng sinh cũng như vậy. Nếu ông xem Phật như một tướng thanh tịnh, sáng ngời và tự do và xem chúng sinh như là một tướng ô nhiễm, tối tăm, mờ mịt, và tùy thuộc vào sinh tử, lúc nào ông cũng giữ quan niệm này thì ông không thể nào giác ngộ được dù cho qua số kiếp (*kalpa*) nhiều như cát sông Hằng, bởi vì ông dính tướng. Ông phải biết rằng chỉ có một cái Tâm duy nhất thôi, ngoài nó ra chẳng có chút gì để ông cầu tìm.

“Tâm chẳng là gì khác hơn Phật. Những ai suốt đời tìm Chân lý, không thể hiểu Tâm này là cái gì, khởi tâm trên Tâm, tìm Phật ở thế giới bên ngoài, họ tu tập theo pháp môn dính tướng. Đó là tà đạo, không phải con đường đưa đến giác ngộ.

“(Người ta nói rằng) nên cúng dường cho ông tăng nào đã chứng ngộ *vô tâm* tốt hơn cúng dường chư Phật mười phương. Tại sao vậy? Vô tâm có nghĩa là không có bất cứ loại tâm nào. Thể của Chơn như, bên trong, như gỗ đá; nó bất động, không thể lay chuyển; bên ngoài, nó như hư không không chướng ngại, không có gì ngăn trở. Cùng một lúc nó siêu việt cả chủ khách, nó không nhận biết một điểm định hướng nào. Nó không hình tướng, không biết được mắt. Những ai chạy (theo sự vật bên ngoài) không có cơ hội nào để nhập vào Pháp này, vì họ tưởng rằng họ sẽ rơi vào một trạng thái trống rỗng, ở đây họ hoàn toàn không biết làm gì. Họ chỉ còn biết nhìn và thổi lui. Như thế nói chung, những người tìm cái biết mông lung thì như lông [nghĩa là rất nhiều], trong khi những người ngộ đạo thì như sừng [nghĩa là rất ít]”.

Các dụng ngữ Trung hoa, nhất là những dụng ngữ tư tưởng mà Thiên sử dụng, có nghĩa rất phong phú, nhưng khi dịch sang một ngôn ngữ khác, như Anh ngữ chẳng hạn, chúng mất hết năng lực gợi ý của nguyên tác. Tính không minh bạch là đặc tính của bút pháp Trung hoa, thực tế lại là sức mạnh của nó: chỉ những điểm gợi ý đã có, và làm sao nối kết chúng lại để có ý nghĩa, điều ấy thực ra thuộc phạm vi khả năng và cảm nhận của người đọc.

Thiền, không tin vào các bài diễn thuyết, khi muốn diễn đạt nó sử dụng ít từ ngữ nhất, không chỉ trong “vấn đáp” bình thường, có hình thức rõ ràng, mà còn trong tất cả những gì được trình bày để giải thích tư tưởng Thiền. Trong các bài pháp dẫn trên của Hoàng Bá, cũng như của Đức Sơn, chúng ta gặp những dụng ngữ mang ý nghĩa cao độ. Ví dụ như của Đức Sơn, “đản vô sự hữu tâm, vô tâm hữu sự” (*tan wu shih yu hsin, wu hsin yu shih*), hay ngữ cú này của Hoàng Bá, “trực hạ vô tâm” (*chih hsia wu hsin*). Đây là điểm trọng yếu của giáo lý Thiền. Đức Sơn nói nghĩa đen: “Chỉ là trong tâm không vật, trong vật không tâm”, trong khi Hoàng Bá nói: “Cứ thẳng xuống vô tâm”.

Thiền do Đức Sơn và Hoàng Bá dạy là tiếp xúc trực tiếp với cuộc sống hằng ngày của chúng ta; không lý luận viển vông, không trừu tượng mông lung, không có những dục dằn tình cảm biến tôn giáo thành một bi kịch tình yêu. Cứ nắm lấy những sự kiện kinh nghiệm hằng ngày như chúng đến, và từ đó nhận ra vô tâm. Hoàng Bá nói: “Chúng ta sẽ nhận biết Bản Tâm trong sự vận hành đồng thời của các giác quan và ý nghĩ, nó chỉ không thuộc về chúng cũng không độc lập với chúng.” Vô thức, sự nhận biết tạo nên *vô tâm* (mushin), tạo thành dòng cho mọi kinh nghiệm chúng ta có qua các giác quan và ý nghĩ. Khi chúng ta có một kinh nghiệm, ví dụ thấy một cái cây chẳng hạn, toàn bộ việc này xảy ra vào lúc ấy là nhận thức một vật. Chúng ta không biết nhận thức này thuộc về chúng ta, chúng ta cũng không nhận biết vật được nhận thức là ở bên ngoài chúng ta. Nhận thức về một đối tượng ở bên ngoài đã giả định sự phân biệt giữa bên trong và bên ngoài, giữa chủ và khách, giữa nhận thức và vật được nhận thức. Khi có sự phân biệt này, nếu nó được thừa nhận như thế, và nếu chúng ta bám vào đó, bản chất kinh nghiệm ban đầu bị lãng quên, và bản chất của sự quên lãng này phát sinh một loạt những phức tạp, lý trí và tình cảm, dấy lên.

Trạng thái vô tâm có liên hệ với thời gian trước sự phân cách của tâm và thế giới. Trong thời gian ấy, không còn cái tâm phân biệt về một thế giới bên ngoài và nhận những ấn

tượng của nó qua các kênh giác quan [lục nhập]. Không chỉ tâm, mà còn thể giới nữa, chưa hiện hữu. Chúng ta có thể nói rằng đây là một trạng thái của *tánh không* toàn hảo, chừng nào chúng ta còn ở lại đây thì chẳng có sự phát triển hay kinh nghiệm nào hết; là vô sự (doing-nothing), là chết, có thể nói như vậy. Nhưng chúng ta không phải được tạo thành cách này. Một ý nghĩ khởi lên trong Tánh Không, ấy là sự phát khởi của Bát-nhã, sự phân cách của vô thức và ý thức, hay nói theo luận lý học, là sự sinh ra phản đề căn bản của biện chứng pháp. *Vô tâm* ở bên phía vô thức của Bát-nhã phát khởi, trong khi bên phía ý thức tự khai mở thành chủ thể nhận thức và thể giới bên ngoài. Đây là những gì Hoàng Bá muốn nói khi sư nói rằng Bốn Tâm không tùy thuộc cũng không độc lập với cái được thấy (*dṛiṣṭa*), được nghe (*śruta*), được nghĩ (*mata*), hay được biết (*jñāta*). Vô thức và thể giới của ý thức ở trong chiều hướng đối lập, song chúng nằm đầu lưng với nhau và tùy thuộc vào nhau. Cái này phủ định cái kia, nhưng thực ra phủ định này là khẳng định.

Dù sao, Thiên cũng luôn luôn gần gũi với kinh nghiệm hằng ngày của chúng ta, và đó là ý nghĩa của điều mà Nam Tuyên và Mã Tổ nói: “Bình thường tâm thị Đạo” (Tâm [hay ý nghĩ] hằng ngày của chúng ta là Đạo). “Khi đói thì ăn, khi khát thì uống, khi mệt thì ngủ.” Bằng hành động trực tiếp này, tính chất máy móc không đóng vai trò trung gian như nhận biết sự vật, xem xét thời gian, thẩm định giá trị, v.v..., Vô thức tự khẳng định nó bằng cách tự phủ định. Trong các đoạn sau đây,⁵⁸ tôi nêu ra những tác động thực tiễn của Vô thức do các sư kinh nghiệm khi họ cố gắng dạy đệ tử.

