

VIỆN CAO ĐẲNG PHẬT HỌC HẢI ĐỨC
NHA TRANG
ॐ 卍 ॐ

THIỀN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM
LUẬN GIẢI VỀ *PHÁP BẢO ĐÀN KINH*
CỦA
LỤC TỔ HUỆ NẰNG

Nguyên tác
“The Zen Doctrine of No-Mind”
D. T. Suzuki
Biên soạn

Chrismas Humphreys
Biên tập & Giới thiệu



Bản dịch Việt
Thích Nhuận Châu

ॐ 卍 ॐ

BAN TU THƯ PHẬT HỌC
Pl. 2547 – Quý Mùi

GHI CHÚ CỦA NGƯỜI BIÊN TẬP

DAISETZ TEITARO SUZUKI nguyên là Giáo sư Triết học Phật Giáo thuộc Đại học Otani, Kyoto, ông sinh năm 1870 và qua đời năm 1966. Có lẽ ông là người đương thời có uy tín nhất về Thiền học Phật giáo. Số tác phẩm chính bằng Anh ngữ về đề tài Phật giáo của ông lên đến chừng 20 hoặc nhiều hơn, và các công trình bằng Nhật ngữ mà có lẽ người phương Tây chưa được biết - ít nhất là chừng 18 tác phẩm. Hơn thế nữa, theo trong cuốn niên đại thư mục các tác phẩm Thiền tông bằng Anh ngữ đã chỉ dẫn một cách rõ ràng, ông còn là giáo sư tiên phong về các đề tài ngoài Nhật Bản, bởi vì ngoài tác phẩm *Religion of the Samurai* (Luzac and Co., 1913) của Kaiten Nukariya ra, không ai biết được Thiền như là một kinh nghiệm sống động, ngoại trừ các độc giả của tạp chí *The Eastern Buddhist* (1921-1939), cho đến khi ấn bản tác phẩm (*Essays in Zen Buddhism*)¹ của ông ra đời vào năm 1927.

Tiến sĩ Suzuki đã viết với tinh thần trách nhiệm cao. Không những ông đã nghiên cứu tường tận căn gốc của tác phẩm từ tiếng Sanskrit, Pali, Trung Hoa, Nhật Bản, mà ông còn cập nhật kiến thức của mình về tư tưởng Tây phương qua tiếng Đức, tiếng Pháp cũng như tiếng Anh, vốn là ngôn ngữ mà ông nói và viết rất thông thạo. Hơn thế nữa, vượt xa cương

¹* Bản dịch tiếng Việt nhan đề *Thiền Luận*, ba quyển, Trúc Thiên dịch quyển 1; Tuệ Sỹ dịch quyển 2 & 3, NXB An Tiêm, Sài Gòn ấn hành năm 1971. NXB Thành phố Hồ Chí Minh in lại năm 1993

THIỀN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

vị một học giả, ông còn là một Phật tử. Dù ông không là Tăng sĩ của một tông phái Phật giáo nào, nhưng ông rất được các tôn giáo ở Nhật Bản kính trọng về những tri giác tâm linh của ông, với bằng chứng qua những người đã từng ngồi nghe ông giảng, là trực tiếp và rất sâu thẳm. Khi ông nói về những cảnh giới cao của tâm thức; ông nói với tư cách một người đã an trú trong cảnh giới ấy, và những ấn tượng ông đã tạo ra cho những người đã thâm nhập vào bờ mé tâm thức như là một hành giả mãi mê tìm kiếm những biểu tượng của tâm linh, qua đó diễn tả một trạng thái ý thức thực sự nằm ở nơi “siêu việt tri thức”.

Đối với những người không được ngồi nghe ông giảng, ắt hẳn họ sẽ được đền bù lại bằng những trang viết của ông. Ngay sau khi thế chiến thứ hai kết thúc, đã có một nỗ lực nhằm thu thập lại những tác phẩm này thành một ấn bản và được nhà xuất bản Rider & Co. ấn hành, có khoảng tám cuốn như vậy ra đời.

Về Thiền, tự nó chẳng cần tôi phải nói thêm nhiều ở đây, nhưng sự gia tăng về số lượng sách về đề tài này - như cuốn *Zen in English Literature* của R. H. Blyth, cuốn *Zen Buddhism* của tôi, cuốn *Way of Zen* của Alan Watt và cuốn *Zen in the Art of Archery* của Herrigel, cùng với những loạt dịch phẩm từ nguyên bản về Thiền cổ điển đã được Buddhism Society ấn hành - như *Pháp Bảo Đàn Kinh*,² *Hoàng Bá Truyền Tâm Pháp Yếu*,³ chứng tỏ rằng sự quan tâm về Thiền của người Tây phương vẫn còn đang mạnh mẽ. Tuy nhiên, Thiền là một đề tài rất dễ bị hiểu lầm, và do

CHÚ THÍCH:

Những chữ số thường (1) là của tác giả, Suzuki.

Những chữ số có đánh dấu (*) là của người dịch.

²* 法寶檀經 - The Sutra of HuiNeng.

³* 黃蘗傳心法要 - The Zen Teachings of Huang Po.

vậy, ngôn từ của một tác gia dè dặt, vốn được đào luyện từ tri thức lưu xuất từ tuệ giác, rất là trọng yếu, có lẽ đã được ông trình bày một cách rất thoải mái.

Cuốn sách này đề cập một cách chuyên biệt và rộng rãi về giáo lý của Huệ Năng, bao gồm toàn bộ mục tiêu, kỹ thuật của phép tu Thiền với ý nguyện mong mỗi nhiều người sẽ tiến sâu hơn vào tinh thần Thiền hơn bất kỳ việc gì khác trong thời hiện đại.

CHRISTMAS HUMPHREYS

(Nguyên Chủ Tịch Hội Phật Giáo Luân Đôn)

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

CHƯƠNG 1

DẪN NHẬP

Từ buổi sơ khai của lịch sử Phật giáo Thiên Trung Hoa, có hai nhân vật nổi bật. Một trong hai nhân vật ấy, hiển nhiên là Bồ-đề Đạt-ma,¹ người sáng lập Thiên tông. Và nhân vật thứ hai là Huệ Năng (thổ ngữ phương Nam là *Wei-lang*, tiếng Nhật gọi là *Yeno*; sinh năm 638, tịch năm 713), là người đã đóng vai trò quyết định trong tiến trình tư tưởng Thiên đã được khai sáng bởi Bồ-đề Đạt-ma. Nếu không có Huệ Năng và những môn đệ trực tiếp của Ngài, chắc hẳn Thiên đã không thể nào phát triển được như thực tế ở giai đoạn đầu nhà Đường trong lịch sử Trung Hoa.

Chính vì thế, vào thế kỷ thứ 8, một tác phẩm của Huệ Năng, mệnh danh là “*Lục Tổ Pháp Bảo Đàn Kinh*”², đã chiếm một vị trí rất quan trọng trong Thiên, và những thăng trầm lịch sử mà tác phẩm này đã hứng chịu quả là to tát.

¹ Bodhidharma: Nhiều tác giả có những ghi chép khác nhau về thời gian Ngài từ miền Nam Ấn Độ đến Trung Hoa, vào khoảng chừng từ năm 486-527 sau Tây lịch. Nhưng theo Khế Tung (契嵩, j: *kaisu*, c: *chi-sung*) vào đời Tống, tác giả của «*Chánh Truyền Pháp Luận*» (Truyền Pháp chính tông kí). Tôi (Suzuki) cho rằng Bồ-đề Đạt-ma đến Trung Hoa vào năm 520 và tịch năm 528.

² Thường gọi tắt là *Đàn Kinh*, *Lu-tso T'an ching*, hoặc là *Rokuso Danyō* theo tiếng Nhật.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Chính qua tác phẩm này, vai trò của Bồ-đề Đạt-ma mới được xác định một cách đúng đắn như là người đầu tiên truyền bá tư tưởng Thiền ở Trung Hoa. Cũng qua đây, những nguyên lý cơ bản của tư tưởng Thiền đã được vạch ra cho hàng môn đệ của Ngài như là khuôn mẫu.

Nhờ có Huệ Năng mà các hành giả Thiền ngày nay mới có được mối liên kết về trước với Bồ-đề Đạt-ma; và cũng kể từ Huệ Năng về sau mà chúng ta có thể ghi nhận sự ra đời của Thiền Trung Hoa, khác biệt hẳn với sắc thái Thiền Ấn Độ là khởi nguyên của nó. Chúng ta xem *Đàn Kinh* là một tác phẩm có hệ quả to lớn, chính là do nơi ý nghĩa hai chiều này. Cội nguồn tư tưởng Thiền được trải dài đến Bồ-đề Đạt-ma bắt nguồn từ sự chứng ngộ của chính Đức Phật; trong khi các chi phái của Thiền lại lan truyền khắp vùng Viễn Đông, nơi Thiền đã mang lại nhiều kết quả.

Đã qua hơn 1000 năm, từ khi lần đầu tiên giáo pháp của Huệ Năng được hoằng truyền, và mặc dù từ đó đã trải qua nhiều thời kỳ phát triển biến hóa khác nhau, tinh túy của Thiền vẫn còn lưu nét trong *Đàn Kinh*.

Bởi lý do này, nếu muốn xuôi theo dòng lịch sử tư tưởng Thiền, chúng ta phải nghiên cứu tác phẩm của Huệ Năng, là vị tổ thứ 6 của Thiền tông Trung Hoa; trong mối quan hệ song trùng, một phía với Bồ-đề Đạt-ma, và một phía với các đệ tử hậu duệ của Đạt-ma, đó là Huệ Khả (c: *Hui-ke*), Tăng Xán (c: *Seng-tsan*), Đạo Tín (c: *Tao-hsin*) và Hoàng Nhãn (c: *Hung-yen*), và mặt kia là mối quan hệ giữa Huệ Năng và những người đương thời.

Đàn Kinh được các môn đệ của Huệ Năng nhìn nhận đã chứa đựng giáo lý tinh nhất của Thầy mình, và giáo lý được lưu truyền trong hàng đệ tử như là một di sản tinh thần, mà chỉ riêng người thừa kế mới được xem là môn đệ chính tông của Thiền Huệ Năng, như được chứng minh qua đoạn văn sau đây trong *Đàn Kinh*.

“Đại sư trụ ở núi Tào Khê, ảnh hưởng tinh thần của Ngài thấm nhuần suốt hơn 40 năm, lan tỏa đến hai tỉnh lân cận là Thiều và Quảng. Đệ tử của Ngài gồm tăng sĩ lẫn cư sĩ, từ 3000 cho đến 5000 người, còn nhiều hơn số lượng mà người ta có thể tính đếm được. Về cốt tủy giáo lý của ngài, *Đàn Kinh* được trao truyền cho môn đệ như một ấn chứng chân xác, những ai không được thụ nhận pháp này xem như không phải là người trong tông môn (nghĩa là không khế nhập trọn vẹn giáo pháp của Huệ Năng). Khi có sự ấn chứng được diễn ra giữa Đại sư và môn đệ được trao truyền..., thì môn đệ phải nêu ra được pháp danh mình và nơi chốn xảy ra việc trao truyền, khi không có sự ấn chứng trao truyền này thì không thể được xem là môn đệ của Thiền phương nam³ những ai không được phân phó cho nhiệm vụ hoằng truyền *Đàn kinh*, có nghĩa họ không thâm nhập tinh túy pháp môn Thiền Đốn ngộ,⁴ mặc dù người ấy có thuyết giảng được kinh này, vì chẳng sớm thì muộn họ cũng sẽ rơi vào sự tranh luận (tri giải) trong khi những người đắc pháp chỉ biết hiến mình vào việc hành trì tu tập. Sự tranh luận về giáo pháp được sinh khởi từ ham muốn nổi danh nên không tương ứng với đạo.” (Thủ bản Đôn Hoàng của Suzuki và Koda, phần 38).⁵

Những đoạn văn có ý nghĩa tương tự, mặc dù mang ít tính chất xác quyết hơn, cũng được trình bày ngay trong đoạn văn đầu tiên của *Đàn Kinh*, trong phần thứ 47 và 57.⁶ Những lập lại này, đủ để chứng minh cho bản kinh này đã chứa

³* Nguyên văn: *southern school*. Theo thuật ngữ *Nam đốn Bắc tiệm*. Đại sư Thần Tú xiển dương khuynh hướng *tiệm ngộ* ở miền Bắc. Đại sư Huệ Năng xiển dương Thiền *đốn ngộ* ở miền Nam Trung Hoa.

⁴* e: sudden awakening.

⁵* Các bản kinh hiện đang lưu hành ở Việt Nam không thấy ghi đoạn này.

⁶ Theo Thủ bản Đôn Hoàng.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

đựng ý nghĩa sâu sắc từ những bài pháp của Huệ Năng, đã được các môn đệ trực tiếp của Ngài đánh giá rất cao.

Theo Thủ bản Đôn Hoàng (P.15) và ấn bản Quang Thắng tự (P. 56),⁷ có ghi lại những đệ tử được truyền thừa pháp này. Các ấn bản *Đàn Kinh* phổ thông khác, vốn thường căn cứ vào bản Nguyên (c: *yuan*) từ thế kỷ 13, thì không có những đoạn liên quan đến sự truyền thừa, lý do của việc bỏ sót sẽ được đề cập ở phần sau.

Chắc chắn các bài pháp của Huệ Năng đã gây chấn động giới học Phật trong thời của ngài, có lẽ trước Ngài không có vị tăng sĩ Phật giáo nào gây được sinh khí lôi cuốn trực tiếp đến quần chúng như thế. Việc nghiên cứu Phật pháp mãi cho đến thời bấy giờ ít nhiều chỉ hạn cuộc trong tầng lớp có học, và bất kỳ kinh luận nào do các pháp sư giảng nói đều căn cứ trên giáo điều chính thống. Đó là những cuộc thảo luận có tính cách học thuật, trong bản chất của việc nghiên cứu, đòi hỏi nhiều ở sự uyên bác và trí phân tích hơn. Những luận giải này không cần thiết phải có sự phản chiếu từ thực tế của đời sống tôn giáo và kinh nghiệm tâm linh của con người, mà mối liên quan chủ yếu là với những ý niệm và biểu tượng.

Trái lại, những bài pháp của Huệ Năng biểu lộ trực giác tâm linh của chính Ngài, do vậy nên các pháp ấy vô cùng sống động, ngôn ngữ rất trong sáng và đầy chất uyên nguyên.

Ít ra, đây cũng là một lý do mà quần chúng cũng như các học giả chuyên nghiệp đón nhận (Huệ Năng) theo cách chưa từng có. Đây cũng là lý do tại sao Huệ Năng mở đầu *Đàn Kinh* qua việc kể lại khá dài cuộc đời của mình, do vì nếu Huệ Năng chỉ là một vị tăng học giả nằm trong tầng đoàn, thì chẳng cần thiết cho chính Ngài, hay đúng hơn cho môn đệ trực tiếp phải giải thích thật chi tiết về cuộc đời của chính

⁷ Quang Thắng tự (j: *kosho-ji*)

Ngài. Việc các đệ tử nhấn mạnh rất nhiều đến sự ít học của thầy mình chắc chắn có mối liên hệ rất lớn với tính cách độc đáo và sự nghiệp của ngài.

Tiểu sử đời ngài, mở đầu trong *Đàn Kinh*, được thuật lại theo dạng tự truyện, nhưng trông có vẻ thích hợp với công việc biên soạn hơn là chính tác phẩm ấy do nhiều người biên soạn. Chắc chắn đoạn văn mà Huệ Năng mô tả quá nổi bật, chói sáng, tương phản với Thần Tú (c: *shen-hsiu*), người được xem như đối thủ của ngài, đoạn văn không thể nào phát xuất từ miệng của Huệ Năng. Sự mâu thuẫn về khuynh hướng tu tập của hai đại sư này mạnh mẽ ngay sau khi thầy của họ, Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn viên tịch, nghĩa là chỉ xảy ra khi người truyền pháp môn Thiền theo theo ánh sáng bừng chiếu từ sự chứng ngộ của riêng họ.

Cũng không chắc cả hai người đã cùng thọ giáo với Hoằng Nhẫn cùng một thời gian, Thần Tú đã hơn 100 tuổi khi ông viên tịch vào năm 706, lúc ấy Huệ Năng chỉ mới 69 tuổi. Như vậy giữa hai người có sự cách biệt ít nhất 30 năm, và theo cuốn *Cuộc Đời Huệ Năng*⁸ do Tối Trùng⁹ đem về Nhật từ năm 830, thì Huệ Năng 34 tuổi khi đến thọ giáo với Hoằng Nhẫn, nếu Thần Tú vẫn còn thân cận với Ngũ Tổ tuổi ông là giữa 64-70, và sách nói rằng Thần Tú vẫn còn thân cận với thầy mình sáu năm, Hoằng Nhẫn viên tịch ngay sau khi Huệ Năng ra đi, rất có thể là năm thứ 6 Thần Tú thân cận với Hoằng Nhẫn trùng hợp với sự xuất hiện của Huệ Năng tại tu viện Hoằng Mai. Nhưng nếu Thần Tú (được đánh giá) quá thấp so với nội chứng của Huệ Năng, thì ngay sau sáu năm tham cứu và tự thực hành công phu, nếu Hoằng

⁸* *The Life of Huineng*.

⁹* Tối Trùng (最澄, 767-822). Còn gọi là Truyền Giáo Đại sư, người đã mang giáo lý tông Thiên Thai sang Nhật. Sư tiếp thu giáo lý của Hoa Nghiêm Tông, Mật Tông khi du học tại Trung Hoa.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Nhẫn viên tịch ngay sau khi Huệ Năng rời khỏi tăng chúng thì Thần Tú hoàn tất những chỉ thị Thiên¹⁰ của mình vào lúc nào? Theo các tài liệu liên quan đến Thần Tú, rõ ràng đây là một trong những Thiên sư hoàn chỉnh nhất sau Hoàng Nhẫn cũng như suốt trong thời kỳ này.

Tiểu sử của Thần Tú được ghi trong *Đàn Kinh* tất phải như tiểu thuyết do người ta biên soạn lại sau khi Huệ Năng viên tịch và cái gọi là mâu thuẫn (giữa khuynh hướng) của hai bậc Đại sư, thật ra chỉ là sự mâu thuẫn (về khuynh hướng) trong hàng đệ tử riêng của mỗi vị.

Trong lời mở đầu cho *Đàn Kinh*, Huệ Năng tự kể về nơi ngài sinh ra và nói về việc ngài hoàn toàn không hay biết gì về văn học cổ điển Trung Hoa. Rồi ngài tiếp tục kể rằng mình thích thú Phật pháp như thế nào khi nghe người lạ tụng kinh Kim Cương (s: *vajracchedika-sūtra*), trong khi chính ngài lại không biết đọc. Khi đến núi Hoàng Mai để học Thiên với Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn, Huệ Năng vẫn chưa được chính thức công nhận là một vị tăng xuất gia, mà chỉ xem là một cư sĩ làm công quả, ngài được phân công theo chúng làm việc ở nhà trụ theo quy chế người làm công quả ở tu viện. Trong danh nghĩa đó, rõ ràng ngài không được phép sống chung với tăng chúng đã xuất gia. Và ngài chẳng được hay biết gì về những sinh hoạt đang diễn ra ở các nơi khác trong tu viện.

Tuy nhiên, có ít nhất một đoạn trong *Đàn Kinh* và trong cuốn tiểu sử Huệ Năng,¹¹ nói đến những dịp gặp gỡ giữa

¹⁰* e: zen discipline.

¹¹ Quyển tiểu sử này được gọi là *Tào Khê Ước Truyện* (c: *ts'ao-chi yueh-chuan*), hiển nhiên được biên soạn ngay sau khi Huệ Năng viên tịch, được Đại Sư Tối Trùng, vị Tổ thành lập Thiên Thai Tông Nhật Bản, mang về Nhật năm 803, khi ông sang Trung Hoa tham học Phật pháp. Đây là tài liệu lịch sử đáng tin cậy nhất liên quan đến Huệ Năng.

Huệ Năng và thầy Hoàng Nhẫn. Khi Hoàng Nhẫn thông báo rộng rãi bất kỳ đệ tử nào có thể làm được một bài kệ (s: *gāthā*) trình bày chỗ khế hợp với lý Thiền sẽ được kế thừa làm tổ thứ 6 của Thiền tông. Huệ Năng không được thông báo cho biết sự kiện này, vì rốt cùng, Huệ Năng chỉ là một cư sĩ quèn làm công quả ở dưới bếp chùa. Nhưng Hoàng Nhẫn chắc hẳn đã nhận ra mức độ chứng nghiệm tâm linh từ Huệ Năng, nên phải có những hy vọng rằng một ngày nào đó, bằng cách này hay cách khác, điều ngài tiên đoán về Huệ Năng sẽ được hiển bày.

Huệ Năng cũng không thể viết được bài kệ ngộ giải của mình, nên Ngài phải nhờ người khác viết giùm, trong *Đàn Kinh* thường có nhiều đoạn nói đến Huệ Năng không đọc được kinh mặc dù ngài hiểu rất rõ nghĩa khi có người đọc cho ngài nghe.

Sự đối chọi (khuyh hướng) giữa Huệ Năng và Thần Tú, được nhấn mạnh một cách thiên vị trong tất cả các tư liệu có giá trị thực tế đương thời (ngoại trừ trong cuốn tiểu sử do Tối Trùng mang về như đã nói ở trên, không đề cập đến Thần Tú), chắc chắn đều được phóng đại bởi các môn đệ trực tiếp của Huệ Năng, cho dù hiển nhiên họ là những người thắng cuộc.

Lý do chính của việc này là vì tinh thần Thiền *Nam tông* của Huệ Năng quá phù hợp với tinh thần Phật giáo Đại thừa, với tâm lý của người Trung Hoa là Thiền *Bắc tông* của Thần Tú. Bác học luôn luôn có khuyh hướng dẫn đến sự trừu tượng và duy trí chủ nghĩa, che mờ ánh sáng trực giác, vốn là nhu cầu thiết yếu cho đời sống tôn giáo.

Thần Tú, cho dù những ghi chép về cuộc đời của sư do môn đệ của Huệ Năng biên soạn lại, vẫn chắc chắn xứng đáng được nhận lãnh y bát do thầy là Hoàng Nhẫn trao truyền, nhưng phong cách truyền bá Phật pháp của sư hiển nhiên đòi hỏi phong cách tỉ mỉ và thông thái hơn phương pháp của

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Huệ Năng nhiều. Tinh thần Thiên không ưa tất cả mọi hình thức duy trí. Cái có không biết chữ của Huệ Năng được người ta nhấn mạnh để tạo thế nổi bật cho chân lý và sức mạnh trực giác trong Phật pháp của ngài, đồng thời làm phơi bày rõ nét giáo lý duy trí của Thần Tú. Một thực tế cố hữu là tâm hồn người Trung Hoa ưa thích tiếp cận với thực tại sống động và kinh nghiệm trực tiếp hơn. Với vai trò như là người bản xứ vĩ đại đầu tiên khoáng tượng tư tưởng Thiên, Huệ Năng đã thực sự đáp ứng đầy đủ sự khát ngưỡng.

Nhưng có phải ngài không biết chữ hay sao? Thực vậy, ngài không phải là một học giả thông thái, nhưng tôi (Suzuki) không nghĩ ngài hoàn toàn dốt đặc như đã được khẳng định trong *Đàn Kinh*. Để nhấn mạnh sự tương phản (khuyh hướng) giữa Ngài và Thần Tú, người ta thích tạo ấn tượng hơn khi khắc họa ngài như một người không có khả năng hiểu biết văn tự. Ngay như Giê-su Ki-tô, khi thảo luận với các vị thông thái, các học giả đầu bạc cũng đã có những bài giảng thiếu thông tin đáng tin cậy. Thế nên đó là thực tế chúng ta thấy rằng thiên tài tôn giáo không cần thêm thắt phần tri thức hơn là phần phong phú của đời sống nội tâm. Trong *Đàn Kinh* có ám chỉ đến khá nhiều kinh điển, chứng tỏ tác giả bản kinh không phải là người hoàn toàn vô học. Do vậy, là người Phật tử, tác giả hiển nhiên sử dụng một số thuật ngữ Phật học, nhưng đã hoàn toàn thoát khỏi phong cách học giả thông thái rườm rà so với tăng sĩ Phật giáo cùng thời, ngài nói trực tiếp và thẳng tắp đến trọng tâm giáo lý của mình không hề quanh co. Phong cách đơn giản này chắc hẳn đã gây nhiều ấn tượng cho thính chúng, đặc biệt là những người có khuyh hướng đào luyện tâm linh, dù họ đã được thừa hưởng một loại tri thức nào đó. Đó là những người nhận ra yếu chỉ trong các bài pháp của ngài và lưu giữ lại như là của báu chứa đựng trực giác tôn giáo sâu thẳm.

Quan niệm nguyên ủy của Huệ Năng đương nhiên là khước từ tất cả văn chương và toàn bộ ngôn từ, vì tâm (e: *mind*) chỉ

có thể được lãnh hội bằng tâm một cách trực tiếp, không qua trung gian. Nhưng bản chất của con người thì ở đâu cũng giống nhau, và ngay cả các môn đệ Thiền cũng có những điểm yếu của riêng họ. Một trong những điểm ấy là quá xem trọng những tài liệu do thầy mình truyền lại. Do vậy, *Đàn Kinh* được xem như là biểu tượng chân lý mà Thiền được bảo chứng trong đó, và có thể nói rằng nơi đâu *Đàn Kinh* được quý trọng thái quá thì nơi đó tinh thần Thiền bắt đầu xuống dốc. Có lẽ vì lý do này mà *Đàn Kinh* không còn được trao truyền từ thầy xuống đệ tử như là vật ấn chứng cho sự thành tựu tối hậu chân lý Thiền, có lẽ vì thế mà các đoạn văn được trích dẫn liên quan đến việc truyền thừa, thường bị cắt bỏ trong các ấn bản *Đàn Kinh* đang lưu hành hiện thời, để về sau *Đàn Kinh* đơn giản được xem như một bản kinh truyền bá giáo lý Thiền như Huệ Năng đã giảng.

Bất kỳ với lý do nào, sự xuất hiện của Huệ Năng trong buổi bình minh của lịch sử Phật giáo Thiền vẫn có một ý nghĩa siêu tuyệt, và *Đàn Kinh* xứng đáng được xem là một tác phẩm bất hủ, vì kinh đã quyết định tiến trình tư tưởng Phật học ở Trung Hoa trong suốt nhiều thế kỷ cho đến nay.

Trước khi trình bày các quan điểm của Huệ Năng về Phật giáo, chúng ta hãy nghiên cứu các quan niệm của Thần Tú, người luôn luôn được mô tả tương phản với Huệ Năng. Vì sự khác biệt (khuyh hướng) giữa hai thượng thủ này giúp cho chúng ta xác định rõ ràng bản chất của Thiền hơn trước đây. Hoảng Nhẫn là một Thiền sư vĩ đại và có nhiều đệ tử, nhiều năng lực. Có hơn mười hai người được lịch sử Thiền ghi lại, nhưng Huệ Năng và Thần Tú vượt trội hẳn những người khác, và sau họ, Thiền được chia thành hai tông: Thiền Nam tông và Thiền Bắc tông. Nhờ đó chúng ta được hiểu rõ hơn pháp môn Thiền do Thần Tú, thượng thủ của Thiền Bắc tông giảng dạy và cũng dễ dàng hơn khi tìm hiểu về Huệ Năng, chính là người chúng ta đang đề cập đến.

THIỀN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Nhưng không may, chúng ta không có được nhiều những giáo pháp của Thần Tú vì sự kiện suy yếu của tông này trong khi song hành truyền bá cùng với Nam tông đã kéo theo sự mất mát những ghi chép lịch sử của mình. Những gì chúng ta được biết đến tông này thông qua hai nguồn: trước hết là những ghi chép của Thiền Nam tông, như *Đàn Kinh* cùng những ghi chép của Thiền sư Tông Mật,¹² thứ nhì là từ hai Thủ bản Đôn Hoàng mà tôi (Suzuki) đã tìm thấy ở Thư viện Quốc gia Paris. Một trong hai bản văn của Thiền Bắc tông thì không đầy đủ và bản thứ hai thì không hoàn chỉnh về phần ý nghĩa. Chẳng có bản văn nào do chính Thần Tú viết hết thảy. Cũng như *Đàn Kinh*, thủ bản ấy là một dạng ghi chép của hàng môn đệ về các bài pháp của Thần Tú.

Thủ bản có nhan đề là “*Bắc Tông Ngũ Đạo Pháp Môn*”,¹³ và ở đây, chữ “Đạo” có nghĩa là “phương tiện” hay là phương pháp. Tiếng Phạn là *upaya*, dường như ít dùng với một ý nghĩa đặc thù nào khác và “ngũ đạo” có nghĩa là năm phương pháp qui kết kinh tạng Đại thừa với giáo pháp Thiền Bắc tông. Đây là nội dung giáo pháp ấy.

1. Thành Phật có nghĩa là giác ngộ, và giác ngộ cốt yếu là không còn khởi vọng tâm.
2. Khi tâm an trú tịch tĩnh, các thức đã chuyển hóa thành tịnh. Trong trạng thái này, cánh cửa tuệ giác tối thượng được khai mở.
3. Cánh cửa tuệ giác tối thượng này dẫn đến sự chuyển hóa vi diệu của thân và tâm. Tuy nhiên, đây không phải là cảnh

¹²* Khuê Phong Tông Mật (圭峰宗密, Tsung-mi) (780-841): Thiền sư Trung Hoa, dòng Hà Trạch Thần Hội, Tổ thứ 5 của Hoa Nghiêm Tông, tác giả của *Thiền Nguyên Chư Thuyết Tập Đố*. Sư là người chia Thiền thành 5 dạng, gọi là Ngũ vị thiền.

¹³* *Bắc Tông Ngũ Đạo Pháp Môn, The Teaching of the Five Means by the Northern School* (北宗五道法門).

giới niết-bàn tịch diệt của Tiểu thừa, vì tuệ giác tối thượng mà chư bồ-tát thể chứng là siêu việt hẳn sự phân biệt của các thức.

4. Sự siêu việt hẳn tính phân biệt của các thức có nghĩa là tự tại đối với quan niệm nhị nguyên về thân tâm, trong đó chân tướng các pháp vẫn được duy trì.

5. Cuối cùng là con đường nhất như dẫn đến pháp giới chân như, không ngăn ngại, không sai biệt. Đây chính là giác ngộ.

Rất thú vị khi so sánh 5 điểm này với luận giải về Thiên Nam tông của Tông Mật. Như trong *Thiền Tông Tự Pháp Đồ*¹⁴ (giản đồ về sự truyền thừa của chư Tổ trong Thiền tông):

“Bác tông dạy rằng tất cả chúng sinh đều có sẵn tính bồ-đề, như bản tính của gương là chiếu soi, khi phiền não dấy lên thì gương không còn phản chiếu được, giống như gương bị bụi phủ. Nếu như theo lời sư dạy, khi vọng tưởng được hàng phục và trừ diệt, thì nó không còn sinh khởi. Thế nên tâm được sáng suốt như bản tính riêng của nó, không có gì là không thông suốt. Đó cũng như lau gương khi không có bụi dính thì gương chiếu soi, không có gì ngoài sự chiếu sáng”.

Nên Đại sư Thần Tú, thượng thủ tông này viết trong bài kệ trình Ngũ Tổ:

*Thân thị Bồ-đề thụ
Tâm như minh kính đài
Thời thời cần phát thức
Vật sử nhạ trần ai.*

身是菩提樹
心如明鏡臺

¹⁴ Thiền tông tự pháp đồ, The Diagram of Succession of the Zen Teaching. (禪宗嗣法圖).

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

時時勤拂拭

勿使惹塵埃

Thân là cây Bô-đê

Tâm như đài gương trong

Luôn siêng năng lau phủi

Chớ để nhuộm bụi trần

Hơn nữa Tông Mật minh họa sự xác quyết của Thần Tú bằng cách dùng quả cầu thủy tinh. Tâm, theo sư, giống như một quả cầu thủy tinh vốn không có màu sắc riêng của chính nó. Nó hoàn toàn trong suốt và hoàn hảo. Nhưng ngay khi nó tiếp xúc với ngoại cảnh, nó liền tiếp nhận tất cả màu sắc và hình dáng khác biệt. Sự khác biệt là do ở ngoại cảnh, còn tâm vẫn như chính nó, không hề biến dạng chút nào.

Bây giờ chúng ta giả sử quả cầu thủy tinh được đặt trước một vật hoàn toàn khác nó, nó biến thành màu đen. Dù trước đây quả cầu trong suốt, nhưng nay nó đã thành đen và người ta cứ cho rằng màu đen này là thuộc về bản tính tiên thiên của nó. Khi đưa quả cầu thủy tinh cho kẻ sơ cơ xem, họ sẽ kết luận ngay quả cầu thủy tinh bị nhuộm bẩn và họ khó tin thể chất trong suốt mà nó từng vốn có. Cũng những người đó khi họ thấy quả cầu thủy tinh trong suốt, họ sẽ tuyên bố quả cầu bẩn vì họ thấy nó như thế và tự nguyện lau chùi quả cầu để có thể lấy lại sức chiếu sáng đã mất. Những người chùi bụi trên gương này, theo Tông Mật, là môn đệ của Thiên Bắc tông, họ tưởng rằng quả cầu thủy tinh, với thể tính trong suốt, chỉ có được khám phá ở bên dưới trạng thái tối tăm khi họ phát hiện ra nó.

Cách quét bụi của Thần Tú và hàng môn đệ tất nhiên dẫn đến phương pháp Thiên tịch tĩnh, và đó chính là phương pháp mà họ khuyên dạy. Họ hướng dẫn nhập định qua sự tập trung, thanh tịnh tâm ý bằng cách an trú tâm trên một niệm duy nhất. Họ còn dạy rằng khi khởi một niệm, ngoại cảnh liền chiếu diệu rõ ràng; nên khi làm vắng bật niệm

tưởng ấy đi, thì sẽ được nhận biết thế giới nội tâm.

Thần Tú, cũng như những Thiền sư khác, thừa nhận tâm hiện hữu và công nhận rằng tâm này phải được tìm thấy từ bên trong bản tâm mỗi chúng ta. Tâm ấy được thừa hưởng đầy đủ mọi đức tính của chư Phật. Thực tế chúng ta không nhận ra được tâm này vì tập khí của chúng ta quen đuối theo ngoại cảnh, khiến cho ánh sáng chân tâm bị mờ đi. Thần Tú khuyên rằng thay vì bỏ rơi người cha của chúng ta, mọi người nên quán chiếu bên trong bằng cách tĩnh tu. Điều này hoàn toàn tốt theo một chừng mực nào đó, nhưng Thần Tú vốn không có sự thể nhập siêu hình, nên phương pháp trên phải nhận chịu sự thiếu sót này.

Giáo pháp ấy bao gồm những điều mà người ta thường gọi là “hữu vi”¹⁵ hay “hữu sự”¹⁶ mà chẳng phải là “vô sự”¹⁷ hay là “tự tại”¹⁸.

Đoạn văn dưới đây trích từ *Đàn Kinh* sẽ làm minh bạch khi chúng ta đọc kinh trong ánh sáng của vấn đề được nêu ở trên.¹⁹

Thần Tú khi nghe nhiều người quan tâm đến phương pháp nhập đạo thẳng tắt, nhanh chóng của Huệ Năng, bèn gọi một đệ tử tên Chí Thành đến dặn:

“Ông vốn thông minh, lanh lợi hãy vì ta đến núi Tào Khê, và khi đến gặp Huệ Năng hãy đánh lễ và cung kính lắng nghe. Đừng để cho Ngài biết ông từ nơi này đến. Ngay khi hiểu được trọn ý nghĩa mà ông được nghe, hãy ghi nhớ nằm lòng và trở về đây nói cho ta nghe về Ngài. Lúc ấy ta mới

¹⁵* Hữu vi 有為, e: *artificial*.

¹⁶* Hữu sự 有事, e: *doing something*.

¹⁷* Vô sự 無事, e: *doing nothing*.

¹⁸* Tự tại 自在, e: *being in itself*.

¹⁹ Thủ bản Đôn Hoàng, (P. 40-41). Ấn bản Quang Thắng Tự (j: *kosho-ji*, P.42-43).

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

rõ kiến giải của ta hay của Huệ Năng là thắng tất nhanh chóng.”

Lòng hoan hỷ vâng lời thầy, Chí Thành đến núi Tào Khê sau mười lăm ngày đường, ông đến cung kính đánh lễ Huệ Năng và lắng nghe chỉ dạy, không tiết lộ mình từ đâu đến. Khi nghe pháp, tâm trí Chí Thành nắm bắt ngay được yếu chỉ giáo pháp của Huệ Năng. Chí Thành nhận ra ngay bản tâm của mình, liền đứng dậy đánh lễ, thưa: “Con vốn từ chùa Ngọc Tuyền (c: *yu-chuan*) đến đây. Nhưng tu tập dưới sự chỉ dạy của thầy con là Thần Tú, con chưa được khế ngộ. Bây giờ, nghe được pháp yếu của Hòa thượng, con đã nhận ra ngay bản tâm mình. Ngưỡng mong Hòa thượng từ bi chỉ dạy thêm cho”.

Đại sư Huệ Năng bảo:

“Nếu ông từ chùa Ngọc Tuyền đến, ắt ông là kẻ do thám”.

Chí Thành đáp:

“Khi con chưa tiết lộ thì đúng là con là do thám, nhưng khi con đã thưa thật với Hòa thượng rồi thì con chẳng còn là kẻ do thám nữa”.

Lục Tổ bảo:

“Trường hợp đó cũng là ý nghĩa phiền não (s: *klésa*) tức bờ-đề (*bodhi*)²⁰.”

²⁰ *Theo Thủ Bản Đôn Hoàng. Còn theo *Pháp Bảo Đàn Kinh*, các ấn bản đang lưu hành ở Việt Nam thì có khác. Xin nêu ra đây để tiện đối chiếu:

«Chí Thành bầm mệnh chí Tào Khê, tùy chúng tham thỉnh, bất ngôn lai xứ. Thời Tổ sư cáo chúng viết: »Kim hữu đạo pháp chi nhân, tiềm tại thử hội». Chí Thành tức xuất lễ bái, cụ trần kỳ sự. Sư viết: «Nhữ tùng Ngọc Tuyền lai, ứng thị tế tác». Đồi viết: «Bất thị». Sư viết: «Hà đắc bất thị?». Đồi viết: «Vị thuyết tức thị, thuyết liễu tức bất thị» - 志誠稟命至漕溪, 隨眾參請, 不言來處。時祖師告眾曰: «今有盜法之人, 潛在此會」。志誠

Đại sư bảo Chí Thành: “Tôi nghe thầy ông chỉ dùng tam vô lậu học. Gồm giới (s: *sīla*), định (s: *dhyāna*), huệ (s: *prajñā*) để dạy người. Hãy cho tôi biết thầy ông đã dạy như thế nào?”

Chí Thành thưa: “Thần Tú thầy con dạy giới, định, huệ như sau: Không làm các việc ác là *giới*, vâng làm các việc lành là *huệ*, tự thanh tịnh tâm trí mình là *định*. Đây là quan niệm về tam vô lậu học của thầy con. Giáo lý của thầy hoàn toàn tương ứng với quan niệm này. Thỉnh ý của Hòa thượng như thế nào, xin chỉ dạy”.

Đại sư Huệ Năng đáp: “Áy là một quan điểm rất hay, nhưng tinh thần của tôi thì khác”.

Chí Thành hỏi:

“Thưa Bạch Hoà thượng, khác chỗ nào?”

Đại sư đáp:

“Một bên chậm, một bên nhanh và thẳng tắt.”

Chí Thành cầu thỉnh được chỉ bày cái thấy của Ngài về giới, định, huệ. Đại sư đáp:

“Vây thì hãy lắng nghe pháp của tôi, theo cái thấy của tôi, bản tâm tự nó vốn không bệnh, đó là *tự tính giới*, tâm tự nó vốn không loạn, đó là *tự tính định*, tâm tự nó không si mê đó là *tự tính huệ*”.

Đại sư nói tiếp:

“Tam vô lậu học mà thầy của ông giảng dạy là dành cho người có căn cơ bậc thấp, còn giáo pháp tam học của tôi là dành cho hàng có căn trí siêu tuyệt. Khi ngộ được tự tính, chẳng cần dựng lập tam học nữa”.

即出禮拜，具陳其事。師曰：「汝從玉泉來，應是細作」。

對曰：「不是」。師曰：「何得不是？」

對曰：「未說即是，說了即不是。」(Đốn tiệm, 8).

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Chí Thành thưa:

“Thỉnh Hòa thượng chỉ dạy rõ cho con ý nghĩa <chẳng cần dựng lập>”.

Đại sư nói: “Tự tính vốn không bệnh, không loạn, không si mê, mỗi niệm đều là trí tuệ siêu việt (Bát-nhã), mỗi niệm trong ánh sáng trí tuệ quán chiếu này thường vượt khỏi mọi sắc tướng. Do vậy, nên chẳng dựng lập tất cả các pháp. Đốn ngộ là nhận ra ngay liền tự tính này, chẳng phải nhận thức theo từng thứ lớp mà được. Đây là lý do của việc không dựng lập”.²¹

²¹ *Xin trích dẫn kinh *Pháp Bảo Đàn* đề đối chiếu:

«Phục ngữ Thành viết: <Nhữ sư giới định huệ, khuyến tiêu căn trí nhân, ngô giới định huệ, khuyến đại căn trí nhân, nhược ngộ tự tính, diệc bất lập bồ đề niết bàn, diệc bất lập giải thoát tri kiến, vô nhất pháp khả đắc, phương năng kiến lập vạn pháp. Nhược giải thứ ý, diệc danh Phật thân, diệc danh bồ-đề niết- bàn, diệc danh giải thoát tri kiến. Kiến tính chi nhân, lập bất đắc, bất lập diệc đắc, khứ lai tự do, vô đái vô ngại, ứng dụng tùy tác, phổ kiến hóa thân, bất ly tự tính, tức đắc tự tại thân thông, du hý tam muội, thị danh kiến tính.>

Chí Thành tái khai sư viết: Như hà thị bất lập nghĩa? Sư viết: Tự tính vô phi, vô nghi, vô loạn, niệm niệm Bát-nhã quán chiếu, thường ly pháp tướng, tự do tự tại, tung hoành tận đắc, hựu hà khả lập? Tự tính tự ngộ, đốn ngộ đốn tu, diệc vô tiêm thứ. Sở dĩ bất lập nhất thiết pháp, chư pháp tịch diệt, hữu hà thứ đê?

復語誠曰：「汝師戒定慧，勸小根智人。吾戒定慧，勸大根智人。若悟自性，亦不立菩提涅槃，亦不立解脫知見。無一法可得，方能見立萬法。若解此意，亦名菩提涅槃，亦名解脫知見，見性之人，立不得，不立亦得，去來自由，無帶無碍，應用隨作，應語隨答，普見化身，不離自性，即得自在神通，遊戲三昧，是名見性。志誠再啟師曰：「如何是不立義？」師曰：「自性無非，無疑，無亂，念念般若觀照，常離法相，自由自在，縱橫盡

Chí Thành đánh lễ và không bao giờ rời Tào Khê, trở thành đệ tử của Đại sư.

