

NẸO VÀO THIÊN HỌC HƯƠNG VỊ MỘT TÁCH TRÀ



HT. Nhật Hạnh

---o0o---

Nguồn

<http://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 5-8-2009

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

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

Mục Lục

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

---o0o---

Kiến tánh do đó là mục đích của thiền học

Nhưng kiến tánh không phải là công trình khảo cứu suu tầm. Kiến tánh là sự đạt đến trí tuệ bằng sự sống, bằng công trình thấp sáng hiện hữu. Bởi vậy bản chất của thiền không phải là sự suy luận triết học mà là sự thực hiện kiến tánh. Bởi vậy mà thiền có thái độ khinh miệt đối với ngôn ngữ và văn tự. Ngôn ngữ và văn tự không chuyên chở được tuệ giác. Bồ Đề Đạt Ma đưa ra một khẩu lệnh về thiền như sau:

"Giáo ngoại biệt truyền, bất lập văn tự, trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật", tức là truyền lại không hệ thuộc vào giáo nghĩa, không căn cứ vào văn tự, đi thẳng vào lòng người, thấy được bản tánh và thành Phật.

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

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

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

Thiền là chiếc tâm ấn đó. Đừng có hy vọng tìm thấy thiền trong kho tàng kinh sách vĩ đại kia. Những điều nói trong các kinh sách có thể là Phật giáo, nhưng không phải là Phật giáo thiền. Thiền không thể tìm trong kinh sách bởi vì thiền "không căn cứ vào văn tự" (bất lập văn tự). Trên đây là quan niệm tổng quát của những quan sát viên về thiền học.

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

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

Bối cảnh thời đại như thế nào? Trước hết ta thấy uy quyền của truyền thống Bà la môn giáo trong đó tư tưởng khái thiên của Phệ Đà, quan niệm Bà la môn là chí thượng và quan niệm về tính cách vạn năng của nghi thức cúng tế được coi như là cương lĩnh. Về tín ngưỡng bình dân, ba thần Brahma, Visnu và siva là đối tượng của sự tế tự. Về triết học, tư tưởng Vệ Đà và Áo Nghĩa Thư là gốc của mọi suy luận triết học; từ Số luận, Du già cho đến sáu phái triết học đều được manh nha và phát triển từ đó. Phật giáo là thế lực chống

lại uy quyền Vệ Đà một cách toàn diện. Về phương diện tín ngưỡng, đạo Phật bác bỏ tất cả mọi thần linh, mọi nghi thức cúng tế. Về phương diện xã hội, đạo Phật bác bỏ quan niệm giai cấp, đưa người Chiên đà la vào ngòi ngang với những bậc vua chúa (*). Về phương diện tư tưởng, đạo Phật bác bỏ quan niệm Ngã (atma), một quan niệm xem như trung tâm của Bà la môn giáo.

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

Ví dụ trong khi giáo điều Bà la môn xem ý niệm Ngã như một ý niệm cơ bản của thực thể học và phương pháp học, thì đức Phật xướng thuyết Vô ngã. Nghĩa là cái ngã của các ông nói đó, dù là đại ngã hay tiểu ngã, đều chỉ là một ý niệm, không có thực thể. Nếu ta chú trọng đến vấn đề bản thể học quá, ta sẽ có thể nói rằng thuyết vô ngã là một chân lý để đối trị với thuyết Ngã là một tà lý. Vấn đề chính tà, chân giả sẽ là vấn đề của chính ta. Nhưng nếu ta đặt nặng vấn đề phương pháp, ta sẽ thấy quan niệm vô ngã là một phương tiện giải độc cho quan niệm ngã - trước khi xét vấn đề chính tà, ta xét vấn đề thái độ và phương pháp. Do đó, ta có thể nói: quan niệm vô ngã ban đầu được phát sinh như một phản ứng đối với giáo điều ngã của Bà la môn giáo, chứ không phải là một phát minh mới không liên hệ gì đến những tư tưởng chính yếu đương thời. Ban đầu, quan niệm vô ngã là một sự phản ứng. Nhưng tiếp theo đó, quan niệm vô ngã được dùng làm cứ điểm để diễn tả tuệ giác mới.

Để diễn tả tuệ giác mới, đức Phật đã dùng những quan niệm khác làm cứ điểm, chứ không phải chỉ có một quan niệm vô ngã mới có thể là cứ điểm duy nhất. Điều thiết yếu không phải là cứ điểm dùng để diễn tả tuệ giác. Điều thiết yếu chính là sự có mặt của chính nguồn tuệ giác. Nguồn tuệ giác đó có thể được diễn tả bằng cách này hay cách khác, với cứ điểm này hay cứ điểm khác. Một thi sĩ có trong tâm hồn một nguồn cảm hứng dạt dào sẽ có thể diễn tả nguồn cảm hứng ấy bằng nhiều cách. Ông ta có thể bắt đầu bằng

cách nói về bất cứ một cái gì, hoặc đám mây, hoặc dòng sông, hoặc bàn tay, hoặc khung cửa sổ. Nếu ông ta bắt đầu bằng cửa sổ, đó không có nghĩa rằng cửa sổ là cứ điểm duy nhất của sự diễn tả nguồn cảm hứng của ông.