1. Một ông tăng hỏi Tinh Niệm (Hsiang-nien) ở Thủ Sơn (Shou-shan) (925-992): “Kinh nói tất cả chư Phật đều do Kinh này ra; Kinh này là Kinh gì?” Sư nói: “Khẽ thôi! Khẽ thôi!”

⁵⁸ Những thí dụ này được trích, hầu như ngẫu nhiên, từ *Truyền Đăng Lục* (Chuan-teng Lu). Đây là một tài liệu của tôi về những ký lục như thế, niên đại chính từ đời Đường, đời Ngũ Đại, và đầu đời Tống, tức khoảng từ năm 600 đến 1000 sau K. N.

“Con nên hành trì như thế nào?” “Cẩn thận, đừng để ô nhiễm.” Đề độc giả hiểu nhiều hơn cuộc “vấn đáp” này, “Kinh này” không nhất thiết chỉ *Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa* nói câu này, mà có thể dùng chỉ cái Tự tánh của Huệ Năng, cái Bồn Tâm của Hoàng Bá, hay không cần phải là một dụng ngữ nào đó chỉ Thực tại Tối hậu mà từ đó tất cả vạn hữu khởi lên. Hiện tại ông tăng hỏi cái Nguồn Lớn của tất cả vạn hữu này là gì. Như tôi đã nói trước, quan niệm về cái Nguồn Lớn này như là hiện hữu riêng biệt ở nơi nào đó là sai lầm căn bản mà tất cả chúng ta rơi vào trong ấy khi chúng ta cố gắng giải thích kinh nghiệm của mình theo cách lý trí. Dụng lập một loạt những phản đề trong mê cung mà trong ấy lý trí tự đánh mất mình, ấy là bản chất của lý trí. Chắc chắn ông tăng là nạn nhân của sự mâu thuẫn ác liệt này, và rất có thể là ông ta đã hỏi câu hỏi bằng cách tận lực hét lên: “Kinh này kinh là gì?” Do đó, Sư khuyên: “Khẽ thôi! Khẽ thôi!” Bản văn không nói lời khuyên này có thực sự được chính cái nguồn của chư Phật chấp nhận hay không, nhưng câu hỏi tiếp theo về hành trì nó (hay ông ta) như thế nào chứng tỏ ông ta có sự lãnh hội nào đó về vấn đề. “Cái gì?”, “Tại sao?”, “Ở đâu?”, và “Thế nào?” – tất cả những câu hỏi này không liên quan gì đến sự lãnh hội căn bản về sự sống. Nhưng tâm của chúng ta đã bị bảo hòa, và đây là sự nguyên rủa đề nặng trên tất cả chúng ta. Tỉnh Niệm nhận ra trọn vẹn điều ấy và sự không cố gắng hướng tới một giải đáp lý trí nào. Câu đáp của sư hoàn toàn thực tiễn và thích đáng, “Khẽ thôi! Khẽ thôi!” đủ tiêu giải tức khắc câu hỏi trầm trọng nhất.

2. Một ông tăng hỏi Tỉnh Niệm: “Thê của hư không là gì?” Hư không ở đây có thể là bầu trời hay cái trống rỗng. Người xưa xem hư không như một thứ thực tại khách quan, và hiện tại ông tăng hỏi cái gì chống đỡ cái hư không này, cái thê mà nhờ đó cái trống rỗng mênh mông này treo lơ lửng là cái gì. Tuy nhiên, nghĩa thực của câu hỏi không liên hệ gì đến cái trống rỗng của hư không mà liên hệ đến tâm trạng riêng của ông tăng. Tâm trạng mà chắc chắn đã đến với ông ta sau một thời gian tu tập thiền định lâu dài theo qui lệ, nghĩa là bằng sự

xóa bỏ tư tưởng và tình cảm khỏi ý thức của mình. Một cách tự nhiên, ông tăng trưởng, giống như rất nhiều tu sĩ cũng như cư sĩ Phật giáo, rằng có một hữu thể, dù hoàn toàn không thể xác định được, vẫn có thể lãnh hội được như là cái chống đỡ cho những cái không có sự chống đỡ. Lời đáp của Sư cho câu hỏi này là: “Ông thầy già của ông ở dưới chân ông.” “Thưa Hòa thượng, tại sao Hòa thượng lại ở dưới chân đệ tử?” Sư kết luận: “Ôi cái gã mù này!” Câu hỏi của ông tăng nghe có vẻ tối tăm và nếu Tinh Niệm là một triết gia, sư đã diễn thuyết dài dòng. Trái lại, sư là một Thiên sư thực tiễn quan tâm đến những sự vật kinh nghiệm hằng ngày, sư chỉ đơn giản gọi lên mối tương quan về không gian hiện hữu giữa sư và người đệ tử. Rồi vì người đệ tử không hiểu ngay và lại đặt một câu hỏi mới, sư không thích và đáp lại ông tăng bằng lời quở trách khinh thị.

3. Một lần khác một ông tăng đến gần Tinh Niệm và yêu cầu: “Con, đệ tử khiêm tốn của thầy, từ lâu con đã bị một vấn đề làm phiền. Thầy có từ bi chiếu cố cho không?” Sư đáp cộc lốc: “Tôi không có thì giờ bàn chuyện tầm phào.” Hiển nhiên ông tăng không thỏa mãn với câu trả lời này, vì ông ta không biết phải hiểu nó như thế nào. “Tại sao vậy, thưa thầy?” “Khi tôi muốn đi, tôi đi. Khi tôi muốn ngồi, tôi ngồi.” Đây quả thực là đơn giản. Sư là ông chủ toàn hảo của chính mình. Sư chẳng quan tâm đến sự bàn luận nào cả. Giữa hành động và ý muốn của sư, không có sự máy móc trung gian, luân lý hay lý trí. Không có một cái “tâm” nào ở giữa, và do đó không có vấn đề gì đe dọa sự an tâm của sư. Câu trả lời của sư chỉ là thực tiễn và đúng trọng tâm.

4. Một ông tăng hỏi Tinh Niệm: “Mắt thầy là mắt gì mà không làm người khác?” Đây là phóng dịch; thực ra ông tăng muốn được chỉ dạy về thái độ chân chính và bình đẳng bên trong của sư, nó kiểm soát mọi kinh nghiệm của sư. Con mắt của chúng ta thường bị phủ đủ thứ bụi, và trong những điều kiện như vậy, sự khúc xạ ánh sáng không cho chúng ta cái

thấy đúng về sự vật. Sư liền đáp: “Kìa, kìa! Mùa đông đến rồi.”

Cuộc vấn đáp này có lẽ xảy đã ra trong khung cảnh chung quanh ngôi sơn tự, vào lúc cây cối trơ trụi, run rẩy trước gió, và cả hai cùng nhìn thấy những đám mây trĩu nặng tuyết. Hiển nhiên mùa đông đã đến; không thể có sai lầm nào về chuyện này. Nhưng dường như ông tăng thắc mắc không có gì khác hơn thế hay sao và nói: “Nghĩa tối hậu của nó là gì?” Sư vẫn hoàn toàn tự nhiên đáp: “Tiếp đến là gió xuân êm nhẹ.” Ở đây chẳng có sự ám chỉ nào về những khái niệm siêu hình sâu xa mà là một sự kiện quan sát đơn giản phát biểu theo ngôn ngữ bình thường nhất. Câu hỏi của ông tăng, nếu đặt ra cho một triết gia hay một nhà thần học, nó có thể dễ phát triển theo cách hoàn toàn khác hẳn. Nhưng con mắt Thiền sư luôn luôn chú ý đến những sự kiện kinh nghiệm dễ gần gũi đối với mọi người, và mọi người có thể chứng minh được khi họ muốn. Nếu có bầu không khí huyền bí nào đó bao quanh sư, ấy chẳng phải của sư mà là của kẻ tìm kiếm bầu không khí ấy vì sự mù lòa của chính y.