Từ điểm tương phản giữa Thần Tú và Huệ Năng, chúng ta có thể hiểu được lý do tại sao Thần Hội,²² một đệ tử lớn của Huệ Năng, đánh giá về quan niệm tam học của Thần Tú là thuộc loại “hữu sự” trong khi quan niệm tam học của Huệ Năng lại qui thúc về “tự tính”, tính chất là không tịch và chiếu. Thần Hội đưa ra một dạng thứ ba gọi là “vô sự”, theo quan điểm này, tam học được hiểu như sau:

Khi vọng niệm không sinh khởi tức đó là *giới*.

Khi vọng niệm không khởi, tức đó là *định*.

Khi vọng niệm không khởi, tức đó là *huệ*

Dạng “vô sự” và dạng “tự tính” đều giống nhau, một phía (Thần Hội) diễn đạt một cách phủ định những gì phía bên kia (Thần Tú) đã xác quyết.

Ngoài ra, Thần Tú còn trình bày quan điểm của mình về năm chủ đề, xuất phát từ *Đại Thừa Khởi Tín luận*,²³ kinh *Pháp Hoa*,²⁴ kinh *Duy-ma-cật*,²⁵ kinh *Tư Ích*²⁶ và kinh *Hoa Nghiêm*²⁷.

Năm đề tài ấy là:

得,又何可立?自性自悟,頓悟頓脩,亦無漸次。所以不立一切法,諸法寂滅,有何次第?»。(Đốn tiêm 8)

²² *Hà Trạch Thần Hội (荷澤神會, 686-780 hoặc 670-762), tác giả của *Hiển Tông Ký*.

²³ *大乘起信論, s: Mahāyānaśraddhotpada-śāstra, e: *Awakening of Faith in the Mahayana*, của Bồ Tát Mã Minh.

²⁴ *妙法蓮華經; s: *Saddharmapuṇḍarīka*.

²⁵ *維摩詰所說經, Duy-ma-cật sở thuyết kinh; s: *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*.

²⁶ *思益經, j: *Shiyaku-kyō*.

²⁷ *華嚴經, s: *Avatamsaka-sūtra*.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

1. Phật thân có nghĩa giác ngộ viên mãn, tự biểu hiện qua Như Lai pháp thân.
2. Tuệ giác, tri kiến Phật hoàn toàn cần phải được phòng hộ đối với sự nhiễm ô từ sáu giác quan (lục căn)²⁸.
3. Tu tập theo công hạnh của hàng Bồ-tát là để siêu việt khỏi kể chấp từ tâm thức.
4. Chân tính của vạn pháp vốn thường tịch nhiên bất động.
5. Đạo (pháp môn) vi diệu, tuyệt đối tự tại, vô ngại. Khi hướng đến tiến trình giải thoát giác ngộ, chỉ được chứng đạt một khi thể nhập hoàn toàn vào chân lý vô phân biệt.

Những quan điểm này đã được Thần Tú xiển dương, tự nó đã có đầy đủ sự chú ý của quần chúng, nhưng vì những quan điểm ấy không liên quan đến nội dung khảo sát ở đây nên chúng ta không định phân tích chi tiết. Bây giờ chúng ta sẽ dành trọn phần luận giải này cho Huệ Năng.

²⁸* Lục căn (e: *six senses*): Nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý.

CHƯƠNG 2

GIÁO PHÁP ĐỘC ĐÁO CỦA HUỆ NĂNG

Điều độc đáo có tính cách nổi bật và kỳ đặc nhất trong giáo pháp của Huệ Năng, so với các bậc Tổ sư tiền bối và các Thiền sư đương thời, là giáo lý “bản lai vô nhất vật”¹ của Ngài .

Đây là một câu trong bài kệ của Huệ Năng, thể hiện tinh thần khác hẳn với bài kệ ngộ giải của Thần Tú (đã trình cho Ngũ Tổ). Toàn bộ bài kệ của Huệ Năng là:

*Bồ-đề bản vô thụ
Minh kính diệc phi đài
Bản lai vô nhất vật
Hà xứ nhạ trần ai?*²

¹* Nguyên tác: *hon-rai mu-ichi-motsu*, 本來無一物; c: *pen-lai wu-i-wu*; e: *since all is void. From the first not a thing is*.

²* Hai bài kệ trên, theo *Truyền đăng lục* có khác, xin ghi ra đây để tiện đối chiếu.

Kệ của Thần Tú:

身是菩提樹 Thân thị bồ đề thụ
心如明鏡臺 Tâm như minh kính đài
時時勤拂拭 Thời thời cần phát thức
莫遣有塵埃 Mạc khiển hữu trần ai.

Kệ của Huệ Năng:

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

菩提本無樹
明鏡亦非臺
本來無一物
何處惹塵埃?

*Bồ-đề chẳng phải cây
Gương sáng chẳng nơi đài
Xưa nay không một vật
Bụi trần bám nơi đâu?*

“*Xưa nay không một vật*” là ý chỉ đầu tiên của Huệ Năng. Đó là tiếng bom nổ trong cứ điểm của Thần Tú và các bậc Tổ sư tiền bối.

Qua ý chỉ này, Thiên của Huệ Năng trở nên có cương lĩnh, độc đáo, đối nghịch hẳn với cơ bản loại Thiên định kiểu “quét sạch bụi trần”. Quan điểm của Thần Tú hoàn toàn không sai lầm, vì có lý khi giả định rằng chính thầy của Thần Tú, Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn, và cũng là thầy của Huệ Năng, đã cùng có quan niệm như vậy, cho dù quan điểm của Ngũ Tổ không được tuyên bố rõ ràng ra như Thần Tú. Thực vậy, giáo pháp của Hoằng Nhẫn có thể lý giải theo hai đường lối, một của Thần Tú và một của Huệ Năng. Hoằng Nhẫn là một bậc thầy vĩ đại của Thiên tông, và qua ngài đã xuất sinh nhiều nhân vật lỗi lạc mà sau này đều trở thành những vị thượng thủ dẫn đạo tông phong. Trong số các vị ấy, Thần Tú và Huệ Năng là nổi bật nhất trong nhiều phương diện, và sự phân phái bắt đầu nảy sinh từ nơi họ. Thần Tú lý giải giáo lý của Hoằng Nhẫn theo ngộ giải của riêng mình, và Huệ Năng giải thích ý chỉ Thiên của Hoằng

菩提本無樹 Bồ đề bản vô thụ
明鏡亦非臺 Minh kính diệc phi đài
本來無一物 Bản lai vô nhất vật
何處拂塵埃 Hà xứ phát trần ai?

Nhẫn theo sự bùng chiếu tuệ giác của mình. Và như chúng tôi đã giải thích, thời gian đã chứng minh cho giáo lý nào trội vượt hẳn, vì giáo pháp ấy đã hoàn toàn thích ứng với tư tưởng và tâm lý của người Trung Hoa.

Chính giáo pháp của Hoàng Nhẫn hoàn toàn có khả năng nghiêng về khuynh hướng tương tự như Thần Tú, vì Hoàng Nhẫn có vẻ như đã dạy đệ tử “luôn luôn phải biết bản tâm”, thường phải canh chừng tâm ý. Ngũ Tổ là đệ tử của Bồ-đề Đạt-ma, đương nhiên ngài phải tin vào cái *tâm* mà nó bao trùm khắp cả pháp giới này, cũng như từ *tâm* lưu xuất vô số hình tướng, nhưng chính trong tự thể là nhất như, không cầu nhiệm, và chiếu sáng như mặt trời không gợn mây. “Tự biết bản tâm của mình” có nghĩa là giữ cho tâm được trong sáng, không còn bị những đám mây mù bản ngã che khuất, để cho ánh sáng thanh tịnh còn được nguyên toàn và vẫn thường chiếu diệu. Nhưng ngay quan điểm này, ý niệm về *tâm* và mối tương quan của *tâm* với thế giới phồn tạp đã không được xác lập một cách rõ ràng, nên có rất nhiều khả năng *tâm* này sẽ tương giao với nhiều khái niệm lầm lẫn.

Nếu tâm vốn thường thanh tịnh, không cầu nhiệm thì tại sao nó cần phải được phủ bụi, mà bụi ấy vốn không có chỗ nào để dấy khởi? Phải chăng việc “quét bụi” này cũng giống như việc “canh chừng tâm ý”, là một tiến trình không được bảo chứng của các hành giả Thiên? Việc quét bụi quả thực là một sự sắp xếp hoàn toàn không cần thiết. Nếu như toàn thể pháp giới này lưu xuất từ tâm, tại sao không để nó sinh khởi theo ý muốn? Cố gắng ngăn chặn sự sinh khởi ấy bằng cách “canh chừng tâm ý” – có phải điều này đang quấy rầy *tâm* chăng? Điều hợp lý và tự nhiên nhất đối với *tâm* là hãy trả về cho nó hoạt dụng sáng tạo và chiếu soi.

Giáo lý “canh chừng tâm ý” của Hoàng Nhẫn có thể nhằm canh chừng cái ý thức về ngã tính của chính hành giả đã tạo nên chướng ngại cho Bản tâm. Nhưng đồng thời, cũng có

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

lắm nguy hiểm cho hành giả khi hành xử hoàn toàn tương phản với tinh thần *giáo lý không can thiệp*.³ Đây là một điểm tế nhị, và các Thiền sư phải xác quyết về vấn đề này – không những trong ý niệm mà còn cả trong phương pháp tu tập. Chính Thiền sư phải có một ý tưởng dứt khoát khi muốn thành tựu việc nhận ra bản tâm cho đệ tử mình, nhưng về sau, họ thường không công phu khế hợp với sự hướng dẫn của Thầy. Do nguyên nhân này, các phương pháp hướng dẫn tu tập cũng phải đa dạng, không những thích ứng với từng người mà còn đáp ứng cho từng thời đại. Và cũng vì lý do ấy, những sự đối lập lại càng khẳng định quyết liệt trong hàng môn đệ hơn là giữa các bậc thầy xiển dương các pháp môn tu tập khác nhau.

Có lẽ Thân Tú có khuynh hướng dạy môn đệ phương pháp “canh chừng” hay “quét bụi” hơn là phương pháp “đề mặc”. Tuy nhiên, phương pháp sau cùng này lại tránh được những cạm bẫy nghiêm trọng mà người tu có thể sa vào, vì đó là nơi hội ngộ cơ bản với giáo lý *tính không*⁴. Đó là tư tưởng “xưa nay không một vật”.

Khi Huệ Năng tuyên bố: “xưa nay không một vật” thì yếu chỉ tư tưởng Thiền của Ngài đã được định hình. Từ đó, chúng ta nhận ra được khoảng cách khác biệt giữa Ngài và các vị Tổ sư tiền bối cũng như với các vị Thiền sư đương thời. Yếu chỉ này trước đây chưa được định hình rõ nét như thế.

Các Thiền sư cùng thời với Huệ Năng trình bày Tâm trong mỗi *tâm thức cá nhân* (individual mind), và cũng như tính tuyệt đối thanh tịnh của tâm này, ý tưởng hiện hữu của tâm ấy cùng bản tính thanh tịnh tuyệt đối như thế gọi lên sự hiện hữu của một thực thể riêng biệt, cho dù thực thể ấy có thể

³* e: doctrine of non-conference.

⁴* e: emptiness or nothingness.

được xem là siêu trần và trong suốt. Và kết quả là phải khai quật thực thể ấy ra từ đồng vật thể hỗn濁 (trái ngược với chân tính bồ-đề vốn hằng thanh tịnh).

Ngược lại, tư tưởng của Huệ Năng về *tính không*⁵ có thể đẩy hành giả vào hố thăm, nơi chắc chắn sẽ tạo nên một cảm giác tuyệt vọng ngất trời. Triết lý Bát-nhã, cũng như triết lý của Huệ Năng, có chung một hiệu quả ấy. Để nhận ra được, hành giả cần phải có một trực kiến tôn giáo sâu thẳm, thể nhập được vào chân lý *tính không* (s: *sūnyatā*). Được biết Huệ Năng có sự giác ngộ khi nghe tụng kinh *Kim Cương*⁶, kinh này thuộc văn hệ Bát-nhã trong tạng kinh Đại thừa. Qua đó, chúng ta biết ngay được điểm xuất phát của Huệ Năng.

Ý tưởng nổi bật thanh hành mãi đến thời Huệ Năng là *Phật tính* mà tất cả các loài hữu hình đều vốn có. Phật tính này hoàn toàn thanh tịnh, không nhiễm ô như tự thể của mỗi chúng sinh. Do vậy, công phu của hành giả là thể hiện tự tính của chính mình, đó là Phật tính, vốn thanh tịnh từ nguyên nguyên. Nhưng như tôi đã trình bày trước đây, về mặt thực hành, ý tưởng này thường có khả năng dẫn hành giả đến khái niệm phân biệt trong khi duy trì ý thức thanh tịnh của tâm đặng sau một thứ hỗn濁 u tối bao bọc lấy ý thức ngã tính của mình, công phu Thiền định của hành giả có thể đạt đến sự chiếu sáng ở đài gương tâm, trong đó, hành giả hy vọng thấy được khuôn mặt tự thể thanh tịnh ngàn đời của mình phản chiếu. Loại Thiền định này có thể được gọi là *tĩnh*.⁷ Nhưng kiểu Thiền mặc chiếu hay quán sát thanh tịnh của *tâm* lại có tác dụng như là tự sát. Huệ Năng cực lực

⁵* c: *wu-i-wu*, vô nhất vật

⁶* s: *vajracchedika-sūtra*; e: *diamond sutra*. Gọi đầy đủ là *Kim Cương Bát-nhã Ba-la-mật-đa kinh*. Hệ kinh văn Bát-nhã này tất cả gồm hơn 600 quyển.

⁷* e: static meditation.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

phản đối loại Thiên định này.

Trong *Đàn Kinh* và trong những tác phẩm Thiên về sau, chúng ta thường gặp thuật ngữ *khán tịnh* (c: *k'an-ching*), có nghĩa là “chiêm nghiệm tính thanh tịnh”, và lối tu tập này đã bị lên án. “Khán tịnh” chẳng có gì khác hơn là lặng lẽ quán chiếu về tự tính hay tự ngã của chính mình. Khi ý niệm về đề mục “tính bản tịnh” của loại Thiên này đưa đến sự tương phản với hiểu biết chân thực về Thiên, thì rõ ràng giáo lý của Thần Tú đã mang đậm sắc thái mặc chiếu này. Vì thế, khi Huệ Năng tuyên bố: “xưa nay không một vật”, ý đó hoàn toàn lưu xuất từ bản tâm ngài, mặc dù có thể đối ngược đến cội nguồn của nó là Kinh Bát-nhã. Nó đã thực sự tạo ra một sự chuyển biến lớn về công phu thiền quán, thiết lập lại những gì là Phật giáo đích thực và đồng thời duy trì chân tinh thần của Bồ-đề Đạt-ma.

Huệ Năng và các môn đệ bấy giờ sử dụng một thuật ngữ mới là *kiến tính*⁸ thay vì từ cũ là *khán tịnh*. *Kiến tính* có nghĩa là nhìn sâu vào, nhận ra bản tính (của tâm). *Khán* và *kiến* cả hai đều liên quan đến ý tưởng về *thấy*, nhưng chữ *khán* 看 chiết tự ra gồm có chữ *thủ* 手 (bàn tay) và chữ *mục* 目 (con mắt), có nghĩa là quan sát một đối tượng độc lập với người quan sát, người thấy và vật được thấy là hai thực thể riêng biệt. Còn chữ *kiến* 見 bao gồm một con mắt trên đôi chân thẳng đứng, biểu tượng thuần túy tính thấy. Khi chữ *kiến* được dùng chung với chữ *tính* 性, tức Bản tính⁹, Tính thể¹⁰ hay Tâm, có nghĩa là cái thấy trong thể tính tối hậu của sự vật mà không phải là việc quán sát một vật thể, như Puruṣa Samkhya nhìn xem điệu múa Prakrit. *Thấy* không phải là tư duy về một đối tượng, như thể người thấy không

⁸* 見 性; c: *chien-hsing*; e: to look into the nature (of the Mind)

⁹* e: *nature* (本性)

¹⁰* e: *essence* (性体)

tham dự trong đối tượng thấy này. Trái ngược lại, kiến tính là cái thấy trong đó đồng nhất người thấy và sự vật được thấy, không phải chỉ là sự đồng nhất mà còn trở nên có ý thức về chính nó, hay đúng hơn, với hành động của nó. *Thấy* thực sự là một hành động liên quan đến ý niệm năng động của tự thể, nghĩa là của tâm. Do vậy, sự phân biệt của Huệ Năng về *khán* và *kiến* có thể được xem có tính độc đáo nhất trong lịch sử tư tưởng Thiền.

Lời phát biểu “Xưa nay không một vật” đã hủy phá một cách hiệu quả những sai lầm vốn thường đi đôi với ý niệm về tính thanh tịnh bản nhiên. Nghĩa chân thật của *tính thanh tịnh* là *tính không* (s: *sūnyatā*, e: *nothingness*), là sự phủ định tất cả mọi phẩm tính, là trạng thái tuyệt đối vắng bật mọi lao xao của ý niệm. Nhưng từ này có vẻ mơ hồ và có khuynh hướng tạo ra một thực thể tách biệt, nằm ở bên ngoài *người thấy*. Thực ra, chữ *khán* được dùng chung với chữ *tịnh* đã chứng tỏ sự sai lầm nó bị mắc phải. Khi ý tưởng “xưa nay không một vật” thay thế cho “bản tâm thanh tịnh, vốn không nhiễm ô” thì toàn bộ những tôn vinh có tính luận lý và tâm lý mà mọi người được dâng hiến cho đến nay đều bị dẹp xuống dưới chân và nó chẳng còn đất đứng. Và điều này thực sự là nhu cầu thiết yếu cho người Phật tử thuần thành phải thể nghiệm trước khi họ thực chứng được bản tâm. Cái thấy là kết quả của ý niệm, không có gì để lập nên căn cứ. Do vậy, Huệ Năng, theo một nghĩa nào đó, được xem như là người cha khai sinh ra Thiền Trung Hoa.

Thực sự đôi khi Ngài cũng dùng các thuật ngữ trong dạng Thiền định trước đây, khi Ngài nói về *tịnh tâm*¹¹ “tự tính vốn thường thanh tịnh, không ô nhiễm”, “mặt trời (tự tính) bị mây (phiền não) che”... Thế mà lời lên án không thể nhầm lẫn về lối Thiền tịch mặc vang vọng rõ ràng qua các

¹¹* Tịnh tâm 淨心; c: *ching-hsing*; e: clearing the mind.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

pháp của Ngài : “Khi ông ngồi lặng lẽ với tâm rộng không, tức rơi vào cái không vô ký”,¹² “lại có những người suy nghĩ sai lầm, cho sự thành tựu tối thượng là ngồi lặng lẽ với tâm trống không, không để một niệm nào dấy khởi cả”.¹³ Huệ Năng cũng khuyên: “Chẳng dính mắc ý niệm về tâm, chẳng dính mắc ý niệm về tịnh, chẳng nên ưa thích ý tưởng bất động, vì tất cả những điều ấy chẳng phải là tinh thần Thiên của ta”.¹⁴

“Khi các ông chấp vào ý niệm tịnh và dính mắc vào đó, thì các ông đã biến cái tịnh thành hư vọng... Cái tịnh vốn không có hình tướng, và khi các ông cho rằng mình đạt được chứng đắc bằng cách tạo ra một thực thể mệnh danh là tịnh, có nghĩa là các ông đã làm chướng ngại bản tâm và bị tịnh trói buộc”.¹⁵

Từ những lời dạy này, chúng ta có thể biết được Huệ Năng muốn chúng ta nhắm đến điểm nào để đạt được giải thoát tối hậu.

Có nhiều thứ trói buộc cũng như nhiều loại dính mắc. Khi chúng ta dính mắc với cái tịnh bằng cách ấy, là chúng ta tạo

¹²* Nhược không tâm tĩnh tọa, tức trước vô ký không 若空心靜坐, 即著無記空.

¹³* Hựu hữu mê nhân, không tâm tĩnh tọa, vô sở tư, tự xưng vi đại 又有迷人空心靜坐, 無所思自稱為大.

¹⁴* Thử pháp môn tọa Thiên, nguyên bất khán tâm, diệc bất khán tịnh, diệc bất thị bất động 此法門坐禪, 元不看心, 亦不看亦不是不動 (Đàn Kinh - Tọa Thiên thứ 5)

¹⁵* 起心看淨, 卻生淨妄, 妄無處所, 著者是妄, 淨無形相, 卻立淨相, 言是功夫。作此見者, 障自本性, 卻被淨縛。 khởi tâm khán tịnh, khước sanh tịnh vọng, vọng vô xứ sở, trước giả thị vọng, tịnh vô hình tướng, khước lập tịnh tướng, ngôn thị công phu. Tác thử kiến giả, chướng tự bản tính, khước bị tịnh phục. (Đàn Kinh - Tọa Thiên 5)

cho cái tịnh một thực thể, và chúng ta hoàn toàn bị dính cứng trong cái tịnh ấy. Cũng với lý do đó, khi chúng ta bị dính mắc hay bị trói buộc vào trong *không*, thì ta là kẻ *trệ không*; khi ta trú trong thiền, trong trạng thái tịch lặng, thì ta là kẻ bị thiền trói. Tuy nhiên, cái hay từ những công phu đào luyện tâm linh này chắc chắn dẫn ta đến một tình trạng lệ thuộc bằng cách này hoặc cách khác, trong đó không có sự giải thoát. Như thế, người ta có thể xem toàn bộ chỉ thị thiền đúng là một hệ thống nhằm đưa chúng ta đến tự do tuyệt đối, thoát khỏi mọi hệ lụy hình thức. Ngay cả khi chúng ta nói: nhận ra được bản tâm mình”, thì chính *cái thấy* này là hệ phược tác động trực tiếp trên chúng ta, nếu nó được lý giải như sự dựng lập một cách có chủ ý; nghĩa là, *cái thấy* là một dạng đặc biệt của ý thức. Đây chính là hệ phược.¹⁶

Sư (Thần Hội) hỏi Thiền sư Đăng (c: *teng*):

– Thầy khuyên nên tu tập cách nào để nhận ra bản tính?

Đăng trả lời:

– Trước hết phải thực hành thiền định bằng cách tọa thiền mặc chiếu. Khi công phu này thuần thực, trí tuệ Bát-nhã¹⁷ sẽ lưu xuất, và nhờ vào công đức của trí tuệ Bát-nhã mà việc nhận ra bản tính được thành tựu.

Thần Hội hỏi lại:

– Khi người ta đắm mình vào lối tu thiền này, phải chăng đây là một pháp tu tập có sắp xếp, tính toán một cách tinh vi?

– Vâng, đúng vậy!

– Nếu thế thì lối tu tập tính toán tinh vi này là một việc làm có tính chất hạn cuộc của ý thức, làm sao có thể dẫn đến việc nhận ra bản tâm được?

¹⁶ Xem Pháp Ngữ Thần Hội (p.II).

¹⁷* s: prajñā; e: intuitive knowledge.

THIỀN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Đã giải thích:

– Để có được cái thấy này, chúng ta phải tự thực hành thiền định (s: *dhyāna*). Nếu không có công phu này, làm sao nhận ra bản tính được?

Thần Hội bác bỏ:

– Loại công phu thiền định này tự mang sẵn trong nó một cách nhìn tẻ hại triệt để đối với chân lý, và khi trường hợp này còn duy trì, thì tính cách công phu như thế không thể nào đưa đến (chánh) định¹⁸ được.

Đã giải thích:

– Điều tôi muốn nói là khi đạt được (chánh) định bằng tự mình công phu thiền quán là ở điểm này, khi đạt được (chánh) định, có sự tự chiếu sáng từ bên ngoài lẫn bên trong, và vì sự chiếu sáng này trùm khắp trong lẫn ngoài nên người ta nhận ra sự thanh tịnh (của bản tâm), và bởi vì bản tâm vốn thanh tịnh rồi, nên gọi là “nhận ra bản tính.”

Song, Thần Hội lại bác:

– Khi nói về việc nhận ra bản tính, chúng tôi không gán thêm cho bản tính này cái trong hay ngoài. Nếu ông nói sự chiếu sáng có được bên trong hay bên ngoài, thì đây là cái thấy của vọng tâm, làm sao nó được xem là cái thấy chân thực từ bản tính được. Chúng ta đã đọc đoạn kinh này: Nếu ông chú tâm để đạt được các loại định (s: *samādhi*), thì đó là động chứ không phải an trú trong định. Tâm thức luôn lảng xãng khi nó tiếp xúc với ngoại cảnh. Làm sao gọi là Định được? Nếu loại định này được công nhận là chân chính, thì Duy-ma-cật (s: *vimalakīrti*) đã không quở trách Xá-lợi-phất (s: *sāriputra*), khi Xá-lợi-phất muốn tu tập Thiền định.¹⁹

^{18*} Nguyên văn: [true] meditation (s: *dhyāna*).

^{19*} Đoạn đối thoại này chúng tôi dịch sát theo nguyên tác tiếng Anh.

Trong cuộc tranh luận này, Thần Hội công kích phương pháp của Thiền sư Đăng và môn đệ, những người theo lối *tịnh*, vì trong họ vẫn còn dấu tích của sự dính mắc, nghĩa là dựng lập nên một cảnh giới nào đó của tâm rời rong ruổi theo và cho đó là sự giải thoát tối hậu. Chừng nào cái thấy còn mang ý nghĩa là một cái gì đó để thấy, thì cái thấy ấy chưa chân thực. Chỉ khi nào cái thấy không phải là cái thấy – nghĩa là khi cái thấy không phải là một hành động đặc biệt, khi soi vào một dạng tâm thức hạn chế nhất định nào đó – thì đó mới đúng là “nhận ra bản tính”. Nói một cách nghịch lý, khi không thấy gì cả thì đó là cái thấy chân thực, khi không nghe gì cả thì đó là cái nghe chân thực. Đây là cái thấy trực giác từ Bát-nhã ba-la-mật-đa.

Như thế, khi cái thấy từ bản tính không can hệ gì đến trạng thái đặc biệt của ý thức, mà người ta có thể xác định một cách tương đối và hợp lý như một sự việc nào đó, thì các Thiền sư thường biểu thị cái thấy ấy bằng những thuật ngữ mang tính phủ định, gọi nó là *vô niệm*, hay *vô tâm*²⁰. Vì là *vô niệm* hay *vô tâm* nên cái thấy là tỉnh thấy chân thực.

Tôi có ý định phân tích ý niệm *vô tâm*, *vô niệm* ở một chương khác, ở đây tôi liên hệ chi tiết hơn đến ý niệm về *tịnh*, về *quán chiếu* và *tự tỉnh* mong làm sáng tỏ hơn tư tưởng của Huệ Năng, là một Thiền sư trác việt trong buổi bình minh của lịch sử Thiền Trung Hoa. Để làm việc này, tôi sẽ trích thêm *Thần Hội Ngữ Lục*, trong đó, những quan điểm này được minh họa tài tình bởi những đệ tử hùng biện nhất của Huệ Năng.

Vua Trường Khánh hỏi (Thần Hội):

– Thầy thường giảng về *vô niệm* và dạy mọi người tu tập theo tinh thần này. Xin hỏi Thầy, có hay không một thực thể

²⁰* 無念, c: *wu-nien*; e: *no-thought*. 無心; c: *wu-hsin*; e: *no-mind*.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

tương ưng với *vô niệm*?

Thần Hội trả lời:

– Tôi không nói *vô niệm* là một thực thể, cũng không nói là chẳng phải.

– Sao vậy?

– Vì nếu tôi cho *vô niệm* là một thực thể, thì nó ở trong ý nghĩa mà mọi người thường nói về thực thể; nếu tôi nói nó-*không-phải-là-thực-thể*, thì nó cũng ở trong ý nghĩa mà người ta thường gọi là *không-phải-là-thực-thể*. Do vậy, *vô niệm* không phải thực, chẳng phải không thực.

– Thế Thầy gọi nó là gì?

– Tôi không gọi nó là gì cả!

– Nếu thế, nó có thể là gì?

– Không thể có bất cứ tên gọi nào cả. Do vậy, tôi nói *vô niệm* siêu việt hẳn tất cả mọi diễn tả bằng ngôn từ. Lý do ta đề cập đến nó đều do những vấn đề nảy sinh liên quan đến *vô niệm*. Nếu không có những vấn đề liên quan đến nó, thì sẽ không có một ngôn từ nào hết. Giống như tấm gương trong, nếu không có vật trước gương thì sẽ không thấy gì trong gương cả. Khi nói thấy vật trong gương, là do có vật phía trước nó.

Vua hỏi:

– Khi gương không có gì để chiếu, sự chiếu soi tự nó mất đi ý nghĩa, có phải không?

Thần Hội đáp:

– Khi tôi nói đến vật thể trình hiện trước gương và khả năng chiếu sáng, thì sự chiếu ấy quả là một tiềm lực thuộc về bản chất của gương, chẳng can hệ gì đến sự trình hiện của vật trước gương cả.

Vua hỏi:

– Thầy bảo rằng cái ấy (*vô niệm*) không có sắc tướng, siêu

việt tất cả giới hạn ngôn từ, ý niệm về thực thể hay phi thực thể đều không áp dụng được với nó, thế tại sao Thầy lại nói sự *chiếu*. Sự *chiếu* đó là gì?

– Chúng ta nói về sự *chiếu* vì gương vốn sáng và bản tính của gương là sự *chiếu*. Tâm ở trong pháp giới vốn hằng thanh tịnh, ánh sáng tuệ giác Bát-nhã vốn thường tỏa chiếu toàn thể pháp giới cho đến nơi vô cùng tận.

Vua hỏi:

- Như thế thì khi nào mới đạt được sự chiếu ấy?
- Chỉ cần nhìn vào *không*.²¹

Vua đáp:

- Dù là *không*, cũng là *thấy* một cái gì đó rồi.

Thần Hội đáp:

- Mặc dù là *thấy*, nhưng không được gọi là *thấy* cái gì cả.

Vua gạn hỏi:

- Nếu không gọi là *thấy* cái gì cả, làm sao biết được có cái *thấy*?

Thần Hội đáp:

- *Thấy* cái *không* - đây là cái *thấy* chân thực và là tính *thấy* thường hằng.²²

²¹* Dẫn kiến không 但見空.

²² Xem Pháp Ngữ Thần Hội (p.8).

CHƯƠNG 3

NHẬN RA BẢN TÍNH

Tuyên bố đầu tiên của Huệ Năng thể hiện kinh nghiệm Thiền của Ngài là câu: “xưa nay không một vật”, rồi Ngài tiếp tục bằng “nhận ra bản tính”. Bản tính ấy “chẳng phải là một vật,” là *không*. Do vậy, “nhận ra bản tính” là “thấy cái *không*”, đó cũng là tuyên ngôn của Thần Hội. Cái *thấy* này chính là sự chiếu diệu thế giới phồn tạp này bằng ánh sáng tuệ giác Bát-nhã. Như vậy, Bát-nhã trở nên đồng nhất với đề tài được thảo luận trong *Đàn Kinh*, và đây là điểm mà tư tưởng Thiền đương thời rẽ sang một hướng khác với tinh thần Thiền từ thời Bồ-đề Đạt-ma.

Khởi nguyên của lịch sử Thiền, trọng điểm của sự chú tâm là ở Phật tính hay tự tính, mọi chúng sanh đều vốn có và nó tuyệt đối thanh tịnh. Đây là giáo lý trong kinh Niết-bàn, tất cả môn đệ của thiền từ thời Bồ-đề Đạt-ma điều tin vào kinh này một cách nhiệt tâm. Đương nhiên Huệ Năng là một trong những người đó, Rõ ràng ngài đã nhuần nhuyễn trong giáo lý này ngay cả trước khi ngài thọ giáo với Ngũ Tổ Hoàng Nhãn, vì Huệ Năng đã khẳng định sự đồng nhất Phật tính trong vạn loại hữu tình bất luận những dị biệt về màu da, xứ sở, như có thể thấy được giữa chính Ngài và sư phụ Hoàng Nhãn. Tiểu sử của Huệ Năng, người ta thường được

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

biết đến với nahn đề: *Tào Khê Đại Sư Biệt Điển*,¹ có lẽ đây là bản văn cổ xưa nhất ghi lại cuộc đời của ngài, trong đó kể lại ngài nghe kinh Niết-bàn qua một ni cô đọc. Cô này là em gái người bạn ngài tên là Lâm (*Lin*). Nếu Huệ Năng chỉ là một môn đệ của Kinh Kim Cương, như chúng ta được biết trong *Đàn Kinh*, thì ngài sẽ không bao giờ có thể đối đáp với Hoàng Nhãn như đã được mô tả trong *Đàn Kinh*. Sự ám chỉ đến Phật tính có lẽ chắc chắn là xuất phát từ Kinh Niết-bàn, với nội kiến này và cùng với những gì ngài thọ giáo được từ Ngũ Tổ Hoàng Nhãn, khiến ngài có thể chỉ ra ngay bản nguyên thanh tịnh của tự tính và trực giác của chúng ta, phóng thẳng vào sự thực này như là nền tảng cho sự linh hội tư tưởng thiên. Với Hoàng Nhãn, sự phụ của Huệ Năng, tư tưởng Bát-nhã chưa được phóng xuất một cách nổi bật như đối với đệ tử ngài. Với nhân vật này, đề tài Bát-nhã, đặc biệt trong phạm trù tương quan với thiên định, hoàn toàn thu hút các đề tài khác.

Trước tiên, Bát-nhã là một trong tam học của Phật giáo, đó là Giới (s: *sīla*), Định (s: *dhyāna*), Huệ (s: *prajñā*). Giới chủ yếu là tuân thủ tất cả những giới điều Đức Phật đã đặt ra vì mục đích an định tinh thần cho hàng đệ tử. Định là pháp tu tập để tự chuyển hóa, thanh lọc mình đạt đến sự tĩnh lặng. Cho đến khi nào tâm chưa được bình ổn dưới sự chuyển hóa nhờ Thiên định thì việc tuân thủ các giới điều một cách máy móc cũng chỉ là vô ích. Thực vậy, ý nghĩa của giới là tạo nên sự bình ổn tâm linh. Trí huệ hay Bát-nhã là năng lực để thấu thoát chân tính tự thể, đồng thời tự nó cũng là chân lý được kinh nghiệm bằng trực giác. Không cần bàn luận gì nữa, đương nhiên ba môn học này rất cần thiết cho một Phật tử tu tâm, nhưng sau thời Đức Phật, tam học dần dần được phân chia thành ba môn học riêng rẽ. Những người chuyên hành trì giới luật do Đức Phật chế đã trở thành luật sư, còn

¹ c: tsao-chi tai-chi pieh-tien.

những hành giả chuyên công phu thiền định, thì chuyên tu tập các loại định khác nhau và đạt những năng lực siêu nhiên (thần thông), như thấu thị (thiên nhãn thông), đọc được ý nghĩ người khác (tha tâm thông), thần giao cách cảm (thần túc thông), biết được đời sống trong các kiếp trước (túc mạng thông)... và nhóm sau cùng là những vị tu tập theo tư tưởng Bát-nhã (trí huệ), họ trở thành những triết gia, những nhà biện chứng, hay những người hướng dẫn tinh thần. Lối học nghiêng về một mặt trong tam học đã khiến cho Phật học lệch khỏi con đường chân chính của sinh mạng Phật giáo, đặc biệt là Định và Huệ (Bát-nhã).²

Sự tách biệt giữa Định và Huệ đã trở thành mối bi đát riêng theo tiến trình thời gian và đến mức người ta nhận thấy Bát-nhã như là cái thấy đầy tính năng động để thâm nhập chân lý. Từ khởi thủy, người ta không nghĩ sự phân chia ấy là xấu. Tuy nhiên, Định trở thành một pháp tu làm nguội lạnh sự sống, bằng cách kèm giữ tâm thức trong tình trạng lơ đãng, khiến cho hành giả trở nên vô dụng đối với xã hội, trong khi Huệ, tự để mặc chính nó đánh mất hẳn tính uyên áo, tự đồng hóa với những tri thức manh mún khi luận giải các khái niệm và phân tích. Thế nên, vấn đề nảy sinh là phải chăng Định và Huệ là hai ý niệm riêng biệt mà sự thâm nhập chỉ có được khi hành trì hai môn này một cách độc lập. Ngay vào thời của Huệ Năng, ý tưởng về sự tách biệt đã được Thần Tú và các môn đệ nhấn mạnh, điều này dẫn đến các pháp tu *tịnh hóa*, đó là pháp thiền *quét bụi*. Chúng ta có thể nói rằng Thần Tú đã đưa Định lên vị trí hàng đầu, sau đó mới đến Huệ, trong khi Huệ Năng làm ngược lại, xiển dương tinh thần Định mà thiếu Huệ sẽ dẫn đến sai lầm nghiêm trọng, nhưng khi đã đạt được chân Bát-nhã rồi, thì Định sẽ liền lưu xuất theo đó. Theo Huệ Năng, Định là Huệ

²* Định (s: dhyāna, e: meditation), Huệ (s: prajñā, e: wisdom, intitute knowledge).

THIỀN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

và Huệ là Định. Và khi mối tương quan đồng nhất giữa hai phạm trù này không được tuân thủ thì sẽ không có được giải thoát.

Khởi đầu với Định, Huệ Năng định nghĩa như sau: “Phép tọa thiền này, vốn chẳng dính mắc nơi tâm, chẳng chấp trước nơi tịnh, chẳng dính dáng gì đến bất động... Thế tọa thiền là gì? là không bị chướng ngại trong tất cả việc. Đối với mọi hoàn cảnh tốt xấu bên ngoài, tâm chẳng khởi tưởng gọi là *tọa*.³ Trong thấy tự tính mình bất động gọi là *Thiền*.⁴ Ngài không hề phục mọi ý niệm về hình tướng gọi là *Thiền*, trong chẳng loạn là *định*.”

“Khi bên ngoài dính mắc sắc tướng thì bên trong ắt loạn, nhưng khi bên ngoài lia được sắc tướng nữa thì tâm chẳng loạn. Bản tính tự thanh tịnh, tự an định như bản nhiên, chỉ vì khi gặp cảnh rồi nghĩ về cảnh nên loạn. Nếu gặp cảnh mà tâm chẳng loạn đó là chơn định vậy...”

Trong kinh Duy-ma-cật có ghi: ‘Ngay lúc chợt ngộ, liền nhận ra bản tâm’⁵ và trong Bồ tát giới nói: “Bản tính chúng ta vốn tự thanh tịnh, không nhiễm ô.’ Thế nên chư thiện tri thức, từ mỗi bản kinh trên, chúng ta nhận ra được trong từng niệm, bản tính thanh tịnh của mình. Tự mình tu tập, thực hành (theo ý chỉ kinh), tức chúng ta sẽ tự thành Phật đạo.”⁶

³ c: *tso*.

⁴ c: ch’an; s: *dhyāna*

⁵ * 即時豁然還得本心.

⁶* 此門坐禪, 元不著心, 亦不著淨, 亦不是不動. . . 何名坐禪, 此法門中, 無障無礙, 外於一切善惡境界, 心念不起名為坐, 內見自性不動名為禪. . . 何名為定? 外離相為禪, 內不亂為定. . . 外若著相內心即亂, 外若離離相心即不亂, 本性自淨自定, 只為見境, 思境即亂. 若見諸境心不亂者, 即真定也. . . 淨名經云: »即時豁然還得本心« 菩薩戒經云: 我本性

Đoạn kinh này cho ta thấy tư tưởng của Huệ Năng về Định chẳng mang chút nào tinh thần truyền thống vốn đã được các bậc tiền bối hành trì tu tập, đặc biệt là các khuynh hướng Tiểu thừa. Tư tưởng của Huệ Năng là xương minh Đại thừa, đặc biệt được Duy-ma-cật, Tu-bồ-đề, Văn-thù Sư- lợi và những gương mặt kiệt xuất khác xiển dương.

Thái độ của Huệ Năng về thiền định được minh họa rõ nét hơn qua câu chuyện sau do môn đệ thuật lại:⁷

Vào năm thứ 11 niên hiệu Khai Nguyên (năm 723 sau CN),⁸ Thiền sư Trí Hoằng ở Đàm Châu, đã tham học thiền với Đại sư Hoằng Nhẫn, sau đó, sư trở về Lô Sơn ở Trường Sa. Ở đây sư miệt mài trong công phu tọa thiền, và thường nhập định. Danh tiếng của sư được đồn lan xa.

Cùng thời có Thiền sư tên Đại Dung (c: *tai-yung*),⁹ sư đến

元自清淨。善知識，於念念中，自見本性清淨自脩自行，自誠佛道。 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 chương vô ngại, ngoại u nhất thiết thiện ác cảnh giới, tâm niệm bất khởi, danh vi tọa, nội kiến tự tính bất động danh vi Thiền ... Hà danh thiền định, ngoại ly tướng vi thiền, nội bất loạn vi định ...

... ngoại nhược trước tướng, nội tâm tức loạn, ngoại nhược ly tướng, tâm tức bất loạn, Bản tính tự tịnh, tự định, chỉ vị kiến cảnh, tự 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: “Ngã bản tính nguyên tự thanh tịnh”. Thiện tri thức, u niệm niệm trung, tự kiến bản tính thanh tịnh, tự tu tự hành, tự thành phật đạo. (*Đàn Kinh*, Diệu Hạnh, 5).

⁷ Trong *Biệt truyện* (c: *pieh-chuan*), một cuốn tiểu sử khác về Huệ Năng, tức Đại sư Tào Khê, lưu hành cùng ấn bản *Đàn Kinh* đương thời.

⁸* Đồi Đường.

⁹* Huyền Sách (c: *yuan-ts'e*, theo ấn bản *Đàn Kinh* hiện hành).

THIỀN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Tào Khê tham học với Đại sư (Huệ Năng) trong suốt 30 năm. Đại sư Huệ Năng thường bảo sư: “Ông có duyên trong việc hoằng truyền Phật pháp.” Sau đó, Đại Dung từ giã thầy trở về phương Bắc. Trên đường đi ngang qua nơi Trí Hoằng đang ẩn tu. Đại Dung đến thăm và cung kính hỏi: “Tôi thường nghe ngài thường nhập định. Vậy ngay lúc nhập ấy, ngài *không tâm* mà nhập hay *có tâm* mà nhập? Nếu có tâm mà nhập, thì tất cả các loài hữu tình, vốn có sẵn tâm ấy, đều có thể nhập định như ngài. Còn nếu trái lại không tâm mà nhập, thì cây đá cũng có thể nhập định được.”

Trí Hoằng đáp:

– Khi tôi nhập định, tôi chẳng biết *có tâm* hay *không tâm*.

Đại Dung đáp:

– Nếu ông không để ý đến có tâm hay không tâm thì đó là trú trong thường định, chẳng phải xuất nhập gì cả.

Trí Hoằng không đáp lại được. Lại hỏi:

– Ngài từ Đại sư Huệ Năng đến, có nhận được ý chỉ gì chẳng?