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

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

Kinh điển Phật giáo thường nói đến tính cách vô ngã của mọi hiện tượng: chư pháp vô ngã. Chư pháp vô ngã nghĩa là không có sự vật nào có tính cách đồng nhất tuyệt đối của nó cả. Đó là một sự phủ nhận nguyên tắc đồng nhất (principe d'identité). Theo nguyên tắc này, A là A và B là B. Nhưng nguyên tắc vô ngã nói: A không phải là A và B không phải là B. Một điều làm cho người ta kinh ngạc. Một điều có tác dụng lay đổ, đập phá. Để hiểu danh từ vô ngã (anatma), ta phải nói tới danh từ vô thường (anitya). Vô thường là sự thay đổi thường xuyên của mọi sự vật, sự thay đổi từng sát na (ksana), đơn vị thời gian ngắn nhất dùng trong Phật giáo; mỗi tư tưởng đi ngang trí ta là thời gian 90 sát na. Vì sự vật biến chuyển không ngừng (vô thường) cho nên sự vật không duy trì được tính cách đồng nhất tuyệt đối của nó trong hai sát na liên tiếp (vô ngã). Vì không có tính cách đồng nhất, vì A phút sau không còn là A phút trước, cho nên A không phải là A, Vô thường vì vậy chỉ là một tên khác của vô ngã. Đứng về mặt thời gian, sự vật là vô thường, đứng về mặt không gian, sự vật là vô ngã. Không phải chỉ những hiện tượng vật lý mới là vô thường và vô ngã. Những hiện tượng sinh lý như thân thể tôi và tâm lý như nhận thức và tình cảm tôi cũng là vô thường và vô ngã.

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

học hành động. Vô thường và vô ngã cần được nhận thức như những nguyên lý hướng dẫn nhận thức.

Nguyên lý vô ngã trình bày cho ta thấy một khoảng cách lớn giữa sự vật và khái niệm của ta về sự vật. Sự vật thì chuyển biến và linh động trong khi khái niệm của ta về sự vật thì bất biến và đơn giản. Ta thử nhìn cái bàn kia xem. Thoạt tiên ta chỉ thấy cái bàn, nghĩa là ta có cảm tưởng tự thân cái bàn và khái niệm của ta về cái bàn là một. Thực ra, đó chỉ là khái niệm của ta về cái bàn, còn tự thân cái bàn ta không đạt tới được, hoặc chỉ đạt tới được một chút xíu, một khía cạnh nào đó. Một vài ý niệm đơn giản: bằng gỗ, màu nâu, cứng, cao một thước hai, cũ kỹ, v.v... tạo thành khái niệm bàn trong ta. Trong lúc ấy cái bàn tự thân (la table en-soi) không nghèo nàn như vậy. Một nhà vật lý học nguyên tử có thể cho ta biết cái bàn không phải là một khối vật chất đứng bất động: nó là hợp thể của vô số nguyên tử và điện tử giao động hơn một bày ong và nếu xếp sát số lượng các nguyên tử ấy với nhau thì ta có một khối lượng vật chất có lẽ không lớn hơn một đốt tay. Cái bàn trong thực tại đang chuyển biến linh động, và trong thời gian cũng như không gian, cái bàn có liên hệ mật thiết đến những cái khác mà ta có thể gọi là không bàn, liên hệ mật thiết đến nỗi nếu lấy những cái không bàn ra khỏi cái bàn thì cái bàn không tồn tại nữa. Ví dụ rừng cây, lưỡi cưa, chiếc búa, ông thợ mộc, cây thước... đều là những cái ta có thể gọi là không bàn, và những cái có liên hệ tới những cái không bàn ấy ví dụ bác tiểu phu, cha mẹ ông thợ mộc, cơm của bác tiểu phu ăn, người kỹ sư sắt, nhà sản xuất đinh, búa, người tiêu thụ sản phẩm đồ mộc v.v... Nhìn vào một cái bàn, ta có thể thấy sự hiện diện của những cái không bàn, của tất cả những cái không bàn. Sự có mặt của cái bàn chứng minh sự có mặt của tất cả các cái không bàn, nói một cách khác hơn của tất cả vũ trụ. Đó là yếu nghĩa của "nhất tức nhất thiết, nhất thiết tức nhất" (một là tất cả, tất cả là một) trong giáo lý hệ thống Hoa nghiêm (Avatamsaka). Đó là nguyên lý duyên khởi trùng trùng của hệ thống giáo lý này.