Những đoạn này đủ chứng tỏ thái độ của các Thiền sư đối với những câu hỏi gọi là siêu hình học hay thần học dày vò trái tim đa cảm tôn giáo của nhiều người và cũng là phương pháp họ dùng để xoay những câu hỏi này để cảm hóa các đệ tử của họ. Các sư không bao giờ viện đến những biện luận về một bản tính trừu tượng cao độ mà họ tôn trọng những kinh nghiệm thường ngày hơn, chúng hợp thành nhóm theo thói quen dưới những cái “chỗ thấy, chỗ nghe, chỗ nghĩ và chỗ biết.” Nếu phải lãnh hội Vô thức, họ chuộng cái ấy phải ở trong “ý nghĩ hằng ngày” (*bình thường tâm*) của chúng ta, vì không có cái trung gian giữa nó và những cái mà chúng ta gọi là “chỗ thấy, chỗ nghe, chỗ nghĩ, và chỗ biết”. Mọi hành động thuộc loại này hợp với Vô thức. Nhưng để gây ấn tượng cho độc giả đến điểm chán ngán, tôi sẽ cho thêm vài thí dụ nữa.

5. Một ông tăng hỏi Đại Đồng (Ta-tung) ở núi Đầu Tử (T'ou-tzu shan): “Khi Thái tử Na Tra róc hết xương trả cha, lóc hết thịt trả mẹ thì Bản Thân của Thái tử còn lại cái gì?”

Đại Đồng ném cây gậy đang cầm nơi tay xuống đất.

Câu hỏi này rất trang nghiêm, xét về mặt khái niệm, bởi vì nó liên quan đến giáo pháp *vô ngã* (anātman). Khi năm uẩn (*skandhas*) tan rã, người ta sẽ đi về đâu nếu giả sử rằng họ còn hiện hữu sau sự kết hợp này? Nói rằng năm uẩn vốn không và sự kết hợp ấy là hư huyền thì không đủ, không thực sự kinh nghiệm được sự kiên này. Họ hy vọng được thấy vấn đề giải quyết theo luận lý học mà họ đã biết từ sự phát khởi ý thức của họ. Họ quên rằng luận lý học đúng đắn của họ đang nhốt họ trong ngõ cụt (*cul-de-sec*) lý trí này mà họ tuyệt vọng muốn bước ra khỏi. Giáo pháp vô ngã là sự diễn đạt về một kinh nghiệm, đây không phải là một kết luận của luận lý học theo bất cứ cách nào. Nếu căng thẳng đến độ họ phải nỗ lực để thực hiện được điều ấy bằng những lý luận tinh tế. Họ mắc kẹt ở đó, hoặc lý luận của họ thiếu sức mạnh của một niềm tin quyết cuối cùng.

Kể từ đức Phật, nhiều người là những luận sư A-tì-đạt-ma (Abhidharma) đã tận dụng khả năng lý giải của họ để thiết lập một cách hợp lý lý thuyết vô ngã, nhưng có bao nhiêu Phật tử hay người ngoại đạo thực sự tin lý thuyết ấy về mặt lý trí? Nếu họ có được niềm tin quyết giáo lý này, nó cũng đến với họ từ kinh nghiệm của họ và không phải từ lý thuyết. Với đức Phật, niềm tin quyết cá nhân thực tế đến trước, rồi mới đến kết cấu lý luận để trợ giúp niềm tin quyết này. Thực ra, nó chỉ quan hệ ở chỗ kết cấu này có được hoàn thành một cách thỏa mãn hay không, vì sự tin quyết này, mà chính nó là kinh nghiệm, là một sự kiện đã hoàn thành (*fait accompli*).

Vị trí các Thiên sư chiếm giữ là như thế này. Họ để khía cạnh lý luận về sự vụ cho các nhà triết học và họ bằng lòng với những kết luận rút ra từ các kinh nghiệm nội tâm của họ. Họ sẽ phản đối nếu nhà luận lý học cố từ chối giá trị kinh nghiệm của họ, khi nói rằng chính ở nhà luận lý học mới chứng minh được sự kiện bằng những phương tiện mà ông ta được phép sử dụng. Nếu ông ta mắc kẹt trong việc làm – nghĩa

là xác nhận kinh nghiệm ấy một cách hợp lý – sự thất bại ở phía nhà luận lý học, bây giờ ông ta phải thiết kế cách sử dụng có hiệu quả hơn các dụng cụ của mình. Lầm lẫn to lớn của tất cả chúng ta là áp đặt luận lý học vào các sự kiện trong khi đúng ra là chính các sự kiện tạo ra luận lý học.

6. Một ông tăng hỏi Phật Tích (Fu-ch'i): “Khi các duyên (như bốn đại, năm uẩn, v.v...) tan rã, chúng trở về Không, nhưng cái Không ấy trở về đâu?” Câu hỏi này gần với câu hỏi liên quan đến Thái tử Na Tra. Chúng ta luôn luôn tìm cái gì đó ở bên kia hay ở phía sau kinh nghiệm của chúng ta, và chúng ta quên rằng sự tìm kiếm này là một sự thối lui bất tận theo cách này hay cách khác, hướng nội hay hướng ngoại, hướng lên hay hướng xuống. Thiền sư hiểu thấu đáo điều đó và tránh sự phức tạp. Phật Tích gọi: “Này huynh đệ!” và ông tăng đáp: “Đạ, thưa Thầy.” Sư hỏi tiếp: “Cái Không ấy ở đâu?” Ông tăng đáng thương vẫn còn đi tìm những hình ảnh có tính cách khái niệm và ông ta bị mắc kẹt, hoàn toàn không nhận ra cái Không ấy ở chỗ nào. “Xin Thầy từ bi nói cho con biết.” Đó là lời thỉnh nguyện thứ nhì của ông tăng. Sư không có gì để nói nữa nhưng lại thêm một cách tinh quái: “Nhu tên Ba-tư nếm hạt tiêu.”

Vào thời Phật Tích, tức là vào đời nhà Đường, kinh đô Trung hoa phải cấp chỗ trú cho những người từ các xứ lạ của Đông phương đến đó, như trong trường hợp này, có những ám chỉ về người Ba-tư (*po-ssu*) trong văn học Thiền. Chính Bồ-đề Đạt-ma, người sáng lập Phật giáo Thiền ở Trung hoa, được một số người xem là một người Ba-tư, có lẽ chữ này muốn định danh một cách đơn giản một người nào đó từ một xứ lạ đến. Rõ ràng một số sư gia đời Đường đã không phân biệt người Ba-tư và người Ấn độ. Với người Ba-tư nếm hạt tiêu, sư muốn nói sư không thể diễn đạt kinh nghiệm ấy bằng những chữ Trung hoa thích đáng, là kẻ xa lạ đối với xứ sở.