Đại Dung đáp:

– Theo ý chỉ của thầy tôi, chẳng Định (s: *samādhi*), chẳng loạn, chẳng tọa, chẳng thiền đây là Như Lai thiền.¹⁰ Năm uẩn chẳng thực có bản tính của sáu trần vốn không. Chẳng định, chẳng chiếu, chẳng thực, chẳng không, chẳng trụ ở trong đạo mà là vô vi, là không tạo tác. Nhưng thể dụng của nó vô cùng tự tại, là Phật tính trùm khắp.¹¹

¹⁰ s: tathagāta-dhyāna.

¹¹* Chúng tôi dịch sát theo bản tiếng Anh. Nay xin trích thêm phần chữ Hán trong *Đàn Kinh* để tiện đối chiếu: 我師所說, 妙湛圓寂, 体用如如, 五陰本空, 六塵非有, 不出不入, 不定不亂。禪性無住, 離住禪寂, 禪性無生, 離生禪想。心如虛空, 亦無虛空之量。... Ngã sư sở thuyết, diệu

Nghe xong, Trí Hoàng liền nhận ra ý chỉ rồi thờ dài:

– Suốt 30 năm ta đã bỏ công tọa thiền¹² vô ích.

Một đoạn khác, trích từ *Cuộc đời của Đại sư Tào Khê* sẽ làm rõ ý nghĩa hơn cho các đoạn văn trên:

Hoàng đế Trung Tông nhà Đường nghe nói đến tâm chứng của Huệ Năng, sai sứ đến thỉnh sư, nhưng sư từ chối về kinh đô. Thế nên sứ giả Tiết Giản (c: *hsieh-chien*), thỉnh cầu Đại sư chỉ dạy cho yếu chỉ thiền. Tiết Giản thưa: “Các Thiền đức ở kinh sư thường dạy đệ tử tọa thiền, theo các vị ấy thì sẽ không có giải thoát, chứng ngộ nếu không tọa thiền”.

Huệ Năng đáp:

– Đạo do *tâm* (hsin) ngộ. Chẳng phải do ngồi thiền. Kinh Kim Cương nói: “Nếu nói Như Lai ngồi hay nằm là không hiểu lời Như Lai dạy, vì Như Lai không từ đâu đến, không đi về đâu, nên gọi là Như Lai”. Không từ đâu đến là *sinh*, không đi về đâu gọi là *diệt*. Các pháp không sinh không diệt, đó là Như Lai thanh tịnh thiền, thấy các pháp rỗng lặng, là Như Lai thanh tịnh tọa... Rốt ráo, vốn chẳng có chứng ngộ, huống gì lại có ngồi?”¹³

trạm viên tịch, thể dụng như như, ngũ âm vốn không, lục trần phi hữu, bất xuất bất nhập, bất định bất loạn, Thiền tính vô trụ, ly trụ Thiền tịch, thiền tính vô sinh, ly sinh Thiền tướng, tâm như hư không, diệc vô hư không chi lượng (Đàn kinh, cơ duyên, thứ 7).

¹² «Tọa thiền» có nghĩa là «ngồi thiền theo thể kiết già hoặc bán già» để tập định (s: *dhyāna*). Thuật ngữ này thường được dùng chung với Thiền (*ch'an* = *zen* = *dhyāna*).

¹³* Xin trích dẫn Hán văn để đối chiếu: 道由心悟, 起在坐也。經云: 若言如來若坐若臥, 是行邪道。何故無所從來, 亦無所去。無生無滅, 是清淨禪, 諸法空寂, 是清淨坐。究竟無證, 起況坐耶? Đạo do tâm ngộ, khởi tại tọa dã. Kinh vân: Nhược ngôn Như Lai nhược tọa nhược臥, thị hành tà đạo, hà cố vô sở tòng lai, diệc vô sở khứ, vô sinh vô diệt,

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Huệ Năng nói thêm:

“Chùng nào còn có cái nhìn nhị nguyên về các pháp, thì vẫn chưa được giải thoát. Sáng đối đãi với tối, phiền não đối bờ-đề. Chỉ bằng sự liễu ngộ của Đại thừa, thì những sự đối đãi ấy mới được trí tuệ Bát-nhã chiếu phá, như cây cầu bắc qua hố sâu. Khi ông còn dừng trụ ở một đầu cầu thì chẳng thể nào thâm nhập được vào Phật tính nhất như, ông chẳng phải là người trong pháp môn của tôi. Phật tính ở nơi Hiền thánh chẳng tăng, ở nơi phàm phu chẳng giảm. Ở trong phiền não chẳng bị nhiễm ô, khi không ở trong thiên định, Phật tính cũng chẳng trở nên thanh tịnh hơn, nó cũng chẳng đoạn diệt cũng chẳng thường hằng, chẳng đến chẳng đi, chẳng ở giữa, chẳng ở hai bên, chẳng sinh chẳng diệt. Nó vẫn như thế trong tất cả mọi thời gian, bất động trong tất cả một biến dịch. Nó chưa từng sinh, cũng chẳng từng diệt. Nó chẳng phải là cái có thể thay thế ý niệm sinh bằng ý niệm tử. Phật tính siêu việt ý niệm sinh tử. Điểm chính là đừng suy lường về thiện hay ác, vì điều ấy khiến ta bị hạn cuộc. Hãy để cho tâm trở về tự thể vốn thường thanh tịnh, và tự biểu hiện những điều dụng hằng sa của chính nó. Đó là phương cách khế hợp với tâm yếu.”¹⁴

thị Như Lai thanh tịnh thiên, chư pháp không tịch, thị Như Lai thanh tịnh tọa, cứu cánh vô chứng, khởi hướng tọa da? (Đàn kinh, phẩm thứ 9).

^{14*} Xin trích dẫn Hán văn đề tiện đối chiếu: 明與無明, 凡夫見二, 智者了達, 其性無二。無二之性, 即是實性。實性者, 處凡愚而不減, 在賢聖而不增, 住煩惱而不亂, 居禪定而不寂, 不斷不常, 不來, 般去, 不在中間, 及其內外, 不生不滅, 性相如如, 常住不遍, 名之曰道。Minh dữ vô minh, phàm phu kiến nhị, trí giả liễu đạt, kỳ tính vô nhị. Vô nhị chi tính, tức thị thật tính. Thật tính giả xử phàm phu ngu nhi bất giảm, tại hiền thánh nhi bất tăng, trụ phiền não nhi bất loạn, cư thiên định nhi bất tịch, bất đoạn bất thường bất lai bất khứ, bất

Bây giờ chúng ta có thể hiểu, tư tưởng của Huệ Năng về định không theo truyền thống của hàng Nhị thừa. Định, theo Ngài quan niệm, không phải là nghệ thuật tĩnh tâm để cho bản tính vốn thanh tịnh và không nhiễm ô thoát thai ra khỏi vỏ bọc của nó. Quan niệm về định của Ngài không phải xuất phát từ quan niệm nhị nguyên về tâm. Nỗ lực để đạt được ánh sáng bằng cách xua tan bóng tối là *nhị nguyên* (e: *dualistic*) và không bao giờ có thể đưa hành giả đến chỗ lĩnh hội chân chính về tâm. Nỗ lực đoạn diệt sự phân biệt ấy cũng chẳng phải là phương thức tối ưu. Do vậy, Huệ Năng nhấn mạnh vào sự đồng nhất của Định và Bát-nhã. Vì khi nào Huệ còn tách biệt với Định và Định tách rời Huệ thì cả hai đều chưa có giá trị chân thực. Khi nhìn từ một phía, chắc chắn Định có khuynh hướng tịch diệt như có nhiều điển hình trong lịch sử Thiên và Phật giáo. Từ lý do này, chúng ta không nên đánh giá quan niệm Định của Huệ Năng tách rời hẳn quan niệm về Bát-nhã của Ngài .

Mục đích của người kết tập *Đàn Kinh*, hiển nhiên là muốn khoáng trương tư tưởng của Huệ Năng về Bát-nhã và tách bạch hẳn tư tưởng này với quan niệm truyền thống. Nhan đề kinh trong Thủ bản Đôn Hoàng chứng tỏ mục đích này một cách không nhầm lẫn: “*Kinh Ma-ha Bát-nhã Ba-la-mật-đa, Đại Tối Thượng Thừa, (thuộc) Nam Tông (nói về) pháp đốn ngộ*”, còn được ghi thêm nhan đề phụ: “*Kinh*¹⁵ *(ghi chép) giáo pháp của Lục Tổ Đại sư Huệ Năng ở chùa Đại Phạm, Thiệu Châu*”.

Như nội dung biểu thị, chúng ta rất khó nói rằng tiêu đề nào là chính. Tuy nhiên, ta đã biết kinh chứa đựng những bài pháp về Bát-nhã hay Bát-nhã Ba-la-mật-đa do Huệ Năng giảng và giáo lý này dành cho căn cơ cao nhất của Đại thừa

tại trung gian, cập kỳ nội ngoại, bất sinh bất diệt, tính tướng như như, thường tại bất biến, danh chi viết đạo.

¹⁵ e: platform sermon, c: ching, s: sūtra = Kinh.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Nam tông, trình bày giáo pháp Đốn ngộ, một pháp môn nổi bật từ thời Huệ Năng, đó là giáo lý của tất cả các tông phái thiên.

Tiếp theo các nhan đề này, đoạn mở đầu cho chúng ta biết ngay chủ đề kinh, có lẽ nhan đề thứ nhất là do Huệ Năng đặt ra là có liên quan đến giáo lý Bát-nhã. Thật vậy, chính Huệ Năng bắt đầu bài pháp của mình với lời khuyến tấn: “Các thiện tri thức, nếu các ông muốn nhận ra bản tâm thanh tịnh của mình, hãy niệm Bát-nhã Ba-la-mật-đa.”¹⁶

Theo kinh văn, Huệ Năng im lặng một lúc lâu, lắng lòng tĩnh tâm.¹⁷ Theo tôi (Suzuki), Huệ Năng đã biết đến Kinh Niết-bàn trước đó rồi, và lại, ngay ở đầu bài pháp này, có đề cập đến chuyện Ngài nghe đọc kinh Kim Cương trước khi đến tham học với Hoàng Nhẫn. Và như chúng ta đã biết, kinh này trở thành uy thể chủ yếu trong giáo lý thiên, và là một trong tất cả kinh văn thuộc hệ Bát-nhã Ba-la-mật-đa, mà qua đó giáo lý Bát-nhã được khoáng trương mạnh mẽ nhất. Không nghi ngờ gì nữa, Huệ Năng đã thâm nhập Bát-nhã Ba-la-mật-đa từ khi khởi đầu sự nghiệp của mình.

Ngay cả giáo lý của Hoàng Nhẫn, đối với người học Phật là Huệ Năng, cũng được xác định trong chiều hướng quan hệ đặc biệt với Bát-nhã. Trong khi đó có chút nghi ngờ, không biết Hoàng Nhẫn có phải là một người nhiệt thành với giáo lý Bát-nhã như Huệ Năng hay không?. Ít ra tác giả của *Đàn Kinh* đã gợi ý như vậy. Vì đây là tuyên bố của Hoàng Nhẫn: “Các ông hãy trở về chỗ mình, mỗi người hãy tự quan sát trí

¹⁶* Nhưng theo bản kinh văn tiếng Hán thì có khác: 師升座, 告大眾曰: »總淨心念摩訶般若波羅密多。 - Sư sư thăng tòa, cáo đại chúng viết: »Tổng tịnh tâm niệm Ma -ha Bát-nhã-ba-la-mật-đa. (Đàn Kinh, Bát-nhã, phẩm 2).

¹⁷* Có lẽ theo các bản *Đàn Kinh* lưu hành ở Nhật chứ các bản tiếng Hán hiện có ở Việt Nam không thấy ghi đoạn này.

tuệ (智慧 *chih-hui*, tiếng Trung Hoa có nghĩa tương đương với Bát-nhã) của mình, mỗi người hãy làm một bài kệ nói lên tự tính Bát-nhã nơi bản tâm của mình, rồi trình ta xem.”¹⁸

Điều này không được báo trước cho Huệ Năng sao? Hoàng Nhãn có lẽ còn nói điều gì hơn thế nữa. Ít nhất đó là những điều gây ấn tượng mạnh nhất cho Huệ Năng và thông qua Huệ Năng, đến người viết tiểu sử Ngài (trong *Đàn Kinh*). Điều ấy cũng có ý nghĩa Hoàng Nhãn nhắm đến Kinh Kim Cương khi Ngài có ý định lưu lại bài kệ của Thần Tú trên tường, nơi ban đầu Ngài định nhờ Lư Công Phụng¹⁹ minh họa lịch sử Thiên.²⁰

Thực ra, giáo lý Bát-nhã có mối quan hệ rất mật thiết với giáo lý *tính không*,²¹ là một trong những tư tưởng thâm áo nhất của Đại Thừa, còn hơn thế nữa thực vậy. Đến nỗi *Tính không* sẽ mất hết ý nghĩa nếu như tư tưởng *Tính không* gạt qua triết lý của nó; Tiểu thừa cũng dạy về *Tính không* của vạn pháp, nhưng giáo lý *Tính không* của họ không thâm nhập sâu như Đại thừa vào cơ cấu tri giác của chúng ta. Hai ý niệm về *Tính không* của Tiểu thừa và Đại thừa ta có thể nói là hai trật tự khác nhau. Khi *Tính không* được nâng lên một vị thứ cao hơn từ trước, thì Đại thừa mới bắt đầu trang sử của nó. Để thủ đắc điều này, Bát-nhã cần phải được bỏ sung, tự nhiên Bát-nhã và *Tính không* cùng nắm tay nhau song hành trong Đại thừa. Bát-nhã không còn chỉ là cái biết đơn

¹⁸* 汝等各去, 自看智慧, 取自本心, 般若之性, 各作一偈來呈吾看。Nhữ đẳng các khứ, tự khán trí huệ, thủ tự bản tâm, Bát-nhã chi tính, các tác nhất kệ lai trình ngô khán (Đàn Kinh, phẩm Hnh Do thứ 1).

¹⁹ Lo-kung feng: Cung Phung Lư Trân

²⁰ *Lãng-già biến tướng cập Ngũ tổ mạch huyết đồ*.

²¹ s: sūnyatā, e: emptiness.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

thuần trong nhận thức sự vật tương quan, mà nó là tri giác ở tầng bậc cao nhất mà tâm con người được phép đạt tới, vì nó là tia sáng từ cấu trúc tiên thiên của vạn pháp.

Trong thuật ngữ triết học Trung Hoa, chữ *tính* 性 tiêu biểu nhất trong nhiều trường hợp, là để chỉ cho cấu trúc tiên thiên, là nguyên lý tối hậu tạo ra vạn pháp... hoặc là cái mà nó vẫn còn tồn tại sau tất cả và vẫn thuộc về vật ấy một cách ngẫu nhiên khi người ta tách nó rời khỏi vật ấy. Người ta có thể đặt vấn đề cái gì là ngẫu nhiên và cái gì là yếu tính trong sự cấu thành một vật thể riêng biệt. Nhưng tôi (Suzuki) sẽ không ngừng thảo luận quan điểm này, vì tôi rất quan tâm rất nhiều đến sự trình bày của *Đàn Kinh* hơn là quan tâm đến triết học Trung Hoa.

Chúng ta hãy chấp nhận rằng có một ý niệm hiện hữu gọi là *tính* (性, c: *hsing*) như là sự hiện hữu tối hậu của một vật hay một người, dù không nên hiểu *tính* như một thực thể riêng biệt, cũng như một hạt hoặc nhân còn lại sau khi được bóc hết các lớp vỏ bên ngoài. Hoặc như linh hồn thoát khỏi thân xác sau khi người chết. *Tính* có nghĩa là nếu không có nó thì không thể có một hiện hữu nào cả, cũng như không thể nào tưởng tượng ra nó được. Như cấu trúc của nó theo hình thái học gọi ý. *Tính* là: “Trái tim hoặc linh hồn của sự sống” ở bên trong một hữu thể. Nói một cách tượng trưng, *tính* có thể được gọi là sinh lực, năng lực sống động.

Các dịch giả Trung Hoa khi chuyển ngữ các kinh văn Phật học từ tiếng Phạn thường dùng chữ *tính* để diễn đạt ý nghĩa của các thuật ngữ như *buddhatā*, *dharmatā*, *svabhāva*... *buddhatā* là *Phật tính*; *dharmatā* là *pháp tính*; và *svabhāva* là *tự tính*.²²

²² 佛性, s: buddhatā; c: fo-hsing; e: buddha-nature; 法性, s: dharmatā, c: fa-hsing, e: nature or essence of all things; 自性, s: svabhāva, c: tzu-hsing, e: self-nature, self being, being in itself.

Trong *Đàn Kinh*, chúng ta gặp chữ *tính* trong các từ ghép sau đây *Tự tính, Bản tính, Thực tính, Phật Tính, Chân tính, Diệu tính, Tịnh tính, Căn tính, Giác tính*.²³ Trong tất cả các từ ghép này, người đọc thường gặp nhất trong *Đàn Kinh* là *tự tính*.

tính này được Huệ Năng định nghĩa theo lối như sau: “*Tâm* là lãnh thổ, *tính* là vua, vua ngự trị trên lãnh thổ của mình. Khi *tính* hiện hữu thì có vua, khi *tính* không hiện hữu thì không còn vua nữa, khi *tính* hiện hữu thì thân tâm tồn tại, khi *tính* không hiện hữu thì tâm tan hoại. Phật được tự thành chính trong tự tính, đừng tìm cầu Phật ngoài thân.”^{24,25}

Trong đây, Huệ Năng đã nỗ lực cho chúng ta hiểu rõ ràng hơn những điều Ngài muốn nói về *tính*. *Tính* là năng lực điều động toàn thể thân tâm chúng ta, đó là nguyên ủy của sự sinh tồn từ thể xác đến tinh thần, không phải chỉ thân mà gồm cả tâm trong ý nghĩa sống động cao tột nhất của nó, vì *tính* đang hiện hữu trong nó. Khi *tính* không còn hiện hữu nữa thì tất cả điều hoại diệt. Dù vậy, điều này không có nghĩa *tính* là một cái gì đó tách biệt giữa thân và tâm, là nơi mà *tính* thổi vào sinh khí để nó hoạt động, và *tính* sẽ ra đi

²³* 本性 bản tính, c: *pen-hsing*, e: *original nature*; 實性 thực tính, c: *shih - hsing*: *realizing nature*; 真性 Chân tính: *chen - hsing*: *truth - nature*; 妙性 Diệu tính: *miao-hsing*, e: *mysterious nature*; 淨性 Tịnh tính, c: *ching-hsing*, e: *pure nature*; 根性 Căn tính, c: *keng-hsing*, e: *root-nature*; 覺性, Giác tính, c: *chiao-hsing*, e: *enlightenment-nature*.

²⁴ Phần 37.

²⁵* 心是地, 性是王, 王居心地尚。性在王在, 性去王無, 性在身心存, 性去身心壞。佛向性中作, 莫向身外求。 Tâm thì địa, tính thị vương, vương cư tâm địa thượng, tính tại vương tại, tính khứ vương vô, tính tại thân tâm tồn, tính khứ thân tâm hoại. Phật hướng tính trung tác, mạc hướng thân ngoại cầu (*Đàn Kinh*, quyết nghi, 3)

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

khi thân tâm từ biệt. *Tính* huyền nhiệm này, tuy vậy, lại không phải là một lập luận đúng đắn như một tiền nghiệm (*priori*), nhưng là thực tại mà người ta có thể kinh nghiệm được và điều ấy được Huệ Năng mệnh danh là *tự tính* suốt trong Đản Kinh.

Diễn đạt cách khác, *tự tính* là tự chứng, là cái biết của chính mình, không chỉ có nghĩa hiện hữu mà còn có nghĩa là *biết* nữa. Chúng ta có thể nói rằng vì nó *biết* nên nó hiện hữu. *Biết* là *tồn tại* và *tồn tại* là *biết*. Đó là ý nghĩa trong lời tuyên bố của Huệ Năng: “Chính trong bản tính, tự có trí Bát-nhã vì tự dùng trí tuệ để thường quán chiếu, nên không nương nhờ vào văn tự.”²⁶

Khi Huệ Năng nói về trí Bát-nhã như thể là xuất sinh từ *tự tính*. Điều ấy cần phải theo phong cách suy nghĩ đang chiếm ưu thế đương thời, một tình thế thường có ảnh hưởng đến chúng ta. Đó là kết quả nhị nguyên tính giữa *tự tính* và Bát-nhã điều này hoàn toàn đi ngược với tư tưởng thiên của Huệ Năng. Do vậy chúng ta phải cẩn trọng khi giải thích Đản Kinh trong mối tương quan giữa *tự tính* và Bát-nhã.

Dù sao đi nữa, bây giờ chúng ta cũng đến với Bát-nhã. Bát-nhã phải được giải thích trong ánh sáng của Thiên trong ý nghĩa Đại thừa mà chúng ta vừa khảo sát xong. Nhưng trước khi đi vào, chúng tôi muốn nói vài lời về *tự tính* và Bát-nhã.

Theo triết học Đại thừa, có ba khái niệm mà các học giả phải vận dụng để giải thích mối tương quan giữa bản thể (*e: substance*) và năng lực vận hành của nó. Đó là *thể*, *tướng* và *dụng*, vốn đầu tiên được xuất hiện trong Đại thừa khởi tín

²⁶* Đoạn này chúng tôi không theo bản tiếng Anh vì quá dài dòng, mà theo sát kinh văn chữ Hán: 故知本性自有般若之智。自用智慧常觀照。故不假文字。 Cổ tri, bản tính tự hữu Bát-nhã chi trí. Tự dụng trí tuệ thường quán chiếu, cố bất giả văn tự (Đản Kinh, Bát-nhã, phẩm 24).

luận do ngài Mã Minh trứ tác. Thể tương ứng với bản chất, Tướng tương ứng với sự trình hiện, và Dụng tương ứng với năng lực vận hành. Quả táo là vật có màu đỏ nhạt và hình tròn, đây là *tướng* của quả táo, nó trình hiện trong các giác quan của ta với dạng thức ấy, *tướng* thuộc về thể giới của giác quan, *dụng* của một vật bao gồm toàn bộ những gì mà nó tác dụng tới, biểu tượng cho giá trị, chức năng, của nó....Cuối cùng, *thể* của trái táo là chất mà nó tạo thành bản tính của loài táo, mà nếu không có chất ấy, thì loài táo đánh mất sự hiện hữu của nó, cũng như tất cả mọi trình hiện và công năng được gán cho trái táo, không có cái đó, nó không phải là quả táo. Một vật, nếu thật sự hiện hữu, phải đáp ứng đủ ba khái niệm *thể*, *tướng*, *dụng* này.

Vận dụng những khái niệm này vào đề tài đang thảo luận ở đây. Tự tính là *thể*. Bát-nhã là *dụng*, trong khi ở đây không có khái niệm nào tương ứng với *tướng*. Vì đề tài của chúng ta là Phật tính, không nằm trong thể giới hình tướng. Huệ Năng giảng giải Phật tính tạo thành cái nhân cho Phật quả. Điều này hằng hữu nơi mọi hữu tình và cấu thành tự tính của chúng ta. Mục đích tu thiền là để nhận ra *tính* này. Thoát khỏi mê lầm, nghĩa là không còn phiền não nữa. Người ta có thể hỏi làm cách nào để có thể nhận ra? Điều ấy hoàn toàn có thể vì tự tính là tính biết của chính mình. *Thể* là vô thể nếu không có *dụng*, và *thể* tức là *dụng*. Tự hiện hữu tức là tự biết. Bằng chính cái *dụng* mà tự thể và hiện hữu của nó được hiển thị, và cái *dụng* này, theo thuật ngữ của Huệ Năng là: “nhận ra tự tính”. Bàn tay chẳng phải là bàn tay, nó không hiện hữu cho đến khi nó hái hoa dâng cúng Phật. Chân cũng vậy, nó chẳng phải là chân, chẳng phải là thực thể, trừ phi cái *dụng* của nó trong việc qua cầu, lội suối, leo núi. Do vậy nên sau Huệ Năng, lịch sử Thiền phát triển triết học của cái *dụng* này cao tột đến mức kẻ tham vấn khốn khổ chỉ nhận được những cú đánh, cú đạp, tung gậy, và những lời mắng chửi, đến độ họ bị xem như

THIỀN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

những khán giả ngây ngô. Cách tiếp xử “thô bạo” đối với người học thiền này do chính Huệ Năng mở đầu, mặc dù như thế ngài phải kiềm thúc lại phần nào sự áp dụng thực tiễn vào triết lý về cái *dụng*.

Khi chúng ta nói: “nhận ra tự tính”, cái *thấy* này có thể xem như đơn thuần là cái thấy, cái biết, cái chiếu phá vào tự tính vốn thanh tịnh và không nhiễm ô, là nơi duy trì một đức tính hằng hữu trong chư Phật cũng như trong mọi chúng sinh. Thần Tú và môn đệ của ngài hiển nhiên đã thừa nhận *cái thấy* này nhưng thực ra, *thấy* là một hành động, là một sự trở dậy từ tri thức của con người, mà cái *dụng* của nó luôn luôn giả định có sự hợp lý trong khi phân tích về các ý niệm, những ý niệm được nhận biết qua ý nghĩa năng động của chúng. Cái *thấy*, đặc biệt theo ý tưởng Huệ Năng, vượt xa cái nhìn thụ động vốn chỉ là tri kiến đơn thuần có được thông qua quán sát tự tính thanh tịnh rất nhiều. Cái *thấy*, theo Huệ Năng chính là *nhận ra tự tính*, tự biểu lộ ra trong toàn bộ sự trần trụi của nó và cái *dụng* không còn gì ngăn ngại. Từ đây chúng ta quan sát được sự khác biệt giữa Thiền Bắc tông nghiêng về Định (s: *dhyāna*) và Thiền Nam tông chủ trương Huệ (s: *prajñā*).

Thiền Bắc tông của Thần Tú chú trọng nhiều đến phương diện *thể* của tự tính, nên dạy môn sinh tập trung nỗ lực thanh lọc tâm thức, để thấy được sự chiếu diệu của tự tính vốn thường thanh tịnh không ô nhiễm. Rõ ràng họ đã quên rằng tự tính không phải là vật, mà *thể* của nó được phản chiếu trong tâm của chúng ta như cách một ngọn núi phản chiếu ảnh của nó trong mặt hồ tĩnh lặng. Trong tự tính, không hề có một cái *thể* như thế. Vì *thế*, tự nó chính là *dụng*; ngoài *dụng* không có *thể* và chính nhờ cái *dụng* này có ý nghĩa nên cái thấy mà *thể* vốn có trở thành chính nó. Đối với Thần Tú, *cái tự thấy chính nó* (e: *self-seeing*) này, hay phương diện Bát-nhã của tự tính, ông hoàn toàn không biết. Trái lại, trong vai trò của Huệ Năng, Ngài nhấn mạnh

phương diện Bát-nhã mà chúng ta có thể biết qua tự tính.

Đều thiếu nhất quán cơ bản này giữa Huệ Năng và Thần Tú lại nằm trong nhận thức về *tự tính*, cũng như về *Phật tính*, đã khiến họ đi theo các chiều hướng đối lập trong cách tập định. Đó là, phương pháp *tọa thiền* (c: *tso-chán*; j: *zazen*). Xin đọc lại bài kệ²⁷ của Thần Tú:

*Thân thị Bồ-đề thụ
Tâm như minh kính đài
Thời thời cần phát thức
Vật sử nhạ trần ai*

身是菩提樹
心如明鏡臺
時時勤拂拭
勿使惹塵埃

*Thân là cây Bồ-đề
Tâm như đài gương trong
Luôn siêng năng lau phủ
Chớ để nhuộm bụi trần.*

Với kiểu tĩnh tọa “quét sạch bụi trần”, khi muốn đi xa hơn đến chỗ *an tâm* là không phải dễ, vì người ta có khả năng dừng lại ở mức độ *khán tịnh*, điều mà Huệ Năng gọi là “trụ tâm quán tịnh”. Cao nhất là nó đưa đến trạng thái xuất thần, thâm nhập vào tự thể và sự dừng nghỉ tạm thời của ý thức. Không có cái *thấy* trong đó, không có sự tự nhận biết, không có sự nắm bắt năng động của tự tính, không có sự hoạt dụng đồng thời, thì không phải là *kiến tính*²⁸ trong bất cứ dạng nào. Do vậy, dạng Thiền “quét bụi” là nghệ thuật tự trói buộc mình bằng dây thừng do mình tự tạo ra, là một cơ cấu nhân tạo, chướng ngại tiến trình giải thoát. Nên chẳng ngạc

²⁷ Đản Kinh, theo ấn bản Quang Thắng Tự (j: *kosho-ji*), p. 6.

²⁸*見性, c: chen-hsing, e: seeing into nature.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

nhiên gì khi Huệ Năng và môn đệ phản ứng lại trường phái *khán tịnh*.

Lối thiền mặc tọa, quét bụi, khán tịnh này có lẽ là một hình thái thiền mà Hoằng Nhẫn đã dạy cho Thần Tú, Huệ Năng và nhiều người khác. Huệ Năng, người nhận ra được chân tinh túy của Thiền vì không bị kẹt trong sự uyên bác, và tất nhiên là không bị ảnh hưởng bởi thái độ tri thức nào trong đời sống. Ngài đã nhận ra ngay sự nguy hiểm của chủ trương tịch mặc, và bằng mọi phương tiện, ngài khuyến cáo môn đệ mình đừng rơi vào lối ấy. Nhưng phần đông môn đệ của Hoằng Nhẫn, ít nhiều đều có khuynh hướng chấp nhận lối tịch mặc như là pháp môn thiền chính thống. Trước khi Đạo Nhất (c: *tao-i*), được biết với tên Mã Tổ (c: *ma-tsu*), gặp Hoài Nhượng (c: *huai-jang*) ở Nam Nhạc (c: *nan-yueh*), sư cũng là người chuyên tĩnh tọa để nhìn vào cái *không* thanh tịnh của tự tính, sư vốn đã học Thiền với một đệ tử của Hoằng Nhẫn khi sư còn trẻ. Ngay cả khi sư đến với với Nam Nhạc, sư vẫn tiếp tục lối tọa Thiền này theo như cuộc đối thoại diễn ra giữa sư với Hoài Nhượng, một trong những đệ tử kiệt xuất của Huệ Năng:

“Thầy Mã Tổ siêng năng đắm mình trong tọa thiền hằng ngày. Hoài Nhượng hỏi:

Này Đại Đức. Ngài ngồi thiền để làm gì vậy?

Mã Tổ đáp: Để thành Phật.

Hoài Nhượng bèn lượm một viên gạch, bắt đầu mài.

Mã Tổ hỏi:

– Thầy làm gì thế?

Hoài Nhượng đáp:

– Tôi mài để làm gương soi.

Hoài Nhượng liền thốt lên:

– Mài ngồi làm gương! Bao giờ mới thành được?

Hoài Nhượng liền hỏi lại:

– Ngồi thiền để thành Phật! Thế bao giờ mới thành?

Mã Tổ bèn hỏi:

– Thế tôi phải nên làm gì?

Hoài Nhượng nói:

– Như bò kéo xe, khi xe không chạy, người điều khiển xe phải làm gì? Quất vào xe hay quất vào bò?

Mã Tổ im lặng không đáp được.

Lần khác, Hoài Nhượng nói:

– Ông muốn thành một ông thầy ngồi thiền hay muốn thành Phật? Nếu muốn học thiền, thì thiền chẳng phải ngồi, chẳng phải nằm. Nếu ông muốn thành Phật bằng cách xếp chân ngồi thiền thì Phật không có tướng nhất định. Pháp vốn không có chỗ trụ. Ông không nên chọn lựa lấy bỏ. Nếu ông khăng khăng ngồi Thiền để mong làm Phật, chẳng khác gì ông giết Phật. Hễ ông còn chấp vào việc ngồi thì ông chẳng bao giờ đạt được tâm yếu!

Nghe chỉ dạy như vậy. Mã Tổ như vừa uống được đê hồ. Sư lễ bái và thưa:

– Con phải dùng tâm mình như thế nào để khế hợp vô tướng tam-muội?

Nam Nhạc Hoài Nhượng đáp:

– Tu tập theo pháp môn tâm địa, cũng như gieo hạt giống vào đất, pháp yếu ta nói cũng như mưa móc. Khi mọi nhân duyên chín muồi, ông sẽ thấy Đạo.²⁹

Mã Tổ lại hỏi:

– Đạo chẳng phải sắc tướng, làm sao thấy được?

Sư đáp:

²⁹ Đơn giản, *Tao* (Đạo) là chân lý, là Pháp (s: *dharma*) là Thực tại tối thượng (e: *ultimate reality*).

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

– Pháp nhãn tâm địa có thể thấy Đạo. Vô tướng tam muội cũng là như vậy (心地法眼, 能見乎道, 無相三昧, 亦復然矣).

Mã Tổ hỏi:

– Đạo ấy có thành hoại chăng?

Sư đáp:

– Nếu người ta lấy ý niệm tụ tán, thành hoại mà cho là thấy Đạo thì không bao giờ thấy được Đạo cả (以成壞聚散而見道者, 非見道者)³⁰

Trong một ý nghĩa nào đó, Thiền Trung Hoa có thể được xem là thực sự bắt đầu với Mã Tổ, và người đồng thời với sư là Thạch Đầu Hy Thiên (700-790), cả hai đều là hậu duệ của Huệ Năng. Nhưng trước khi Mã Tổ an trụ vững chãi trong Thiền, sư vẫn còn bị ảnh hưởng lối Thiền *quét bụi* và *khán tịnh*. Sư tự khép mình cẩn mẫn trong việc ngồi khoanh chân tọa thiền. Sư không có ý niệm nào về dạng công phu để tự thấy chính mình. Chẳng có khái niệm về *tự tính*, về tự hiện hữu tức là tự thấy. Sư chưa nhận ra rằng vốn không có *hiện hữu* bên ngoài *cái thấy* - cái thấy của *hành động*. Ba thuật ngữ này, *hiện hữu*, *thấy*, *hành động* đồng nghĩa và có thể thay thế cho nhau. Thực hành Thiền định (s: *dhyāna*), như thế, trở thành việc trang bị cho huệ nhãn; và định, huệ được xem như một ý niệm đồng nhất, không còn tách biệt nữa.

Trở lại với Huệ Năng, bây giờ chúng ta đã nhận ra tại sao Ngài cứ nhấn mạnh tầm quan trọng của Bát-nhã và lập nên lý thuyết về sự nhất như của định và huệ. Trong *Đàn Kinh*, ngài mở đầu thời pháp của mình bằng sự “nhận ra tự tính” nhờ phương tiện Bát-nhã, mà mỗi người trong chúng ta, dù kẻ ngu cũng như kẻ trí, đều có sẵn. Ở đây, ngài diễn đạt

^{30*} Theo *Ngũ Đăng Hội Nguyên* (Tâm địa pháp nhãn, 19)

theo cách ước lệ, vì ngài vốn không phải là triết gia. Theo luận cứ mà chúng tôi đã trình bày ở trên, tự tính tự nhận ra chính nó khi nó thấy được chính mình, và cái thấy này là trong chớp lóe của Bát-nhã. Nhưng vì Bát-nhã lại là một cái tên khác đặt cho *tự tính* khi tự thấy được chính mình. Không có Bát-nhã ở bên ngoài tự tán. Cái thấy (*kiến* 見) cũng được gọi là *nhận biết* hay *lĩnh hội*, hoặc chính xác hơn gọi là *chứng nghiệm* (là *ngộ* 悟, *wu* theo tiếng Trung Hoa và *satori* theo tiếng Nhật). Chữ *ngộ* 悟 bao gồm chữ *tâm* 心 và chữ *ngô* 吾 có nghĩa là *của tôi*. Khi ghép lại, *ngộ* có nghĩa là “chính tâm của tôi”, “tôi cảm nhận được tâm tôi” hay “chứng nghiệm tự tâm mình”

Tự tính là Bát-nhã và cũng là định, khi nó được nhìn qua phương diện tĩnh hay bản thể học (*ontologically*). Bát-nhã có ý nghĩa về nhận thức luận nhiều hơn. Bây giờ, Huệ Năng mới tuyên bố sự đồng nhất của Thiên định và Bát-nhã:

“Thiện tri thức, trong pháp môn của tôi, lấy định và huệ làm căn bản. Các ông chớ lầm khi cho rằng có thể tách rời định và huệ. Định huệ là một, chẳng phải hai. Định là thể của huệ và huệ là dụng của định. Ngay khi đạt được huệ, thì định ở trong huệ, ngay khi an trú trong định, thì huệ ở trong định. Khi hiểu được ý nghĩa này, tức định huệ bình đẳng. Trong khi tu tập, các người học đạo chớ nên nói trước phải có định rồi sau mới phát huệ, hoặc phải phát huệ rồi sau mới được định, vì nói như thế là tách đôi định huệ. Những người có cái thấy như vậy khiến cho pháp thành hai tướng, họ là những người miệng nói lời hay nhưng trong lòng không tốt. Họ xem định tách rời với huệ, nhưng đối với những người tâm miệng đều là thiện, trong ngoài là một, thì định và huệ là bình đẳng (nhất như).”^{31,32}

³¹ Đản Kinh, bản Quang Thắng Tự (Kosho-ji), P. 14.

³²* Xin trích dẫn thêm phần Hán văn để tiện đối chiếu: 善知

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Hơn nữa, Huệ Năng còn minh họa tư tưởng nhất như bằng mỗi tương quan giữa đèn và ánh sáng. Ngài nói:

“Cũng như đèn và ánh sáng. Có đèn tức có ánh sáng; không có đèn không có ánh sáng. Đèn là *thể* của ánh sáng, ánh sáng là *dụng* của đèn, tên tuy có hai nhưng *thể* vốn là một. Nên hiểu mỗi tương quan định huệ theo cách như vậy”.

Ví dụ đèn và ánh sáng này rất quen với các triết gia Thiên. Thần Hội cũng dùng ví dụ này trong bài pháp được tìm thấy bởi tác giả (Suzuki) trong thư viện quốc gia Bắc Bình (The National Library of Peiping). Trong cuốn Pháp Ngữ (p. 15) của sư, chúng ta thấy quan điểm của Thần Hội về đồng nhất giữa Định và Huệ được sư đưa ra khi đáp một câu hỏi:

“Ở đâu mà niệm không khởi, *không* và *vô tướng* được an lập, ở đó chính là chân định (dhyàna). Khi không khởi niệm, thì *không*, *vô tướng* tự thích ứng với đối tượng tri giác (*trần cảnh*, e: *object of perception*), thì đó là *chân huệ*. Ở đâu điều kỳ diệu này xảy ra, chúng ta gọi đó là định an trú ngay trong chính nó. Đó là *thể* của huệ, chẳng tách rời khỏi huệ, chính

識。我此法門，以定慧為本。大眾勿迷，言定慧別。定慧一體，不是二。定是慧之體，慧是定之用。即慧之時定在慧，即定之時慧在定。若識此義，即是定慧等學。諸學道人，莫言先定發慧，先慧發定各別。作此見者，法有二相，口說禪語，心中不善。空有定慧，定慧不等。若心口俱善，內外一種，定慧即等。Thiền tri thức, ngã thử pháp môn, dĩ định huệ vi bản, 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 thị định huệ đẳng học. Chư học đạo nhân, mạc ngôn tiên định phát huệ, tiên huệ phát định các biệt. Tác thử kiến giả, pháp hữu nhị tướng. Khẩu thuyết Thiền 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... (*Pháp Bảo Đàn Kinh*, phẩm Định Huệ, 4)

nó là huệ. Lại nữa, huệ ấy, an trú trong chính nó, đó là dụng của định, chẳng tách rời khỏi định, chính nó là định. Thực vậy, khi trong định mà cố đạt cho được cái định của chính nó, thì đó chẳng phải là định. Khi trong huệ mà cố đạt cho được cái huệ của chính nó, thì chẳng phải huệ. Vì sao? Vì *tư tính* là *chân như*, và chính đây là điều mang ý nghĩa nhất như của định huệ”.

Về điểm này, Huệ Năng và Thần Tú có cùng quan điểm nhưng vẫn còn quá trừu tượng so với kiến giải thông thường, có thể thấy được khó nắm bắt được ý nghĩa xác thực của nó. Trong đoạn văn sau, Thần Hội tỏ ra cụ thể và dễ hiểu hơn trong phát biểu của sư.

Vương Duy (c: *wang-wei*) là một quan chức cao cấp của triều đình, ông rất mến mộ Phật pháp. Khi ông biết có sự bất đồng giữa Thần Hội và Hoài Trùng (c: *hui-cheng*), đệ tử của Thần Tú, hiển nhiên là về vấn đề định huệ. Vương Duy hỏi Thần Hội: Tại sao có sự bất đồng ấy?

Thần Hội đáp:

– Vì Hoài Trùng giữ quan niệm rằng, phải tập định trước rồi sau đó huệ mới phát sinh. Nhưng theo quan điểm của tôi, ngay khi tôi nói chuyện với ông là đã có định, có huệ rồi. Định, huệ chỉ là một. Theo kinh Niết-bàn, khi định nhiều huệ ít, sẽ khiến sinh trưởng vô minh; và khi huệ nhiều định ít sẽ làm tăng trưởng tà kiến, nhưng khi định huệ quân bình, có thể nói đây là nhận ra Phật tính. Bởi lý do này, nên tôi thấy khó đồng quan điểm với nhau.

Vương Duy hỏi:

– Khi nào có thể nói định, huệ quân bình?

Thần Hội đáp:

– Chúng ta đang nói về định, còn về phần *thể* của nó, chẳng có gì khả đặc trong đó cả. Người ta nói đến huệ (Bát-nhã), khi biết cái *thể* này khôngchứng đắc được vì *thể* vốn trạm

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

nhiên, tịch tĩnh, song nó vận hành một cách màu nhiệm, siêu việt hẳn mọi suy lường, tính toán. Từ đó, ta nhận ra định và huệ vốn cùng một thể.

Cả Huệ Năng lẫn Thần Hội đều nhấn mạnh đến huệ nhãn (*prajna-eye*). Một khi đã quay trở về với chính nó, nhận ra huyền nhiệm của tự tính, tức cái bất khả đắc đã thành tựu, cái thường tịch cũng được nhận ra và huệ tự nó đồng nhất với định trong muôn vàn vận hành đa dạng. Do vậy khi Thần Hội trò chuyện với Vương Duy, Thần Hội tuyên bố rằng trong khi nói, thì định và huệ đồng thời hiện hữu, và chính cuộc trò chuyện này là định và huệ. Qua đây Thần Hội muốn nói rằng định là huệ và huệ là định. Nếu chúng ta cho rằng chỉ khi nào khoan chân ngồi thiền thì mới có định, hoặc khi nào hoàn toàn làm chủ được pháp tĩnh tọa này thì huệ mới phát sinh, là ta đã tách rời hoàn toàn định và huệ. Đó là quan niệm nhị nguyên mà hàng môn đệ thiền luôn luôn chán ghét. Dù động hay tĩnh, nói hay nín phải có định ở trong đó, phải thường an trú trong định. Một lần nữa, chúng ta phải nói rằng hiện hữu (thể) tức là thấy (tướng), và thấy (tướng) tức là hoạt dụng (dụng). Nếu không có *thể* tức tự tính, thì không có cái thấy (tướng) và hoạt dụng (dụng). Và định chỉ là định khi nó đồng nhất với huệ. Sau đây là một đoạn trích lời của Đại Châu Huệ Hải (Ta-chu Hui-hai, tk. 8 – 9), đệ tử của Mã Tổ.