Nguyên lý nhân quả trong đạo Phật tức là nguyên lý duyên khởi

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

Có thì có tự mảy may,
Không thì cả thế gian cùng đều không.
(Tác hữu trần sa hữu,
Vi không nhất thiết không.
Thiền Uyển Truyền Đăng Tập Lục)

Vậy nguyên lý vô ngã chỉ bày cho ta thấy tính cách tương quan tương duyên mật thiết của mọi hiện tượng, đồng thời cho ta biết khái niệm của ta về sự vật cũng như những ý niệm có không, còn mất v.v... đơn giản của ta không chuyên chở thực sự được thừa tại phiền mật của hiện hữu, không phản chiếu được hình bóng thực của thực tại. Nó cho ta thấy rằng thế giới của khái niệm không phải là thế giới của thực tại tự thân, nó báo động cho ta hay rằng nhận thức khái niệm của ta không thể là dụng cụ tuyệt hảo để khảo sát thực tại, và ngôn từ của ta bất lực trong sự diễn bày chân lý thực tại.

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

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

Nhưng nếu tri thức khái niệm không thể là dụng cụ khảo sát thực tại thì ta phải vận dụng thứ dụng cụ nào? Chân lý thực tại, theo đạo Phật, chỉ có thể

chứng nghiệm bằng sự sống bản thân mà không thể được học hỏi. Học hỏi nghiên cứu tức là đã sử dụng phương pháp khái niệm. Bằng khái niệm, ta chặt thực tại thành từng mảnh nhỏ, riêng biệt, độc lập, cứng chết. Thứ nhận thức ấy Duy Thức tông Vijnanavada) một tông phái đại thừa Phật giáo, gọi là biến kế phân biệt (Vikalpa). Thực chứng chân lý thực tại là một khả năng nhận thức trực giác gọi là vô phân biệt trí (nirvikalpajnana). Khả năng nhận thức này phát sinh do công trình thiền quán. Vô phân biệt trí đích thực là sự chứng nhập thực tại trực tiếp và tràn đầy, không chủ thể, không đối tượng, vượt khỏi những bọt bèo khái niệm và ngôn từ.

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

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

Chứng nhập thực tại không phải là kết quả của sự thu góp tri thức mà là một sự tỉnh thức giữa dòng thực tại. Sự tỉnh thức ấy trình bày tự thân thực tại. Dưới ánh sáng của sự tỉnh thức ấy, không có gì thêm vào, không có gì bớt đi, nhưng tất cả những cảm giác mừng sợ, vui buồn gây nên do những khái niệm còn sót, xấu đẹp v.v... đều không còn khống chế được người giác ngộ.

bởi chính những khái niệm ấy đều tan biến dưới ánh sáng thực chứng. Bồ Đề Đạt Ma là thần tượng, bởi Bồ Đề Đạt Ma là hình ảnh của một trang hảo hán đã đập vỡ tất cả những xiềng xích ảo giác đã buộc chặt và giam hãm con người vào thế giới của những vui buồn, mừng sợ tầm thường. Mà chiếc búa dùng để đập tan xiềng xích ảo giác ấy chính là chiếc búa thiền quán.

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

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

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

Bản chất của thiền là sự tỉnh thức đạt ngộ. Vì vậy người ta không nói về thiền, người ta chỉ thực nghiệm thiền. Nhưng sự tỉnh thức là một hiện tượng lớn. Và vì là một hiện tượng lớn nó rạn chiếu xung quanh nó như một mặt trời. Một con người đạt ngộ có thể được nhận diện bởi nhiều dấu hiệu. Trước hết là dấu hiệu tự tại. Người ấy không bị lệ thuộc và khống chế bởi những thành bại, đắc thất, những vui buồn, mừng sợ tầm thường. Sau nữa là dấu hiệu sức mạnh. Đức trầm tĩnh, sự yên lặng hoặc sự thung dung của người ấy chứng tỏ một sức mạnh lớn lao bên trong tâm linh. Ta có thể nói không sai lạc rằng, nụ cười, cái nhìn, lời nói, hoặc cử động của người đạt ngộ đều là ngôn ngữ của sự chứng ngộ. Một vị thiền sư có thể dùng nụ cười, cái nhìn, lời nói hoặc cử chỉ của mình như những phương tiện diễn bày sự chứng ngộ

để dìu dắt và giúp đỡ những thiện sinh. Vị thiện sư cũng xử dụng khái niệm và ngôn từ như bất cứ ai khác. Tuy nhiên, ngôn ngữ thiện trong khi xử dụng khái niệm luôn luôn vượt khỏi những xiềng xích của khái niệm.

Ghi chú:

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

Trích dẫn sách NẾO VÀO THIÊN HỌC

Nhật Hạnh

Lá Bối in lần thứ nhất 1971

Saigon - Việt Nam

Phật Học Viện Quốc Tế Hoa Kỳ Tái Bản 1987 PL. 2531

---o0o---

HẾT