7. Một ông tăng đến hỏi Đầu Tử: “Con từ xa đến đây cốt ý là gặp Hòa thượng. Hòa thượng có từ bi ban cho con một lời chỉ dạy không?” Sư đáp: “Tôi đã già rồi, hôm nay tôi đau

lung.” Đây có phải là một lời chỉ dạy về Thiên? Để cho một cuộc hành cước từ cái tỉnh xa xôi nhất của xứ sở đến, cuối cùng, được vị lão sư đặc biệt chỉ dạy: “Tôi đau lưng” hình như là một sự đón tiếp lạnh nhạt, thực quá lạnh nhạt. Nhưng tất cả tùy thuộc vào cách quý vị nhìn sự việc. Rõ ràng Thiên quan tâm kinh nghiệm hằng ngày của chúng ta. Sự kiện vị sư già này nói đến cái lưng đau của mình có thể hiểu là đang chỉ thẳng đến chính cái Vô thức căn bản. Nếu ông tăng đã có tư duy lâu dài về vấn đề này, ắt ông ta sẽ thấy ngay tức khắc nơi Đầu Tử đang cố gắng chỉ cho ông nhìn.

Nhưng ở đây có một điểm liên quan đến khái niệm về Vô thức. Dù tôi đã nhiều lần cảnh báo về vấn đề này, ở đây tôi cũng dẫn thêm một đoạn khác của Đầu Tử. Một ông tăng hỏi: “Lúc một niệm chưa khởi thì thế nào?” Ông tăng ám chỉ trạng thái ý thức ở đó tất cả ý nghĩ đã bị loại trừ, cái *không* ngự trị và ông ta muốn biết trạng thái này có chỉ kinh nghiệm Thiên hay không. Có lẽ ông ta nghĩ rằng mình đã đi đến chứng ngộ. Nhưng sư đáp: “Cái ấy thực phi lý!” Một ông tăng khác cũng đến một vị sư khác với cùng câu hỏi ấy, vị sư này đáp: “Cái ấy có thể dùng làm gì?” Rõ ràng là sư không mong đợi gì về cái trạng thái không có ý thức mà đa số Phật tử suy tư.

Vào một dịp khác, có người hỏi Đầu Tử: “Khi con gà vàng không gáy nữa thì thế nào?” Câu hỏi này chứng tỏ người hỏi cũng bị dính mắc ở cùng một quan niệm như hai ông tăng trên. Đầu Tử nói: “Chẳng có tiếng nào hết.” “Và sau khi gáy?” “Mọi người đều biết giờ gì.” Hai câu đáp đều thích đáng, và chúng ta có thể tự hỏi cái Thiên huyền bí, khó lãnh hội, không thể hiểu được ấy ở đâu?

Tưởng tượng rằng Thiên là huyền bí là một sai lầm nghiêm trọng và thường hay mắc phải. Chính vì sai lầm này, Vô thức không đến tác động theo cách vô thức, và kết quả là bị tổn hại bởi những rắc rối có tính cách khái niệm. Tâm bị phân chia giữa hai khái niệm trái nghịch và điều này đưa đến bất an vô ích. Thí dụ sau đây chỉ cách làm thế nào tránh mâu thuẫn ấy, hay đúng hơn là sống với nó như thế nào, bởi vì đời sống thực tế là một loạt những mâu thuẫn. Một ông tăng hỏi Đầu Tử:

“Năm Cũ đã qua, Năm Mới đến, có gì liên hệ với một trong hai năm không?”

Như chúng ta đã thấy Thiên luôn luôn thực tiễn và sống với những sự kiện đang xảy ra. Quá khứ đã qua và hiện tại hiện tiền. Nhưng cái hiện tại này cũng sẽ sớm ra đi, thực tế nó đi qua. Thời gian là sự kế tục của hai ý tưởng mâu thuẫn này, và mọi sự vật xảy ra trong cuộc sống này của chúng ta cuội lên quá khứ và hiện tại. Không thể nói nó thuộc cái nào trong hai cái đó, vì nó không thể phân chia từng mảnh. Vậy thì làm sao một biến cố đã qua đi đến hiện tại vì chúng ta có một quan niệm đầy đủ về biến cố hoàn bị? Khi ý nghĩ bị phân chia như thế, chúng ta không thể đi đến bất cứ một kết luận nào. Đối với Thiên nó như thế để ổn định vấn đề theo cách quyết định nhất và đồng thời thực tiễn nhất. Do đó, sư đáp câu hỏi của ông tăng: “Vào Năm Mới, thiên hạ dường như trở lại và mọi vật hát “Năm Mới Hạnh Phúc.”

*

*

*

VII

SỰ PHÁT KHỞI CỦA
BÁT-NHÃ VÔ NIỆM

Để giải thích làm sao người ta chợt đến chỗ nhận ra trạng thái *vô tâm* (mu-shin) hay *vô niệm* (mu-nen), tôi đã cố gắng theo cách phân tích Tự tánh bằng lược đồ, theo nghĩa thuật ngữ này được dùng trong *Đàn Kinh*. Lược đồ này thiết lập cái mà tôi có thể gọi là khía cạnh thời gian của Tự tánh và không có sự hỗ trợ của sự giải thích về không gian, ý tưởng này có thể bị hiểu lầm.

Sự phát khởi của Bát-nhã trong thể của Tự tánh, sự phát khởi nhờ đó người ta phân biệt Ý thức (Conscious) với Vô thức (Unconscious), có thể khiến chúng ta tin rằng một sự cố như thể sinh ra trong quá khứ xa xôi nhất, và thể giới hiện tại, cùng với tính tạp đa, những rối loạn, những cái bất như ý, đã phát sinh từ đó. Do đó, chúng ta có thể nghĩ rằng mục đích của sự tu học tôn giáo là đi qua bên kia đời sống hiện tại và tái khẳng định trạng thái nguyên thủy của hữu thể. Điều này đưa đến sai lầm và trái nghịch với các sự kiện kinh nghiệm. Các triết gia Phật giáo thường nói đến “thời gian không có sự bắt đầu” hay đến “cái đầu tiên tối sơ” trong đó sự vật ở trong trạng thái vô phân biệt. Điều này có thể gọi lên một quá trình, và kết hợp với cách phân tích bằng lược đồ của chúng tôi quan niệm về thời gian có thể được xem là cốt yếu. Để tránh sự ngộ nhận này, tôi đề nghị một lược đồ “không gian”, hy vọng giúp giải thích đúng giáo lý của Huệ Năng.

Sự thực, khái niệm về thời gian giao tiếp thân mật với khái niệm không gian và không một sự kiện kinh nghiệm nào tiết lộ cho chúng ta những bí mật của chúng trừ phi chúng ta đồng thời giám định chúng theo quan điểm không gian và quan điểm thời gian. Cái thấy đúng về thời gian tự nhiên ám chỉ cái thấy đúng về không gian: hai cái thấy ấy không thể tách rời nhau. Luận lý học của Thiên phải cùng lúc có tính cách vừa không gian vừa thời gian. Khi chúng ta nói đến sự phát khởi

của Bát-nhã, đến sự phân biệt Ý thức và Vô thức trong bản thể vô thức của Tự tánh, sự thực là chúng ta đang kinh nghiệm sự phát khởi này, sự phân biệt này, sự hành tác của Vô thức nguyên thủy trong sự kinh qua nhất thời và thường ngày của chính cuộc sống chúng ta. Vì cuộc sống không chỉ tiếp tục theo đường thẳng trong thời gian, mà còn vận hành theo đường tròn trong không gian.