Hỏi: Khi không dùng lời nói, vắng bật ngôn thuyết là định, vậy khi có lời nói có ngôn thuyết, được gọi là định chăng?

Đáp: Khi tôi nói định, chính là không liên hệ gì đến ngôn thuyết hoặc không ngôn thuyết, đó vẫn là thường định. Sao vậy? Vì trong tất cả mọi lúc, định vẫn thường ở trong *dụng*. Ngay cả khi nói năng, hoặc khi trí phân biệt khởi dậy vẫn có định trong đó, vì hết thấy đều là định.

Nếu khi dùng tâm đã thông đạt *tính không* của các pháp để quán sắc thì tức thời liền nhận ra *tính không*. Trong đó, *tính*

không hiện hữu tất cả mọi thời, cho dù có quán sắc hay không, dù có nói năng, phân biệt hay không. Cho đến thấy nghe hiểu biết cũng thế. Sao vậy? Vì tự tính của các pháp là *không*, nên bất luận nơi nào nó cũng *không* cả. Vì tất cả đều *không*, nên không còn dính mắc, tương ứng với cái không dính mắc này là cái *dụng* đồng thời (của định và huệ). Bồ-tát luôn luôn biết vận dụng tinh thần *các pháp hết thấy đều không*, nhờ đó nên đạt được cứu cánh. Do đó nên nói khi định huệ nhất như, đó có nghĩa là giải thoát.³³

Định ấy chẳng có gì phù hợp với kiểu khoanh chân ngồi thiền, như thường được giả định bởi những kẻ ngoài cuộc hoặc pháp môn được duy trì bởi Thần Tú và tông phái của sư vào sau thời kỳ Huệ Năng. Đến đây, có thể khẳng định một cách chắc chắn rằng: định không phải là tịch mặc, cũng chẳng phải là tịch tĩnh, mà đúng hơn là sự hoạt dụng, vận hành, thành tựu, thấy, nghe, hiểu, biết. Thế nên có thể nói rằng ở đâu có định có nghĩa là không do pháp tu định mà có. Định là huệ và huệ là định, vì nó là một. Đây là một trong những đề tài cốt yếu thường xuyên được nhấn mạnh bởi các Thiền sư sau Huệ Năng.

³³* Đoạn trên dịch sát theo bản tiếng Anh nay xin trích dẫn một đoạn trong: «*Đại Châu Hòa Thượng – Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn*» để đối chiếu:

- Vấn: Vô ngôn vô thuyết, tức danh vi định, chính ngôn thuyết chi thời, đặc danh định phú?

- Đáp: Kim ngôn định giả, bất luận thuyết dữ bất thuyết thường định. Hà dĩ cố? Vi dụng định tính ngôn thuyết phân biệt thời, tức ngôn thuyết phân biệt diệt định. Nhược dĩ không tâm quán sắc thời, tức quán sắc thời diệt không. Nhược bất quán sắc, bất thuyết, bất phân biệt thời diệt không, nãi chí kiến văn giác tri, diệt phục như thị. Hà dĩ cố? Vi tự tính không, tức ư nhất thiết xứ tất không, không tức vô trước, vô trước tức thị đẳng dụng. Vi bồ tát thường dụng như thị đẳng không chi pháp, đặc chí cứu cánh. Cổ vân: định huệ đẳng giả, tức danh giải thoát dã.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Đại Châu Huệ Hải nói tiếp:

“Tôi sẽ cho các ông một ví dụ, nhờ đó ông được tinh táo, sáng suốt, hết sạch mọi nghi, giống như tấm gương rạng rỡ, phản chiếu mọi hình tượng trong đó. Khi gương làm việc đó, tính sáng của nó phải lay động để đón nhận hình tượng theo một cách nào đó chẳng? Hoàn toàn không. Sao vậy? vì cái *dụng* của gương sáng thì tự tại với mọi nhiệm ái. Do đó, sự phản chiếu của nó không hề bị mờ tối. Cho dù có hình tượng hay không, cũng không thay đổi về sáng chiếu của nó. Sao vậy? vì cái gì tự tại đối với nhiệm ái thì không có sự biến đổi, dù trong bất kỳ hoàn cảnh nào.

“Lại nữa, giống như mặt trời chiếu sáng thế gian, ánh sáng có chịu sự biến đổi nào không? Không. Sao vậy? Có khi nào nó chẳng từng chiếu sáng thế gian đâu? Mà chẳng hề có biến động gì trong nó cả. Sao vậy? Vì ánh sáng mặt trời tự tại thoát khỏi mọi nhiễm ô, nên dù nó có chiếu sáng vạn vật hay không, ánh sáng tự tại vô nhiễm vẫn luôn siêu việt trên những biến đổi”.

“Nên ánh sáng chiếu diệu ấy là huệ và tính bất động ấy là định. Bồ-tát dùng định và huệ trong thể nhất như của nó, và nhờ đó đạt được giác ngộ. Do vậy nên nói khi vận dụng định huệ trong nhất thể có nghĩa là giải thoát. Tôi nói thêm rằng tự tại với nhiễm ô có nghĩa là không có phiền não và không có những cao vọng (tự tại thoát khỏi ý niệm nhị nguyên của hiện hữu).

Thực ra, trong triết học thiên, cũng như trong các bộ môn triết học Phật giáo khác, không hề có sự phân biệt giữa các thuật ngữ luận lý học và tâm lý học, và thuật ngữ này thay thế thuật ngữ kia một cách dễ dàng. Từ quan điểm sống, những phân biệt như thế không thể nào tồn tại được, vì ở đây luận lý học lạtâm lý học và tâm lý học là luận lý học. Từ lý do đó, tâm lý học của Đại Châu Huệ Hải trở thành luận lý học đối với Thần Hội, và cả hai đều quy hướng về một thể

nghiệm. Chúng ta hãy đọc trong *Pháp ngữ Thân Hội* (p. 32): “Khi gương sáng được đặt trên đài cao, sức chiếu diệu của nó nhuần khắp cả mười phương cõi giới, hết thảy vạn vật đều được phản chiếu trong đó. Các thầy đều cho sự việc này là kỳ diệu, nhưng đối với tông tôi, điều ấy chẳng có gì kỳ diệu cả. Sao vậy? Vì đối với tấm gương sáng này, sức chiếu diệu của nó thấu khắp vạn vật, nhưng vạn vật này không phản chiếu trong đó. Đây là điều kỳ diệu nhất mà tôi muốn nói. Sao vậy? Như Lai biết tất cả các pháp nhờ do trí vô phân biệt (智, c: *prajñā*). Nếu Như Lai có chút tâm phân biệt, các ông có nghĩ rằng Như Lai có thể *biết* rõ tất cả các pháp chẳng?”.

Phân biệt (分別, c: *fen-pieh*) là thuật ngữ Trung Hoa dùng để dịch chữ *vikalpa* từ tiếng Sanskrit, đây là một thuật ngữ Phật học quan trọng được dùng rất nhiều trong các kinh luận. Từ nguyên của thuật ngữ này chiết tự ra có nghĩa là “cắt và chia vật thể ra bằng con dao,” tương ứng hoàn toàn với từ nguyên của chữ *vilka* trong tiếng Sanskrit. Như thế *phân biệt* có nghĩa là nhận thức, hiểu biết dựa trên sự phân tích, có tính tương đối và lan man mà chúng ta quen dùng trong giao tiếp hàng ngày với thế giới bên ngoài cũng như trong lối suy nghĩ duy lý cao độ. Vì cốt tủy của tư duy là phân tích, có nghĩa là *phân biệt*. Khi con dao mổ xẻ phân tích càng bén, thì kết quả của tư duy duy lý lại càng tinh tế hơn. Nhưng theo tư duy Phật giáo, đúng hơn là theo kinh nghiệm Phật giáo, năng lực phân biệt này lại có nền tảng là *trí tuệ vô phân biệt* (s: *prajñā*). Đây là những gì cơ bản nhất của trí thức con người, và nhờ có trí tuệ ấy mà chúng ta có khả năng phóng cái nhìn vào *tự tính* vốn có sẵn trong mỗi chúng ta. Cái đó cũng gọi là Phật tính. Thực vậy, tự tính chính là trí tuệ như đã được xác định nhiều lần. Và trí vô phân biệt này “tự tại hoàn toàn với niêm ô,” là thuật ngữ được Đại Châu Huệ Hải dùng để nêu ra đặc tính của tâm

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

gương trong.

Như vậy “trí tuệ vô phân biệt”, “tự tại không nhiễm ô”, “xưa nay không một vật” – tất cả những dụng ngữ này đều nhắm đến một điểm xuất phát, đó là cội nguồn uyên nguyên của kinh nghiệm thiên.

Bây giờ vấn đề được đặt ra là: bằng cách nào mà tâm con người có thể vượt qua từ phân biệt đến vô phân biệt, từ nhiễm ô đến thanh tịnh, từ hiện hữu (hữu) đến không hiện hữu (vô), từ tương đối đến *tính không*, từ vạn vật đến thể chất trong veo của gương hoặc là *tự tính*, hoặc diễn đạt theo tinh thần Phật giáo, là từ *mê* (迷) đến *ngộ* (悟).³⁴

Làm sao mà sự vượt qua này có thể là điều kỳ diệu nhất không những chỉ trong Phật giáo mà còn có trong tất cả mọi tôn giáo triết học khác. Chừng nào mà thế giới này đã được nhận thức bởi con người, vẫn còn là thế giới của những đối lập, chừng đó vẫn chưa có cách thoát ra khỏi cõi giới ấy để thể nhập vào thế giới của *tính không*, nơi tất cả các mâu thuẫn tiêu trầm. Việc thanh lọc dần dần chất phồn tạp được mệnh danh là *vạn vật* để nhận ra tấm gương tự tính là việc rất khó làm. Vậy mà, tất cả mọi Phật tử đều nỗ lực thành tựu cho được điều ấy.

Khi nêu ra theo tinh thần triết học, vấn đề không còn được xem chính đáng nữa. Chẳng phải là sự thanh lọc dần chất phồn tạp, đi từ phân biệt đến vô phân biệt, từ tương đối đến *tính không*... Nếu người ta chấp nhận tiến trình thanh lọc, nghĩ rằng một khi sự thanh lọc này thành tựu, thì tấm gương sẽ hiển bày vẻ sáng bản nguyên của nó, thế nên tiến trình ấy

³⁴ Mê (迷, c: *mi* ; j: *mayoi*) có nghĩa là «đứng ở ngã tư đường», không biết phải đi hướng nào. Còn nghĩa là, «đi vào đường tà», «không đi trên đường chính». Tương phản với ngộ (悟; c: *wu*, j: *satori*), nghĩa là «hiểu biết chân chính, chính kiến, nhận ra chân lý, chánh đạo.»

vẫn được biểu diễn trên dòng vận hành của nó. Nhưng trong thực tế, việc thanh tẩy tự nó là công việc của vẻ sáng bản nguyên. Đã là *bản nguyên* thì không có mối liên hệ với thời gian trong ý nghĩa gương đã có một lần nào trong quá khứ xa mù, vốn thanh tịnh, không bợn nhơ, rồi nay vì gương không còn được sáng như xưa nữa, nên nó phải được lau chùi và vẻ sáng ban sơ ấy được phục hồi nguyên trạng. Vẻ sáng ấy vẫn ở đó trong tất cả mọi thời, ngay cả khi bị bụi trần vây phủ và tưởng như nó không thể nào phản chiếu sự vật. Vẻ sáng không cần được phục hồi mới có, nó chẳng phải là cái xuất hiện sau khi hoàn tất một tiến trình; vẻ sáng ấy chưa từng rời khỏi tấm gương. Đây là ý nghĩa mà *Đàn Kinh* và các kinh điển Phật giáo khác xiển dương, khi nói rằng Phật tính vốn đồng nhất nơi tất cả vạn loài hữu tình, gồm kẻ ngu cũng như người trí.

Bởi vì đạt đạo là chẳng hề bị vướng bận trên tiến trình vận hành từ tà đến chính, từ mê đến ngộ, từ vô minh đến giác ngộ. Các Thiên sư đều tuyên bố rằng chẳng có sự giác ngộ nào để cầu sở đắc. Nếu nói mình vừa chứng được điều gì đó, thì đây là bằng chứng rõ ràng nhất mình đã lạc đường. Do vậy, không là có, im lặng là sấm sét, vô minh là giác ngộ; các thánh tăng tu thanh tịnh đạo đi vào địa ngục trong khi tử khuru phạm giới chứng nhập niết- bàn; thanh tẩy có nghĩa là chứa nhóm bụi trần. Tất cả các lời nói nghịch lý này – đây rầy trong văn học Thiên – chẳng có gì khác hơn vô số những phủ định tiến trình vận hành từ phân biệt đến vô phân biệt, từ nhiễm ô đến thanh tịnh...

Ý tưởng về sự vận hành này không phù hợp với thực tế, trước hết vì vận hành dừng lại ngay nơi vẻ sáng bản nguyên của gương, không nỗ lực đi xa hơn, đi đến nơi vô hạn. Thứ đến, bản tính trong suốt của gương tự nó bao dung luôn cả sự ô nhiễm, nghĩa là gương nhận hết hình ảnh vật này đến vật kia, tính chất của các vật thể hoàn toàn trái ngược nhau. Để đặt vấn đề này theo một cách khác, cần phải có tinh thần

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

phủ định tuyệt đối, nếu khi tiến trình được tiếp tục thì sự thể còn khả hữu không? Đây là lý do tại sao Huệ Năng khẳng định phản đối quan điểm đã được các đối thủ của Ngài nuôi dưỡng. Huệ Năng không tán thành giáo lý về tính liên tục, đó là trường phái Tiệm của Thần Tú. Tất cả những ai tán thành quan điểm vận hành liên tục, đều thuộc về tông Tiệm. Còn Huệ Năng, ngược lại là thượng thủ của tông Đốn. Theo tông này, bước nhảy từ mê (迷) đến ngộ (悟) là tức thì, không phải dần dần, rời rạc và không liên tục.

Tiến trình giác ngộ tức thì nghĩa là có một cú nhảy vọt, mang tính luận lý và tâm lý học, theo kinh nghiệm Phật giáo. Với cú nhảy vọt luận lý, có nghĩa là tiến trình duy lý thường nghiệm dừng lại ngay tức khắc và những gì phi lý xưa nay đều được xem là hoàn mỹ một cách tự nhiên; còn cú nhảy vọt tâm lý học nghĩa là ranh giới của ý thức bị vượt qua, rồi thể nhập vào vô niệm (e: *Unconscious*), mà rốt ráo chẳng phải là *vô ý thức* (e: *unconscious*).³⁵ Tiến trình này ban đầu rời rạc rồi bỗng chốc hoàn toàn vượt hẳn bên kia mọi tính toán suy lường. Đây là *nhận ra bản tính*..

Hãy đọc bài pháp sau của Huệ Năng :

“Thiện trí thức, khi tôi còn ở nơi Hòa thượng Hoàng Nhẫn, một hôm chỉ nghe được một câu mà *ngộ*, liền thấy ngay chân tính, bản thể của chân như. Đây là lý do tại sao tôi muốn thấy giáo pháp này được lưu hành, khiến cho người học đạo ngộ ngay bờ-đề, tự quán tâm mình, tự thấy được bản tính mình... Chư Phật ba đời, quá khứ hiện tại, vị lai và

³⁵ Triết học Tây phương quen gọi là *vô thức* – *Unconsciousness* (viết hoa). Thuật ngữ Phật giáo tương ứng là *vô tâm* hoặc *vô niệm*, như nội dung tác giả (Suzuki) sẽ trình bày tiếp tục ở phần sau. Trong khi từ *unconsciousness* (không viết hoa), được chỉ cho tính chất, tình trạng *vô ý thức*, như đoạn văn ở dưới có ghi trong ngoặc.

tất cả mười hai bộ kinh³⁶ đều vốn sẵn có trong tự tính mỗi người ... Trong tự tâm mình vốn đã sẵn có tri thức để tự ngộ, nếu mình tự khởi dậy tà mê, vọng niệm, điên đảo, thì dù có thiện trí thức bên ngoài dạy bảo, cũng không thể nào cứu được. Nếu tự khởi quán chiếu bằng phương tiện chân chánh Bát-nhã, thì mọi vọng niệm đều tiêu trừ trong khoảnh khắc. Nếu nhận ra tự tính, một khi tỏ ngộ liền thẳng đến ngay quả vị Phật.

“Thiện trí thức, khi có trí tuệ quán chiếu, thì trong ngoài trở nên hoàn toàn thông suốt, biết rõ bản tâm. Nếu đã nhận ra được bản tâm thì đó là gốc của giải thoát. Nếu được giải thoát rồi tức đó là Bát-nhã tam muội, và Bát-nhã tam muội tức là *vô niệm*.³⁷

³⁶* Mười hai loại (thể tài) trong kinh đức Phật thuyết gồm: 1. Khế kinh, 2. Trùng tụng, 3. Già-đà (kệ-đà), 4. Nhân duyên, 5. Bản sinh, 6. Bản sự, 7. Vị tăng hữu, 8. Thí dụ, 9. Luận nghị, 10. Tự thuyết, 11. Phương quảng, 12. Thụ ký. Trong mười hai thể loại này, Khế kinh, Trùng tụng, Già-đà (kệ) là thể tài của kinh văn, còn chín bộ kia dùng để ghi các sự kiện diễn ra trong kinh.

³⁷* Theo Pháp Bảo Đàn Kinh: Thiện trí thức, ngã u Nhân Hòa thượng sư, nhất văn ngôn hạ tiện ngộ, đốn kiến chân như bản tính, thị dĩ tương thử giáo pháp lưu hành, linh học đạo giả, đốn ngộ bồ-đề. Các tự quán tâm, kiên tự bản tính... Tam thể chư Phật, thập nhị bộ kinh, tại nhân tính trung, bản tự cụ hữu... Tự tâm nội hữu tri thức tự ngộ, nhược khởi tà mê vọng niệm điên đảo, ngoại thiện trí thức, tuy hữu giáo thọ, cứu bất khả đắc. Nhược khởi chánh nhân bát-nhã quán chiếu, nhất sát-na gian, vọng niệm câu diệt, nhược thức tự tính, nhất ngộ tức chí Phật địa. Thiện trí thức, trí huệ quán chiếu, nội ngoại minh triệt, thức tự bản tâm. Nhược thức bản tâm, tức bản giải thoát. Nhược đắc giải thoát, tức thị Bát-nhã tam-muội. Bát-nhã tam-muội, tức thị vô niệm (Bát-nhã 2, phẩm 27-28).

THIỆN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

CHƯƠNG 4

ĐÓN NGỘ VÀ VÔ NIỆM¹

Như thế, giáo lý *đón ngộ* đã có nền tảng từ Nam tông của Huệ Năng, và chúng ta phải nhớ rằng cái hốt nhiên hay cú nhảy tối hậu này không chỉ có tính cách tâm lý học mà còn mang tính chất biện chứng.

Bát-nhã (s: *prajñā*) thực sự là một thuật ngữ mang đầy tính biện chứng biểu thị tiến trình ngộ giải đặc biệt này, còn được gọi là là “chợt nhận ra”, “bỗng thấy ngay”, “thấy ngay lập tức”. Nó không tuân theo một quy luật phổ biến nào của luận lý học cả. Bởi vì khi Bát-nhã đảm nhận vai trò chủ thể nhận ra chính mình một cách bất ngờ, như là một phép lạ, đó là đối diện với *tính không* (s: *sūnyatā*) – sự rỗng không của tất cả vạn pháp. Điều này không xảy ra như là kết quả của lý luận, mà xảy ra khi lý luận đã bị bỏ rơi vì vô dụng, và nói theo khía cạnh tâm lý học, ngộ xảy ra khi năng lực ý chí đi đến mức thành tựu.

Dụng của Bát-nhã là khước từ tất cả những gì mà ta nhận thức được từ thế giới phàm trần này, nó thuộc về một trật tự hoàn toàn khác với cuộc sống thường nhật của chúng ta. Nhưng điều này không có nghĩa Bát-nhã là điều gì đó hoàn

¹* Chương này do người dịch phân ra từ chương 3 và tạm đặt tiêu đề.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

toàn cách biệt với nếp sống và tư tưởng của chúng ta, là một cái gì đó được gởi đến cho chúng ta bằng phép lạ từ một nguồn nào đó không biết và không thể nào biết được. Nếu đúng như vậy, Bát-nhã sẽ chẳng có gì có ích gì cho chúng ta cả và sẽ chẳng có sự giải thoát nào giành cho chúng ta. Quả thực vai trò của Bát-nhã làm tản mạn và gián đoạn tiến trình suy luận duy lý, nhưng trong mọi lúc Bát-nhã vẫn nhấn mạnh đến suy luận này, và nếu không có Bát-nhã, chúng ta không thể có một suy luận nào cả. Cùng một lúc, Bát-nhã vừa ở trên, vừa ở trong tiến trình suy luận. Thông thường mà xét, đây là một mâu thuẫn. Nhưng thực tế, chính mâu thuẫn này tự nó đem đến sự khả hữu cũng là nhờ Bát-nhã.

Hầu như các nền văn học tôn giáo đều chứa đầy mâu thuẫn, phi lý, nghịch lý, bất khả đắc và nếu đòi hỏi ta phải tin nhận chúng, như là những chân lý mặc khải, chính là vì tri thức tôn giáo được đặt nền tảng trên sự vận hành của Bát-nhã. Một khi quan điểm về Bát-nhã được chấp nhận, thì tất cả mọi phi lý tính chủ yếu có nền tảng tôn giáo đều trở nên có thể hiểu được. Giống như thường thức một câu chuyện châm biếm hay. Trên bề mặt, hầu như có một sự bề bộn khó tin về cái đẹp, và người sành điệu khó lần cho ra được đầu mối của sợi chỉ bị rối tung. Nhưng ngay khi câu chuyện châm biếm bị đảo ngược, thì tính cách phức tạp của cái đẹp và sự kỳ diệu sẽ hiển lộ. Bát-nhã bao hàm trong sự đảo ngược này. Cho đến nay, con mắt mãi theo dõi bề mặt của chiếc áo, đó là bề mặt duy nhất mà nó thường cho phép chúng ta khảo sát. Bây giờ, bỗng nhiên cái áo bị lộn trái; chiều hướng của cái thấy bỗng dưng bị gián đoạn; cái nhìn không thể nào liên tục được nữa. Vậy mà nhờ sự gián đoạn đột ngột này, đúng hơn là nhờ sự phá vỡ mà toàn bộ mô hình của cuộc sống bỗng nhiên được nắm bắt, đó là “nhận ra tự tính”.

Điểm mà tôi muốn nêu ra ở đây là phương diện lý trí, thường hiện hữu suốt mọi thời gian, chính vì khía cạnh vô

hình này mà phần hữu hình có thể hiển bày vẻ đẹp đa dạng của nó. Đây chính là ý nghĩa của sự suy lý phân biệt luôn luôn có nền tảng là ở trong trí huệ vô phân biệt; đây là ý nghĩa xác định rằng tấm gương *tính không* luôn luôn duy trì vẻ sáng uyên nguyên của nó và không bao giờ bị bất kỳ ngoại vật nào phủ mờ, đây cũng là ý nghĩa của sự vật như chúng đang là, dù rằng chúng được an định trong không thời gian và bị lệ thuộc theo luật tự nhiên.

Cái gì đó quy định tất cả mọi vật, nhưng chính nó lại không bị quy định bởi các vật này mang nhiều tên khác nhau khi nó được quan sát từ những góc độ khác nhau. Về mặt không gian, nó được gọi là *vô tướng* (無相, *formless*) ngược hẳn với những gì có thể được gom lại dưới dạng hình tướng (*form*). Về mặt thời gian, nó là *vô trú* (無住, e: *non-abiding*) vì nó sống động thường hằng, không bị cắt xén thành từng mảnh gọi là tư tưởng, cũng như nó không bị nhốt kín và giữ chặt như một vật thể tĩnh tại; về mặt tâm lý học, nó là *vô niệm*,² trong ý nghĩa tất cả ý thức, tư tưởng, tình cảm của chúng ta đều lưu xuất từ (tâm thể) *vô niệm*, đó là *tâm* (心), hay *tự tính*.

Vì Thiền liên quan mật thiết với kinh nghiệm và tất nhiên là với tâm lý học, nên chúng ta hãy đi sâu vào *vô niệm* (*Unconscious*). Nguyên tiếng Trung Hoa, *vô niệm* hay *vô tâm* (無心, c: *wu-hsin*) có nghĩa đơn thuần là “không suy tưởng – *no thought*” hoặc là “không ý thức – *no mind*”.

Nhưng *niệm* (念) hay *tâm* (心) còn có ý nghĩa nhiều hơn là *suy tưởng* hoặc *ý thức*. Tôi sẽ giải thích điều này kỹ hơn ở một nơi khác. Thực khó đưa ra một từ Anh ngữ tương đương với *niệm* và *tâm*. Huệ Năng và Thần Hội chủ yếu

² 無念, c: *wu-nien*, j: *mu nen*, e: *the Unconscious = no mind*; có khi được dịch là *tâm*.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

thường dùng chữ *niệm* thay cho chữ *tâm*, nhưng các Thiền sư khác lại thích dùng chữ *tâm* hơn chữ *niệm*. Sự thực, cả hai đều biểu thị chung một kinh nghiệm: *vô niệm* và *vô tâm* đều chỉ nhắm đến cùng một trạng thái của tâm thức.

Chữ *tâm* (心) trong từ nguyên biểu tượng cho trái tim, là cơ phận của cảm xúc, nhưng sau đó đã đi đến mức biểu tượng cho chỗ trú của tư duy và ý chí. Tâm, như vậy có ý nghĩa rất rộng và nói chung người ta có thể xem nó tương ứng với *ý thức*. *Vô niệm* là *không ý thức*, như thể tương đương với *vô thức* (unconscious)³

Chữ *niệm* (念) được ghép bởi chữ *kim* (今); có nghĩa hiện tại, bây giờ, nằm trên chữ *tâm* (心). Có lẽ từ bản nguyên, nó có ý nghĩa một cái gì đó hiện diện ngay trên khoảnh khắc của ý thức. Trong văn học Phật giáo, nó thường thay thế cho chữ *sát-na* (*ksána*) trong tiếng Sanskrit, có nghĩa là “một niệm, một ý tưởng, một khoảnh khắc được xem như một đơn vị thời gian”, “một khoảnh khắc”, Nhưng theo thuật ngữ tâm lý học, chữ *niệm* (念) thường được dùng để chỉ “ký ức”, “cường độ ghi nhớ, tư duy” và “ý thức”. Vậy nên *vô niệm* cũng có ý nghĩa tương đương với *vô thức* (e: *the unconscious*).

Vậy thì các Thiền sư muốn nói gì qua chữ *vô niệm*?

Rõ ràng trong Thiền Phật giáo, *vô niệm* không phải là thuật ngữ tâm lý học, chẳng ở trong nghĩa rộng cũng như nghĩa hẹp. Trong tâm lý học hiện đại, các khoa học gia nói đến *vô thức* như là một ý thức tiềm ẩn, ở đó một khối lượng lớn các yếu tố tâm lý học ẩn tàng dưới tên này hay tên khác. Đôi khi nó xuất hiện trong lĩnh vực ý thức để đáp ứng cho tiếng gọi

³* Có lẽ đây là một lỗi đối chiếu tiện cho người quen với triết học Tây phương để tiếp thu *vô thức* (e: *unconscious*), có ý nghĩa *vô ý thức*, vốn khác xa với *vô niệm*, theo tinh thần *vô niệm* là vắng bật hoạt dụng của ý thức.

nào đó và do vậy, nó xuất hiện bằng một nỗ lực ý thức, nhưng hoàn toàn bất ngờ và dưới một lớp nguy trang. Để định nghĩa *cái vô thức* này, các nhà tâm lý học vẫn còn nhiều bối rối chỉ vì nó là *vô thức*. Tuy vậy, thực tế, nó là bể chứa những chuyện huyền bí và nguồn gốc của những thứ mê tín dị đoan. Vì lý do này, khái niệm *vô thức* đã bị các nhà truyền giáo thiếu lương tri lạm dụng, và đã có một số người cho rằng Thiền cũng phạm vào lỗi này. Lời cáo buộc như thế sẽ công chính nếu như triết lý Thiền không có gì khác hơn là một môn tâm lý học về *vô thức* theo nghĩa thông thường của nó.

Theo Huệ Năng, tư tưởng *vô niệm* là nền tảng của Thiền Phật giáo. Thực vậy, ngài đề xướng ba ý niệm như là cấu trúc của thiền, và *vô niệm* là một trong cấu trúc đó; hai ý niệm kia là *vô tướng* (無相, e: *formless*) và *vô trụ* (無住, e: *non-abiding*). Huệ Năng nói:

“Vô tướng là nơi tướng mà lìa tướng
Vô niệm là ngay nơi niệm mà lìa niệm
Vô trụ là bản tính của con người.”⁴

Ngài còn định nghĩa thêm về *vô niệm* theo cách sau:

“Thiện tri thức, đừng để cho tâm bị ô nhiễm khi tiếp xúc với các cảnh,⁵ đó gọi là *vô niệm*. Ngay nơi niệm của mình, thường lìa các cảnh, đừng để cho tâm bị lay động khi tiếp xúc với trần cảnh

⁴* Theo *Kinh Pháp Bảo Đàn*, phẩm Định Huệ 4: 無相於相而離相。無念者於念而不念。無住者。人之本性。Vô tướng ư tướng nhi bất ly tướng. Vô niệm giả, ư niệm nhi vô niệm. Vô trụ giả, nhân chi bản tính.

⁵ Cảnh 境 có nghĩa là *ranh giới*, *vùng được bao bọc bởi ranh giới*, *môi trường*, *khách trần*. Trong thuật ngữ Phật học, từ này có ý nghĩa đối nghịch với tâm (心, e: *mind*).

THIỆN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

... Thiện tri thức, tại sao lại lập vô niệm làm tông? Chỉ vì những kẻ mê mờ, miệng nói thấy tính, nhưng khi tiếp xúc với trần cảnh thì liền khởi niệm, trên niệm lại khởi tà kiến, nên tất cả trần lao, vọng tưởng từ đây mà sinh khởi. Nhưng trong tự tính vốn không có một pháp nào để có thể đạt được. Nếu có chỗ sở đắc thì chuyện họa phúc chỉ là vọng nói chơi, và nó chẳng khác gì hơn tà kiến trần lao. Trong pháp môn này lập vô niệm làm tông là do vậy. Thiện tri thức, *không* (vô 無, trong *vô niệm*) là không việc gì? *Niệm* là niệm gì? *Không* (vô) ấy là không còn ý niệm về hai tướng (*nhị nguyên*, e: *dualism*), không còn tâm lăng xăng với trần cảnh; *niệm* là niệm bản tính của chân như (s: *tathatā*) vì chân như là *thể* của vô niệm, và *vô niệm* là *dụng* của chân như. Chính tự tính của chân như khởi niệm, chẳng phải là mắt, tai, mũi, lưỡi, khởi niệm, vì chân như có (tự) *tính*, cho nên thức khởi niệm. Nếu chân như không có *tính*, thì mắt, tai cùng sắc thanh ngay đó liền hoại. Thiện tri thức, từ chân như tự tính khởi niệm, nên sáu căn tuy có thấy nghe hay biết mà chẳng nhiễm vạn cảnh trần, mà chân tính thường tự tại. Nên kinh nói: Thường khéo phân biệt các pháp tướng mà không biến dịch trong chân lý tuyệt đối (đệ nhất nghĩa).⁶

⁶ 善知識, 於諸境上, 心不染曰無念。於自念上, 常離諸境, 不於境上生心。 善知識, 無者無何事。念者念何物。無者, 無二相, 無塵勞之心。念者, 念真如本性, 真如即念之體, 念即是真如之用。真如自性起念, 非眼耳鼻舌念。真如有性所以起念, 真如若無, 眼耳鼻色聲當時即壞。善知識, 真如有性起念, 六根雖有見聞覺知, 不染萬境而真性常自在。故經云: 能善分別諸法相, 於第一義而不動。Thiện tri thức, ư chư cảnh thượng, tâm bất nhiễm viét vô niệm. Ư tự niệm thượng, thường ly chư cảnh, bất ư cảnh thượng sinh tâm... Thiện tri thức, vô giả, vô hà sự. Niệm giả, niệm hà vật vô giả, vô nhị

Trong khi rất khó khăn và dễ lạc đường khi áp dụng lối tư duy hiện đại của các bậc Tổ sư, đặc biệt là các Thiền sư, chúng ta phải liễu lĩnh đến mức độ nhất định, vì nếu không, thì sẽ không còn cơ may nào ghé mắt vào tính ẩn mật của kinh nghiệm thiền. Vì một điều, chúng ta có cái mà Huệ Năng gọi là *tự tính*, đó là Phật tính theo kinh Niết bàn và theo các kinh văn Đại thừa khác. Tự tính này, theo thuật ngữ của Bát-nhã Ba-la-mật-đa là *chân như* (s: *tathatā*), và *tính không*. Chân như có nghĩa là Tuyệt đối, là cái gì đó không lệ thuộc định luật tương đối. Do vậy nên chân như không thể nắm bắt được qua phương tiện hình tướng. Chân như là *vô tướng*. Trong Phật giáo, *sắc* (s: *rūpa*) tương phản với *vô sắc* (s: *arūpa*), đó là vô điều kiện. Do đó, cái vô sắc, vô điều kiện và cái vô khả đắc này là *tính không* (s: *sūnyatā*). Tính không không phải là một khái niệm phủ định, không phải là biểu thị sự trống vắng đơn giản, nhưng vì nó không ở trong giới hạn của *đanh* và *sắc* nên nó được gọi là *tính không*, cái *không* hay *rỗng lặng*.

Như thế, tính không là *bất khả đắc*. *Bất khả đắc* nghĩa là siêu việt tất cả mọi nhận thức, mọi nắm bắt, vì tính không siêu việt cả *hữu* và *vô*. Tất cả mọi tri thức tương đối của chúng ta đều thuộc về nhị nguyên. Nhưng nếu tính không tuyệt đối siêu việt tất cả nỗ lực của con người, bằng cách này hay cách khác, để nắm giữ lấy nó thì nó lại chẳng có giá

tướng, vô chơn trần lao chi tâm. Niệm giả, niệm chân như bản tính, chân như tức thị niệm chi thể, niệm tức thị chơn như chi dụng. Chơn như tự tính khởi niệm, phi nhân nhĩ tỷ thiết năng niệm. Chơn như hữu tính, sở dĩ khởi niệm, chơn như nhược vô, nhân nhĩ sắc thanh đương thời tức hoại. Thiện tri thức, chân như tự tính khởi niệm, lục căn tuy hữu kiến văn giác tri bất nhiễm vạn cảnh, nhi chân tính thường tự tại. Cổ kinh vân, năng thiện phân biệt chơn pháp tướng, ư đệ nhất nghĩa nhi bất động (*Pháp Bảo Đàn Kinh*, Định Huệ 4).

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

trị đối với chúng ta, nó không trở thành lĩnh vực quan tâm của con người, nó không thực sự hiện hữu và chúng ta không có gì quan hệ với nó. Tuy nhiên, chân lý lại hoàn toàn khác, tính không vốn thường là tặng vật cho chúng ta, nó luôn luôn ở với chúng ta, ở trong chúng ta, tùy thuộc toàn bộ vào tri thức, hành động và tùy thuộc vào chính cuộc sống. Chỉ khi nào chúng ta cố gắng nắm giữ ấy nó như là một vật thể trước cái nhìn của chúng ta, thì nó lại lẫn tránh, bất chấp mọi nỗ lực của chúng ta, rồi nó tự tan biến như sương khói. Chúng ta thường bị nó quyến rũ, nhưng nó chơi trò cút bắt với ta như một bóng ma trôi.

Chính Bát-nhã đã đặt được bàn tay lên *tính không*, *chơn như* và *tự tính*. Bàn tay này không đặt lên cái mà nó như là. Đây là chứng cứ hiển nhiên xuất phát từ những gì ta đã đề cập về những mối liên quan, có tính tương đối, vì lý do đó *tự tính* siêu việt hẳn lĩnh vực tương đối, việc nắm bắt tính không bằng Bát-nhã không thể nào có được ý nghĩa theo nghĩa thông thường của nó. Nắm bắt mà không phải là nắm bắt, một xác quyết nghịch lý không thể nào tránh được. Nói theo thuật ngữ Phật học, sự nắm bắt này được tựu thành nhờ tính cách không phân biệt, nghĩa là bằng sự phân biệt không có tính cách phân biệt. Tiến trình đột biến, đột ngột, là một hành động của tâm, không phải là hoạt dụng của vô thức mà là biểu hiện nảy sinh từ chính tự tính, đó là *vô niệm* (無念, e: *Unconscious*).

Như thế về mặt căn bản, *vô niệm* của Huệ Năng khác hẳn với *vô thức* của tâm lý học. Nó có hàm ý siêu hình học. Khi Huệ Năng nói về *vô niệm* của tâm thức, là Ngài đã bước qua lĩnh vực tâm lý học rồi, Ngài không còn nghĩ đến cái *vô thức* lập trên nền tảng của ý thức. Khi đổi ngược lại quãng thời gian xa xôi, lúc tâm không còn dính líu với ý thức nữa, thì tâm vẫn ở trong trạng thái duy trí đơn thuần. Vô niệm của Huệ Năng cũng chẳng phải là một loại *linh hồn vũ trụ*

bồng bênh trên bề mặt hỗn mang. Nó phi thời gian, nhưng lại gói trọn thời gian từ thời kỳ ngắn ngủi nhất cho đến hằng đại kiếp.

Định nghĩa của Thần Hội về vô niệm trong Pháp Ngữ của sư (p. 14) sẽ chiếu sáng hơn về đề tài này. Khi giảng về Bát-nhã, sư nói:

“Đừng để dính mắc vào tướng. Không bị dính tướng gọi là chân như. Chân như nghĩa là gì? Nghĩa là vô niệm. Vô niệm là gì? Là không nghĩ về *có* (*hữu* 有) hoặc *không* (*vô* 無); không nghĩ đến thiện, ác, không nghĩ đến hữu hạn (hay vô hạn), nghĩa là không nghĩ đến giải thoát, cũng chẳng nghĩ đến không giải thoát, chẳng nghĩ về niết-bàn, cũng không nghĩ đến việc chứng niết-bàn. Đây là *vô niệm*. Vô niệm chẳng có gì khác hơn chính là Bát-nhã Ba-la-mật-đa. Bát-nhã Ba-la-mật-đa chẳng gì khác hơn là Nhất thể tam muội.

“Thiện tri thức, như trong số các ông, còn đang tham học, mỗi lần khởi niệm, hãy quay về quán chiếu (nguồn tâm). Khi tâm khởi niệm rồi thì ý thức quán chiếu cũng tự tiêu trầm. Đây là *vô niệm*. Vô niệm này tuyệt đối tự tại với tất cả cảnh duyên, vì nếu còn có cảnh duyên, thì nó không thể được gọi là *vô niệm*.

“Thiện tri thức, thể nhập được tính vi diệu của pháp giới, điều ấy được gọi là Nhất thể tam muội. Do vậy, trong Kinh *Tiểu bản Bát-nhã Ba-la-mật-đa* có nói:

“Các thiện nam đây là Bát-nhã Ba-la-mật-đa, có nghĩa là không còn một niệm tướng nào về các pháp. Khi chúng ta an trú trong đó, nghĩa là trong vô niệm, thì thân vàng ròng này với 32 tướng tốt thù thắng của thân, phóng hào quang rực rỡ trùm khắp, tổng trì Bát-nhã, siêu việt tất cả mọi suy lường, trụ trong tam muội thù thắng mà chư Phật đã thành tựu và đạt được tuệ giác vô thượng. Tất cả mọi công đức (tích lũy được nhờ vô niệm) chư Phật còn không thể tính đếm được, huống là hàng Thanh văn, Bích chi Phật”.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

“Kẻ nào đạt được *vô niệm* thì không còn bị nhiễm ô bởi sáu căn, kẻ nào thể nhập *vô niệm* thì dễ quay về với tri kiến Phật, kẻ nào thâm nhập được *vô niệm* được gọi là thâm nhập Thực tế,⁷ kẻ nào thấy được *vô niệm* được gọi là Trung đạo, và Đệ nhất nghĩa đế,⁸ kẻ thấy được *vô niệm* thì có thể khiến xuất sinh tất cả các pháp, kẻ đạt *vô niệm* có thể thụ nhận tất cả các pháp”

Quan điểm về *vô niệm* này được xác định một cách toàn triệt trong *Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn* của Đại Châu Huệ Hải. Một đệ tử kiệt xuất của Mã Tổ.

“Vô niệm là vô tâm trong tất cả mọi nơi, tâm không bị tất cả cảnh chuyền, không tất cả những suy nghĩ, mong cầu khác. Khi tâm gặp cảnh sắc vĩnh viễn không khởi động vọng tưởng nữa, (được như vậy) gọi là vô niệm. Vô niệm còn gọi là chân niệm. Nếu dùng niệm khởi tưởng để đạt đến vô niệm, tức là tà niệm, chẳng phải chánh niệm. Sao vậy? Kinh nói: Nếu dùng niệm ý thức (lục niệm) dạy người thì gọi là *phi niệm*. Có ý thức niệm gọi là tà niệm; không phải ý thức niệm, gọi là chân niệm.”⁹

⁷* e: *reality*. Còn được dịch là *chân như*.

⁸* Đệ nhất nghĩa đế 第一義諦, Thắng nghĩa đế 勝義諦, Chân đế 眞諦.

⁹* Đoạn này chúng tôi không dịch theo bản tiếng Anh, mà dịch sát theo bản Hán văn trong *Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn* của Hòa thượng Đại Châu Huệ Hải: 無念者, 一切處無心是, 無一切境界。無餘思求是。對諸境色, 永無起動, 是即無念。無念者, 是名真如也。若以念為念者, 即是邪念。何以故? 經云: 若教人大念, 名為非念, 有六念, 名為邪念, 無六念, 即真如。Vô niệm giả nhất thiết xứ vô tâm thị, vô nhất thiết cảnh giới, vô dư tư cầu thị. Đối chử cảnh sắc, vĩnh vô khởi động, thị tức vô niệm. Vô niệm giả, thị danh chơn như dã. Nhược dĩ niệm vị niệm giả, tức thị tà niệm, phi vị chính niệm. Hà dĩ cố? Kinh vân: nhược giáo nhân đại niệm danh

“Thấy vô niệm,” không có nghĩa là theo dạng tự ý thức, tự phản tỉnh, cũng chẳng phải là đắm mình trong trạng thái xuất thần, cũng không ở trong trạng thái lãnh đạm thờ ơ, nơi mà tất cả vết tích của ý thức thông thường bị mất dấu.

Thấy vô niệm là có ý thức, và tuy nhiên lại đạt đến vô thức về tự tính. Bởi vì tự tính lại không được quy định bởi phạm trù luân lý học về hữu (有, có) và vô (無, không). Như thế, việc quy định có nghĩa là mang tự tính vào trong lãnh vực tâm lý học thực nghiệm, nơi mà nó không còn chính là cái đang hiện hữu nữa. Mặt khác, Nếu *vô niệm* có nghĩa là không còn ý thức, thế thì nó báo hiệu sự chết, hay ít nhất, báo hiệu sự đình chỉ tạm thời sự sống. Nhưng điều này lại không thể có. Nhờ thế cho nên tự tính chính là *tâm*. Đây là ý nghĩa của đoạn kinh sau đây mà ta thường gặp trong Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa và trong các kinh văn Đại thừa khác.

“Không thể nào không có ý thức trong tất cả cảnh vì bản tính tối thượng của các pháp là *tính không*, và vì rốt ráo không có một hình tướng nào để người ta có thể đặt tay vào đó. Tính bất khả đắc của vạn pháp này chính là Thực tế (chơn như), là tướng thù thắng nhất của Như Lai.

Như thế, vô niệm là Thực tại tối thượng, là chân tướng, là thể thù thắng nhất của Như Lai. Chắc chắn nó không phải là sự mơ hồ trừu tượng, không chỉ là khái niệm mặc nhiên, mà là một kinh nghiệm sống trong ý nghĩa sâu màu nhất của nó.

Thần Hội còn có những diễn đạt khác về vô niệm:

“Thấy vô niệm tức là nhận ra tự tính, nhận ra tự tính không phải là nắm giữ về một cái gì đó. Không nắm giữ các pháp chính là Như Lai thiên...”

Tự tính xưa nay vốn hoàn toàn thanh tịnh, vì *thể* của tự tính

vi phi niệm, hữu lục niệm danh vi tà niệm, vô lục niệm giả, tức chân niệm (p. 50).

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

hoàn toàn tự tại, thấy được tự tính như thế, tức là bình đẳng với Như Lai, là không bị dính mắc với các tướng, liền dứt từ hết sạch tập khí vọng tưởng, tự mình đầy đủ các công đức thanh tịnh tuyệt đối, chứng nhập vào chân giải thoát...”

Bản tính của chân như chính là bản tâm của chúng ta, do ta tri giác được. Tuy nhiên, chẳng có người tri giác cũng chẳng có cái mà người ấy tri giác”

“Đối với những ai thấy được *vô niệm*, thì nghiệp ngừng hẳn tác dụng, sự nuôi dưỡng những vọng niệm và nỗ lực tiêu trừ nghiệp chướng bởi mê lầm còn có ích gì nữa?

“Siêu việt ý niệm nhị nguyên, có và không. Thích thể nhập Trung đạo, đó là vô niệm. Vô niệm là nhận ra cái nhất như, nhận ra nhất như nghĩa là đạt đến toàn tri, đó là trí tuệ Bát-nhã, Bát-nhã chính là cảnh giới của Như Lai thiên.”

Ở đây chúng ta trở lại lần nữa với sự tương quan giữa định và huệ. Quả thực, đây là một đề tài được nhắc đến rất nhiều trong triết học Phật giáo, và chúng ta không thể lẫn tránh đề tài ấy, đặc biệt là trong khi nghiên cứu về thiền. Sự phân phái giữa hai tông của Thần Hội và Huệ Năng chẳng gì khác hơn là sự khác biệt từ trong cách nhìn của họ về mối tương quan giữa định và huệ này. Thần Tú tiếp cận vấn đề từ quan điểm của định, trong khi Huệ Năng đề xướng huệ như là điều cốt yếu nhất để thủ chứng được thiền. Trước hết, Huệ Năng nói với chúng ta về việc “nhận ra” tự tính có nghĩa là tỉnh thức trong vô niệm, ngược lại, Thần Tú khuyên chúng ta “tọa thiền”, để làm lắng dịu phiền não và vọng tưởng của chúng ta, rồi tự tính thanh tịnh bản nhiên sẽ tự phát ra ánh sáng chiếu diệu. Hai khuynh hướng luôn luôn đi bên cạnh nhau trong lịch sử tư tưởng thiền, có lẽ nhờ vào hai dạng tâm lý có trong con người chúng ta. Trực giác và đạo đức, tri thức và thực hành.

Những người coi trọng huệ, như Huệ Năng và môn đệ của ngài, có khuynh hướng đồng nhất thiền định với huệ và

nhấn mạnh sự tỉnh thức về vô niệm là đột nhiên, tức thời. Sự tỉnh thức trong vô niệm này, về mặt luận lý có lẽ hàm chứa sự mâu thuẫn, nhưng thiên vốn sống động trong thế giới riêng của nó. Thiên không ngại những ý tưởng mâu thuẫn và tiếp tục dùng những bút pháp kỳ đặc của nó.

Như thế, Nam tông của Huệ Năng phản đối Thần Tú trên cơ sở những ai phí thì giờ ngồi khoanh chân tọa thiền, nỗ lực để đạt được trạng thái yên tĩnh, và tìm kiếm một sự thành tựu hiển nhiên nào đó. Họ là những người đề xướng giáo lý *tâm tính bản tịnh*, và xem giáo lý ấy như thể chứng minh được một cách tri thức. Họ là những người nhìn chăm chú vào một vật thể đặc biệt mà có thể phân loại ra trong số những sự vật tương quan khác, và chỉ cho người khác, như người ta chỉ cho họ thấy mặt hàng, họ bám vào vật thể đặc biệt này như là thứ quý báu nhất, họ quên rằng sự bám víu này đã làm xuống cấp mọi giá trị đối tượng họ yêu thích, vì nó hạ thấp tính bình đẳng của chính họ. Do vì sự chấp trước này, và sự an định mà trong đó họ ưa thích một trạng thái đặc biệt của ý thức như là điểm tối hậu để họ có thể chứng đắc được. Do vậy, họ không bao giờ đạt được sự giải thoát chân thực, họ không bao giờ cắt được sợi dây rết cùng vẫn còn trói buộc họ ở bên này của cuộc tồn sinh.

Theo tông Bát-nhã của Huệ Năng, định và huệ trở thành đồng nhất trong *vô niệm*. Bởi vì khi có sự tỉnh thức trong vô niệm, thì đây không phải là sự tỉnh thức (của vô niệm), vì vô niệm luôn luôn ở trong định, tịch nhiên và bất động.

Không bao giờ nên xem sự tỉnh thức này như là chứng đạt, tựu thành hay là kết quả của những nỗ lực như vậy, vì không có sự thành tựu trong sự tỉnh thức về Bát-nhã trong vô niệm, cũng không có sự dừng trụ trong đó. Đây là điểm được nhấn mạnh nhiều nhất trong tất cả các bản kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa. Không chứng đắc, nên không chấp thủ, nên vô sở trú- nghĩa là trú trong vô niệm hay trú trong vô trú.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Trong *Đại Châu Huệ Hải Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn*, chúng ta thấy có cuộc đối thoại này:

Hỏi: Thế nào là dụng đồng thời của tam học (giới, định, huệ)?

Đáp: (Tâm) thanh tịnh, không nhiễm là giới, biết tâm chẳng động, khi tiếp xúc với cảnh trần, tâm vẫn vắng lặng là định, khi biết tâm không động, nhưng không khởi niệm tưởng về sự bất động ấy, biết tâm thanh tịnh mà chẳng nhiễm ô, mà chẳng khởi tưởng về sự thanh tịnh ấy. Cho đến có thể phân biệt được các việc thiện ác, mà không bị nhiễm thiện ác, và hoàn toàn được tự tại, đó gọi là huệ. Nếu có người biết được *thể* của giới, định, huệ ấy đều không thể chứng đắc được, thì họ không còn tâm phân biệt, tức (tâm họ) đồng nhất với *thể* ấy, đây là cái *dụng* đồng thời của tam học.¹⁰

Hỏi: Nếu khi tâm an trú trong tịnh, có phải tâm chấp dính vào tịnh chăng?

¹⁰* Có lẽ tác giả (Suzuki) đã lược bớt. Theo bản tiếng Hán như sau (p. 20): 問：三學等用。何者三學，云何是等用？
答：三學者，戒定慧是也。問：其義云何是戒定慧？
答：清淨無染是戒，知心不動，對境寂然是定，知心不動時，不生不動想。知心清淨時，不生清淨想。乃志善惡皆能分邕無染，得自在者是名為慧也。若知戒定慧體俱不可得時，即無分別，即同一體，是名三學等用。Vấn: Tam học đẳng dụng, hà giả thị tam học, vân hà thị đẳng dụng? Đáp: Tam học giả, giới định huệ thị dã. Vấn: Kỳ nghĩa vân hà thị giới định huệ? Đáp: Thanh tịnh vô nhiễm thị giới. Tri tâm bất động, đối cảnh tịch nhiên thị định. Tri tâm bất động thời, bất sinh bất động tưởng, tri tâm thanh tịnh thời, bất sinh thanh tịnh tưởng. Nãi chí thiện ác giai năng phân biệt, ư trung vô nhiễm, đắc tự tại giả, thị danh vi huệ dã. Nhược tri giới định huệ thể câu bất khả đắc thời, tức vô phân biệt, tức đồng nhất thể, thị danh tam học đẳng dụng. (*Đại Châu Huệ Hải Hòa thượng - Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn*).

Đáp: Nếu khi tâm được trú trong tịnh, mà không khởi niệm an trú trong tịnh ấy, thì không gọi là tâm dính mắc vào tịnh.

Hỏi: Khi tâm trú trong không, phải chăng tâm chấp trước vào không?

Đáp: Nếu tâm khởi niệm tưởng an trú trong không, tức tâm dính mắc vào không.

Hỏi: Khi tâm được an trú nơi vô-sở-trú, phải chăng tâm dính mắc vào nơi vô-sở-trú ấy?

Đáp: Chỉ cần không khởi niệm tưởng về *không* là thoát khỏi sự chấp trước. Nếu ông muốn thấu rõ lúc nào tâm đạt đến vô sở trụ, thì khi ngồi ngay thẳng trong tư thế tọa thiền, chỉ biết đến tâm, chớ suy lường tất cả mọi sự vật, hết thấy ý niệm thiện ác đều không suy lường. Việc quá khứ đã qua rồi cũng đừng suy nghĩ, thì tâm quá khứ sẽ vắng bật, gọi là rảnh rang đối với việc quá khứ. Việc tương lai chưa đến, nên đừng mong cầu, thì tâm vị lai sẽ vắng bật, gọi là rỗng rang việc tương lai. Việc hiện tại đã xảy ra. Đối với mọi việc, chỉ biết đừng nên dính mắc. Không dính mắc là không khởi tâm yêu ghét. Như vậy nên tâm hiện tại dứt tuyệt, gọi là không dính việc hiện tại. Cho đến ba thời quá khứ, hiện tại, vị lai đều không bị dính mắc trong tâm, gọi là không cả ba thời. Nếu khi tâm khởi niệm, chớ rong ruổi theo nó, thì niệm tưởng sẽ tự dừng lại. Khi tâm khởi niệm dừng trụ, cũng đừng theo niệm tưởng dừng trụ ấy, tâm sẽ tự dừng bật. Gọi là tâm trụ chỗ không vậy. Nếu tự mình biết rõ ràng khi tâm trụ nơi bất động, là biết chỉ có vật trụ chứ không có chỗ trụ, cũng chẳng không có chỗ trụ.

Nếu biết rõ tâm chẳng trụ tất cả chỗ, đích thực được gọi là thấy bản tâm, cũng gọi là đích thực thấy tính. Chỉ riêng cái tâm không trụ tất cả chỗ ấy, tức là tâm Phật, cũng gọi là tâm giải thoát, tâm Bồ-đề, tâm vô sinh, cũng gọi là tính không của sắc, như trong kinh gọi là *chứng vô sanh pháp nhãn*.

Khi đạt được tâm vô niệm, sẽ hiểu rõ tất cả những điều

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

này.”

Giáo lý vô niệm, như được trình bày ở đây, có một thuật ngữ tâm lý học tương đương là *thụ động tuyệt đối* hoặc *hoàn toàn vắng ý*. Cũng có thể được gọi là giáo lý *kham nhẫn*. Tâm thức cá nhân chúng ta thể nhập vào vô niệm phải trở nên như xác chết, như hình ảnh mà Thánh Francis d'Assisi minh họa ý tưởng của Ngài về sự *vắng ý hoàn toàn*.¹¹

Tự khiến mình như gỗ hoặc đá, hoặc như cây chết, dù là một hình ảnh được dùng từ một quan điểm khác biệt, dường như cũng có sự tương đồng thú vị với Thiên Phật giáo.

Trong *Hoàng Bá Hy Vận Ngữ Lục* có đoạn văn sau:

Hỏi: Tri kiến phàm phu là gì?

Trả lời: Lợi ích gì mà ông dính dấp với những thứ phức tạp ấy. (Tâm) xưa nay hoàn toàn thanh tịnh, chẳng cần ngôn từ biện luận về nó. Chỉ cần hoàn toàn vô tâm (vô niệm), và đây là điều người ta gọi là trí giác thanh tịnh. Trong cuộc sống hàng ngày dù đi đứng nằm ngồi, đừng để lời nói nào của ông dính mắc vào các sự vật trên thế gian này, lúc ấy dù ông nói gì, dù ông nhướng mày chớp mắt như thế nào, thì tất cả đều lưu xuất từ bản tâm thanh tịnh của ông. Thế giới hiện bày theo cách thế chung của nó, và đa số thiên sinh thường dính mắc vào thế giới hiện tượng. Những sự kiện ấy rất ráo có liên quan gì với tâm? Hãy để tâm ông trống rỗng như hư không, giống như gỗ đá, như tro lạnh than tàn. Khi điều này thành tựu, ông sẽ cảm nhận được sự tương ưng (với chân tâm). Nếu không, thì một ngày nào đó, ông già thế gian kia sẽ ra tay với ông”

Phẩm chất sự vắng ý của Thánh Ignatius Loyola như là nền tảng *thần phẩm* (Order) của ngài về mặt tinh thần, hiển nhiên là khác với điều mà các Thiên sư hiểu là sự lạnh lùng

¹¹ Thuật ngữ thường được dùng trong Kinh Thánh là: «*Let thy will be done*» tạm dịch là: «Vắng ý cha cho chúng con được nên.»

tuyệt đối. Họ lạnh lùng với tất cả mọi điều xảy đến với họ, vì họ xem những điều ấy không đáng gì đến *vô niệm* đang nằm phía sau lưng của ý thức nông cạn. Vì họ duy trì mật thiết với *vô niệm*, nên tất cả mọi thứ diễn ra bên ngoài, bao gồm tất cả những gì thường được biết thuộc về tâm thức của con người, cũng chỉ là những cái bóng. Như thế, các sự kiện ấy làm ngáng trở các Thiên sư, trong khi *vô niệm* của các ngài vẫn không hề bị quấy nhiễu. Sự chịu đựng này, nói theo thuật ngữ Cơ-đốc giáo, là một sự hy sinh, là vật hiến tế để tôn vinh Thượng đế.

Trong cuốn *Những Dị Biệt Về Kinh Nghiệm Tôn Giáo*, (*Vaneties of Religious Experience*; p. 312), William James đã trích dẫn một đoạn trong *Nhập Môn Đời Sống Huyền Bí* (*Introduction à la vie Mystique*) của Lejeune:

“Do nghèo nên y hy sinh hết của cải bên ngoài, bởi trong trắng nên y hiến dâng cả sinh mạng, bởi *vâng ý cha* mà y hoàn tất sự hy sinh, dâng tặng cho thượng đế tất cả những gì riêng lẽ, hai thứ quý giá nhất là trí thông minh và ý chí của y. Bởi sự tận hiến tri thức và ý chí này mà các tín đồ Cơ đốc giáo được thành tựu. Có nghĩa là, họ tự biến mình thành gỗ đá, chỉ là tro lạnh than tàn, và có nghĩa là đồng nhất với vô thức. Và đây là các tác giả Cơ-đốc giáo trình bày kinh nghiệm này qua thuật ngữ *Thượng đế* như là một sự tận hiến dâng lên ngài, trong khi đó, các Thiên sư viện dẫn nhiều đến những từ mang tính cách tri thức và tâm lý học hơn.

Xin trích dẫn thêm một đoạn nữa của Ignatius.

“Tôi phải xem mình như thây ma chết rồi, chẳng còn chút tri thức hay ý chí nào nữa cả, giống như một khối vật chất không còn chút kháng cự nào, mặc tình cho người khác để nơi đâu tùy ý, giống như cây gậy trên tay người già lão, sử dụng nó theo ý muốn và đặt đâu cũng được.”

Đây là thái độ mà Ignatius khuyên các con chiêm hướng về *thần phẩm* (*Order*). Dự tính của sự tu học trong Cơ-đốc giáo

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

hoàn toàn khác với môn đệ của Thiên, và lời khuyên răn của Ignatius hoàn toàn có sắc thái đặc biệt trên bình diện chung. Nhưng ở mức độ kinh nghiệm tâm lý, cả Thiên sư và những nhà lãnh đạo tinh thần Cơ-đốc giáo đều nhắm đến sự khai phát cùng một trạng thái của tâm, chẳng có gì khác hơn là thể nhập *vô niệm* từ tâm thức cá biệt của mỗi chúng ta.

Jesuit Rodriguez đưa ra một minh họa rất cụ thể khi nhìn về đạo đức của *sự vắng lời*:¹²

“Một con người tôn giáo phải kính trọng tất cả mọi thứ là đối tượng phụng sự của y. Giống như một pho tượng, không cảm thấy buồn rầu cũng như phản kháng khi người ta lột từng lớp áo của y. Quý vị nên có tinh thần như thế này đối với các thứ khác như sách vở, phòng ở, và mọi vật khác mà mình đang dùng.”

Bởi vì áo quần, sách vở của mình... cũng như những nỗi khổ, buồn phiền, niềm vui và nguyện vọng... là những sở hữu về tinh thần, cũng như những sở hữu về vật chất vậy thôi. Hãy xả ly những sở hữu tâm lý như thể nó là tài sản riêng của mình. Như vậy, quý vị chính là Phật tử sống trong *vô niệm* hay là người đã thể nhập *vô niệm*.

Có một số người nói rằng của cải vật chất không thể nào giống như các chức năng tâm lý, rằng không có chức năng tâm lý thì không có tâm thức và không có tâm thức thì sẽ không có hữu thể (chúng sinh). Nhưng theo tôi (Suzuki), nếu không có những vật chất mà lẽ ra cần phải có, thì thử hỏi thân thể của quý vị ở đâu? Không có thân thì tâm hiện hữu ở chỗ nào? Rốt ráo, tất cả những chức năng tâm lý không thuộc về quý vị, cho đến những thứ như quần áo, bàn ghế, gia đình, thân thể của quý vị...đều tùy thuộc vào quý vị, nhưng quý vị lại luôn luôn bị chúng chi phối, thay vì đúng ra là quý vị phải kiểm soát được chúng. Quý vị không

¹² James (P. 315-16)

được tự tại ngay cả khi thân xác của chính mình dường như gắn bó mật thiết với mình nhất, thì nó lại bị lệ thuộc vào sinh tử. Đối với thân, tâm quý vị là mối liên hệ chắc chẽ nhất và tâm này dường như vẫn còn nằm ngoài vòng kiểm soát của quý vị, phải chăng trong suốt cuộc sống, sinh mạng của quý vị chỉ là món đồ chơi của tất cả mọi dục vọng, cảm xúc, tưởng tượng, tham vọng, đam mê của chính mình hay sao?

Khi Huệ Năng và các Thiền sư khác nói về *vô niệm*, người ta có thể hiểu rằng các ngài khuyên chúng ta nên chuyển sang cái thân tro tàn nguội lạnh với cái xác không hồn, không tình cảm, không một cơ chế nội tại cộng thông với nhân quần, khuyên chúng ta nên chuyển sang cái trống không, cái *không* tuyệt đối. Nhưng sự thực thì đây là lời khuyên được ban phát bởi các nhà lãnh đạo tôn giáo, đây là mục tiêu tối hậu mà các tín đồ của các tôn giáo đều phát nguyện đạt đến. Theo tôi, (Suzuki) tách rời hẳn những kiến giải thần học hay tâm lý học, Cơ-đốc giáo và Phật giáo đều liên quan đến cùng một kinh nghiệm thực tế khi họ nói về sự tận hiến và sự vắng lời. Một trạng thái thụ động tuyệt đối trong một kiến giải năng động; nếu kiến giải ấy khả hữu, thì đó là căn bản của kinh nghiệm Thiền.

Vô niệm là để cho *ý cha được nên* và không tự khẳng định mình. Tất cả mọi hành động và biến cố xảy ra, bao gồm cả tư tưởng và tình cảm do tôi tạo tác hay nó đến với tôi đều thuộc về ý chí siêu phàm; còn về phần tôi, không có một vương bận, một ao ước nào và “tâm tôi hoàn toàn vắng bặt dấu ấn của quá khứ, hiện tại, tương lai” theo cách đã được mô tả ở trên. Đây cũng là tinh thần của Chúa khi ngài thốt lên:

“Do đó, chớ nghĩ đến ngày mai, vì ngày mai sẽ tự lo cho nó. Mỗi ngày đã tự đủ mọi khó nhọc của nó rồi”. Hãy thay chữ “ngày mai” bằng chữ “tương lai” và “mỗi ngày” bằng chữ

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

“hiện tại”, thì những gì Chúa phán đều giống hệt như Thiền sư nói, dù bằng một cách triết lý hơn. “Hiện tại” đối với Thiền sư, sẽ không có nghĩa là một khoảng thời gian 24 giờ như ước định thông thường, mà là một khoảnh khắc hay một tư tưởng thoáng qua ngay trước khi người ta nói ra lời. Vô niệm phản chiếu diện mạo của nó trong từng sát-na niệm tưởng như thế, đi qua với tốc độ lớn nhất, trong khi vô niệm vẫn tịch nhiên bất động. Những niệm khởi này tạo thành tâm thức tôi và hề chừng nào tâm thức ấy còn được xem là *tôi* thì tâm ấy vẫn không dính dấp gì đến vô niệm, và đó là vướng mắc, ham muốn, lo âu, thất vọng, và là tất cả mọi “thứ khó nhọc”. Trái lại khi nó thể nhập vào vô niệm rồi, thì nó sẽ tách rời hẳn tâm thức tôi, không còn là cái tệ hại nữa, và tôi được hưởng tính trạm nhiên của vô niệm. Tôi có thể nói đây là một hình thái của tính *thụ động tuyệt đối*.

Khái niệm *vô niệm* đưa đến nhiều giải thích sai lầm, nhất là khi nó được dùng để chỉ một thực thể hiện hữu mệnh danh là vô niệm. Các Thiền sư không thừa nhận một thực thể như thế ở phía sau tâm thức thực nghiệm của chúng ta. Thực vậy, họ luôn luôn chống lại những giả định về tính chất này, họ còn nỗ lực phá bỏ chúng bằng mọi phương tiện khả hữu. *Vô tâm* (無心; e: *without-mind*) và *vô niệm* (無念; e: *without-thought*) trong tiếng Hán cả hai đều có nghĩa là *vô niệm* (e: *Unconscious*), hoặc là trạng thái *vô thức* (e: *being unconscious*). Điều này cũng vậy, thỉnh thoảng tôi, (Suzuki) nhận thấy mình bị lạc hướng khi trình bày ý nghĩa chân xác của các tác giả Trung Hoa khi tôi dịch những kinh văn trích dẫn của các ngài cho cho thiên luận này. Cú pháp tiếng Hán kết hợp với nhau rất chặt chẽ, và mỗi thành phần của ngữ cú có một ý nghĩa rất mạnh. Khi đọc nguyên tác chữ Hán, ý nghĩa dường như rõ ràng hơn, nhưng khi được trình bày qua bản dịch tiếng Anh, sự chính xác rõ ràng yêu cầu phải được tuân thủ tối đa theo ngôn ngữ bản quốc. Để làm việc này, buộc lòng phải có sự kiên cường khi vận dụng những nét

thiên tài từ uyên nguyên của tiếng Hán, thế nên thay vì dịch thuật, lại cần thiết phải có những lời giải thích, sắp xếp, chú giải dài dòng và do đó, mạch tư tưởng đan dệt tương tục tạo nên nét uyên nguyên rực rỡ cùng với ngữ pháp và cấu trúc đặc biệt của tiếng Hán đã bị phá vỡ. Điều mà người ta thường gọi là hiệu quả nghệ thuật tinh túy hiển nhiên bị đánh mất.

Trong đoạn đối thoại dưới đây, được trích từ các bài pháp¹³ của Huệ Trung. Những lý luận để phát triển ý tưởng *vô niệm* như *dụng tâm* (用心), *nỗ lực ý thức*, *hữu tâm* (有心) còn có tâm ý thức; *vô* (無) như một thành phần từ ngữ độc lập, “không”, như một tiếp đầu ngữ như “không”, “không có” ..., hoặc *vô* như là một danh từ; “tính không” hoặc “cái không” hoặc “không thực thể” và thành Phật (成佛)... được Huệ Trung, là một trong những đệ tử của Huệ Năng quen sử dụng. Hiển nhiên, sự nóng lòng muốn xiển dương pháp môn *vô tâm* (無心) có nghĩa là *vô niệm*, thuật ngữ được thầy của sư là Huệ Năng thường dùng. Cuộc tham vấn được mở đầu bởi câu hỏi của Linh Giác (Ling-chiao), một trong những đệ tử mới nhập môn:

Hỏi: Con xuất gia làm Tăng để chỉ mong được thành Phật, con phải *dụng tâm*¹⁴ như thế nào?

Đáp: Khi nào không còn dùng tâm tu tập nữa, khi ấy mới được thành Phật.¹⁵

¹³ *Truyền Đăng Lục*, e: *Transmission of the lamp*, ấn bản của Quang Thắng tự (facs 28, vol. 103-4)

¹⁴ *Dụng tâm* 用心 (c: *yung-hsin*, e: *to use mind*) có nghĩa là «dùng tâm để tu tập», «tự đào luyện tâm linh».

¹⁵ Chừng nào còn những nỗ lực ý thức để làm một việc gì đó thì chính cái ý thức ấy đi ngược lại mục đích, không còn gì để thành tựu nữa. Chỉ khi nào những dấu vết của ý thức này được quét sạch, khi ấy mới được thành Phật.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Hỏi: Nếu không dùng tâm để tu tập, thì ai là người thành Phật?

Đáp: Do vô tâm mà thành tựu tự tính. Đức Phật cũng vậy, hoàn toàn vô tâm.¹⁶

Hỏi: Phật có nhiều diệu pháp và ngài biết cách giải thoát cho chúng sinh. Nếu Ngài không tâm, thì làm sao Ngài giải thoát được cho tất cả cho chúng sinh.¹⁷

¹⁶ Nghĩa là khi mọi nỗ lực được dồn hết để hoàn thành một tiến trình tu tập, và nếu quý vị dốc hết năng lực và cuối cùng, quý vị sẽ đạt mục đích, miễn là quý vị tự buông mình một cách có ý thức. Tuy nhiên, thực tế, Tâm vô thức của quý vị vẫn dính một cách căng thẳng vào công việc, và trước khi nhận ra điều này thì quý vị thấy sự việc đã xong rồi. Sự cùng cực của con người là cơ may của Thượng Đế. Đây là điều mà người ta thực sự muốn nói: «Thành tựu việc tu tập là nhờ ở vô tâm.» Nhưng cũng có một cơ cấu triết học về ý tưởng vô tâm trong đạo Phật. Bởi vì, theo triết học Thiên, tất cả chúng ta đều vốn có sẵn Phật tính lưu xuất từ Bát-nhã, chiếu diệu mọi hoạt dụng tinh thần cũng như vật chất của chúng ta. Sự biểu hiện của Phật tính cũng như cách mặt trời tỏa nhiệt và ánh sáng, hoặc như tấm gương phản chiếu tất cả mọi vật tượng có trước nó, nghĩa là phản chiếu một cách không ý thức, một cách *vô tâm* (theo nghĩa trạng từ). Do vậy nên người ta nói *Đức Phật vô tâm* (e: *the Buddha is unconscious*) hoặc «nhờ thành Phật, người ta biết được *vô niệm*.» Do vậy, nói theo ngôn ngữ triết học, không có một nỗ lực ý thức đặc biệt nào cần thiết cả. Thực tế, lại là một chướng ngại cho việc thành Phật, vì chúng ta vốn đã là những vị Phật rồi. Do vậy, nói về việc thành một cái gì đó là xúc phạm. Và lặp lại một cách luận lý, *vô tâm* hoặc *khát ngưỡng vô niệm*, nghĩa là tự tại trên mọi nỗ lực khiên cưỡng, độc đoán, chấp vá vô ích. Ngay cả ‘sở hữu’ *vô tâm* này, sự ‘khát ngưỡng’ *vô niệm* này cũng đều đi ngược lại với *vô tâm*.

¹⁷ Theo quan điểm triết học, làm sao mà vô niệm lại có thể đạt được tất cả mọi điều? Làm sao mà nó có thể đảm đương sứ mệnh siêu tuyệt của tôn giáo là đưa toàn thể chúng sinh đến bờ bên kia niết-bàn giải thoát?

Trả lời: Vô tâm mới giải thoát được cho toàn thể chúng sinh. Nếu ai thấy có chúng sinh để giải thoát cho họ, thì người ấy còn có tâm (有心) và người ấy phải còn chịu sinh tử.¹⁸

Hỏi: Vô tâm vốn có trong mỗi chúng sinh rồi, tại sao Đức Phật Thích-ca còn thị hiện trên thế gian và để lại rất nhiều giáo pháp? Phải chăng đây là chuyện hoang đường?

Đáp: “Vì tất cả những giáo pháp ấy mà Đức Phật vô tâm.”¹⁹

Hỏi: Nếu tất cả mọi giáo lý của Ngài đều lưu xuất từ vô tâm, chắc hẳn các giáo lý ấy cũng là phi pháp?

Đáp: Giảng nói là *không* (phải là giảng nói), *không* (giảng nói) là giảng nói, (tất cả các công hạnh của Phật đều lưu xuất từ *không*)²⁰

Hỏi: Nếu các giáo pháp ấy cũng xuất phát từ trạng thái vô tâm của Ngài, phải chăng nghiệp của con là do từ ưa thích ý niệm hữu tâm (有心).

Đáp: Trong trạng thái vô tâm, thì không có nghiệp, nhưng (hễ mà ông còn muốn hiểu rõ bản chất của nghiệp thì) nghiệp đã hiện hữu ở đó rồi, và tâm ông liền bị dính mắc với

¹⁸ Sự sống có hai bình diện: một là bình diện ý thức (有心 -hữu tâm) bình diện khác là vô tâm (無心). Các hành động trên bình diện thứ nhất đều bị chế ngự bởi quy luật của nghiệp (karma), trong khi những hành động thuộc bình diện thứ hai lại thuộc về vô niệm, thuộc về trí tuệ Bát-nhã vô phân biệt, mang đặc tính không mục đích và do đó, không công đức. Đời sống tôn giáo chân chính khởi đi từ bình diện thứ hai này, và đạt được kết quả nhờ từ bình diện ý thức.

¹⁹ Nghĩa là, Đức Phật cùng với tất cả mọi sinh hoạt trong thế gian của Ngài đều hoàn thành giữa chúng ta, trên bình diện vô thức, trong một thế giới vắng mặt mọi nỗ lực và công đức, nơi mà không có một phạm trù thuộc về cứu cánh luận có thể áp dụng được.

²⁰ e: no-ness, emptiness.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

sinh tử. Làm sao ngay khi ấy, có được trạng thái vô tâm cho ông?

Hỏi: Nếu vô tâm chính là Phật, thế Hòa thượng đã thành Phật rồi chăng?

Trả lời: Khi tâm đã là *không*, thì còn ai nói chuyện thành Phật làm gì? Nghĩ rằng có một ý niệm nào đó gọi là thành Phật, đó là ưa thích ý tưởng, *hữu tâm* (有心), ưa thích ý tưởng *hữu tâm* là mưu tính để thành tựu một điều gì đó mà nó luôn luôn rò rỉ, thất thoát (hữu lậu-*sāsrava*), trong tình trạng như thế, chẳng có sự hiện hữu của *vô tâm*.

Hỏi: Nếu không có cảnh giới Phật để chứng đắc, Hòa thượng có phận sự hay không?²¹

Đáp: Ở đó tâm còn chẳng có, phận sự từ đâu đến?²²

Hỏi: Khi người ta biến mất trong cái không ở bên ngoài, liệu quan niệm này có phải hư vô tuyệt vọng không?

Đáp: Xưa nay vốn chẳng có cái gì hết, thì ai nói cái này là hư vô?

²¹ Như tôi đã trình bày ở trước, triết học Phật giáo dùng hai khái niệm *thể* và *dụng* để giải thích thực tại. Hai khái niệm này không tách rời nhau. Ở đâu có sự vận hành (*dụng*), ở đó phải có cái *thể* ở phía sau nó và ở đâu có *thể* thì *dụng* của nó tức khắc được nhận ra. Nhưng khi tuyên bố chẳng có một cảnh giới Phật nào cả, thì làm sao mà có sự vận hành của cảnh giới này? Như vậy làm sao để cho một Thiên sư có được mối quan hệ nào đó với Phật giáo?

²² Tất cả đều khởi hành từ *vô niệm*, và tất cả đều là ở trong *vô niệm* và tất cả đều tiêu trầm trong *vô niệm*. Không có cảnh giới Phật, nên chẳng có phận sự gì trên cảnh giới này cả. Nếu một niệm dấy lên, và nếu một tướng trạng của phận sự ấy được nhận ra, thì liền có phân biệt, chấp trước, liền lạc ra ngoài con đường *vô niệm*, sự tự tại xác lập vững chãi trong vô thức và khước từ sự lôi kéo sang bình diện ý thức. Điều này làm cho vị tăng mới nhập đạo bối rối.

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

Đáp: Cái *không* còn chẳng có, rơi vào nơi nào?

Hỏi: Chủ và khách đều không. Giả sử bỗng nhiên có người đến đây dùng kiếm cắt đầu Hòa thượng việc ấy gọi là *thực* (hữu) hay là *không* (vô).

Trả lời: Cái ấy chẳng thực.

Hỏi: Nếu đầu khổ không có thực, vậy sau khi chết, Hòa thượng sẽ tái sinh trong đường nào?

Trả lời: Không có chết, chẳng có sinh, chẳng có nơi tái sinh.

Hỏi: Khi đã đạt đến cảnh giới của cái không tuyệt đối, người ta là vị thầy hoàn hảo của chính mình, nhưng Hòa thượng *dụng tâm* (用心) như thế nào khi nóng lạnh bức bách Hòa thượng?

Trả lời: Khi đói, tôi ăn, khi lạnh, tôi mặc thêm quần áo.

Hỏi: Nếu Hòa thượng thừa nhận có đói lạnh, tức Hòa thượng có tâm?

Đáp: Tôi có câu hỏi cho ông? Cái tâm mà ông nói đó, nó có tướng mạo gì?

Hỏi: Tâm không có tướng mạo.

Đáp: Nếu ông đã biết tâm không có tướng mạo, có nghĩa là từ xưa nay tâm vốn chẳng có, làm sao nói được là có tâm?

Hỏi: Nếu khi Hòa thượng gặp cọp hay chó sói trong núi, lúc ấy Hòa thượng *dụng tâm* như thế nào.

Đáp: Khi thấy, cũng như thể không thấy, khi nó đến gần, cũng như thể chẳng đến gần. Con vật là (một phản ảnh) của vô *tâm*, ngay cả dã thú cũng chẳng hại ông.

Hỏi: Trạng thái như thể không sinh ấy, cái ở trong trạng thái vô tâm ấy, tuyệt đối tự tại đối với tất cả vật ấy, gọi là gì?

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Đáp: Gọi là Kim Cương Đại Sĩ.²³

Hỏi: Thân tướng của Ngài ra sao?

Đáp: Xưa nay Ngài vốn không tướng.

Hỏi: Nếu không có tướng, thì ai mang tên Kim Cương Đại Sĩ?

Đáp: Người ta gọi Ngài là Kim Cương Đại Sĩ Vô Tướng?

Hỏi: Công đức của Đại Sĩ là gì?

Đáp: Khi mỗi niệm của ông, đều xứng hợp với Kim Cương thì ông có thể xóa sạch hết những lỗi lầm nghiêm trọng mà ông đã phạm phải trong vòng luân hồi sinh tử suốt vô số kiếp nhiều như cát sông Hằng. Công đức của Kim Cương Đại Sĩ không thể suy lường, không lời nào có thể diễn tả được, cho dù người ta có sống nhiều kiếp như số cát sông Hằng, mà không ngừng diễn nói các ông đức ấy, cũng không thể diễn tả hết công đức ấy được.

Hỏi: Mỗi niệm đều xứng hợp với Kim Cương nghĩa là sao?

Đáp: Khi người ta quên cả ký ức cùng tri thức thì liền xứng hợp với Kim Cương.

Hỏi: Khi quên cả ký ức và tri thức, ai là người gặp chư Phật?

Đáp: Quên có nghĩa là *không* (vong tức vô 忘 即 無), *không* có nghĩa là Phật (vô tức Phật 無 即 佛).

Hỏi: Gọi vô (無) tức *không* là hoàn toàn đúng, nhưng sao lại gọi vô (無) là Phật (佛)?

Đáp: Vô (無) là *không* (空) và Phật cũng là *không* (空). Do vậy, khi người ta nói vô (無) có nghĩa là Phật và Phật có nghĩa là *không* (vô 無).

²³* s: vajra-mahasattva, e: Vajra the Great Being, Vajra the Mahasattva.

Hỏi: Nếu ở đây chẳng chút nào là có, thì cái gì được gọi tên?

Đáp: Chẳng có một cái tên nào cho nó cả.

Hỏi: Có cái gì tương tự với nó không?

Đáp: Chẳng có vật nào tương tự với nó, cả thế giới đều biết không có gì sánh bằng nó cả.

Từ mẫu đối thoại được trích dẫn khá dài giữa Huệ Trung và Linh Giác, đệ tử của sư, chúng ta có được cái nhìn sâu hơn về ý nghĩa của các thuật ngữ *vô tâm* (無心), *vô niệm* (無念), *vô* (無), *không* (空) và *vong* (忘) mà chúng ta thường gặp trong văn học Thiền và chúng đã cấu thành ý niệm trọng tâm, diễn tả theo cách phủ định trong triết học Thiền. *Vô tâm, vô niệm, vô, không* và *vong*, là những thuật ngữ kỳ đặc trong tiếng Anh. Khi các Thiền sư Trung Hoa sử dụng, nó nghe có vẻ sơ khai và trong nhiều phương diện, khó hiểu nổi các thuật ngữ ấy. Và đây, quả thực người đệ tử Trung Hoa của Huệ Trung có một điều cực kỳ khó khăn để hiểu nổi những gì thầy mình nói. Cần phải có một kinh nghiệm chân thực mới liễu triệt được chân tinh thần của Thầy, và khi ấy, cái hiểu tức khắc có kết quả theo sau. Bất luận điều ấy là gì, tất cả những thuật ngữ phủ định này đều có khuynh hướng nhắm đến ý tưởng *vô niệm*, không theo nghĩa tâm lý học mà theo ý nghĩa siêu hình học sâu sắc nhất. Mặc dù chỉ là những phủ định đơn giản, nhưng nó có ý nghĩa tích cực, và do vậy, nên nó đồng nhất với Phật tính, thành Phật, tự tính, Bản tính, Chân như, Thực tế, ...

Chừng nào còn sự thể nhập vào trong *vô niệm* thì không có sự chớp lóe từ trí Bát-nhã (Huệ-*prajñā*). *Thế ở đó*, nhưng không có *dụng*, và không có *dụng* thì không có chuyện “nhận ra tự tính,” và chúng ta trở về lại, nói nôm na là với sự tĩnh tại của vật vô tri. Huệ Năng kịch liệt phản đối khái niệm định (dhyāna) này. Do ở triết lý Bát-nhã của ngài và

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

các phương ngữ thiên: “Kiến tính thành Phật” (見性成佛, e: *seeing into self nature is becoming the Buddha*).

Bước tiến lớn nhất mà Huệ Năng đã tạo cho Thiền học là ý tưởng *nhận ra tự tính* hay *nhận ra bản tính* này. Trước thời ngài, ý tưởng chính chỉ là quán sát sự tĩnh lặng và thanh tịnh của tâm mà thôi, điều này có khuynh hướng dẫn đến tĩnh mặc và an tịnh. Điều này đã được đề cập trước đây, và tôi (Suzuki) muốn trung dẫn thêm một đối thoại nữa về đề tài này, hy vọng sẽ làm sáng tỏ tinh thần *nhận ra tự tính* Huệ Năng muốn nói.

Một vị Tăng hỏi sư Vân Cư Tích (c: *yun-chu-chih*), sống vào thế kỷ 18.

Tăng:

– Kiến tính thành Phật, có nghĩa là gì?

Vân Cư Tích:

– Tính này xưa nay thường thanh tịnh, không ô nhiễm, tịch nhiên, bất động. Nó không thuộc về các phạm trù đối đãi như *có* (hữu), *không* (vô); trong sạch, hay cấu nhiễm, dài ngắn, thủ, xả, mà sống động trong chân như của nó. Phóng được cái nhìn rõ ràng vào chỗ này là nhận ra tự tính. Tự tính là Phật và Phật là tính này. Do vậy, *nhận ra tự tính* là thành Phật.

Tăng: Nếu tự tính vốn thanh tịnh, và không thuộc các phạm trù nhị nguyên như *có* (hữu), *không* (vô)... Thì cái thấy này ở đâu?

Vân Cư Tích: Có *cái thấy*, nhưng không có *cái bị thấy*.²⁴

Tăng: Nếu không có cái bị thấy, làm sao nói có cái thấy?

Vân Cư Tích: Chỉ có cái thấy thôi, ngoài ra chẳng có gì

²⁴* Cái thấy: năng kiến 能見 (e: *the seeing*); cái bị (được) thấy: 所見 sở kiến (e: *the seen*).

khác?

Tăng: Với cái thấy đó, nó là của ai

Vân Cư Tích: Ông có biết rằng chính là do sự phân biệt sai lầm có một cái *hữu*, và do đó, có sự phân cách giữa khách và chủ không? Đó gọi là tà kiến. Vì tà kiến này sai sử, người ta bị cuốn vào muôn thứ phức tạp và rơi vào luân hồi sinh tử. Những ai có được nội quán rõ ràng hơn thì thoát khỏi. Như thế, *cái thấy* tiếp tục hiện hữu suốt ngày, nhưng không có *vật bị thấy*. Quý vị có thể truy tìm dấu tích của cái thấy trong đó, nhưng phí công vô ích, cũng chẳng thấy *thể* và *dụng*. Tính nhị nguyên, chủ và khách bị biến mất ở nơi đây. Đó gọi là *nhận ra tự tính*.

Rõ ràng *nhận ra tự tính* này không phải là một cái thấy bình thường, trong đó có nhị nguyên tính gồm người thấy (năng kiến 能見) và vật được thấy (sở kiến 所見). Cũng chẳng phải một hành động đặc biệt về cái thấy, mà hiểu theo thói quen, nó xảy ra vào một khoảnh khắc nhất định trong một nơi chốn nhất định.