DIAGRAM 2.
LƯỢC ĐỒ II

Chú thích Lược đồ II: External World: Ngoại Giới; dṛṣṭa-śruta: thấy-nghe; mata-jñāta: nghi-biết; Psychological states of unconsciousness: Các trạng thái vô thức theo tâm lý học; Apperceiving mind: Tâm tổng giác; No-mind-ness: Vô tâm; Conscious: Ý thức; Prajñā: Bát-nhã; Unconscious: Vô thức; và Self-nature: Tự tánh.

Hình trụ trong Lược đồ II biểu thị kết cấu của kinh nghiệm chúng ta. Mặc dù hình này được chia ra thành nhiều bình diện và giới hạn bằng những đường thẳng, đương nhiên điều nó biểu thị không có những phân đoạn như thế và không có gì giới hạn cả. Kinh nghiệm không có tâm điểm cũng không có chu vi, và hình trụ của lược đồ chỉ để cụ thể hóa kinh nghiệm này theo cách hình dung. Tập hợp được phân chia bởi một đường thẳng phân ranh giới định vị Ý thức đối với Vô thức, nhưng trong Tự tánh không có sự phân chia như thế, vì đây là sự phát khởi của Bát-nhã trong Tự tánh khởi động toàn bộ sự vận hành của bộ máy. Do đó, bình diện Bát-nhã cũng chia hai phần: Bát-nhã ý thức và Bát-nhã vô thức. Bát-nhã nhìn theo hai hướng đối nghịch, đây là một mâu thuẫn lớn, và mâu thuẫn này tác động toàn cảnh cuộc sống chúng ta. Tại sao có sự mâu thuẫn này? Mâu thuẫn phát xuất từ sự kiện chúng ta chuốc lấy.

Bát-nhã vô thức hướng về Tự tánh và nó là Tự tánh. Trạng thái vô tâm phát sinh từ đó và trạng thái này, thông qua Bát-nhã, giao tiếp thẳng với Tự tánh. Bát-nhã ý thức phát triển thành tâm nhận thức nơi mà Tự tánh thông tin với thế giới bên ngoài tác động trên tâm tâm lý học, và đến phiên Bát-nhã chịu ảnh hưởng của tâm tâm lý học này. Tâm nhận thức nằm ở điểm mà chúng ta hình thành ý niệm về cái ‘tôi’ và lúc ấy ý niệm mà sự hiện hữu của nó được trạng thái vô tâm hộ trợ, cái ngã cá nhân được xác định. Giáo pháp vô ngã (*Anātta*) của Phật giáo cho rằng không có ngã thể hay ngã tướng, tức là quan niệm về một cái ngã chỉ khả hữu do tự nó mâu thuẫn, nghĩa là tâm nhận thức chính là trạng thái vô tâm.

Tâm vô thức biểu hiện các trạng thái bệnh lý học của nó trên bình diện giác thức: thấy – nghe (*dṛiṣṭa-śrūta*) và nghĩ – biết (*mata-jñāta*), bình diện tương ứng với “Vô thức” của Tâm lý học Phân tích hay Tâm phân học. Vô thức là nơi gặp gỡ của thân và qui. Ít được Bát-nhã dẫn dắt đúng, ít hiểu các thức và sự vận hành của Vô thức, người ta có nguy cơ rơi vào móng vuốt của qui. Vô thức của Tâm lý học phân tích không thể đi sâu đủ để bao gồm vấn đề vô tâm.

Cũng như Lược đồ II, Lược đồ III cố gắng giải thích sự kiện kinh nghiệm nhưng theo quan điểm không gian. Ở dưới đường thẳng chia đôi lược đồ, chúng ta có hai phân bộ của Vô thức, tâm lý học và siêu tâm lý học. Trong phân bộ siêu tâm lý học, bao gồm cả Bát-nhã Vô thức và vô tâm để chứng tỏ chúng có cùng nội dung, vì tất cả các mục đích. Vô tâm, tên của nó đối lập với tâm thực nghiệm. Nhưng về phương diện kinh nghiệm Bát-nhã thì nó không gì khác hơn là chính Bát-nhã.

Trên bình diện ý thức, người ta có thể nói rằng Bát-nhã tương ứng với tâm tổng giác. Nhưng tâm ấy, trong đặc tính nhận thức của nó, hướng về bình diện nghĩ-biết (*mata-jñāta*), trong khi Bát-nhã chủ yếu là Vô thức. Nếu chúng ta theo một

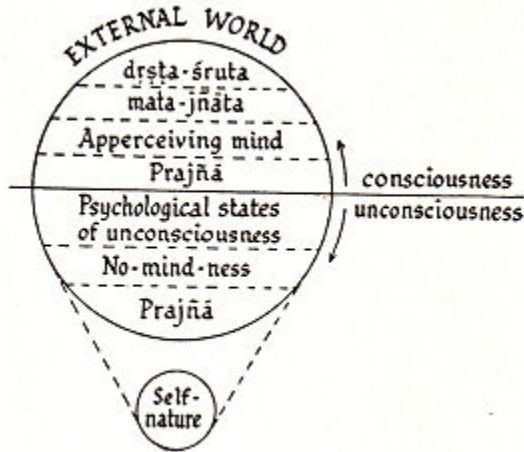


DIAGRAM 3.

LƯỢC ĐỒ III

Ghi chú cho Lược đồ III: External World: Ngoại Giới; dr̥ṣṭa-śruta: thấy-nghe; mata-jñāta: nghĩ-biết; Apperceiving mind: Tâm tổng giác; Prajñā: Bát-nhã; Consciousness: Ý thức; Unconsciousness: Vô thức; Psychological states of unconsciousness: Các trạng thái vô thức theo tâm lý học; No-mind-ness: Trạng thái vô tâm; Prajñā: Bát-nhã; và Self-nature: Tự tánh.

vài triết gia và đề xuất một “tổng giác siêu việt”, người ta có thể nói rằng Bát-nhã có phần chung với tổng giác này. Thông thường, tâm tổng giác quá bận rộn chú ý hướng ngoại, nó quên phía sau nó là sự hiện diện của cái hồ thẳm khôn dò Bát-nhã Vô thức. Khi sự chú ý của nó hướng ra ngoài, nó bám vào ý niệm ngã thể. Chính lúc sự chú ý của nó hướng vào trong, nó nhận ra Vô thức.

Vô thức này là Bát-nhã ở bình diện vô thức, tuy nhiên rất thường bị nhận sai là vô (void), một trạng thái hoàn toàn trống rỗng. Ở đây vẫn còn dấu vết nhị nguyên, đây cũng là cái người ta gọi là vô đối lại với hữu; cũng như giáo lý Vô ngã làm nhiều người băn khoăn. Họ cố hiểu nó trên bình diện luận lý học, tức là phản đề đối với khái niệm bản ngã (ego). Trái lại, khi giáo lý Vô ngã được chứng minh bằng kinh nghiệm, hay khi đức Phật nói bài kệ (*gāthā*) mà chúng tôi dẫn dưới đây, nó hóa giải tất cả những rắc rối của luận lý học; không còn hồ thẳm nào há miệng trước chúng, mà là một niềm an vui và một cảm giác hạnh phúc an ổn. Đây là bài kệ ấy:

*Nhiều Ngôi Nhà của đời sống
Đã giữ ta – và ta luôn luôn tìm kẻ đã tạo ra
Những ngục tù giác quan, đầy dẫy ưu sầu,
Đau khổ thay cuộc chiến đấu bất tận của ta!*

*Nhưng giờ đây,
Ngươi, Kẻ Tạo Dựng Chỗ Tạm Trú này, Ngươi!
Ta biết Ngươi! Ngươi sẽ không bao giờ tạo dựng nữa
Những bức tường đau khổ này,
Không còn dựng lên mái vòm cây lừa gạt
Không còn gác những cây đòn tay tươi trên đất sét,
Ngôi nhà của Ngươi đã sập, cây đòn dông đã vỡ!
Huyền hóa đã tạo ra nó!
Ta đi qua bình an từ đó – đạt Giải thoát.*

Ánh Sáng Á Châu ⁵⁹

⁵⁹ Nguyên văn tiếng Anh:

Chúng ta quá có khuynh hướng biện luận trên bình diện nghĩ-biết (*mata-jñāta*), luôn luôn nghĩ đến tâm tổng giác. Nhưng kinh nghiệm đã gạt bỏ những cấu dệt của lý trí, không bao giờ hướng về nơi trống không (vô) mà hướng về nơi an ổn và hài lòng.