Tuy nhiên, thực tế cái thấy ấy không thể phủ định được. Thế làm sao mà sự kiện như thế xảy ra trong thế giới nhị nguyên này. Chừng nào chúng ta còn bị “kẹt dính”, theo thuật ngữ Phật giáo, trong lối suy nghĩ này là chúng ta còn chưa bao giờ hiểu được kinh nghiệm Thiền trong việc *nhận ra tự tính*. Để lĩnh hội được điều này, người ta phải có kinh nghiệm và cùng một lúc, cần phải có một sự tạo tác đặc biệt mang tính chất luận lý hay biện chứng—(bởi cái tên đặt ra không có gì quan trọng) dành cho kinh nghiệm ấy một cách giải thích hợp lý hay phi lý. Sự kiện đến trước, rồi tính cách tri thức hóa của nó đến sau. Thiền sư Vân Cư Tích đã làm tốt điều ấy. Trong đoạn đối thoại được trích dẫn ở trên, để diễn tả sự lĩnh hội của sư về *cái thấy* này theo cách suy nghĩ chiêm ưu thế thời đó. Lối diễn đạt của sư có thể không làm hài lòng khuynh hướng luận lý học trong thời đại chúng ta, nhưng

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

điều này không có gì can hệ với chính sự kiện ấy.

Trở lại với Huệ Năng, trí huệ được lưu xuất từ tự tính một cách đột nhiên (頓 頓), và thuật ngữ này không chỉ có nghĩa là “tức thời”, “một cách bất ngờ hay thành linh, mà nó cũng có nghĩa hành động bộc phát, trong đó, cái thấy không phải là hành động có ý thức thuộc về phần tự tính. Nói cách khác, cơn chớp lóe của trí huệ (prajna), bừng sáng từ vô niệm rồi không bao giờ rời vô niệm nữa. Đây là ý nghĩa của câu: “thấy là không thấy và không thấy là thấy” hoặc là nói rằng *vô niệm* hay tự tính trở nên ý thức chính nó qua phương tiện của trí huệ. Tuy nhiên, trong ý thức này không có sự phân biệt giữa chủ thể và khách thể. Do đó, Huệ Năng nói:

“Ai ngộ được pháp này, gọi là *vô niệm*, tức không nhớ nghĩ, và không chấp trước.”²⁵

Nhưng chúng phải nhớ rằng Huệ Năng không bao giờ đề xướng một giáo pháp về cái *vô* thuần túy, hay chỉ là sự bất động, cũng chẳng chấp nhận một ẩn số trong khi kiến giải về sự ẩn mật của cuộc đời.

Loại ngộ nhận sau này hình như đã được khởi phát ngay sau khi Huệ Năng viên tịch, hoặc ngay cả khi ngài còn sống. Theo một nghĩa nào đó, sự hiểu lầm này hấp dẫn nhiều người, khi họ không thể nắm bắt đúng yếu nghĩa siêu việt của tự tính (*svabhāva*). Thực ra, theo Huệ Trung—người có cuộc đối thoại khá dài với đệ tử mình là Linh Giác đã được trích dẫn ở trên—đó là một quan niệm phổ thông về linh hồn. Những hậu duệ kiệt xuất của Huệ Năng như thế đã đi đến mức vận dụng rất thoảng nội dung của *Đàn Kinh* cho phù hợp với kiến giải của thầy mình.

Khi Huệ Trung thăm dò về Thiên Phật Giáo ở phương Nam, vị sứ giả của sư đã tường trình như sau:

²⁵* 悟此法者, 即是無念, 無憶, 無著。Ngộ thử pháp giả, tức thị vô niệm, vô ức, vô trước (*Đàn kinh*, Bát-nhã).

“Hiện nay có rất nhiều Thiên sư ở phương Nam cho rằng trong chúng ta ai cũng có Phật tính, tính này biểu hiện qua những gì họ thấy, nghe, hay, biết; khi họ nhấc tay động chân; đó là Phật tính ấy biểu hiện nơi họ, và biểu hiện ấy chính là sự nhận biết về kinh nghiệm này. Thân thể là đối tượng của sinh tử, nhưng Phật tính thì siêu việt sinh tử, như con rắn thoát khỏi lớp da của nó, hoặc như người ta rời khỏi căn nhà cũ nát của mình.”

Huệ Trung nói:

– Tôi cũng biết dạng tăng sĩ Phật giáo này trong những năm hành cước, họ giống như những triết gia ngoại đạo Ấn Độ giả định có một linh hồn. Điều này thật đáng buồn, vì họ đã sửa đổi *Đàn Kinh*, đưa ra vô số kiến giải theo ý riêng, trái ngược với lời dạy của Tôn sư. Kết quả là sự hủy hoại nguyên lý mà chúng ta, những đệ tử chân chính của Lục Tổ đã được trao truyền”.

Từ quan điểm phê phán của bản văn, *Đàn Kinh* đã chịu đựng nhiều trong tay những người biên tập kế tục, và ngay cả trong ấn bản cổ nhất trong đời Đường, có thể chưa chính xác là trung thành hoàn toàn với những bài pháp của Huệ Năng. Nhưng chắc chắn đó cũng là văn bản *Đàn Kinh* đang lưu hành chứa đựng nhiều tư tưởng đặc trưng của Huệ Năng nhất, đặc biệt là giáo lý Bát-nhã của ngài, như đã phân biệt rõ giữa những người đi trước và những kẻ đồng thời với ngài.

Khái niệm về một bản thể tâm linh không phải là một hiểu lầm vi tế về tư tưởng Huệ Năng như đơn thuần chỉ là *tính không*. Chúng ta có thể nói rằng ý niệm Bát-nhã hay *tự tính* này là hai cái bẫy, mà đa số các môn đệ thiên cũng như của vô số Phật tử phải đề phòng để khỏi rơi vào. Các thiên sinh phải tự canh chừng để đừng mắc lỗi lầm này. Điều dẫn họ đến cái bẫy ấy, chính là việc tận lực thay thế kinh nghiệm thiên chân chính bằng những hiểu biết có tính cách tri thức

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

khái niệm. Tiến trình tệ hại này là nguồn gốc của tất cả những sai lầm nghiêm trọng.

Cho phép tôi trích dẫn thêm từ các biên niên sử của thiên sau thời của Huệ Năng. Minh họa do sự dễ dãi như thế nào đó, mà chúng ta lạc vào sự hiểu lầm, liên quan giữa *tự tính* (e: *self-nature*) và *trí huệ, thể và dụng, vô niệm* và *ý thức, tính không* và sự tựu thành thế giới, bất khả đắc và khả đắc, an trú niết-bàn và cõi giới sinh tử, vô phân biệt và luận lý học, cái không và cái nhiều...

Trong những đoạn sau đây, người ta thấy các bậc thầy đã nhọc công đề chỉ bày cho đệ tử một điều gì đó ở bên kia, tức là từ phía đối đãi nhị nguyên, như đã được minh chứng ở trên. Về cơ bản, kinh nghiệm thiên lại lập cước trên cái nhìn phóng thẳng vào sự vận hành của Bát-nhã, từ nơi khởi đầu những mâu thuẫn tạo nên cõi giới phàm trần chúng ta.

Thạch Cung Huệ Tạng ở Phúc Châu, là một trong những đệ tử kiệt xuất của Mã Tổ đời nhà Đường. Sư muốn thăm dò sự thâm nhập thiên của các môn đệ thượng thủ nên đưa ra vấn đề:

– Ông có thể nắm bắt hư không chăng?

Tây Đường đáp:

– Bất được.

Sư hỏi:

– Ông bắt nó bằng cách nào?

Tây Đường đưa tay ra chụp lấy hư không.

Sư liền bảo:

– Ông chẳng biết bắt.

Tây Đường hỏi lại:

– Thế sư huynh bắt nó bằng cách nào?

Ngay khi ấy, sư nắm mũi Tây Đường kéo thật mạnh, Tây Đường bị đau la lớn:

– Đau quá! Kéo muốn đứt lỗ mũi người ta!

Sư đáp:

– Phải như thế mới bắt được hư không.²⁶

Ở đây, chúng ta thấy rằng *vô niệm* chẳng có phương cách nào để tự biết chính nó, và *tính không* cũng hoàn toàn là một thực thể có thể nắm bắt được bằng hai tay. Ở thời của Huệ Năng, chân lý này không được minh thị bằng cách chi tiết và sinh động như vậy.

Khi Huệ Năng nói với một trong những đệ tử, người rất hết mình nghiên cứu kinh Pháp Hoa, rằng chớ để cho kinh chuyển mình mà mình phải chuyển được kinh,²⁷ là muốn cho đệ tử mình hiểu cùng một điều như Thạch Củng. Nhưng Huệ Năng vẫn phải chống trả trên cùng một lĩnh vực bằng chính vũ khí mà đệ tử mình sử dụng, nghĩa là theo phương cách có ít nhiều chất tri thức.

Khi các Phật tử nghe nói rằng Đức Phật không từ đâu đến và

^{26*} Đoạn này chúng tôi dịch theo tiếng Hán, trong *Ngũ Đẳng Hội Nguyên tiết dân*, (bài 72): 師問西堂：「汝還解捉得虛空麼？」堂曰：「捉得。」師曰：「作麼生捉？」，堂以手撮虛空。師曰：「汝不解捉。」堂卻問：「師兄作麼生捉？」師把西堂鼻孔拽，堂作忍痛聲曰：「太煞！拽人鼻孔，直欲脫去。」師曰：「直須恁麼捉虛空始得」。...Sư vấn Tây Đường: “Nhữ hoàn giải tróc đắc hư không ma? Đường viết: «Tróc đắc.» Sư viết: «Tác ma sinh tróc?» Đường dĩ thủ toát hư không. Sư viết: «Nhữ bất giải tróc.» Đường khước vấn: «Sư huynh tác ma sinh tróc?». Sư bả Tây Đường ty không duệ. Đường tác nhãn thống thanh viết: «Thái sát! Duệ nhân tử không, trực dục thoát khứ.» Sư viết: «Trục tu nhậm ma tróc hư không thủy đắc.»

^{27*} Đệ tử là Pháp Đạt. *Tâm mê Pháp Hoa chuyển, tâm ngộ chuyển Pháp Hoa* 心迷法華轉, 心悟轉法華 (Pháp Bảo Đàn, phẩm Cơ duyên 7).

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

không đi về đâu, hoặc nghe nói Pháp thân (s: *dharma-kāya*) giống như hư không và phải tìm nó ở *vô tâm*, thì họ thấy mất định hướng. Hoặc khi họ cố nắm bắt hư không, tưởng rằng điều này có thể dẫn họ đến một nơi nào đó, nhưng Bát-nhã sẽ không bao giờ thức tỉnh trong họ cho đến chừng nào lỗ mũi họ chưa bị véo đến sứt và nước mắt phải chảy.

Cũng như khi họ nghe rằng mọi chúng sinh đều có Phật tính và ngay bây giờ họ đều là Phật, dù thế, họ vẫn giữ mình cách xa cảnh giới Phật, bởi nguyên nhân là cái hiểu biết phân biệt của chính họ, đã tạo nên một hàng rào giả tạo giữa họ và Phật. Toàn bộ sứ mạng của Huệ Năng là phá vỡ hàng rào này, như trong tuyên bố: xưa nay không một vật (*bản lai vô nhất vật* 本來無一物) của sư. Từ khi câu này phát ra từ miệng của một cư sĩ làm nghề đốn củi không biết chữ ở Tân Châu, chắc hẳn nó đã làm cho không ít môn đệ thiên phải bối rối.

Thạch Cung, vị thiên sư đã được đề cập ở trước, được một vị tăng hỏi:

– Làm cách nào để thoát khỏi sinh tử?

Sư đáp:

– 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 vị tăng đang tham vấn, “kẻ này” kỳ thực là tất cả vấn đề.

“Kẻ này” là Phật chăng?

Tướng Công Vu Dịch (Yu ti) hỏi sư Đạo Thông (Tao t’ing), đệ tử của Mã Tổ:

– Thế nào là Phật? (如何是佛?)

Sư gọi:

– Đây, Tướng Công (師換相公).

Vu Địch đáp ngay:

– Dạ (公 應 諾).

Sư bảo:

– Chớ tìm cầu Phật riêng ngoài cái đó²⁸ (師 曰： 更 莫 別 求！)

Sau đó, một vị tăng khác thuật lại chuyện này cho Dược Sơn. Sư nói:

Ôi! Lão ấy trói gã kia chắc quá.

Vị tăng hỏi dò:

– Thế có nghĩa là gì?

Sư cũng gọi lớn:

– Này!

Vị tăng đáp:

– Dạ!

Dược Sơn hỏi ngay:

– Đó là cái gì?

Lại là “cái đó.” Lần này là cái gì? Có phải là Phật nữa hay chẳng? Chúng ta hãy xem thêm những trích dẫn khác, có thể sẽ giúp chúng ta hiểu vấn đề khá hơn chẳng?

Một vị tăng hỏi Bách Trượng Hoài Hải, người đã sáng lập ra Thiền viện.

– Thế nào là Phật? (如 何 是 佛？)

Sư đáp:

– Ông là ai? (汝 是 何 誰？)

Tăng đáp:

²⁸* Đoạn này trích trong phần cuối của chuyện Thế nào là gió đen thổi thuyền trôi vào nước quý la sát, đánh số 74 trong *Ngũ Đăng Hội Nguyên Tiết Dẫn*.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

– Là con (曰某甲).

Sư hỏi tiếp:

– Ông biết chăng? (汝識某甲否?)

Tăng trả lời

– Biết rất rõ! (分明箇!)

Sư đưa cái phát tử (*hossu*) lên rồi hỏi.

– Ông thấy chăng? (汝還見麼?)

Tăng đáp:

– Thấy! (見!)

Sư im lặng không nói nữa.²⁹ (師乃不語.)

Tại sao Bách Trượng im lặng? Vị tăng có hiểu ra được Phật là ai không? Hay là sư bỏ rơi vị tăng như một tinh thể tuyết vọng. Hễ khi mà tri giải phạm phu của chúng ta còn vận hành, thì ta còn thấy vị tăng trả lời cho sư rất chính xác. Thế thì đối với vị tăng, có gì là sai trái? Nhưng đối với thiên, rắc rối là ở chỗ nó luôn luôn khước từ sự diên tri trong cái bình thường, dù nó đòi hỏi được an trú trong bình thường. Có lần Bách Trượng nói pháp: “Hiện nay có một kẻ, vốn từ lâu không một hạt cơm dính răng mà vẫn không thấy đói; lại có kẻ tuy ăn suốt ngày và vẫn không thấy no.”

Có phải đây là hai cá nhân riêng biệt? Hay chỉ là một người duy nhất, mặc dù hành động và cảm nhận theo cách khác nhau? Không có Phật ở đó chăng?

Thiền sư Trí Kiên là một đệ tử khác của Mã Tổ. Một hôm sư cùng tăng chúng trong viện đang nhỗ cỏ dại. Sư Nam

²⁹* Đoạn này trích từ truyện *Thượng Đường*, thứ 31, trong *Ngũ Đẳng Hội Nguyên Tiết Dẫn* : Vân: Như hà thị Phật? Sư viết: “Nhữ thị hà thù?” Viêt : “Mỗ giáp”. Sư viết: “Nhữ thức mỗ giáp phủ?” Viêt: “Phân minh cá.” Sư cử phát tử, viêt: “Nhữ hoàn kiến ma?” Viêt: “Kiến.” Sư nãi bất ngữ.

Tuyền, nhỏ một cọng cỏ rồi đưa lên nói:

– Xứng đáng là một lễ vật cúng dường.

Trí Kiên đáp ngay:

– Thế mà nó chẳng có vẻ ưa nhìn, cũng chẳng phải là một món ăn ngon.

Nam Tuyền đáp:

– Thế đấy, chừng nào các ông chưa được ném nó, thì vẫn còn chưa biết...

“...Trí huệ (Bát-nhã) phải được lóe sáng từ tự tính, Vì chừng nào chúng ta chưa có được kinh nghiệm này thì sẽ không bao giờ có được cơ hội nhận ra Phật tính. Phật tính không chỉ có ở trong chúng ta mà còn có ở nơi mọi loài chúng sinh khác. Nhưng sự chớp lóe này không phải là một hành động đặc thù, thiết định trong phạm vi của ý thức thường nghiệm, và vì lý do này nên Phật tính được ví như bóng mặt trăng phản chiếu trong dòng suối; nó không liên tục cũng chẳng phải đứt đoạn, nó siêu việt, sinh tử, cho dù khi nó được gọi là sinh ra, nó cũng chẳng biết sinh, khi người ta gọi nó là chết, nó chẳng hề biết sự tách lìa. Chỉ khi nào nó đạt đến *vô tâm* (vô niệm) thì mới có được những lời chưa từng được thốt ra, mới có những hành động chưa từng được biểu hiện...”

Từ đoạn văn này, tôi hy vọng chúng ta phóng được cái nhìn vào mọi khía cạnh của tư tưởng Thiền vốn đã được Huệ Năng xiển dương, cũng như sự phát triển giáo lý ấy sau thời Huệ Năng. Đó là tư tưởng “kiến tính thành Phật”, tư tưởng này đã trở thành một trong những giáo lý nền tảng từ thời Huệ Năng, đặc biệt là đối với phái thiền Lâm Tế³⁰ trong Phật

³⁰* Lâm Tế Nghĩa Huyền (臨濟義玄, 866 – 867), môn đệ xuất sắc của Hoàng Bá Hy Vận. Sư tiếp nối Mã Tổ bằng cách dùng tiếng hét (hát 喝, j: *katsu*), và gậy (bông 棒, trúc bẻ 竹籠), phát từ

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

giáo Trung Hoa cũng như Nhật Bản.

Cái thấy này biểu hiện trái ngược hẳn với lối quán chiếu đơn thuần về sự thanh tịnh của tự tính hoặc của Phật tính, nhưng vẫn còn chút ít thói quen cũ từ lối thiền mặc chiếu, dù cái thấy này là một hành vi, chính xác là nhấc tay động chân, hoặc bật ra lời nói, không có khái niệm cử động của cơ bắp trong cái thấy cũng như nhấc tay động chân, hoặc lời nói bật ra khỏi cổ họng, và cuộc phẫu thuật kỳ đặc này có khuynh hướng khiến cho chúng ta nhìn “cái thấy” theo quan điểm tĩnh chỉ. Những tâm hồn mang tính chất tri thức hơn có thể hài lòng với khuynh hướng này, nhưng đối với những người thích sự thực hành mạnh mẽ thì khác hẳn.

Sự phát triển tư tưởng thiền ở Trung Hoa cho đến thời của Huệ Năng vẫn còn mang ít nhiều dạng thức của Thiền Ấn Độ. Nhưng sau Huệ Năng, tiến trình của nó bắt đầu đi theo một cách khít khao với khí chất, tinh thần của người Trung Hoa. Cái thấy tri thức về tự tính được nuôi dưỡng quá sâu bằng tinh thần Ấn Độ, nay đã trung bày ra cái mà người ta gọi là giai đoạn minh chứng sự thực tiễn của Thiền Trung Hoa. Trong thuật ngữ triết học Phật giáo Trung Hoa, chúng ta có thể xác định rằng cái *dụng* của Bát-nhã đến đây đã hiển nhiên hơn cái *thể* của nó.

Qui Sơn Linh Hựu³¹ có lần đưa ra nhận xét như sau:

– Các ông thực là chỉ biết về *thể* chứ không biết gì về *dụng*

(拂子, j: *hossu*). Sự sử dụng công án để tiếp người, một biểu hiện đặc sắc của dòng này. Chính nhờ đó mà Thiền tông còn lưu truyền cho đến ngày nay.

³¹* Quy Sơn Linh Hựu (為山靈祐, 771-853), đệ tử của Bách Trượng, cùng đệ tử là Ngưỡng Sơn Huệ Tích khai sáng dòng Thiền Qui Ngưỡng, môn đệ trên dưới 1500 người. Tác giả của văn *Qui Sơn Cảnh Sách* mà nay được giới xuất gia thường tụng đọc.

cả.

Ngưỡng Sơn (Huệ Tịch), đệ tử lớn của sư, kể chuyện này lại cho một vị tăng đang tu trong một cái am ở dưới chân núi, rồi hỏi vị ấy:

– Sư huynh nghĩ gì về Hòa thượng?

Vị tăng đáp:

– Xin thầy nhắc lại.

Ngay khi Ngưỡng Sơn lặp lại câu hỏi, vị tăng tổng cho Ngưỡng Sơn một đập rơi xuống đất. Ngưỡng Sơn kể lại câu chuyện đầy bất ngờ này cho thầy mình là Quy Sơn nghe, Quy Sơn bèn cười vang.

Vào một dịp khác, Ngưỡng Sơn cũng nhận được một cú đập từ Trường Sa Cảnh Sầm, đệ tử của Nam Tuyền, khi họ cùng thưởng trăng.

Ngưỡng Sơn nói:

– Mọi người đều có được cái này, nhưng chẳng biết dùng.

Trường Sa nói:

– Ông là người biết dùng đó!

Ngưỡng Sơn đáp:

– Thế thầy dùng nó cách nào?

Không chần chừ, Trường Sa đá Ngưỡng Sơn một cú lộn nhào. Ngưỡng Sơn vừa đứng dậy vừa nói:

– Thầy đúng là cộp thật!

Việc cho một đập thực sự là “thấy” ở mức độ cả hai đều lưu xuất từ tự tính. Khi sự đồng nhất này được nhận ra, thì hành động ấy phát triển đến mức vô giới hạn. Không nhất thiết chỉ là đá, mà còn đập, đánh, tát, xô, hét... như văn học thiền đã ghi chép. Cả hai đệ tử của Huệ Năng là Mã Tổ và Thạch Đầu, có thể được xem như là người xiển dương trường phái năng động của thiền. Họ đều là những tác giả lớn về *dụng*. Những trường hợp sau đây dường như xuất phát từ một kẻ

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

phàm phu hơn là của một người có ý thức, họ thực là đã tiếp cận với những hành động rất điên rồ. Nhưng từ quan điểm *đại dụng*, mà cái “thấy” là một trong những ứng dụng thiết thực, thì việc múa hay trình diễn nhào lộn đều lưu lại một ấn tượng rất nặng ký.

Khi Bàn Sơn Bảo Tích, một đệ tử của Mã Tổ, sắp tịch. Sư hỏi: – “Trong đây có ai vẽ được chân dung ta không?” (有人貌得吾真否?)

Trong chúng mọi người đều đem hình đã vẽ đến trình, nhưng đều chẳng khế hội ý sư. Lúc ấy, Phổ Hóa, một đệ tử của sư, bước ra thưa:

– Con vẽ được (某甲貌得).

Sư bảo:

– Sao chẳng trình cho lão tăng xem? (何不呈似老僧?)

Phổ Hóa tung người nhào lộn ra khỏi phòng.

Bàn Sơn bảo:

– Lão này về sau sẽ đi khắp thế gian làm thầy thiên hạ, làm những chuyện không ai chịu nổi đây!³² (這漢向後掣風狂去在!)

Lời tiên tri này được chứng thực trong cuộc đời của sư Phổ Hóa, như được ghi lại trong tiểu sử của Lâm Tế.

Một hôm, Phổ Hóa được mời thọ trai cùng với Lâm Tế tại nhà một đệ tử. Lâm Tế nhận xét:

– Người ta nói rằng chỉ một sợi tóc mà nuốt trọn đại dương, và một hạt cải chứa đủ núi Tu-di, đó là thần thông biến hóa hay tự nhiên được thế?

Phổ Hóa đá lật tung cái bàn. Lâm Tế nói:

³²* Theo *Ngũ Đẳng Hội Nguyên Tiết Dẫn*, truyện Mạo đắc ngô chân phủ, số 55.

– Thật thô lỗ!

Phổ Hóa phản đối:

– Ông có biết chúng ta đang ở đâu không? Thô hay tế, vốn không có chỗ để ông đặt miệng vào như vậy.

Ngày hôm sau, họ lại cũng được mời thọ trai.

Lâm Tế hỏi:

– Hôm nay so với hôm qua như thế nào?

Phổ Hóa lại đá ngược cái bàn. Lâm Tế liền nói:

– Hay lắm, nhưng lúc nào ông cũng thô tháo.

Phổ Hóa đáp lại:

– Ôi! Cái lão mù. Ông có biết trong đạo không có chỗ cho những lời phê phán nhân cách như của ông chăng?

Đức Sơn, một Thiền sư cùng thời với Lâm Tế, nổi tiếng với lối chỉ dạy:

“Nói được, ba chục gậy, nói không được ba chục gậy”. (道得者三十棒, 道不得者三十棒)

Lâm Tế bảo Lạc Phổ, một đệ tử của sư, đến tham vấn Đức Sơn, với chỉ thị:

– Ông hãy hỏi lão ta tại sao khi nói được cũng ăn ba chục gậy, khi lão ta đánh ông, hãy cướp lấy gậy rồi rượt lão. Xem lúc ấy lão ta xử sự ra sao?

Mọi việc xảy ra như dự đoán. Đức Sơn bị đoạt gậy và bị rượt đuổi, xong lặng lẽ trở về phòng.

Lâm Tế nghe thuật lại, nói với Lạc Phổ

Đến bây giờ ta vẫn còn nghi ngờ về lão ấy. Còn ông, ông hiểu chăng?

Lạc Phổ hơi do dự. Lâm Tế liền vung gậy đánh.

Một hôm, Ngưỡng Sơn đến tham vấn Thiền sư Hồng Ân ở Trung Ấp, Hàng Châu. Sư hỏi:

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

– Nghĩa Phật tính là gì? (如何是佛性義)

Hồng Ân đáp:

– Dùng một ví dụ cho ông dễ hiểu, như trong ngôi nhà có sáu cửa,³³ bên trong có một con khỉ, bên ngoài có một con khỉ từ phía Đông kêu “Chóe! Chóe!”. Con khỉ trong nhà liền đáp lại “Chóe! Chóe!”. Khi sáu cửa đều kêu, khỉ trong nhà đều đáp lại như thế!

Ngưỡng Sơn lễ tạ, đứng dậy thưa:

– Vừa rồi nhờ Hòa thượng chỉ dạy, con đã hiểu rõ, nhưng còn một điều, nếu khỉ con khỉ trong nhà ngủ yên, khỉ bên ngoài muốn gặp thì sao?

Sư bước khỏi giường thiền, nắm tay Ngưỡng Sơn cùng múa, rồi nói:

– Chóe! chóe! ta cùng ông gặp nhau rồi đó! giống như con trùng tiêu minh,³⁴ làm tổ trên mí mắt con muỗi vậy, nó nhắm ngã tư đường kêu to: “Đất rộng người thưa, hiếm khi gặp được!” (曠土人稀, 相逢者少).

Thiền sư Kim Ngu ở Chân Châu, một đệ tử khác của Mã Tổ. Sư siêng năng làm việc vì tăng chúng. Đến giờ thọ trai sư tự mang thùng cơm đến trai đường, vừa múa vừa nói lớn:

– Thưa chư vị Bồ-tát, thỉnh quý ngài dùng cơm!

Rồi sư vỗ tay cười ha hả. Tương truyền chuyện này tiếp diễn suốt hai mươi năm. Về sau một vị tăng hỏi Trường Khánh:

– Cổ đức vừa múa vừa vỗ tay có ý chỉ gì?

Trường Khánh đáp:

– Dường như lão ấy hát tán ca.

Về sau, một vị tăng hỏi Thiền sư Đại Quang:

³³* Theo *Ngũ Đẳng Hội Nguyên*, truyện Nhất thất lục song, số 75.

³⁴* Tiêu minh 蛸螟: Một loại côn trùng rất nhỏ, hút nhựa cây lúa.

– Khi Trường Khánh nói đến tán ca. Khúc hát ấy định dâng tặng ai?

Đại Quang liền đứng dậy múa. Vị tăng liền lễ bái, Đại Quang nói:

– Ông lễ bái là có ý gì?

Lần này vị tăng lại múa. Sư Đại Quang gọi lớn

– Ôi! loài chồn hoang thành tinh!³⁵

Có phải đây là phương cách để nhận ra tự tính?

Phải chăng đây là Bát-nhã tự dụng? Cần phải lưu ý rằng ngay vào thời Huệ Năng, phương pháp để hiển bày cái *dụng* của Bát-nhã chưa được các môn đệ của ngài biết đến. Điều hay nhất mà họ làm được có lẽ là nói với người mới nhập môn rằng Phật tính là tuyệt đối, và khi các khái niệm về sinh tử đã được chinh phục rồi, thì Phật tính sẽ hiển bày, dù qua cái chớp mắt, nương mây, hắt hơi, ... tất cả đều là Phật pháp, hoặc là họ cho rằng vô ích khi nỗ lực để nhận ra tự tính, vì mình đã là cái ấy từ lâu rồi, và bất kỳ những gì thi tác đều phát xuất từ đó. Trước thời của Mã Tổ và Thạch Đầu, chưa có được những biểu hiện đầy sinh động, như chúng ta có thể gọi sự phát triển tư tưởng thiền về sau này. Nhưng sự phát triển đã thực sự tạo thành đặc tính chủ yếu của thiền, là một trong những điều bất ngờ kỳ thú nhất trong lịch sử văn hóa tôn giáo ở Viễn Đông.

³⁵* Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục: 僧問長慶。古人撫掌喚僧喫飯。意旨云何。長慶云。大似因齋慶讚。僧問大光。未審慶讚箇什麼?。大光作舞。僧乃禮拜。大光云。遮野狐精! Tăng vấn Trường Khánh. Cổ nhân vũ chưởng hoán tăng khiết phạn, ý chỉ vân hà? Trường Khánh vân: Đại tợ nhân trai khánh tán. Tăng vấn Đại Quang : vị thắm khánh tán cá thập ma? Đại Quang tác vũ. Tăng nãi lễ bái. Đại Quang vân: Giá dã hồ tinh.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Mặc dù chúng ta có thể nói bất kỳ điều gì về sự biểu hiện sinh động này, trong thiên vẫn còn những yếu tố kỳ đặc khác. Đó là các phương pháp mà các Thiên sư dùng để kiến lập chân lý thiên, hoặc là mở con mắt đạo cho hành giả đến tham vấn. Vốn rất đa dạng và rất là uyên nguyên, hoàn toàn không ước lệ. Mỗi lần chúng ta tiếp nhận là mỗi lần chúng ta cảm nhận được sự thanh lương trọn vẹn, như thể được phục sinh và mang ra khỏi nhà mồ. Chúng ta hãy xem, một khi cái đập chấn đã được Huệ Năng tháo gỡ rồi thì dòng suối thiên liền tìm thấy hướng chảy của nó ra sao. Chúng tôi xin được trích dẫn thêm một số phương cách mà thiên đã bắt gặp đời sống ngay tại căn đề của nó. Trong nội dung sau đây, những câu hỏi mang nhiều dạng khác nhau. Đôi khi đề cập đến Đạo (*Tao*), đôi khi hỏi về Phật tính, có khi luận về sự kiện Đạt-ma sang Đông độ, đôi khi hỏi về cốt tủy đạo Phật... Những duyên cớ ấy vô cùng đa dạng, tuy nhiên, nó đều nhắm đến sự vận hành ẩn mật của Bát-nhã, mà sự trực nhận ra nó là khi thể nhập bản tâm của chính mình. Đó chính là mục tiêu tối hậu của việc tu thiên.

Những trích dẫn sau đây không theo một thứ tự nào, chỉ biết bối cảnh của nó khoảng thời gian sau Mã Tổ, kể cả thời kỳ của sư.

CHƯƠNG 5

VẤN ĐÁP¹

Một vị tăng hỏi Mã Tổ:

– Tô Bồ-đề Đạt-ma từ Ấn Độ sang đây, có ý chỉ gì? (如何是祖師西來意?)

Mã Tổ đáp:

– Hiện giờ ý ông là gì?

Bàng cư sĩ (Bàng Long Uẩn), đệ tử kiệt xuất của Mã Tổ hỏi:

– Như nước không gân xương, sao có thể chở được chiếc thuyền muôn học. Lý ấy như thế nào? (如水無筋骨能生萬斛舟, 此理如何?)

Mã Tổ đáp:

– Trong ấy nước cũng không, thuyền cũng không, nói gì đến gân xương.

Bách Trượng (Hoài Hải) hỏi:

– Thế nào là chỉ thú của Phật pháp? (如何是佛法旨趣?)

¹ Chương này do người dịch tách ra từ chương ba trong nguyên tác tiếng Anh và tạm đặt tiêu đề.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Mã Tổ đáp:

– Đó chính là nơi ông bỏ thân mạng! (正是汝放身命處)

Mã Tổ hỏi Bách Trọng dùng pháp gì tiếp người. Bách Trọng liền đưa cây phát tử (j: *hossu*) lên. Mã Tổ hỏi:

– Chỉ thế thôi à! Không còn gì khác nữa ư? (祇這箇, 未當別有?)

Một vị tăng hỏi Mã Tổ về ý chỉ của Tổ Đạt-ma từ Ấn Độ sang Trung Hoa. Sư vừa đánh vị tăng vừa nói:

– Nếu tôi không đánh ông, về sau, người trong thiên hạ sẽ cười tôi.



Tổng Ấn ở Tam Giác Sơn. Một hôm giảng pháp:

– Nếu chúng ta phải luận đến chuyện ấy, chỉ một cái nhướng mày cũng khiến chúng ta lệch hướng.

Ma Cốc liền hỏi:

– Không luận về nhướng mày “chuyện ấy” nghĩa là gì?

Tổng Ấn đáp:

– Đó, ông đã lệch sang một bên rồi

Ma Cốc lật ngược sàng tòa sư đang ngồi. Sư đánh Ma Cốc. Không có gì để nói nữa.



Một vị tăng hỏi Bảo Văn (c: *pao-yun*) ở Lục Tổ sơn (c: *lu-tsu-shan*)

– Người ta có ý gì khi nói: “Nói là không nói?”

Sư hỏi lại:

– Miệng ông ở chỗ nào?

Vị tăng đáp:

– Con chẳng có miệng.

Sư hỏi:

– Thế ông lấy gì để ăn cơm?

Vị tăng không đáp được. Về sau, Động Sơn (Lương Giới) bình giải:

– Gã này không bao giờ đói, không muốn ăn cơm.



Khi Thường Hưng (c: *chang-hsing*) ở Lạc Đàm (c: *le-tam*) ngồi quay mặt vào tường khoanh chân tọa thiền. Nam Tuyên chợt đến đánh vào lưng sư. Sư hỏi:

– Ai đó?

Nam Tuyên đáp:

– Phở Nguyễn đây.

Thường Hưng hỏi:

– Ông ra sao rồi?

Nam Tuyên đáp:

– Vẫn thường.

Thường Hưng nói:

– Ông sống một đời bận rộn quá!



Một vị tăng hỏi Bảo Tích ở Bàn Sơn.

– Đạo là gì?

Sư đáp:

– Vào đi!

Tăng thưa:

– Con không thể hiểu được.

Sư đáp:

– Ra đi!



Thiền sư Bảo Triệt (c: *pao-che*) ở Ma Cốc sơn (c: *ma-ku-shan*), đến phiên làm thị giả cho Mã Tổ. Một hôm, thầy

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

đang đi dạo, sư hỏi:

– Thế nào là Đại niết-bàn? (如何是大涅槃?)

Mã Tổ đáp:

– Nhanh lên nào! (急!)

Sư thưa:

– Gấp cái gì? (急箇甚麼?)

Mã Tổ đáp:

– Xem suối kia. (看水!)



Một học giả chuyên nghiên cứu Phật học đến viếng Diêm Quan Tề An (c: *yen-kuan ch'i-an*). Sư hỏi ông ta.

– Ông chuyên làm việc gì?

Học giả đáp:

– Con chuyên giảng Kinh Hoa Nghiêm

Sư hỏi:

– Trong kinh dạy có bao nhiêu pháp giới?

Học giả đáp:

– Theo cái nhìn tổng quát, có vô số pháp giới liên hệ với nhau rất mật thiết. Nhưng nói tóm tắt, có bốn pháp giới.

Khi ấy, sư đưa cây phất tử lên rồi hỏi:

– Cái này thuộc về pháp giới nào trong đó?

Học giả suy nghĩ một lúc, cố gắng tìm câu trả lời. Sư không đợi được nữa, bèn nói:

– Cân nhắc suy luận và trí hiểu biết lan man, rốt cuộc chẳng đáng gì cả, nó thuộc về kẻ giữ mồ cho quỷ, như ngọn đèn giữa ban ngày, không chiếu sáng được vật gì cả.



Một vị tăng hỏi Đại Mai (Pháp Thường) về ý chỉ của Tổ Bồ-đề Đạt-ma từ Tây Trúc sang. Sư đáp:

– Chẳng có gì trong đó cả.

Sau này, Thiền sư Tề An (c: *chi-an*) nghe được lời này. Sư nói:

– Trong một quan tài, có hai thầy ma. (一箇棺材, 兩箇死漢)



Một vị tăng hỏi Linh Mặc (c: *ling-mo*) ở Ngũ Tiết sơn:

– Việc ấy đầu đuôi như thế nào?

Sư đáp:

– Hãy nói cho tôi biết khoảnh khắc hiện tiền tiếp diễn bao lâu?

Vị tăng đáp:

– Con chẳng theo thầy nổi.

Linh Mặc nói:

– Chẳng tích sự gì khi để ý đến câu hỏi của ông.

Vị tăng thưa:

– Nhưng thầy phải biết cách tiếp xử với những người như thầy chứ?

Sư đáp:

– Khi họ đến, tôi sẽ đưa cho xem.

Vị tăng thưa:

– Thỉnh thầy chỉ cho điều ấy.

Linh Mặc đáp:

– Ông thiếu cái gì nào?



Một vị tăng hỏi Thiền sư Duy Khoan (c: *wei-kuan*) ở Hình Sơn tự.

– Đạo là gì?

Duy Khoan đáp:

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

– Núi đẹp quá chừng!

Tăng nói:

– Con hỏi thầy về đạo, sao thầy lại nói về núi?

Sư đáp:

– Chừng nào ông chỉ biết có núi, thì ông chẳng có dịp để nhập Đạo.

Một vị tăng khác hỏi Thiên sư Duy Khoan:

– Đạo ở đâu? (道在何處?)

Sư đáp:

– Ngay trước mặt. (只在目前)

Tăng hỏi lại:

– Sao con không thấy? (我何不見?)

Sư đáp:

– Vì ông còn chấp ngã. (汝有我故)

Tăng hỏi:

– Con không thấy vì con chấp ngã. Hòa thượng thấy chăng?
(我有我故即不見,和尚還見否?)

Sư đáp:

– Còn “tôi và ông”, thì còn lằng xằng, nên cũng chẳng thấy
(有汝有我展轉不見).

Tăng hỏi:

– Khi chẳng có “con” cũng chẳng có “thầy” thì thấy Đạo
chăng? (無我無汝,還見否?)

Sư đáp:

– Khi chẳng còn “ông”, chẳng còn “tôi”, ai cầu thấy nó làm
gì? (無汝無我,何誰求見?)



Một hôm Trí Thường (c: *chih-chang*) ở chùa Qui Tông uống trà với Nam Tuyên Phổ nguyện, Nam Tuyên nói:

– Chúng ta là huynh đệ tâm đắc, đã nói chuyện với nhau rất nhiều, chúng ta đều biết mình đang ở đâu và biết mỗi người sẽ đi mỗi đường khác nhau, nếu có ai hỏi huynh về thực tại tối thượng của các pháp. Huynh sẽ nói sao?

Trí Thường đáp:

– Nơi ta đang ngồi có vị trí rất đẹp để cất một cái am.

Nam Tuyên nói:

– Để mặc cái am của huynh ở đó, thế nào là Thực tại tối thượng?

Trí Thường cầm lấy bộ tách trà đứng dậy rời khỏi chỗ ngồi.

Nam Tuyên thấy vậy, nói:

– Huynh đã uống trà xong, còn tôi thì chưa.

Trí Thường đáp:

– Người nói như thế cũng chẳng uống được giọt nào.

Một hôm Trí Thường vào thiền đường. Sư nói:

– Nay tôi sẽ nói Thiền. Đại chúng đến gần đây.

Tăng chúng đến, sư nói:

– Khi các ông nghe được hạnh nguyện của Bồ-tát Quán Thế Âm, các ông có thể ứng xử thích nghi mọi hoàn cảnh.

Có vị tăng hỏi:

– Hạnh nguyện của Bồ-tát Quán Thế Âm là những gì?

Sư khảy móng tay, nói:

– Các ông nghe chẳng?

Đại chúng đáp:

– Thưa, có nghe.

– Nay, lũ vô tri vô giác, các ông đến đây tìm cái gì?

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Sư vừa nói vừa đánh đuổi tăng chúng ra khỏi phòng, vừa cười ha hả, bước về phương trượng.



Một vị tăng hỏi Lư Sơn:

– Tất cả các pháp đều trở về không, thế không trở về đâu?

Lư Sơn đáp:

– Không thể đặt miệng vào chỗ ấy được

Tăng hỏi:

– Sao lại không?

Lư Sơn đáp:

– Vì trong ngoài vốn nhất như

Lần khác, một vị tăng hỏi:

– Tổ Đạt-ma từ Tây Trúc sang. Có ý gì?

Sư đáp:

– Chẳng có “cái gì” ở đây cả.

Tăng hỏi

– Sao vậy?

Sư đáp:

– Chỉ vì các pháp vốn *như*.

Hai tuyên ngôn này của Lư Sơn có thể được xem như là luận giải về một đề tài duy nhất, *tính không* và *chân như*.



Một hôm, Ba Lăng (c: *pai-ling*) gặp Bàn Cư Sĩ trên đường đi. Ba Lăng nói:

– Ông có dịp nào nói cho ai về sự thực mà ngày xưa ông đã kinh nghiệm được ở Nam Nhạc (c: *nan-yueh*), chẳng?

Bàn Cư Sĩ đáp: – Có!

Ba Lăng hỏi: – Với ai?

Bàn Cư Sĩ tự chỉ vào vào mình đáp:

– Vói lão già này.

Ba Lãng nói:

– Ngay cả sự tán thán của Văn-thù-sur-lợi và Tu-bồ-đề cũng không đủ chứng minh điều ông nói.

Bàng Cư Sĩ hỏi lại:

– Thế có ai biết được chân lý mà ông đã kinh nghiệm được không?

Ba Lãng đội nón rom lên đầu rồi đi ra.

Bàng Cư Sĩ nói theo:

– Tạm biệt sư huynh, xin bảo trọng.

Nhưng Ba Lãng vẫn hướng về phía trước bước đi, không hề ngoảnh lại.



Thiền sư Đôn Hà Thiên Nhiên (c: *tan-hsia t'ien-jan*), đệ tử của Thạch Đầu. Một hôm sư viếng Quốc Sư Huệ Trung, thị giả báo cho thị giả xin được gặp Quốc sư, thị giả đáp:

– Thầy ở đây nhưng không tiếp khách (在即在, 不見客。)

Đôn Hà bảo:

– Thật sâu xa thay! (太深遠生!)

Thị giả đáp:

– Mắt Phật cũng chẳng dò thấu chỗ sâu xa ấy (佛眼亦不歷不見。)

Đôn Hà nói:

– Thực là rồng sinh rồng, phụng sinh phụng (生子, 鳳生鳳兒!)