Những người không lãnh hội được giáo lý Vô ngã thường hay hỏi: Kẻ hài lòng ấy là ai, bởi vì chẳng có linh hồn? Khi người ta trả lời câu hỏi ấy một cách hợp lý họ lấy làm thỏa mãn và nghĩ rằng giáo lý ấy phi lý. Nhưng Vô ngã không phải là kết quả của lý luận hợp lý, nó là một sự kiện của kinh nghiệm. Nếu ở đây người ta cần luận lý học, trước tiên hãy nhận lấy sự kiện và thử tiếp tục xây dựng một cơ cấu lý luận quanh nó, không đảo ngược. Nếu một hình thức luận lý học như thế thất bại, hãy cố xây dựng một cơ cấu khác cho đến khi nào thỏa mãn. Các nhà luận lý học không nên quên sự kiện này: tôn giáo là kinh nghiệm, và theo nghĩa này, nó phi lý.

Một ông tăng hỏi một Thiền sư: “Thầy nghĩ thế nào khi tâm và cảnh đều quên?” “Tâm và cảnh”, đây ý muốn nói thế giới tương đối này, nơi chủ thể đối với khách thể, năng tri đối với sở tri, một đôi với nhiều, linh hồn đối với Thượng đế, ta đối với người, v.v... Quên những cái này có nghĩa là siêu việt

Many a House of life

Hath held me – seeking ever him who wrought
These prisons of the senses, sorrow-fraught;
Sore was my ceaseless strife!

But now,

Thou Builder of this Tabernacle – Thou!
I know Thee! Never shalt Thou build again
These walls of pain,
Nor raise the roof-tree of deceits, nor lay
Fresh rafters on the clay
Broken Thy house is, and the ridge-pole split!
Delusion fashioned it!
Safe pass I thence – Deliverance to obtain.

The Light of Asia

thể giới nhị nguyên và hòa vào Tuyệt đối. Hiển nhiên ông tăng đã theo bước chân luận lý học, như phần đông chúng ta làm, như đa số các Phật tử ở thời đức Phật cũng đã làm, chẳng hạn Malunkeyaputta đã hỏi đức Phật nhiều câu hỏi siêu hình. Đức Phật luôn luôn kiên nhẫn với những người chất vấn Ngài, và giống như nhà tiên tri chân chính của Ấn độ về chân lý, Ngài bình tĩnh nói với họ về cái tạo nên đời sống tôn giáo cách biệt với sự biện luận hợp lý về nó.

Nhưng Thiên sư Trung hoa không kiên nhẫn như vậy, không từ mẫu như vậy, và khi không đánh tăng nhân của mình, sư liền đáp một cách phi lý. Trong trường hợp hiện tại, khi có người hỏi câu hỏi trên với Hung-t'ung ở núi Yu-wang, sư trả lời theo cách sau: “Một con cóc ba chân cõng trên một con voi to tướng.” Một câu nói như thế thực sự có nghĩa là gì? Nếu đây không phải là phi lý cực độ thì ít ra cũng rất không thích đáng với ông tăng trang nghiêm đang tìm chân lý. Tuy nhiên, ngoài tính cách không thích đáng này, lời đáp chủ ý là vô lý, phi lý, nó đẩy chúng ta qua bên kia cái nhìn của hiểu biết hợp lý, khiến chúng ta khám phá chân lý trực diễn chính kinh nghiệm của mình, vứt bỏ tính cách lý trí. Điều đó thể hiện tấm lòng từ bi chân thật của Thiên sư.

Tuy nhiên, trước khi cách đối trị những câu hỏi siêu hình này tìm được lối đi của nó nơi các Thiên sư Trung hoa, các vị sư này đã “hợp lý” hơn, nếu có thể nói như vậy, và đã theo hướng thông thường. Một trong những thủ bản Đôn hoàng phát hiện gần đây, những thủ bản liên quan đến cổ sử của Thiên, tường thuật câu chuyện sau:

Chuyện này do sư Vô Trụ (Wu-chu) đời nhà Đường nói để phó chúc cho đệ tử là Vô Hữu (Wu-yu): “Thầy biết một câu chuyện. Ngày xưa có một người đứng trên đỉnh một chỗ cao. Chợt có ba du khách đi qua trên con đường gần đó, thấy người kia ở xa trên chỗ cao và họ nói chuyện với nhau về người ấy. Một người nói: “Chắc là anh ta mất con vật thân yêu.” Một người khác nói: “Không, chắc là anh ta đang tìm người bạn thân.” Người thứ ba nói: “Anh ta chỉ thường thức không khí mát mẻ trên đó thôi.” Họ không đồng ý với nhau và cuộc tranh luận tiếp tục cho đến khi họ lên đến chỗ cao nơi người đó

đang đứng. Du khách thứ nhất hỏi: “Này ông bạn đang đứng ở đó. Có phải bạn bị mất con vật thân yêu không?” “Không, thưa ông. Tôi không mất gì cả.” Du khách thứ hai hỏi: “Có phải bạn mất người bạn thân không?” “Thưa ông, không.” Du khách thứ ba hỏi: “Có phải bạn đang thương thức không khí mát mẻ ở trên đó không?” Thưa ông, không.” “Vậy thì tại sao bạn ở trên đây mà lại đáp ‘Không’ cho tất cả ba câu hỏi của chúng tôi?” Người trên chỗ cao nói: Tôi chỉ đứng đây thôi.”

Trong cuộc sống hằng ngày, chúng ta tranh luận không ngừng về sự vật từ tiền đề về một kinh nghiệm ẩn mình rất sâu trong ý thức đến nỗi chúng ta không thể loại bỏ nó và chúng ta lệ thuộc nó. Một khi thức tỉnh trước sự kiện nô lệ này, chúng ta liền nhập vào đời sống tôn giáo, và chính trong đời sống tôn giáo này, kinh nghiệm là tất cả và không cần luận lý học. Một số người đánh giá rằng Phật giáo có tính chất suy lý, bởi vì nó qui chiếu vào Bốn Diệu Đế, vào Mười Hai Nhân Duyên, vào Tám Chánh Đạo, v.v... Nhưng chúng ta nên nhớ rằng tất cả những cách trình bày có hệ thống này đều là sản phẩm phụ của chính kinh nghiệm sống của đức Phật dưới cội Bồ-đề.