Khi Huệ Trung Quốc sư qua giấc ngủ trưa, thị giả thuật lại về người khách. Huệ Trung phạt thị giả 20 gậy rồi đuổi ra. Khi Đôn Hà nghe được chuyện này, sư nói:

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

– Chẳng làm là Nam Dương Quốc sư (不謬為南陽國師！)

Ngày hôm sau, sư lại đến viếng lần nữa, ngay khi đến trước Huệ Trung, Đơn Hà liền trải tọa cụ để đánh lễ. Huệ Trung ngăn lại:

– Không cần làm vậy (不用！不用！)

Đơn Hà bước lùi lại. Huệ Trung nói

Như thị! Như thị! (如是！如是！)

Sư tiến tới trước.

Quốc sư bảo:

– Chẳng phải! Chẳng phải! (不是！不是！)

Đơn Hà đi quanh Quốc sư một vòng rồi lùi ra.

Quốc sư bảo:

– Thời của cổ đức đã xa rồi, người thời nay lại lo là việc bản phận. Ba mươi năm sau, khó gặp được người như gã này.



Thiền sư Huệ Lăng (*Hui-lang*) ở chùa Chiêu Đề (c: *chao-t'i*), đến tham vấn Mã Tổ hỏi:

– Ông đến đây cầu việc gì? (汝來何求?)

Sư thưa:

– Cầu tri kiến Phật! (求知見佛！)

Mã Tổ đáp:

– Phật không tri kiến, như vậy, tri kiến ấy thuộc về ma (佛無知見, 知見乃魔耳!).

Ông nói ông từ Nam Nhạc đến, nhưng dường như chưa biết tâm yếu của Tào Khê. Ông nên mau trở về nơi đó, không nên dừng trụ nơi khác. Sư về đến, Thạch Đầu liền hỏi:

– Thế nào là Phật? (如何是佛?)

Thạch Đầu đáp:

– Ông không có tính này (汝無佛性。)

Huệ Lãng hỏi tiếp:

– Những loài xuẩn động hàm linh (côn trùng) thì như thế nào? (蠢動含靈又作麼生?)

Thạch Đầu đáp:

– Xuẩn động hàm linh đều có Phật tính! (蠢動含靈, 皆有佛性!)

Huệ Lãng hỏi:

– Huệ Lãng này tại sao không có?

Thạch Đầu đáp:

– Vì ông không chịu nhận (為汝不肯承當!)

Câu nói đã mở mắt cho Huệ Lãng nhận ra tự tính nơi mình. Về sau sư về trụ ở chùa Chiêu Đề, tất cả tăng nhân đến tham vấn sư đều đuổi đi và nói:

– Hãy đi đi! Các ông chẳng có Phật tính.² (去! 去! 汝無佛性!)

Để giúp cho quý vị hiểu trường hợp của Huệ Lãng, tôi trích dẫn thêm hai câu chuyện khác trong *Truyền Đăng Lục*.



1. Một hôm có vị tăng đến tham vấn Trường Khánh Huệ Vân. Tăng hỏi

– Trong thân tứ đại ngũ uẩn này cái nào là Phật tính.

Sư gọi tên vị tăng, tăng đáp:

– Dạ!

²* Chuyện này chúng tôi dịch sát theo bản Hán văn, trong *Ngũ Đăng Hội Nguyên Tiệt Dẫn*, truyện *Vì ông chẳng chịu nhận lấy*, số 114.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Sư im lặng một hồi lâu rồi nói:

– Nơi ông chẳng có Phật tính!



2. Khi Hoàng đế Thuận Tông (c: *shun-tsung*) hỏi Nga Hồ Đại Nghĩa (*e-hu ta-i*, 735-818).

Thế nào là Phật tính?

Sư đáp:

– Cái ấy chẳng xa câu hỏi của bệ hạ

Một hôm Động Sơn (c: *tung-shan*) đến tham vấn Huệ Siêu (*hui-chao*) ở Thụ Sơn. Huệ Siêu nói:

– Ông đã là tăng có chỗ trụ rồi (không còn đi hành cước nữa). Sao còn đến đây tham vấn?

Động Sơn đáp:

– Con còn chút hồ nghi trong tâm mà đành bắt lặc. Nên đến đây tham vấn Hòa thượng.

Huệ Siêu gọi lớn:

– Này Lương Giới! (pháp danh của Động Sơn)

Động Sơn liền thưa:

– Dạ!

Huệ Siêu hỏi:

– Đó là cái gì?

Động Sơn không trả lời được. Huệ Siêu bèn phán:

– Một tượng Phật rất đẹp, tiếc thay chẳng phóng được hào quang.

Một hôm, Bách Trượng giảng pháp xong, thấy tăng chúng sắp rời khỏi giảng đường. Sư kêu lại:

– Này chư huynh đệ!

Tất cả đều quay lại, lúc ấy sư hỏi:

– Cái gì thế?

Câu hỏi này được lưu truyền rất lâu trong giới học Thiền thời ấy.



Chấn Lãng (*chen – lang*) đến tham vấn Thạch Đầu. Sư hỏi:

– Ý của Tổ sư từ Ấn Độ sang là gì?

Thạch Đầu đáp:

– Hãy hỏi cây cột này!

Chấn Lãng thưa:

– Con không hiểu.

Thạch Đầu nói:

– Ta cũng không hiểu.

Câu nói này khiến cho Chấn Lãng ngộ đạo. Về sau khi có tăng đến xin chỉ thị, Chấn Lãng gọi:

– Này Đại đức!

Tăng đáp:

– Dạ!

Nhân đó, Chấn Lãng nói:

– Ông đã tự mình đi lạc hướng!

Vị tăng thưa:

– Nếu thế, sao thầy không chỉ con phải hành xử như thế nào cho đúng?

Chấn Lãng không đáp lấy hai tay dụi mắt như để nhìn cho rõ hơn. Vị tăng lặng thinh.



Một hôm Thạch Đầu tuyên bố:

– Dù các nói như thế nào, dù các ông hành xử như thế nào đi nữa, cái ấy chẳng gì dính dáng đến ông.

Dược Sơn Duy Nghiễm luận giải như sau:

– Ngay cả khi các ông không nói gì, ngay khi các ông không

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

hành xử gì hết, những điều như thế cũng chẳng dính dáng gì đến ông.

Thạch Đầu nói:

– Ta trong ấy một mũi kim chẳng lọt (我這裏針割不入。)

Duy Nghiễm nói:

– Con trong ấy như hoa hồng trên đá (我這裏如石上栽華)

Một hôm, Dược Sơn Duy Nghiễm im lặng tọa thiền. Có vị tăng đến hỏi.

– Nơi chót vót bất động ấy, còn suy nghĩ cái gì? (兀兀地思量甚麼)

Sư đáp:

– Suy nghĩ cái không suy nghĩ (思量箇不思量底)

Tăng hỏi:

– Cái không suy nghĩ làm sao thầy suy nghĩ được? (不思量底如何思量?)

Sư đáp:

– Bằng cách chẳng suy nghĩ (非思量)

Một vị tăng đến tham vấn hỏi:

– Con có chỗ nghi, xin thầy giải cho.

Dược Sơn hỏi:

– Đợi đến chiều thượng đường, ta sẽ giải cho.

Khi đại chúng vân tập về giảng đường. Dược Sơn gọi vị tăng ấy bước ra trước. Vị tăng theo lời sư bước ra. Sư rời khỏi ghế, cầm tay vị tăng rồi nói.

– Này! đại chúng, vị tăng này có mối nghi.

Nói xong, sư đẩy vị tăng ra khỏi thiền đường rồi đi về phương trượng.

Sau đó, Huyền Giác bình giải:

“Có thực Dược Sơn đã giải được mối nghi cho vị tăng ấy

không? Nếu đó chính là vấn đề thì đâu là điểm then chốt? Nếu không phải là vấn đề, tại sao Dược sơn hẹn đến chiều sẽ trả lời ở giảng đường?



Ngưỡng Sơn hỏi Qui Sơn về ý chỉ của Tổ Đạt-ma sang từ Ấn Độ sang Trung Hoa. Qui Sơn đáp:

– Cái lồng đèn này đẹp ghê!

Ngưỡng Sơn hỏi:

– Cái này chẳng phải là nó hay cái kia là chẳng phải?

Qui Sơn hỏi lại:

– “Cái này” nghĩa là gì?

Ngưỡng Sơn đáp:

– Cái lồng đèn này đẹp ghê!

Qui Sơn:

– Hẳn là ông chẳng thấy!

Nhân tiện, tôi cũng xin đề cập đến những khó khăn đối với những người chưa được mật truyền yếu chỉ thiền, để xác định được ý chỉ của thầy mình khi được trao truyền. Chẳng hạn như trong câu nói của Qui Sơn vừa rồi: “Ông chẳng thấy”, ta không nên hiểu theo nghĩa không “thấy biết”. Vì ở đây, Qui Sơn không cho rằng Ngưỡng Sơn không biết Thiền, trái lại, Qui Sơn biết rất rõ Ngưỡng Sơn đang đứng ở chỗ nào, và Ngưỡng Sơn cũng biết rõ Qui Sơn đang đứng ở nơi đâu. Do vậy nên chúng ta không nên chỉ biết đến những gì họ đang nói với nhau, mà trước hết, chúng ta phải đi sâu vào nội tại hoặc là bước vào chủ ý của ngôn ngữ họ dùng.

Một vị tăng thỉnh cầu Dược Sơn khai thị cho ông ta được sáng tỏ, vì ông ta vẫn còn mò mẫm trong tối tăm của đời mình. Dược Sơn im lặng một hồi lâu. Cái im lặng mang đầy ý nghĩa, và nếu vị tăng đã sẵn sàng, thì ông ta sẽ ngộ được

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

nhờ cái im lặng ấy. Nhưng thực tế, vị tăng đã đánh mất cơ may và Dược Sơn nói tiếp:

– Chẳng khó khăn gì khi trả lời cho ông. Tuy nhiên, điều tốt cốt yếu là phải nắm bắt được ý nghĩa điều muốn nói là gì ngay khi vừa nói ra, không chút lý luận. Khi điều này được xảy ra có nghĩa là thể hội với đạo. Trái lại, nếu ông còn chần chừ, ông sẽ bắt đầu lý luận, và sự lầm lẫn ấy rốt cục là tại ngay nơi cửa miệng của ta. Tốt hơn là nên giữ mồm thật chặt để cả ông lẫn ta tránh khỏi những rắc rối về sau.

Lời dạy này của Dược Sơn hoàn toàn chính xác. Lời nói gợi cho chúng ta những lý giải lan man và dẫn đến sự suy lý, trong khi chiều hướng của thiền lại hoàn toàn khác, nhắm thẳng vào khoảnh khắc trước khi lời nói được phát ra.



Một vị tăng đến tham vấn Thiền sư Thạch Lâu (c: *shih-lou*).
Hỏi:

– Con hoàn toàn mờ mịt mặt mũi của mình khi chưa sinh, xin thầy từ bi dùng phương tiện chỉ bày.

Thạch Lâu đáp:

– Ta không có tai!

Tăng thưa:

– Con biết mình có lỗi.

Thạch Lâu đáp:

– Ô, không, đó là lỗi của tôi.

Tăng hỏi:

– Lỗi của thầy ở chỗ nào?

Thạch Lâu đáp:

– Ở chỗ ông nói rằng ông có lỗi.

Vị tăng lễ bái. Sư liền đánh vị tăng.



Thạch Đầu hỏi Huệ Lâm,³ là đệ tử của mình

– Ông là thiền tăng hay là tăng châu huyện? (汝是禪僧, 是州縣躡僧?)

Huệ Lâm đáp:

– Là tăng tham thiền (是參禪僧)

Thạch Đầu hỏi tiếp:

– Thế nào là thiền? (何者是禪?)

Huệ Lâm đáp:

– Nhướng mày, chớp mắt (揚眉瞬目。)

Thạch Đầu bảo:

– Bỏ cái nhướng mày chớp mắt ấy qua một bên, hãy đem mặt mũi khi chưa sinh ra đây xem! (除卻揚眉瞬目, 外, 將本來面目呈看!)

Huệ Lâm đáp:

– Bỏ cái nhướng mày chớp mắt ấy, thỉnh Hòa Thượng xem (除卻揚眉瞬目, 外, 請和尚鑒)

Thạch Đầu đáp:

– Ta đã bỏ rồi! (我除竟!)

Huệ Lâm đáp:

– Con đã trình rồi (我呈了者!)

³* Trong *Ngũ Đẳng Hội Nguyên*, nội dung cuộc đối thoại này diễn ra giữa Thiền sư Bảo Thông Đại Điên (寶通大巔) ở Linh Sơn, Triều Châu (*Dương mi, thuần mục, chuyên* 140).

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM



Một hôm Thúy Vi Vô Học (c: *ts'ui-wei wu-hsiao*) đi dạo trong pháp đường. Đầu Tử (c: *t'ou - tzu*)⁴ đến gần, cung kính lễ bái, thưa:

– Hòa thượng dạy người như thế nào về mật ý của Tổ sư từ Ấn Độ sang?

Thúy Vi dừng bước một hồi lâu, Đầu Tử lại thưa:

– Xin thầy chỉ dạy.

Sư bảo:

– Lại thích đắm trong vũng nước dơ một lần thứ hai hay sao?

Đầu Tử lễ tạ rồi lui ra. Sư nói theo:

– Chớ vui gốc.

Đầu Tử thưa:

– Khi thời tiết đến, gốc mầm tự sanh.

Khi Thúy Vi đặt lễ vật cúng dường các vị A-la-hán, có vị tăng hỏi:

– Đan Hà (*tan-hsia*, thầy của Thúy Vi) thiêu tượng Phật gỗ. Sao thầy còn cúng A-la-hán?

Thúy Vi bảo:

– (Tượng Phật) dù có thiêu trong lửa cũng chẳng cháy, còn cúng dường A-la-hán, cứ để mặc tôi.

Lần khác, có vị tăng hỏi:

– Khi cúng dường, các vị A-la-hán có đến chăng?

Sư hỏi lại:

– Hằng ngày ông có ăn cơm chăng?

Vị tăng không đáp được. Sư kết luận:

⁴* Còn gọi là Đại Đồng (*Thiền sư Trung Hoa* tập 1, HT. T. Thanh Từ).

– Ít có kẻ lạnh lợi.



Khi Đạo Ngô Viên Trí (*tao-wu yuan-chih*) và Vân Nham (*yun-yen*), đứng hầu thầy là Dược Sơn. Dược Sơn nói:

– Chỗ mà tri thức chẳng chạm đến được, tối kỵ khi nói đến. Nếu nói đến, tức đầu mọc sừng, Này Trí Đầu đà (Viên Trí), ông nghĩ sao?

Đạo Ngô liền bỏ đi ra.

Vân Nham Đàm Thanh hỏi Dược Sơn.

– Tại sao sư huynh Trí không đáp lời Hòa thượng?

Dược Sơn trả lời:

– Hôm nay ta đau lưng. Viên Trí đã hội, tìm y mà hỏi.

Vân Nham đi ra, khi gặp Viên Trí, liền hỏi:

– Vì sao mà lúc nãy sư huynh không đáp lời Hòa thượng?

Viên Trí bảo:

– Ông hãy đến hỏi Hòa thượng đi!



Đức Thành ở Hoa Đình, thường được biết đến như một người thường sống lênh đênh trên một chiếc thuyền nhỏ trên sông Ngô. Một hôm có một vị tăng tên Thiện Hội (c: *chan-hui*), được một vị thiện tri thức khuyên nên đến tham vấn thuyền tử này.

Thuyền tử hỏi :

– Đại đức trụ ở chùa nào?

Thiện Hội thưa:

– Tôi chẳng trụ ở chùa nào cả, mà trụ nơi chẳng ai biết.

hỏi:

– Nơi chẳng ai biết ấy chẳng giống cái gì?

Thiện Hội đáp:

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

– Chẳng phải là cái mắt có thể nhìn thấy được.

Thuyền Tử hỏi:

– Ông học ở đâu mà biết như vậy.

Thiện Hội đáp:

– Cái đó chẳng phải chỗ lãnh hội của tai mắt.

Sư cười lớn, nói:

– Cho dù ông nói hay cỡ nào, nó cũng chẳng giúp gì cho ông hơn là cái cọc cột lừa, khi người ta thả sợi dây ngàn thước xuống đầm là có ý muốn dò độ sâu. Chớ ngậm lấy mỗi câu mà hãy nói mau! nói mau!

Thiện Hội vừa mở miệng, sư liền đánh cho một chèo rơi xuống nước. Thiện Hội mới leo lên thuyền, sư lại dục:

– Nói, nói!

Thiện Hội vừa mở miệng, liền bị sư đánh, Thiện Hội hoát nhiên đại ngộ. Về phần Thuyền tử, sau đó sư bỏ thuyền đi ngay và không ai biết sư sống những ngày còn lại ở đâu.⁵



Vào một ngày trời mưa, Sa-di Cao đến thăm Dược Sơn, Sư bảo:

– Ông mới đến?

Sa-di Cao thưa:

– Con mới đến.

Dược Sơn nói:

– Ướt hết rồi phải không?

Sa-di Cao:

– Không đánh điệu trống ấy.

^{5*} Theo *Truyện Đăng Lục*, Sư lật úp thuyền xuống nước mà tịch. Nội dung trong nguyên bản tiếng Anh trùng hợp với truyện *Nhất cú hợp đầu ngữ* trong *Ngũ Đăng Hội Nguyên*.

Lúc ấy Vân Nham và Đạo Ngô đang ở Dược Sơn, Vân Nham nói:

– Ở đây da còn chẳng có, trống đâu mà đánh?

Đạo Ngô nói:

– Đây trống chẳng có, da đâu mà đánh?

Cuối cùng Dược Sơn kết luận.

– Hôm nay chúng ta hòa nhạc khá hay.

Khi đến giờ thọ trai, Dược Sơn đánh trống và Sa-di Cao cầm bát vừa đi vừa múa đến trai đường. Thấy vậy, Dược Sơn bỏ dù trống, hỏi:

– Múa điệu số mấy.

– Sa-di Cao đáp:

– Điệu số 2.

Dược Sơn hỏi:

– Thế nào là điệu thứ nhất.

Sa-di Cao bới đầy bát cơm rồi đi ra.

Từ những “vấn đáp” được trao đổi với nhau giữa những người học thiền trong suốt 150 năm sau Huệ Năng thị tịch, người đọc có thể hình dung tầm mức phát triển của tư tưởng thiền. Bối cảnh hầu như hoàn toàn thay đổi kể từ thời của Lục Tổ, trước kia, người ta chỉ dùng kinh giáo để diễn đạt Thiền, không ai nghĩ rằng những cái đập, cú đá và những phương pháp thô bạo có thể được trao cho đệ tử. “Cái thấy thuần túy” đã nhường bước cho các hành động theo một cách nào đó. Có chăng một sự thay đổi chủ yếu của tinh thần Thiền trong sự truyền thừa từ Đạt-ma đến Huệ Năng? Bên ngoài thì có nhưng về mặt tinh thần thì không. Vì có một dòng mạch ngầm tư tưởng chảy liên tục bên dưới nội dung những cuộc “vấn đáp” ấy. Cái thay đổi chỉ là phương pháp sử dụng.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Tinh thần chính vẫn là Huệ Năng trong khảng ngôn: “pháp môn của ta đây, từ trước đến nay, đầu tiên lấy vô niệm làm nền tảng (tông), lấy vô tướng làm thể, lấy vô trụ làm gốc (我此法門, 從尚以來, 先立無念為宗, 無相為體, 無住為本。)

Tuyên ngôn này là nền tảng của giáo lý thiên, và có thể tìm thấy điều ấy trong những câu trả lời đa dạng của các thiền sư cũng như trong lời nói, cử chỉ mà các sư biểu thị.

Vô niệm mang tính chất tâm lý học (e: *psychological*), *vô tướng* có tính chất bản thể học (ontological) và *vô trụ* có tính chất luận lý học. *Vô niệm* và *vô trụ* có ý nghĩa chủ quan, trong khi *vô tướng* mang ý nghĩa khách quan. Tất cả đều có nghĩa ý thực tiễn và tốt cùng nhất như, nhưng Thiên chú ý nhiều đến tâm lý học, về sự trực nhận ra vô niệm trong chiều hướng siêu việt chính nó. Vì một khi có được chỗ trụ có nghĩa là có một chỗ vô trụ được nhận ra, nghĩa là tâm hoàn toàn xả ly các sắc tướng (*form*), cũng có nghĩa là không còn chấp trước vào tâm mình nữa, và đây gọi là trạng thái *vô niệm*, vắng bật tất cả mọi niệm tướng. Cho đến nay, điều này đã được khảo sát trong mối liên quan với Bát-nhã, vì Huệ Năng chú tâm rất mạnh đến vấn đề Trí huệ và thiên định, như được phản ánh rõ quan thời đại của Ngài. Bây giờ, chúng ta hãy xem xét từ ánh sáng chớp lóe nào mà “cái không niệm tướng hay *vô niệm* này được nhận ra trong mối tương quan với đời sống, đạo đức của chúng ta.

Bây giờ chúng ta sẽ đi đến sự biện luận mang ý nghĩa phong phú nhất về giáo pháp thiên. Chừng nào mà cái thấy bên trong tự tính còn được xem là tự tính, thì vấn đề vẫn còn nhấn mạnh ít nhiều trên bình diện nhận thức luận, và dường như không ảnh hưởng mấy với đời sống thực tiễn của chúng ta theo quan điểm đạo đức học. Nhưng khi Bát-nhã không chỉ được nhìn từ quan điểm tri giác, mà còn từ quan điểm thực hành thì nó tiếp cận thẳng với trọng tâm đời sống. Phần

lớn những mẫu “vấn đáp, được trích dẫn ở trên đã được trích từ biên niên sử Thiền tông vào thời sơ khai để chứng minh phương pháp khai thị của riêng từng Thiền sư, nhằm đánh thức Trí huệ Bát-nhã trong môn đệ mình, khi tâm thức họ bị đông cứng hoặc chênh vênh bởi những kiến giải nhị nguyên về sự sống và thế giới tự nhiên. Qua những điển hình sau đây, chúng ta sẽ cố gắng thâm nhập được vào sự vận hành của Bát-nhã trong tiếp xử hằng ngày.



1. Một vị tăng hỏi Thiền sư Cảnh Sầm ở Trường Sa.

– Thế nào là “Bình thường tâm là đạo

Cảnh Sầm đáp:

– Khi tôi muốn ngủ, tôi ngủ, khi tôi muốn ngồi, tôi ngồi.

Tăng thưa:

– Con không hiểu được ý thầy.

Cảnh Sầm nói tiếp:

– Mùa hạ tìm chỗ mát, mùa lạnh ngồi bên lò sưởi.



2. Nguyên Luật sư đến tham vấn Đại Châu Huệ Hải. Luật sư hỏi:

– Để tiến vào đạo, có con đường đặc biệt nào chăng?

Huệ Hải đáp:

– Có!

Luật sư hỏi:

– Đó là gì?

Huệ Hải trả lời:

– Khi đói thì ăn, khi mệt thì ngủ.

Luật sư Nguyên:

– Mọi người cũng đều như thế, có cùng chỗ dụng công của thầy chăng?

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Huệ Hải đáp:

– Không đồng.

Luật sư Nguyên hỏi:

– Sao chẳng đồng?

Huệ Hải đáp:

– Khi ăn, họ chẳng chịu ăn, mà còn dấy lên bao thứ tướng tượng. Khi ngủ, họ không chịu ngủ, mà còn thả mình vào muôn thứ suy tưởng điên rồ. Do đó chẳng đồng.

Luật sư không hỏi nữa.



3. Khi toàn thể tăng chúng của Bách Trượng đang cuốc đất, một vị tăng nghe tiếng trống báo hiệu giờ ăn cơm, sư liền buông cuốc rồi cười ha hả bước đi. Thiên sư Hoài Hải (Bách Trượng) nhận xét.

– Gã ấy thật lanh lợi. Đó là lối nhập đạo theo pháp môn của Quán Thế Âm.⁶

Khi sư trở về tu viện, sư cho gọi vị tăng hồi nãy rồi hỏi:

– Hồi nãy, khi nghe tiếng trống, ông nhận ra đạo lý gì?

Vị tăng đáp:

– Chẳng có gì, nghe tiếng trống báo giờ ăn cơm, con trở về ăn cơm thôi.

Lần này, câu trả lời khiến sư cười vang.



4. Khi Qui Sơn Linh Hựu ngồi trong giảng đường, vị tăng phạm đầu đánh bằng gỗ⁷ báo hiệu giờ ăn cơm. Nghe vậy, vị tăng đang chụm lửa vôi bùng chiếc đũa cời rồi vỗ tay cười ha hả. Qui Sơn nói:

⁶ xem *Truyện Đăng lục*.

⁷ Mộc ngư (j: *morugyo*, e: *wooden-fish*).

– Trong tảng chúng đây có người thật linh lợi.

Lát sau, sư cho mời vị tăng ấy đến rồi hỏi:

– Có chuyện gì mà ông cười?

Vị tăng đáp:

– Sáng nay con không dùng điếm tâm, con đói quá nên khi nghe tiếng mõ, con quá sung sướng nên cười.

Sư gật đầu.



5. Vân Nham hỏi Bách Trượng Hoài Hải.

– Bạch thầy, dường như thầy bận rộn suốt ngày, thầy làm vì ai vậy?

Hoài Hải đáp:

– Có người muốn vậy.

Vân Nham hỏi tiếp:

– Sao thầy không để y tự làm lấy?

Hoài Hải đáp :

– Y chẳng có nhà.



6. Hoàng Bá Hi Vân từ già Nam Tuyền. Sư tiền Hoàng Bá ra đến cổng chùa. Nam Tuyền cầm chiếc nón du phương của Hi Vân đưa lên rồi hỏi.

– Thân Trưởng lão to lớn, sao cái nón lại quá nhỏ (長老身材沒量大, 笠子太小生?)

Hi Vân đáp:

– Có lẽ vậy, nhưng toàn vũ trụ rộng lớn này đều được chứa trọn trong ấy cả. (雖然, 如此大千世界總在裏許.)

Nam Tuyền nói:

– Thế còn tôi thì sao?

Hi Vân không đáp, đội nón, bước đi.



7. Thiên sư Vân Tế (c: *yun-chi*) ở núi Chung Nam, ban đầu đến tham vấn Nam Tuyên. Sư hỏi:

– Người đời không biết ngọc ma-ni ở đâu. Con nghe nói mình có thể nhận được nó từ trong Như Lai tạng.⁸ Thế nào là tạng? (磨尼珠人不識, 如何如來藏裏親收得。如何是藏?)

Nam Tuyên đáp:

– Cái cùng ông qua lại đó! (與汝往來者是!)

Vân Tế hỏi tiếp:

– Thế còn cái không qua lại vì con thì sao? (不往來者如何?)

Nam Tuyên đáp:

– Đó cũng là Tạng ấy.

亦是!

Vân Tế hỏi tiếp:

– Thế châu ma-ni là gì? (如何是珠?)

Nam Tuyên liền gọi:

– Đây Sư Tổ! (hiệu của Thiên sư Vân Tế)

Vân Tế liền đáp:

⁸ Như Lai Tạng 如來藏, Như Lai Tạng tính 如來藏性 (s: *tathagātagarbha*), kho tàng chơn tính Như Lai. Nơi chứa đựng chủng tử Như Lai mà mỗi chúng sinh đều vốn có. Thuật ngữ này xuất phát từ nhiều kinh điển Đại thừa. Tathagāta là Như Lai, Garbha là *tạng*, là kho chứa.

– Dạ!

Nam Tuyên bảo:

– Hãy đi đi! Ông chẳng hiểu lời ta (去! 汝不會我語).

Tuy vậy, Vân Tế nhờ đó mà nhận được lý Thiên.

CHƯƠNG 6

Chúng ta thu nhận được gì từ tất cả những trích dẫn này về mạch sống thiền? Cái gì là cách biểu hiện bên ngoài hay là cách hành xử lưu xuất từ vô niệm?

Câu nói lừng danh nhất của Mã Tổ là: “*Tâm chính là Phật*” (Tức tâm tức Phật 即心即佛). Quả thực, những tư tưởng cốt yếu đều được đề xướng bởi tất cả các Thiền sư trước thời của Ngài, nhưng Mã Tổ lại bổ sung thêm: *Bình thường tâm là đạo* (平常心是道). Trong tiếng Trung Hoa, chữ *Tâm* 心 vừa có nghĩa là *ý tưởng* vừa có nghĩa là *tâm linh*, và dù nó có ý nghĩa là *ý tưởng* hay *tâm linh*, trong trường hợp này, nó đều có nghĩa là trạng thái tâm thức mà ta có được trong mọi ứng xử thường ngày khi chúng ta đang sống, như ánh sáng mặt trời vẫn chiếu soi trên mọi điều công chính cũng như bất công, như hoa huệ ngoài đồng nở ra với toàn thể vẻ đẹp huy hoàng của nó, dù không được ai chiêm ngưỡng. Chữ *Tâm* trong *tâm bình thường*, như thể là không tương ứng với khái niệm tâm lý học về tinh thần hay tâm linh, đúng hơn, đó là một trạng thái của tâm. Trong đó, không có một ý thức đặc biệt nào về những hoạt động riêng tư của nó; một trạng thái khiến ta liên tưởng đến cái mà các triết gia gọi là “*trực giác siêu việt*”. Cụm từ này tương ứng với thuật ngữ mà tôi gọi là *vô niệm* (hoặc là *vô tâm* 無心) trong các chương trước.

Khi Mã Tổ và các Thiền sư thượng thủ khác tuyên bố: “*Tâm chính là Phật,*” không có nghĩa đó là một dạng linh hồn ẩn

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

nấp dưới vùng sâu kín của ý thức, mà đó là một trạng thái vắng bóng ý thức, theo như tâm lý học, là cái đồng hành với mọi biểu hiện ý thức hoặc vô ý thức của tâm, là tổ chất của Phật tính.

Hiểu được khảng ngôn của Mã Tổ bằng ánh sáng này thì luận giải của Cảnh Sầm (Trường Sa) và Đại Châu Huệ Hải trở nên dễ hiểu. “Khi tôi buồn ngủ, tôi ngủ; khi tôi muốn ngồi, tôi ngồi; hoặc là “Khi đói thì ăn, khi mệt thì ngủ”; hoặc là “Mùa hạ thì tìm đến nơi mát mẻ, mùa đông lạnh thì tìm đến lò sưởi”. Đây chẳng phải là những hành xử hằng ngày của chúng ta hay sao? Chẳng phải là những hành động một cách tự nhiên, lưu xuất từ tự tâm, không cố gắng và không chủ ý hay sao?

Những vị tăng đang đói trong chuyện Bách Trượng và Quy Sơn cũng vậy, họ hành xử theo cách tự phát nhất. Họ minh họa sinh hoạt thực tiễn của mình như là điều mà các Thiền sư mong được chứng kiến. Thế nên với Hy Vận, khi từ già huynh đệ mình là Hoảng Bá, sư đội chiếc nón rom lên đầu và chẳng cần ngoảnh lại, sư đã hành xử như những vị tăng đang đói, khi nghe tiếng trống báo giờ ăn, họ buông tất cả dụng cụ đang làm việc rồi đi đến trai đường. Cũng như sư Vận Tế đáp “Đạ” khi nghe thầy mình là Nam Tuyền gọi. Tiếng mõ đánh lên, không gian vang lừng âm thanh. Đây chẳng phải là “sinh hoạt hằng ngày”; hoặc là, như Mã Tổ và Nam Tuyền muốn nói “tâm niệm hằng ngày của chúng ta” hay sao?

Từ sáng đến chiều, chúng ta bận rộn với hết việc này đến việc khác, và “làm như thế vì ai?”. Bách Trượng đáp: “Có một kẻ muốn như thế”. Nhưng kẻ ấy ở đâu? Đại sư này như muốn nhắm đến mọi động thái của chúng ta, đã khiến cho ta bận rộn, nhưng sự lơ đi công việc của “người giữ nhà”, gã ấy có mặt khắp nơi, nhưng không thể xác định y ở đâu, y ở trong *vô trú*.

“Phật thân hiện hữu khắp pháp giới và thị hiện trong toàn thể vạn hữu. Thân ấy vận hành, cảm ứng tùy duyên, nhưng không bao giờ rời khỏi tuệ giác bồ-đề”.

Đây là giáo lý phổ biến của Phật giáo Đại thừa được truyền bá từ Ấn Độ.

Khi “tuệ giác bồ-đề” được địa phương hóa thì ông *chủ vô trú* khiến chúng ta giữ nhà cho ông đã được nhận diện. Những thuật ngữ như “giữ nhà”, “sống đời sống hàng ngày”, “những tâm niệm trong sinh hoạt thường nhật”... đã mang cho tinh thần Thiền trở nên mật thiết hơn với chúng ta. *Vô niệm* dường như không nằm ẩn quá sâu trong tâm thức thường nhật của chúng ta.

Thiền sư Thiện Hội ở Giáp Sơn, người đã ngộ ý chỉ Thiền nhờ cú đẩy xuống sông của Thiền sư Hoa Đình Thuyền Tử một cách không thương xót. Thiện Hội có một chú thị giả, khi Thiền Hội trú trì một tự viện, dạy chú đệ tử mình đi hành cước các nơi. Chú đến nhiều đạo tràng, tiếp kiến nhiều Thiền sư nhưng không hội được ý chỉ thiền. Trong lúc ấy, thầy của chú là Thiền sư Thiện Hội đã nổi tiếng trong việc tiếp nhận và dạy dỗ chúng. Chú liền trở về. Gặp thầy, chú thưa:

Hòa thượng có nhiều chuyện kỳ đặc như vậy, sao trước đây chẳng dạy cho con?

Thiền Hội đáp:

– Khi con còn ở đây với ta, khi con nấu cơm thì ta nhóm bếp, khi con bưng dọn thì ta đỡ chén. Có khi nào ta cơ phụ con đâu?

Lời nói này đã giúp cho chú thị giả ngộ đạo.

Người ta cũng kể một câu chuyện tương tự về Sùng Tín (崇信), người kế tục Đạo Ngộ (道悟).

Đức Sơn Tuyên Giám (德山宣鑒, 780-865) ở xứ Thục, vốn là một giảng sư lỗi lạc về Kinh Kim Cương trước khi

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

mắt Sư được mở ra trong chân lý Thiên. Đến khi là một Thiên sư có uy tín, Sư nổi tiếng với lời vung gậy đánh đệ tử khi có người đến xin học thiên. Tên của Sư thường gắn với tên Lâm Tế¹ người thường hét (𠵽, j: kwatz!) lên mỗi khi có người đến hỏi thiên. Câu nói bất hủ của Đức Sơn là: “*Nói được, ba mươi gậy; không nói được, ba mươi gậy*”.² “Nói được” hầu như là một thuật ngữ của Thiên, có nghĩa là bất kỳ một lời nói hay cử chỉ nào đó bật ra ngay tức thì, được xem là dữ kiện trung tâm của thiên. “Cho một gậy” trong trường hợp này có nghĩa dù mọi biểu hiện thế nào đi nữa cũng đều không thích hợp cả. Nói tóm lại, theo Đức Sơn, Thiên là một triết học phủ định tuyệt đối, trừ phi người nào có nội quán hoàn toàn thấu triệt về phép biện chứng phủ định-xác định này, thì người ấy vẫn chưa có quyền nói một lời gì về thiên cả.

Long Nha hỏi: Khi con dùng lưỡi kiếm Mạc-da³ toan chém đầu thầy thì thầy sẽ làm sao?

Đức Sơn đưa đầu ra trước chờ. Long Nha nói:

– Đầu thầy rơi rồi!

Sư mỉm cười. Sau, Long Nha đến Động Sơn thuật lại việc ấy. Động Sơn hỏi: Ông ấy nói gì?

– Ông ấy chẳng nói gì cả. Long Nha đáp.

Động Sơn bảo:

– Chớ bảo Đức Sơn không nói, đem đầu lão ta ra đây xem!

Long Nha biết lỗi mình, xin sám hối.

Có người thuật lại cho Đức Sơn nghe chuyện này, Sư nói:

¹ Đức Sơn gậy, Lâm Tế hét (*Đức Sơn bồng, Lâm Tế hát*).

²* Đạo đắc giả tam thập bồng, đạo bất đắc giả, tam thập bồng 道得者三十棒, 道不得者三十棒.

³* Tên của một trong hai thanh kiếm bén nhất ở Trung Hoa, thanh kia là Thái a.

– Cái lão Động Sơn đã biết tốt xấu, gã ấy (Long Nha) đã chết lâu rồi, ích lợi gì mà cố cứu?

Có vị tăng hỏi: “Giác là thế nào?”

Đức Sơn đáp:

– Đừng có tung bụi quanh ta.

Có vị tăng hỏi:

– Phật là ai?

Đức Sơn đáp:

– Là một lão Tỷ-khuru ở Tây Vực.

Một hôm Đức Sơn thượng đường giảng pháp. Sư nói:

– Khi các ông hỏi, là đã phạm lỗi; khi các ông không hỏi, là các ông mắc tội phỉ báng.

Một vị tăng đứng ra lễ bái, Sư liền đánh. Vị tăng thưa:

– Con chưa thốt ra lời, sao Hòa thượng đánh con?

– Nếu ta đợi ông mở miệng, thì chuyện đã qua rồi.

Sư cho vị thị giả đi tìm Nghĩa Tôn (*i-t'sun*). Khi Nghĩa Tôn đến, Sư hỏi:

– Đúng là tôi vừa sai người đi tìm Nghĩa Tôn. Có ích gì khi ông đến đây?

Nghĩa Tôn không đáp được.

Khi thấy một vị tăng đến gần Đức Sơn bèn đóng cửa lại. Vị tăng đến gõ cửa. Sư hỏi:

– Ông là ai?

Vị sư đáp:

– Tôi là sư tử.

Sư mở cổng, vị tăng lễ bái sát đất. Thấy vậy, Sư bèn cười lên cổ ông ta và nói:

Súc sinh, sao dám lãng vãng quanh đây!

Đức Sơn bị bệnh, một vị tăng đến thăm. Ông ta hỏi:

THIỀN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

– Có ai không bệnh chãng?

– Có một người.

Vị tăng hỏi tiếp:

– Ai là người không bệnh?

Sư kêu lên:

– Ôi! Cha ơi!

Đến đây, có lẽ nào chúng ta lại không có được những tin tức về “*bình thường tâm là đạo*” hay chãng? Chúng ta không đổi theo được những dấu tích khởi tưởng của vô thức mà nó đáp ứng hầu như theo “bản năng” đối với yêu cầu của hoàn cảnh hay chãng?

Tôi xin đưa ra thêm một trích dẫn khác từ Thiền sư Bản Tiên (941-1008), thuộc dòng Thiền Pháp Nhãn.⁴ :



Một hôm, Sư dạy chúng:

“Trong việc học Phật, không cần thiết phải biết nhiều về cuộc bàn luận về Thiền diễn ra trước mắt các ông, cũng chẳng cần nhớ nhanh các câu cú từ trong Kinh luận rồi xem đó như là biểu hiện của đạo vô thượng. Hãy để việc luận bàn những đề tài cho những kẻ ghiền chất tri giải. Chỉ có thông minh linh lợi không thôi không đủ để đương đầu với sinh tử. Nếu các ông thực sự muốn thâm nhập chân lý thiền, hãy thực hiện điều ấy trong khi đi, đứng, nằm, ngồi, khi nói, im lặng hay khi làm mọi việc trong đời sống hằng ngày. Khi

^{4*} Còn gọi là Pháp Nhãn Văn Ích 法眼文益 (j: *hōgen bun'eki*), sinh năm 885, tịch năm 958, thuộc dòng Thiền được truyền thừa từ Đức Sơn Tuyên Giám. *Sư Bản Tiên* (c: *ben-hsien*) họ Trịnh, quê ở Vĩnh Gia, lúc nhỏ xuất gia ở viện Tập Khánh, nhờ tham vấn Quốc Sư Đức Thiệu mà được ngộ giải. Sau Sư trú trì chùa Đoan Lộc.

làm được việc đó rồi, hãy xem xét thêm mình đang thực hành giáo lý của vị nào, hoặc mình đang tham cứu bộ kinh nào.”

Hôm khác, Sư dạy: “Mỗi sáng sớm thức dậy, chúng ta rửa tay rửa mặt rồi uống trà. Uống trà xong, chúng ta lễ Phật. Lễ Phật xong, chúng ta đến đánh lễ các vị trú trì, chức sự, trưởng lão trong thiền viện. Việc này xong, chúng ta đến nhà trù, chuẩn bị việc nấu ăn phục vụ cho tăng chúng. Xong việc, chúng ta ngồi xuống ăn điểm tâm. Ăn xong, chúng ta về phòng riêng, làm tất cả mọi việc cho buổi sáng. Xong việc, chúng ta rửa tay rửa mặt, súc miệng. Xong việc, chúng ta ngồi uống trà và rồi chăm chú vào những công việc khác nhau. Việc này xong, giờ thọ trai đến, chúng ta đến trai đường, nơi chén bát đã được bày dọn ngăn nắp và chúng ta thọ trai. Dùng cơm xong, rửa tay rồi uống trà. Uống trà xong, chúng ta lại chăm chú vào những công việc khác nhau. Xong việc, màn đêm buông xuống. Thời khóa lễ buổi tối diễn ra đều đặn ở những địa điểm khác nhau. Lễ xong, chúng ta đến đánh lễ các vị trú trì, chức sự, trưởng lão. Xong việc, bảy giờ là canh đầu tiên, chúng ta lại thực hiện một thời khóa công phu khác, công phu xong chúng ta lại đi đến các tầng phòng để chúc “ngủ ngon”. Việc này xong, chúng ta đến đánh lễ các vị trú trì, chức sự, rồi chúng ta lễ Phật, trì Kinh, kinh hành hay niệm Phật. Ngoài ra, đôi khi chúng ta vào làng, xuống phố đi chợ hay đi thăm nhà cư sĩ.... Như thế, chúng ta động dụng suốt ngày. Vậy thì cái mà các ông gọi là bất động ở nơi đâu? Hoặc là cái thường trú trong Na-già đại định ở nơi nào?”

Trong đoạn này, hiển nhiên Sư Pháp Nhân nói đến công việc hàng ngày của Sư diễn biến trong thiền viện. Khi Sư nhấn mạnh khía cạnh năng động của đời sống thiền trong sự đối lập với lối thiền tịch mặc, vốn còn chiếm ưu thế trong những vùng nào đó và trong thế giới quan Phật giáo cùng thời với Sư. Tư tưởng chính xuyên suốt bài pháp này là:

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

“Suy nghĩ hàng ngày của chúng ta” là “khi mệt thì ngủ, khi đói thì ăn”, là của uống trà khi có người mời, là “Đạ” khi có người gọi, nghĩa là theo sự vận hành của vô niệm.

Khi Thiên được thủ đắc qua những hành xử mà chúng ta thi tác hàng ngày này, và nó không được gán cho một tư tưởng đặc thù nào, bởi vì sự chia sẻ của chúng chỉ mang tính chất phản ánh hành động, thì liệu đời sống thiên có được xem như chẳng có gì khác biệt với bản năng hay của hàng loạt những bức bách chẳng? Chẳng phải các Thiên sư tán thành quan điểm “những sinh vật sống quanh ông có Phật tính như chính ông” đó hay sao? Rừng tiếng chim hót, con mèo trèo trên cây cột xứng đáng là bằng hữu của Thiên sư hơn là những vị tăng ưa tham thính hay sao? Thiên hầu như là đề cao hành động. Trong các tôn giáo, thường có khuynh hướng xem tính thụ động hoặc là hạnh kham nhẫn như là biểu hiện cao tuyệt nhất trong đời sống tôn giáo. “Chim trên trời”, “hoa huệ ngoài đồng”, và “cỏ trên mặt đất” được gọi lên như những mô dạng để tuân thủ cho những ai muốn hiểu được ý Chúa.