Theo quan điểm này, Ki-tô giáo và Phật giáo giống nhau. Có thể Ki-tô giáo nói nhiều hơn về khía cạnh tình cảm của cuộc sống chúng ta, trong khi Phật giáo nói đến khía cạnh lý trí, và do đó, Phật giáo được một số người xem là có tính chất khoa học hơn. Nhưng thực ra Phật giáo, cũng như Ki-tô giáo, đặt căn bản trên kinh nghiệm cá nhân. Điều này đặc biệt đúng với Phật giáo Thiền, nó nồng nhiệt gắn bó với kinh nghiệm như là nguyên lý cơ bản giáo lý. Do đó, tất cả mọi hành động và lời nói trong Thiền đều hướng về căn bản này. Thiền không lẫn tránh, không đi loanh quanh, không suy luận xa vời bất cứ sự phi lý nào có thể xảy đến khi diễn đạt kinh nghiệm nền tảng. Một ông tăng đang đứng hầu Tào Sơn (T'sao-shan), và sư nói: “

“Này huynh đệ, trời nóng khiếp.”

“Vâng, thưa Hòa thượng.”

“Khi trời nóng khủng khiếp thì người ta nên đi đâu để tránh nóng?”

“Có thể nhảy vào một chảo nước sôi hay một ngọn lửa hồng.”

“Nhưng khi đã ở trong chảo hay trong lửa rồi, người ta nên đi đâu để tránh nóng?”

“Ồ đó chẳng có khổ nào chạm đến chúng ta hết.”

Đến đây, sư im lặng.

Tất cả đây là cách biểu hiện của chính sự sống và chẳng có chỗ cho sự tranh luận lý trí. Nếu có, thầy trò họ có thể nói đến một thế giới khác, một cõi hạnh phúc, hoặc một vài nơi nghỉ mát thích thú, hoặc về vô ngã. Họ không nói về những điều như thế, họ nhiệt tình ở lại trên mảnh đất kiên cố của kinh nghiệm hàng ngày của chúng ta, chứng minh một cách hùng hồn nhất đặc tính của Thiên. Chắc chắn chúng ta không thể bỏ qua luận lý học cũng như triết học bởi vì chúng cũng là một cách biểu hiện của sự sống; làm ngơ nó là không thiếu điền rò, nhưng chúng ta hãy nhớ rằng sự sống có bình diện khác và chỉ kẻ nào sống thực với nó mới được phép nhập vào.

Một ông tăng hỏi Tính Tuyền (Hsing-chuan) ở Lô Sơn (Lo-shan): “Tại sao đá ở Lô sơn không mở cho tất cả mọi người?” Sư nói: “Ồi cái gã ngu!” “Nếu bỗng nhiên một kẻ đại thông minh đến thì y có được phép vào hay không?” Sư đáp: “Uống trà đi!” Hiểu được điều mà một số người tưởng là huyền bí của Thiên đôi khi được cho là khó nhất trên đời. Nhưng theo Thiên sư này, nó không khó hơn uống một tách trà. Dù sao, toàn bộ cuộc tranh luận này cũng nằm trên bình diện nghĩ-biết (*mata-jñāta*) như được trình bày ở Lược đồ III. Khi người ta bước vào bình diện vô tâm, nghĩ-biết tự lánh mặt đi và Bát-nhã Vô niệm kiểm soát toàn bộ tình huống. Nói như thế có thể đã tạo nên một sự lệch hướng đối với con đường đúng của Thiên. Điều cần thiết thực sự chính là nắm lấy điểm cốt yếu đối với toàn thể sự việc.

Một ông tăng hỏi Pháp Dị (Fa-i) ở Thảo Am (T’sao-an):

“Người ta nói rằng tâm lệch hướng ngay khi nó vận dụng, một niệm trái nghịch ngay khi nó thành hình, trong trường hợp này, làm thế nào?” Đoạn trích dẫn này là của một sư xưa, muốn nói rằng sự huyền bí chủ yếu của Thiên, nếu cách diễn

đạt này có thể chấp nhận được, là không thể hiểu được bằng suy nghĩ, bằng lý trí, và do đó, khi dụng tâm hay khi nó tự đặt mình vào chiều hướng này, thì sự huyền bí sẽ lần tránh toàn bộ mọi nỗ lực. Nếu như vậy, ông tăng muốn biết làm cách nào có thể tiến tới được chút nào trong sự học Thiền; vì học Thiền là dụng tâm; và câu hỏi của ông tăng hoàn toàn tự nhiên. Sư đáp: “Có một người luôn luôn dụng tâm theo cách này; tuy nhiên, trong y chẳng có sự lệch hướng nào hết.” “Lúc ấy sự vật tự hiện ra như thế nào?”, ông tăng hỏi. Sư đáp: “Đã lệch hướng rồi!” Sự phát khởi của Bát-nhã là sự đại lệch hướng đầu tiên, và từ đó chúng ta sống trong những lệch hướng. Chẳng có con đường nào khác, muốn tránh chúng, cứ sống với chúng y như chúng tự hiện ra hết cái này đến cái khác. Nói “tránh chúng” đã là một lệch hướng, một mâu thuẫn, một phủ nhận rồi. “Uống trà đi!” là lời khuyên của Triệu Châu (Chao-chou).

Đến đây chúng ta đã nghiên cứu về Tự tánh của Huệ Năng theo quan điểm có tính cách không gian cũng như thời gian, chúng ta biết gì về nó? Chúng ta đã làm đen nhiều trang giấy để giải thích Thể của nó, Tướng của nó, và Dụng của nó. Chúng ta đã nói rất nhiều, chẳng còn gì nữa. Nói “về nó” không phải là là chính “nó”. Trong đó vấn đề tôn giáo, hiểu chính là kinh nghiệm, ngoài kinh nghiệm chẳng có cách nào khác để được “nó”. Không một sự khái quát trừu tượng nào sánh bằng một câu nói đơn giản phát ra vào lúc thuận lợi. Một ông tăng hỏi Trí Phù (Chih-fu) ở Nga Hồ (E-hu): “Thế nào là một câu (nhất cú)?” Sư hỏi ngược lại: “Ông hiểu không?” Ông tăng nói: “Nếu vậy, chẳng phải là nó ư?” Sư thở dài: “Hỡi ôi, chẳng hy vọng gì!” Một lần khác, một ông tăng hỏi: “Một câu sau rốt của Hòa thượng là gì?”⁶⁰ Sư lạnh lùng đáp: “Tôi yêu cầu ông chớ quấy rầy giấc ngủ trưa của tôi.”

Tất cả những cuộc vấn đáp Thiền này dường như chỉ là những chuyện vô nghĩa đơn giản hay là những cái huyền bí

⁶⁰ Tức là “tối sơ nhất cú”. Nhưng trong trường hợp như trường hợp này, nó chỉ cái ý cuối cùng sư dùng để diễn đạt quan điểm của sư về Thiền. Đó là “một câu” hoàn toàn phù hợp với kinh nghiệm.

hóa có suy tính kỹ lưỡng đối với những ai phán đoán theo bề ngoài. Nhưng sự kiện kỳ diệu nhất của lịch sử loài người chính là cái đạo “phi lý” này hay cái “huyền bí hóa” đã thịnh đạt trong khoảng năm trăm năm qua và thu hút nhiều nhân vật kỳ tài của Viễn đông. Hơn nữa ở Nhật bản, nó còn thực thi một ảnh hưởng lớn về tâm linh và về nhiều phương diện khác. Chỉ sự kiện này thôi đã làm cho Thiên thành một đề tài đáng nghiên cứu, không chỉ dành riêng cho các học giả Phật giáo mà còn cho tất cả những ai quan tâm đến tôn giáo và văn hóa, nói chung. Mặt khác, nó chỉ cho độc giả rằng trong Thiên có một cái gì đó nhằm đi đến sự kiện nền tảng nhất của đời sống, và khi được lãnh hội đầy đủ, nó đem lại sự thỏa mãn lớn về tôn giáo. Tất cả những vấn đáp chúng ta đọc trong các biên niên sử của Thiên cũng chỉ là những cách diễn đạt kinh nghiệm sống của các bậc thầy.

Tôi sẽ kết thúc thiên luận này bằng câu chuyện nhà sư tên là Phù (Fu) ở Thái Nguyên (Tai-yuan), sống vào thời Ngũ đại (thế kỷ 11). Ông đắc Pháp nơi Tuyết Phong (Hsueh-feng) và không bao giờ nhận công tác trụ trì một ngôi chùa. Ông bằng lòng giữ việc nhà tắm của cộng đồng. Một hôm ông giữ phần công quả ở Kim Sơn (Chin-shan), một ông tăng hỏi: “Thầy đã từng viếng Ngũ Đài sơn (Wu-tai shan) chưa?” Ngũ Đài sơn được xem là chỗ trụ xưa kia của Bồ-tát Văn Thù (Mañjuśri). Những người hành hương từ khắp nơi trên đất nước đều đến đó, gồm cả Tây tạng và Ấn độ. Người ta nói rằng Bồ-tát đã thị hiện ở đó với những người sùng mộ chân thành. Núi nằm ở tỉnh Sơn tây (Shan-tsi), Tây bắc Trung hoa, trong khi Kim Sơn nằm ở Nam Trung hoa. Phù đáp: “Có, tôi đã từng đến đó một lần.” Ông tăng kia nói: “Vậy thầy có thấy đức Văn Thù không?” Phù đáp: “Có.” “Thầy thấy ngài ở đâu?” Phù liền đáp: “Ngay trước Điện Phật Kim Sơn.”

Một hôm khi Phù đến Tuyết Phong (Hsueh-feng), Tuyết Phong hỏi: “Tôi biết Lâm Tế có ba câu,⁶¹ có đúng vậy không?” “Bạch Hòa thượng, đúng.” “Câu thứ nhất là gì?” Phù

⁶¹ Hán âm: *Chu*: câu, câu nói, lời nói, châm ngôn, v.v...

ngước mắt nhìn lên. Tuyết Phong nói: “Đó là câu thứ hai; còn câu thứ nhất?” Phù chấp hai tay lên ngực và đi ra.

Một hôm khi Huyền Sa (Hsuan-sha) đến viếng Tuyết Phong. Tuyết Phong nói: “Ở đây trong chúng có một lão công nhân thực tế đang làm việc ở nhà tắm.” Huyền Sa nói: “Hay đây, để con xem đi, con sẽ khám phá y thuộc loại người nào.” Nói xong, Sa đi ra và thấy Phù đang kéo nước cho nhà tắm. Sa nói: “Này huynh, chúng ta hãy trò chuyện với nhau một chút đã.” “Cuộc trò chuyện của chúng ta đã hoàn toàn chấm dứt rồi.” “Ồ kiếp nào thế?” “Này huynh, chớ có mộng!” – cuộc hội ngộ kỳ lạ này chấm dứt như thế.

Huyền Sa trở lại nói với Tuyết Phong: “Bạch Hòa thượng, con đã gặp y.” “Chuyện như thế nào?” Lúc ấy Huyền Sa kể lại câu chuyện và Tuyết Phong kết luận: “Ông đã bị mất cấp.”

An ở Hồ sơn (Hu-shan) đến hỏi Phù: “Khi cha mẹ huynh chưa sinh ra huynh, thì cái lỗ mũi của huynh ở chỗ nào?” Ở đây, cái lỗ mũi chẳng có ý nghĩa gì đặc biệt, câu hỏi thành ra: “Trước khi hiện hữu trong thế gian này, ông ở đâu?” Thiên tránh những từ ngữ trừu tượng, những câu có tính khái quát cao độ, vì chúng có vẻ lý trí quá. Phù đáp câu hỏi của An: “Này, huynh nói trước đi.” An nói: “Hiện giờ tôi đã sinh ra rồi! Hãy nói tôi nghe nó ở đâu?” Phù tỏ vẻ khó chịu, nhân đó An nói: “Này, huynh nói gì?” Phù không đáp theo lối đặc biệt như chúng ta mong đợi, yêu cầu An trao cho cây quạt đang cầm nơi tay. An đưa cây quạt cho Phù như ý Phù muốn, và lặp lại câu hỏi đầu. Phù vẫn im lặng và để cây quạt xuống. An chẳng biết làm gì khi Phù cho An một tát tai.

Một hôm Phù đang đứng trước nhà kho, một huynh đến gần Phù và hỏi: “Chạm mắt Bồ-đề”.⁶² Câu ấy có nghĩa là gì? Phù tặng con chó chột chạy ngang qua đó một đá; con chó nhảy lên la ăng ăng. Ông tặng không đáp được, nhân đó Phù nói: “Con chó đáng thương, huynh đã cho nó một đá vô ích.”

Theo quan điểm tương đối, tất cả chúng ta đều bị đặt trong vô vọng, những câu hỏi của các ông tăng này tỏ ra có đủ ý nghĩa. Nhưng ngay lúc được các sư bồi hoàn, chúng luôn luôn

⁶² Đây có nghĩa là Đạo, hay Chân lý, ở khắp mọi nơi.

biến thành những đặc ngữ kỳ lạ hay những hành vi điên cuồng, hoàn toàn trái với luận lý học và ý nghĩa thông thường. Nhưng khi một người thấu hiểu được tinh thần ấy, nếu có thể nói như vậy, làm xúc động ông thầy, y hiểu rõ rằng tất cả sự phi lý này là cách biểu hiện quý giá nhất. Đây không phải là “*cogito, ergo sum*” (tôi tư duy, tức tôi hiện hữu) mà là “*agito, ergo sum*” (tôi không tư duy, tức tôi hiện hữu). Không nhận ra được như thế nào, chúng ta luôn luôn ở trong vai tuồng của tư duy và chúng ta phán xét mỗi kinh nghiệm của chúng ta dưới góc độ tư duy. Chúng ta không đi thẳng vào chính Cuộc Sống mà chúng ta tự tránh nó. Do đó thế giới của chúng ta luôn luôn có tính phản đề, chủ đối với khách. Sự phát khởi của ý thức thì thật là tuyệt vời theo khả năng của nó, nhưng hiện tại chúng ta có quá nhiều bởi vì chúng ta không biết dùng nó cho tốt.

Các Thiên sư muốn chúng ta nhìn theo hướng ngược lại. Nếu trước kia chúng ta đã nhìn ra ngoài, họ muốn bây giờ chúng ta nhìn vào trong; nếu chúng ta đã nhìn vào trong, bây giờ họ bảo chúng ta nhìn ra ngoài. Đối với họ chẳng có phân tích bằng lược đồ, dù là thời gian hay không gian. Họ hành động “thẳng thắn” hay “vớ cả tấm lòng”, dùng một trong những ngữ cú ưa thích của Thiên sư. Việc làm cao nhất của ý thức chúng ta, thực ra, là thâm nhập vào tất cả các lớp lắng cặn của khái niệm và đọc tận lớp đá móng của Bát-nhã Vô niệm.

*

*

*