Đây là lời của một nhà thần học nổi tiếng thời Trung cổ: “Tôi biết được về Thần học và Thánh Kinh là do từ những điều tôi học được trong rừng và ngoài đồng, qua việc cầu nguyện và trầm tư. Tôi chẳng có vị thầy nào khác hơn là những cây dẻ và cây sồi.”

Một vị Thánh vĩ đại khác tuyên bố: “Hãy lắng nghe từ sự thể nghiệm của con người. Người sẽ học được trong rừng nhiều hơn là trong kinh điển. Cây và đá sẽ dạy cho người nhiều điều mà người không thể nào nhận được từ lời dạy của các bậc thầy.”

Loại chủ nghĩa tự nhiên hầu như được khuyên dạy một cách phổ biến, ngay cả Cơ-đốc giáo, gây ra nhiều căng thẳng cho đời sống đạo đức cũng như là sự phân biệt đời sống với bản năng. Không có gì phải ngạc nhiên khi lịch sử của nó đầy

những ý tưởng cũng như sự thực hành phản ánh phong cách của phái Tinh thần Tự do (*free spirit*). Vì chủ nghĩa duy tâm có tính cách đạo đức cực đoan, Cơ-đốc giáo đã phản bác lại những tấn công bất thường của mâu thuẫn luận (*antinomianism*) và tinh thần thiếu tôn trọng luật pháp. Nhưng thực tế lại là cảm giác độc lập tuyệt đối, hoặc để mặc Thượng đế can thiệp vào toàn bộ ý chí và tư tưởng. Tất yếu, nó sẽ dẫn đến sự buông thả tự nhiên của chủ nghĩa tự do, có nghĩa là “sự tự do tinh thần.”

Những câu nói như thế được tìm thấy nhiều trong loại sách huyền học mà giáo lý căn bản là siêu việt trí thức và đắm mình vào vực thăm bất khả tri. Trong khi đối với Thượng đế, không có một phạm trù tri thức nào thích ứng được với Ngài như phạm trù yếu tính, phẩm cách, số lượng, tương quan, tình trạng, thời không, hành động và đam mê....

Thượng đế, ta không nên định danh và gọi tên người là hiện tại vĩnh hằng, là hồ thăm không đáy, là bóng tối im lặng và là sa mạc hoang liêu. Một khi ý niệm Thượng đế này thâm nhập vào các bạn như cách các bạn đã hòa tan trong ngài, thì dù các bạn là gì, dù các bạn làm gì đi chăng nữa, việc định danh ấy không thể nào tránh khỏi được.

Những gì xuất phát từ bóng tối của im lặng từ sa mạc của vô thức đều không thuộc về lĩnh vực tư duy và biện luận của con người. Vì hoa huệ ngoài đồng và cỏ mọc trong vườn cũng huyền nhiệm như vậy. Nó siêu việt hẳn tốt và xấu. Chúng ta không đáp ứng trách nhiệm về luân lý, vốn chỉ được gán cho ai khi họ có ý thức về tốt và xấu. Nếu đây là đời sống tôn giáo, thì đó chính là chủ nghĩa vô chính phủ hay chủ thuyết hư vô. Nhưng kết luận mà ta có thể rút ra từ sự huyền nhiệm của hai giáo lý rất khác nhau như Cơ-đốc giáo và Phật giáo. Chẳng hạn như của Eckhart, Suso, Tauler, Ruybroeck từ phía Cơ-đốc giáo và phía bên kia là từ trích dẫn lời của các Thiên sư rải rác trong cuốn khảo luận này;

THIỆN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

kết luận ấy như thể nhắm tới điều tương tự hủy diệt hư vô mọi tiêu chuẩn luân lý của con người. Có thực như thế chăng?

Đề siêu việt chủ nghĩa duy trí, tuyệt nhiên không có nghĩa là cần phải vô chính phủ về mặt luân lý; nhưng về mặt tâm lý, cái này dẫn đến cái kia, vì nghị luận luân lý bất khả đắc nếu không thừa nhận sự ưu thắng của trí năng. Do đó, khi cái này bị (trí năng) khước từ, thì cái kia (luân lý biểu thị) có khả năng biến mất dần, Một nhà huyền học Thiên chúa giáo nói: “Khẳng nhận Thượng đế thực ra là dần dần khước từ ngài. Nói rằng Thượng đế là thiện, công chính, liêm minh, là đóng khung ngài lại trong ý niệm do chúng ta tạo ra, điều ấy chỉ thích ứng cho các tạo vật.”

Một nhà huyền học Cơ-đốc giáo khác – người được mô tả ở trên như là người không còn chất chính thống – nói rằng: “Trong bản thể, tôi thuộc về thể tính của Thượng đế. Đối với chính tôi, tôi không trong chờ cũng chẳng có tình yêu, tôi không cả niềm tin, không cả sự tin cậy nơi Thượng đế.... Chừng nào còn có người khát ngưỡng đạo đức và muốn thực hiện thiện ý của Chúa thì người ấy vẫn còn bất toàn, vẫn còn bận tâm thủ đắc một cái gì đó.....(Con người hoàn mỹ) có thể không bao giờ chịu dừng lại ở đức hạnh, cũng chẳng đam mê việc tạo công đức, cũng chẳng phạm tội ác...”

Rất có thể nhà huyền học này còn phát biểu những tà thuyết phi luân khác, nhưng trong mức độ vận hành biện chứng, cả hai thứ ấy đều hợp lý và tương quan với cùng kinh nghiệm thực tế. Thiên sư Triệu Châu⁵ nói:

“Tôi không muốn nghe chữ Phật,” hoặc là:

“Khi lỡ nói chữ Phật, các ông phải súc miệng ba năm.”

⁵* Triệu Châu Tông Thẩm (趙州從諗, 778-897), đệ tử thượng thủ của Nam Tuyền Phổ Nguyện.

Những lời ấy cốt là để tẩy sạch những hơi hám (của khái niệm) còn vương trong hơi thở các bạn. Thiên mạng chút chủ nghĩa tự nhiên vô chính phủ này trong giáo pháp của mình.

Trong những lời dạy của Bồ-đề Đạt-ma, vừa được khám phá ở Đôn Hoàng, có đoạn như sau:

“Những người học Phật ấy tự đắm mình trong giáo lý Phật tính tuyệt đối, họ giữ tâm như một tảng đá, lẳng đặng hồn nhiên, duy trì tình trạng vô tri (về mọi vật), không biết phân biệt, đối xử thờ ơ với mọi thứ tựa như một gã khờ. Tại sao vậy? Bởi vì *pháp* (*dharma*) vốn không cần phải có ý thức (mới biết được), không lý trí; vì *pháp* ban phát sự vô úy (không sợ hãi), *pháp* là nơi an tĩnh tối hậu. Cũng như người phạm trọng tội bị xử trảm, nhưng được vua ân xá và thoát khỏi tội chết. Đối với chúng sinh cũng vậy, họ phạm mười điều ác và năm tội trọng khiến chắc phải vào địa ngục. Nhưng *pháp*, cũng như vị vua kia, có một năng lực vô biên giải trừ mọi tội lỗi, phóng xả cho những người vi phạm. Đó như câu chuyện một người rất thân thuộc với nhà vua, đột nhiên anh ta đi lang thang rồi phạm tội giết người và bị bắt, anh ta sắp bị đem ra xử tội. Anh ta chẳng biết phải làm gì nữa, anh ta hoàn toàn tuyệt vọng, lúc ấy, bất ngờ anh ta được gặp nhà vua, người mà anh ta vốn quen biết nên anh ta được xá tội.

Cũng như khi một người phạm giới sát sinh, trộm cắp, tà dâm, nên y sợ hãi với viễn cảnh sẽ rơi vào địa ngục, bỗng y thức tỉnh nhận ra sự hiện hữu của vị pháp vương bên trong mình, nhờ vậy y được giải thoát liền.”

Đây hầu như là giáo lý của những môn đệ trong phái Tinh thần Tự do. Ở đây, *pháp vương* là Thượng đế của họ.

Sau đây là một trích dẫn khác về Thiên tông từ thủ bản Đôn Hoàng:

Hỏi: Tôi sợ địa ngục, muốn sám hối (mọi tội lỗi của tôi) và

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

tu đạo.

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

Hỏi: Tôi chẳng biết.

Đáp: Nếu ông không biết cái tôi của ông ở đâu, thì ai đi vào địa ngục. Nếu ông không biết nó giống như cái gì, thì nó chẳng gì khác hơn vọng tưởng đang hiện hữu. Chỉ vì vọng tưởng này, mà địa ngục mở ra cho ông.

Hỏi: Nếu Đạo chính là vọng tưởng, thì vọng tưởng này có hình tướng ra sao?

Đáp: Đạo vốn không hình tướng, không lớn, không nhỏ. Ví như có tảng đá lớn ở trong sân nhà ông, ông ngồi trên đó, ngủ trên đó và chẳng có cảm giác sợ hãi gì cả. Một hôm bỗng dưng ông có ý vẽ một bức tranh trên tảng đá ấy. Ông bèn nhờ một họa sĩ vẽ tượng Phật lên đó rồi ông đánh lễ, cúng dường Đức Phật. Từ đó, ông không dám ngủ trên tảng đá nữa, ông sợ xúc phạm đến tượng Phật—vốn chẳng là gì khác hơn là một tảng đá, là vì sự thay đổi trong tâm khiến ông không dám ngủ trên đó. Và cái được xem là *tâm* này là cái gì? Chỉ là cây cọ của chính ông, được tạo ra từ trí tưởng tượng của mình, đã biến tảng đá thành tượng Phật. Cảm giác sợ hãi là do chính ông tạo ra; thực ra, tảng đá tự nó chẳng có phước đức hay tội lỗi gì cả.

Tất cả đều do tâm tạo ra. Như người vẽ ra một ác quỷ, một sinh vật ở địa ngục, một con rồng, một con cọp. Anh ta vẽ nó, nhìn ngắm rồi hoảng sợ. Tuy nhiên nơi hình vẽ ấy chẳng có gì đáng sợ cả. Tất cả chỉ là nét vẽ của cây cọ được tạo ra từ trí tưởng tượng và trí phân biệt của chính ông. Vốn từ khởi thủy, chẳng có vật gì hết, ngoại trừ những thứ mà ông tạo ra bằng vọng tâm của chính ông.”

Khi cái “tôi” là một vọng tưởng, thì tất cả những gì diễn biến trên danh nghĩa tác nhân này cũng đều là vọng tưởng luôn, bao gồm tội lỗi và đức hạnh, mọi thứ cảm giác và dục

vọng, địa ngục và cõi Cực lạc. Bằng sự chuyển hóa tất cả vọng tưởng này, thì thế giới đa sự sẽ biến mất, và nếu còn lại cái gì đó để hành xử thì điều này sẽ trở thành thi tác bằng phong thái tự do cao tột nhất, tinh thần không sợ hãi (*vô úy*), chính là vị Pháp vương. Đó thực sự là cái *nhất như*. Nhưng đồng thời, tính khả hữu của lĩnh vực luân lý cũng bị thủ tiêu, và lúc ấy, làm sao để phân biệt sa đọa với thánh thiện? Hay là chẳng có những thứ như sa đọa, thánh thiện, chẳng có tội ác hay luân lý, ác độc trong một thế giới không còn vọng tưởng.

Cho dù chúng ta đi từ giáo lý chân như duyên khởi hay là vọng tâm duyên khởi, thì các nhà huyền học Phật giáo hay Cơ-đốc giáo dường như đều tìm thấy kết luận thực tế trong ý niệm về sự vô trách nhiệm về mặt luân lý, theo bất kỳ cách nào đó để cho điều này có thể hiểu được. Hễ mà không có sự cân nhắc về mặt luân lý thì tâm lý học huyền bí còn nhắm đến cùng một mô dạng trong cách thi tác.

Trong giáo lý *như huyễn* (*e: illusionist*), thì trí tưởng tượng hay là trí phân biệt là tác nhân tạo ra mọi thứ xấu ác, và do đó, nó tạo ra muôn thứ khổ. Vì *pháp* thì tuyệt đối siêu việt mọi phân biệt, luận lý, tâm lý và nhận thức luận, có nghĩa là *vô niệm*. Những ai tìm kiếm sự thể nhập đều phải vượt qua trí phân biệt trong mọi hình thức và phóng cái nhìn thấu suốt vào sự vận hành của Bát-nhã. Khi thực hiện được điều này, chúng ta chứng được *vô tâm*, không có bóng dáng của “tâm” trong mọi việc làm của chúng ta, đó được gọi là trạng thái *vô niệm*, đây là sự sống mà sự gắng sức đã bị san phẳng, để mặc cho vô niệm sống cuộc đời của nó.

Vô niệm sẽ không bị cưỡng duyên để thích nghi với các hành vi của nó. Vô niệm vượt lên mọi sự phán xét, vì nó không có biện luận, không có sự phân biệt. Mọi sự đánh giá tốt xấu đều hàm ý phân biệt, và ở đâu sự phân biệt này vắng bóng thì sự đánh giá ấy vô dụng. Nếu sự đánh giá ấy còn

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

dùng được, đó chỉ là giành cho những ai ưa thích phân biệt; còn đối với những người đã sống trọn vẹn trong pháp và hưởng được hương vị của Phật tính, hay nói đúng hơn họ chính là pháp, thì họ là người của Tự do Tinh thần, họ sống trọn vẹn trong tình yêu của Thượng đế, họ không bị suy lường bởi những tiêu chuẩn dành cho những sinh thể hữu hạn, họ là những kẻ hồn nhiên trong tất cả ý nghĩa vốn có của ngôn từ.

Một trong các thủ bản Đôn Hoàng, do tôi kết tập lại trong bộ *Thiếu Thất Di Thư*,⁶ có đoạn vấn đáp như sau:

– Nếu Đạo (s: *dharma*) hiển lộ nơi toàn thể pháp giới, tại sao hủy phạm sinh mạng con người thì phạm tội mà hủy phá sinh vật thì không?

Sư đáp:

– Nói đến tính cách phạm tội của một hành vi là kết quả từ tâm ý con người, và nó liên quan đến ảnh hưởng của kết quả đó trên những biến cố của cả thế giới, và đây chẳng phải là quan niệm đúng đắn chút nào. Chỉ vì một người không hiểu ý nghĩa rất ráo của vấn đề,⁷ nên y nghĩ rằng mình đã phạm tội sát sinh. Thế nên y có cái “*tâm*” mang chịu *nghiệp chướng* ấy, và y bị xem như phạm tội. Trong trường hợp cây cỏ, thực vật, nó không có sự tưởng tượng, không có ý thức tự ngã, và người hủy phá nó vẫn thờ ơ chẳng hề gợn một bóng ma nào trong trí tưởng tượng cả. Kết quả là không có ý niệm về sự phạm tội ở đây.

“Anh ta là người tự tại với ý niệm *cái nhìn của tôi về* (thế giới của) sắc tướng, như thể cái tôi ấy là ngọn cỏ trên cánh

⁶ *Thiếu Thất Di Thư* (c: shao-shih I-chu): Một trong những tác phẩm thất lạc của Bồ-đề Đạt-ma.

⁷* Theo Phạm võng Bồ Tát giới, cần phải hội đủ các yếu tố mới được quy là phạm tội sát sanh: nhân giết, duyên giết, phương thức giết, nghiệp giết.

đồng, và hành xử như là ngắt ngọn cỏ ấy đi vậy. Như Văn-thù Sư-lợi dọa đâm Cồ-đàm (s: *gautama*) một nhát kiếm và Vô Nã (s: *Angulimāla*) buông vũ khí khi sắp sửa xâm hủ thân của Thích-ca Mâu-ni. Nhưng họ đều thuộc về dạng người mà tâm đã hoàn toàn khế hợp với Đạo và *nhất như* khi thể nhập vào chân lý vô sinh. Họ nhận ra rằng toàn pháp giới này là *không* như là trò của huyền sư (s: *maya*). Do đó, không có ý niệm phạm tội ở đây.”

“Như ngọn lửa ngoài đồng đốt cháy tất cả thảo mộc, như cơn cuồng phong thổi rạp tất cả cây cối phía trước, như đất sụp xuống, như hồng thủy cuốn phăng mọi sinh vật. Khi tâm ông hài hòa với cung điệu giải thoát này, thì tất cả mọi nhiễu nhê trước mắt ông đều được quét sạch. Mặt khác, nếu trong ông còn có một cái *tâm* do dự, suy tính, bất an thì dù ông chỉ giết chết một con muỗi, chắc chắn ông sẽ tự buộc mình vào sợi dây của nghiệp.”

Như ong hút mật, như chim tha hạt, như gia súc ăn ngũ cốc, như con ngựa thong thả gặm cỏ trên cánh đồng; khi tâm lý ông thoát khỏi mọi ý tưởng sở hữu thì tất cả mọi điều tốt lành sẽ đến với ông. Nhưng ngay khi tâm ý ông vừa khởi nghĩ đến “*của tôi,*” “*của ông,*” thì ông liền hệ lụy vào nghiệp.”

Theo đó, khi tâm ý của quý vị vận hành tương ứng với thể tính, không bị quấy rầy bởi những ý niệm nhị nguyên về tốt, xấu, công chính và bất công, đạo đức và tội lỗi, thiên đường và địa ngục, dù có đi vào trong lửa cháy hay chỗ nước trôi, quý vị cũng không bị ràng buộc về những hành động mình đã làm và tất nhiên là không tác động vào tiến trình của nghiệp. Quý vị hành xử như cơn gió. Ai lại trách mắng ngọn gió khi nó để lại hoang tàn phía sau! “*Gió thổi nơi nào tùy ý, dù người nghe tiếng gió, nhưng không thể bảo nó từ đâu đến rồi nó sẽ về đâu.*” (John, iii 8). Khi các bạn đạt được như thế, chẳng có một nghiệp chương nào có thể câu thúc

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

quý vị dưới bất cứ dạng thức nào của bản phận hay trách nhiệm, mặc dù đây không có nghĩa là quý vị thoát khỏi luật nhân quả đang chi phối toàn thể giới thường nghiệm. Những luật này có thể mang tính chất hữu vi, được tạo tác bởi tâm thức con người theo những suy tưởng có tính luân lý, nhưng cách chúng vận hành đều như nhau.

Trong khi tâm thức các bạn tự tại đối với mọi ý tưởng phân biệt và cảm tính thì tâm thức người khác lại không được thanh thản như các bạn, họ không buông xả được những thứ tưởng tượng trong đầu, chắc chắn nó sẽ ảnh hưởng cuộc sống của các bạn dưới nhiều chiêu bài luật tắc luân lý. Nhưng những luật lệ cũng như cơn gió, hoặc như điệu múa “*lưỡi gươm cắt ngọn gió xuân nhẹ êm như ánh chớp*.” Chuyện này gợi nhớ đến bài thơ “*Brahma*” của Emerson, tôi xin trích dẫn đoạn đầu:

*Nếu kẻ sát nhân đâm máu nghĩ rằng mình đã giết
Hoặc nếu nạn nhân nghĩ rằng mình đã bị giết
Là họ đều không biết rõ con đường vi diệu
Mà tôi đã tâm đắc, đi qua và trở lại.*

Chắc chắn Emerson đã sáng tác bài thơ này trong thư phòng của ông, khi ông trầm mặc chiêm nghiệm luồng tư tưởng Đông phương và nhận ra được trong tâm mình tiếng vọng từ tư tưởng Đông phương; như đoạn thơ sau đây được bật ra từ tâm của một chiến sĩ Nhật Bản bỏ mình dưới trận mưa kiếm:

*Cả người giết
Lẫn nạn nhân
Như giọt sương, ánh chớp
Nên xem họ như vậy.*

Hai câu cuối cùng trích từ kinh Kim Cương, chắc chắn là tác giả đã thuộc nằm lòng.

Với Thần Hội, ta nghe được lời dạy rằng:

“Kẻ nào đã hoàn toàn đạt được kinh nghiệm về Bản tâm, chắc chắn y sẽ giữ được *vô niệm* ngay cả khi thân y bị cắt từng mảnh trong cuộc hỗn chiến giữa hai đoàn quân hung bạo. Y cứng như kim cương, kiên cố và bất động. Cho dù khi chur Phật nhiều như cát sông Hằng xuất hiện, y cũng chẳng mấy may xúc động. dù cả khi vô số chúng sinh nhiều như cát sông Hằng bỗng đứng đồng thời biến mất, y cũng chẳng mấy may xúc động vì y đã an trú trong *vô niệm* (*thought of emptiness*) và trong đồng nhất tuyệt đối.”

Điều này nghe có vẻ vô nhân đạo khủng khiếp, nhưng khi nghĩ về trận đại chiến vừa qua mà hàng triệu người đã bị giết một cách bừa bãi; chính chúng ta chẳng chịu dừng lại dù một phút trước cuộc thảm sát tàn nhẫn này, lại còn chuẩn bị cho một cuộc chiến kế tiếp khác. Thượng đế dường như có một ý tưởng vô cùng tráng lệ về sự vật hơn là những tưởng tượng có thể vẽ ra được của con người. Từ quan điểm của Thần Hội, một hạt cải chứa trọn trong lòng nó vô số thế giới nhiều như cát sông Hằng, và những số lượng, hình tướng và bất luận mọi thứ gì lập cước trên tri thức phân biệt đều chẳng có ý nghĩa gì trong *vô niệm* của Sư.

Kinh Kim Cương có nói đến một tiền thân của Đức Phật, khi Ngài bị một bạo chúa xẻ thân ra từng mảnh:

“Tu-bồ-đề, nhẫn nhục ba-la-mật, Như Lai gọi chẳng phải là nhẫn nhục ba-la-mật, mới thực là nhẫn nhục ba-la-mật. Sao vậy? Tu-bồ-đề, Ngày xưa, khi Như Lai bị vua Ca-lợi cắt đứt thân thể, ta đã chẳng có một ý tưởng nào về nhân tướng, ngã tướng, chúng sinh tướng, thọ giả tướng. Nếu khi thân thể bị cắt đứt từng phần, mà ta có ý tưởng về nhân tướng, ngã tướng, chúng sinh tướng, thọ giả tướng thì ta sẽ khởi tâm sân hận⁸ ...”

⁸* 須菩提！忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜。何

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Vô tâm (無心) là gì? Ý nghĩa của *trạng thái không tâm* hay *trạng thái không ý nghĩ* là gì? Khó tìm ra một từ tiếng Anh tương đương ngoại trừ từ *Unconsciousness* (vô thức), mặc dù từ này phải được dùng theo một nghĩa rõ ràng và rất có giới hạn. Nó không phải có nghĩa *vô thức* theo nghĩa tâm lý học thông thường, cũng không theo nghĩa mà phân tâm học dành cho nó. Ngành này đã hiểu *vô thức* sâu hơn nhiều so với sự thiếu vắng ý thức đơn giản. Nhưng có lẽ trong ý nghĩa “mảnh đất cực kỳ xấu xa đen tối” của các nhà huyền học thời Trung cổ, hay theo ý nghĩa Thánh ý ngay trước khi có sự hiện hữu của Ngôi Lời.

Vô tâm (無心) hay *vô niệm* (無念) có nguồn gốc từ *vô ngã* (無我), tức là “không có bản ngã”, “sự vắng bóng của cái tôi”, đó là ý niệm cơ bản của Phật giáo cả Tiểu thừa cũng như Đại thừa. Đối với Đức Phật, đây không phải là một khái niệm triết học mà là sự chứng nghiệm đích thực của Ngài, và bất kỳ lý thuyết nào phát triển chung quanh quan niệm này, sau đó đều tạo ra một khuôn khổ tri thức để tán trợ cho sự chứng nghiệm ấy. Khi tính chất trí thức này đi xa và đi sâu thì giáo lý vô ngã mang tính chất siêu hình hơn, và giáo lý *tính không* được phát triển. ở mức độ kinh nghiệm tự thân thì giáo lý ấy cũng tương tự như nhau, nhưng giáo lý *tính không* có lĩnh vực ứng dụng phổ quát hơn. Và như một bộ

以故？須菩提！如我昔為歌利王割截身體，我於爾時，無我相、無人相、無眾生相，無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、眾生相、壽者相，應生瞋恨。Tu-bồ-đề, nhãn nhục ba-la-mật, Như Lai thuyết phi nhãn nhục ba-la-mật. Hà dĩ cố? Tu-bồ-đề, như ngã tích vi Ca-lợi vương cát triệt thân thể, ngã ư nhĩ thời, vô ngã tướng, vô nhân tướng, vô 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, ung sinh sân hận.

môn triết học, *tính không* thâm nhập sâu hơn vào cội nguồn uyên nguyên của của sự thể nghiệm. Vì *tính không* bây giờ không chỉ được áp dụng cho kinh nghiệm về ngã thôi, mà còn được áp dụng cho kinh nghiệm về sự vắng bóng các sắc tướng nói chung. Các bộ kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa đều nhấn mạnh vào sự khước từ ý niệm về cá nhân, về hữu thể, về kẻ tạo tác, về bản chất... *vô ngã* và *tính không* thực tế có cùng một giáo lý. Hành trì trong *tính không*, ta sẽ gặp Bát-nhã, nay đã trở thành một trong những chủ đề chính yếu của kinh điển.

Trong *Đàn Kinh* của Huệ Năng, Phật tính và Tự tính là những chủ đề được nhắc đến thường xuyên. Chúng có cùng một ý nghĩa, là *không* (s: *sūnyā*), bản lai vốn thanh tịnh, trống không, bất lưỡng phân và không ý thức. Chính cái vô thức thanh tịnh này vận hành mà Bát Nhã sinh khởi và sự lưu xuất của thế giới nhị nguyên được hiển bày⁹. Nhưng những sự hiển bày này không mang tính chất niên đại, cũng chẳng phải là sự kiện thời gian, và tất cả những ý niệm này – *tự tính*, Bát-nhã và thế giới nhị nguyên phồn tạp – đều chỉ là vô số đầu mối liên hệ để tạo ra tri thức tổng quát của chúng ta trở nên dễ dàng và trong sáng hơn. Tự tính, do vậy không có sự tương ứng thực tế với thời gian và không gian. Thời, không cũng đều lưu xuất từ tự tính.

Theo ngài Huệ Năng, Bát-nhã là tên gọi của tự tính, hay của *vô niệm*, như chúng ta thường gọi, khi nó tự ý thức được chính nó, hoặc đúng hơn là tự hành xử để trở thành ý thức. Bát-nhã, do vậy, nhắm tới hai chiều hướng: một đến *vô niệm* và một đến thế giới *vô thức* mà đến nay vẫn chưa được phô bày. Một hướng được gọi là Trí huệ Bát-nhã vô phân biệt và hướng kia gọi là trí phân biệt.

⁹* Theo luận *Đại Thừa Khởi tín*, đó là chân như môn và sinh diệt môn.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Khi chúng ta đi sâu vào chiều hướng ngoại của ý thức và của sự phân biệt như là quên mất chiều hướng Bát-nhã nhắm đến *vô niệm*, thì chúng ta sẽ có cái mà gọi theo thuật ngữ là *prapañca*— “*sự tưởng tượng*.”¹⁰ Hoặc có thể nói ngược lại, khi trí tưởng tượng khẳng định chính nó thì Bát-nhã bị che khuất, và trí phân biệt (s: *vikalpa*)¹¹ có được thế lực riêng của nó, lúc ấy, tính thanh tịnh, không ô nhiễm của Vô niệm bị che mờ đi. Những vị đề xướng tinh thần *vô niệm* hoặc *vô tâm* muốn giúp chúng ta hằng sống trong Bát Nhã và giúp ta phải biết trông chừng thường xuyên để đừng lạc vào hướng phân biệt.

Đạt được *vô tâm*, nói một cách khách quan, là khôi phục lại trí Bát-nhã vô phân biệt. Khi ý tưởng này được phát triển chi tiết hơn, chúng ta sẽ hiểu được trọn vẹn hơn nghĩa của *vô tâm* trong tư tưởng Thiên.

¹⁰ s: *prapañca*, còn có nghĩa là phiền não chương, hý luận.

¹¹ s: *vikalpa*: vọng tưởng.

CHƯƠNG 7

Để thông hiểu hệ thống tư tưởng mà Huệ Năng và tông phái của ngài đã nhận thức, những luận giải trong chương này có lẽ sẽ có ích cho những độc giả vốn chưa quen với thế giới quan Đông phương.

Điều quan trọng trước nhất trong hệ thống triết lý của Huệ Năng là ý niệm *tự tính*. Nhưng tôi phải cảnh báo trước cho người đọc là không nên hiểu *tự tính* ấy như là cái gì đó thuộc về bản chất. Nó không phải là thứ cặn cò sót lại sau khi các sự vật hiện hữu có điều kiện trong mối tương quan với nhau đã được lắng đọng, trích ra từ khái niệm hữu thể cá biệt. Nó không phải là cái tôi, hay tâm linh, hay linh hồn như người ta thường nghĩ về nó theo cách thông thường. Nó không phải là một vật gì đó thuộc về bất kỳ phạm trù tri thức nào đó. Nó cũng không thuộc về thế giới tương đối này, cũng chẳng phải là Thực tại tối thượng mà người ta thường gán cho Thượng đế hoặc Tiểu ngã (s: *ātman*) hay Đại ngã (s: *brāhma*). Không thể định nghĩa nó hay mô tả nó theo bất cứ cách nào có thể được, nhưng không có nó thì cái thế giới như chúng ta thấy và vận dụng trong sinh hoạt hàng ngày sẽ sụp đổ. Nói rằng nó hiện hữu tức là khước từ nó. Đó là một chuyện kỳ cục, nhưng khi quý vị cùng tôi theo dõi tiếp ý nghĩa của nó thì sẽ thấy được rõ ràng hơn.

Trong thuật ngữ Phật giáo truyền thống, *tự tính* là *Phật tính*, nó tạo nên quả vị Phật, đó là *tính không tuyệt đối* (*sūnyatā*), là *chân như tuyệt đối* (*tathatā*). Có thể gọi *tự tính* là *tự thể thanh tịnh* (pure being)—một thuật ngữ trong triết học Tây

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

phương chãng, trong khi nó chãng có liên hệ gì cả với thế giới nhị nguyên gồm chủ thể và khách thể? Để cho tiện, tôi gọi nó là *tâm*, và cũng gọi là *vô niệm*. Vì ngữ cú Phật học chứa đầy những thuật ngữ tâm lý học, và bởi vì tôn giáo chủ yếu liên quan mật thiết đến triết lý về cuộc sống nên những thuật ngữ này: *Tâm* (心), *vô niệm* (無念) - được dùng ở đây như là đồng nghĩa với *tự tính* (自性; e: *self-nature*). Nhưng phải thận trọng hết sức để khỏi nhầm lẫn chúng với những thuật ngữ tâm lý học thực nghiệm, bởi vì chúng không còn nhắm đến lĩnh vực này nữa. Chúng ta đang nói đến một thế giới siêu việt, nơi không có những dấu tích còn có thể lưu hiện như thế nữa.

Trong *tự tính* này, có một sự vận hành, một sự tỉnh thức, là vô thức trở nên ý thức về chính nó. Đây không phải là nơi dành cho các câu hỏi “Tại sao?” hay “Thế nào?”. Sự tỉnh thức hay vận hành hay bất kỳ tên gọi nào đó vẫn được xem như một thực tế vượt lên tất cả mọi phản luận. Chuông ngân, và tôi nghe. Tôi nghe tiếng rung truyền qua không khí. Đây là một sự kiện đơn giản của nhận thức. Cũng cách đó, sự chiếu phá của ý thức vào vô thức là một vấn đề của kinh nghiệm, chãng có sự huyền bí nào liên quan đến nó cả. Nhưng nói theo luận lý học, có sự mâu thuẫn hiện ra, một khi nó đã sinh khởi rồi thì nó sẽ tự mâu thuẫn với chính nó đến vô cùng. Bất luận cái này là gì, hiện giờ chúng ta vẫn có một cái vô thức ý thức về chính nó, hay một cái tâm tự phản chiếu chính nó. Do sự chuyển hóa như vậy, nên *tự tính* (*self-nature*) được gọi là Bát-nhã (*prajñā*).

Bát-nhã, sự tỉnh thức của ý thức trong vô niệm, vận hành theo chiều hướng song trùng; một mặt hướng về *vô niệm* và mặt kia hướng về ý thức. Bát-nhã hướng về *vô niệm* là Bát-nhã được nói riêng, còn Bát-nhã hướng về ý thức bây giờ được gọi là *tâm* (viết thường). Từ tâm này, một thế giới nhị nguyên sinh khởi: chủ thể và khách thể, ngã bên trong và thế

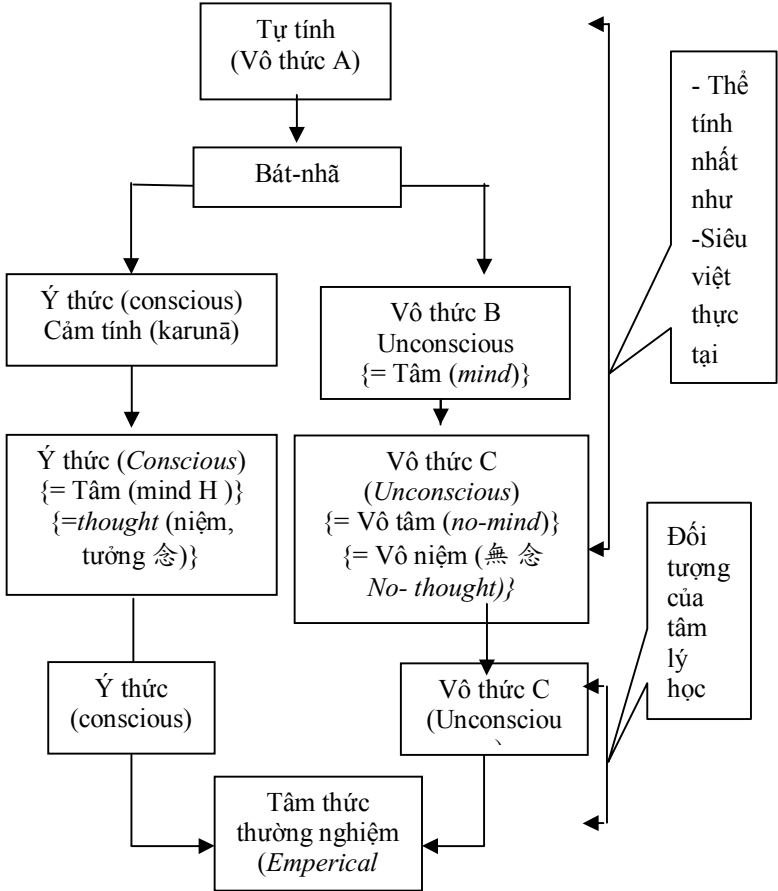
giới bên ngoài... Do vậy, người ta cũng có thể phân biệt hai hình thái của Tâm: trí Bát-nhã vô phân biệt, không đối đãi; và tâm nhị nguyên. Hình thái thứ nhất thuộc về cảnh giới *vô niệm*, nhưng chừng nào nó còn gắn bó với Bát-nhã thì khi ấy nó còn giao thiệp trực tiếp với vô thức, và đó là Tâm (*chơn tâm*). Trong khi ấy, tâm của hình thái thứ hai lại hoàn toàn thuộc thể giới này, nó mẫn cảm và hòa lẫn trọn vẹn với sự phồn tạp của thể giới.

Tâm trong hình thái thứ hai được Huệ Năng gọi là *niệm* (念 - thought). Ở đây, *tâm* là *niệm* và niệm (念) là tâm (心) và niệm tưởng (念想). Từ quan điểm tương đối, Tâm thuộc hình thái thứ nhất có thể gọi là *vô niệm*, trái ngược với tâm thuộc hình thái thứ hai – tâm ấy thuộc về phía bên này của kinh nghiệm thường nhật của chúng ta. Cái trước (*Tâm- vô niệm*) thì siêu việt, nói theo thuật ngữ Thiền, nó là *không phải tâm*, là *vô tâm* hoặc *vô niệm*.

Xin nhắc lại, Bát-nhã là thanh kiếm hai lưỡi, một mặt chém vào vô thức và mặt kia cắt đứt ý thức. Mặt thứ nhất gọi là *Tâm*, tương ứng với *vô tâm* (*vô niệm*). *Vô tâm* là biến tướng một cách không có chủ ý của tâm, đó là khía cạnh tinh thức của Bát-nhã. Sơ đồ dưới đây sẽ giúp ta thấy rõ ràng hơn cơ cấu của vô thức.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Lược đồ 1:



Trong sơ đồ này, Vô thức A, B, C thuộc về thực tại siêu việt và là chính thể nhất như, trong khi Vô thức D là của tâm ý thức thường nghiệm, là chủ đề nghiên cứu của tâm lý học.

Theo cách luận giải trên về tư tưởng Thiền của Huệ Năng, thêm sự phân tích qua sơ đồ này, xin đọc các định nghĩa dưới đây về *vô niệm* (e: *no-mind, no-thought*) được trích dẫn từ *Đàn Kinh*. Tôi hy vọng rằng chúng ta sẽ dễ tiếp cận hơn tư tưởng của Huệ Năng, và nhờ đó mà chúng ta hiểu được các Thiền sư khác qua các trích dẫn ở các chương trước.

Huệ Năng định nghĩa *vô niệm* như sau “vô niệm là ngay nơi niệm nhưng xem như không có chúng” (vô niệm giả, u niệm nhi bất niệm 無念者於念而不念, Pháp Bảo *Đàn Kinh* - Định Huệ 4). Hay có thể dịch sát nghĩa hơn là “Vô niệm là có niệm tưởng, nhưng không khởi ý phân biệt các niệm tưởng ấy”. Đây rõ ràng muốn nói đến ý thức về vô thức hoặc “thấy được *vô thức* bằng ý thức,” cả ý thức lẫn vô thức ở mức độ C đều ở bên trên tâm thức thường nghiệm. Ngài Huệ Năng định nghĩa sau về *vô niệm*:

“Đối diện với tất cả các cảnh mà tâm không nhiễm trước gọi là vô niệm (*U nhất thiết cảnh thượng bất nhiễm danh vi vô niệm* 於一切鏡上不染名為無念) Có nghĩa là, khi tiếp xúc với các cảnh, không có một niệm tưởng nào sinh khởi trong tâm, “các cảnh” chỉ là thế giới của ý thức, trạng thái không nhiễm trước là chỉ cho *vô niệm*, là cảnh giới không có “niệm tưởng”, không có ý thức can thiệp đến sự vận hành của tâm. Ở đây, chúng ta nhận ra Vô thức trong mức độ C. Những lời dạy sau đây của ngài Huệ Năng qua rõ ràng, không cần giải thích:

“Ở trong thể vô niệm của tự tính, thường không dính mắc tất cả cảnh, không duyên với các cảnh mà khởi tâm phân biệt” (*U tự niệm thượng ly cảnh, bất u cảnh thượng sinh tâm* 於自念上離境, 不於境上生心。)

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

“Người si mê sinh khởi niệm tưởng khi gặp các cảnh, ngay đó liền phát sinh tà kiến, mọi thứ vọng tưởng trần lao cũng từ đây mà phát sinh ra.” (*Mê nhân u cảnh thượng hữu niệm, niệm thượng tiên khởi tà kiến, nhất thiết trần lao vọng tưởng, tông thử nhi sinh* 迷人於境上有念,念上先起邪見,一切塵勞妄想從此而生).

“Thế nào là *vô niệm*? Nếu khi thấy tất cả hiện tượng mà tâm không bị dính mắc và ô nhiễm gọi là *vô niệm*” (*Hà danh vô niệm, nhược kiến nhất thiết pháp, tâm bất nhiễm trước, thị danh vô niệm* 何名無念,若見一切法,心不染著,是名無念).

“Người ngộ được pháp môn vô niệm là người thể nhập vào được cảnh giới của chư Phật, là người đạt được quả vị Phật” (Đàn Kinh, Bát-nhã 2: *Ngộ vô niệm pháp giả, kiến Phật cảnh giới, ngộ vô niệm pháp giả, chí Phật địa vị* 悟無念法者,見佛境界,悟無念法者,至佛地位)

Chúng ta có thể tìm thấy ý tưởng *vô niệm* mà Huệ Năng muốn diễn đạt qua những đoạn trích dẫn này, và được bổ sung thêm bằng *Lược đồ 1*. Nhưng hãy lưu ý trong đó, *vô niệm* (vô thức) được phát triển theo từng mức độ từ cao xuống thấp cho đến tâm thức thường nghiệm, lại chẳng dính dáng gì đến bất kỳ từng bậc nào. Khi nó được phân tích và trình bày theo mô thức như trên, chúng ta dễ hình dung ra rằng có những mức độ khác nhau trong vô thức, và những dạng thức thấp hơn thì không chứa đựng cái cao hơn. Điều này không đúng, vì tất cả các dạng vô thức đều dung nhiếp lẫn nhau, khi thông đạt được một cái thì đều rõ được mọi dạng thức kia. Nhưng đồng thời, ta cũng có thể nói rằng vô thức trở nên thanh tịnh. Nói thế có nghĩa là khi chúng ta phát khởi vô thức trên bình diện tâm thường nghiệm, và rằng trước khi chúng ta đạt đến trí Bát-nhã một cách vô thức, chúng ta phải hoàn toàn thanh tịnh hóa mọi nhiễm ô từ

ý thức. Tuy nhiên, đây là một quan điểm tu tập của Thiền; nói theo lý thuyết, tất cả các dạng của *vô thức* (vô niệm) đều có chung một hương vị.

Về những ý nghĩa trực nhận Bát-nhã trong hệ thống tu tưởng của Huệ Năng, tôi đã lặp lại nhiều lần để gây nên sự chú tâm. Nhưng để tránh bớt những hiểu lầm, xin trích dẫn ra đây thêm một số đoạn kinh nữa:

“Khi phát khởi trí tuệ chân chính Bát-nhã để quán chiếu, thì ngay trong khoảnh khắc, các vọng niệm đều bị tiêu trừ. Nếu nhận ra tự tính, ngộ được bản tâm rồi, tức liền đến ngay quả vị Phật.” (Đàn Kinh-Bát-nhã: *Nhược khởi chính chân Bát-nhã quán chiếu, nhất sát na gian, vọng niệm câu diệt, nhược thức tự tính, nhất ngộ tức chí Phật địa* 若起正真般若觀照, 一剎那間, 妄念俱滅, 若識自性, 一悟即至佛地).

“Thiền tri thức, dùng trí tuệ để quán chiếu trong ngoài rõ suốt, nên nhận ra được bản tâm của mình. Nhận rõ bản tâm mình rồi, đó là gốc giải thoát. Được giải thoát gọi là Bát-nhã tam muội, tức là vô niệm.”

(*Thiền tri thức, trí tuệ quán chiếu, nội ngoại minh triệt, thức tự bản tâm. Nhược thức tự bản tâm, tức tự bản giải thoát. Nhược đắc giải thoát, tức thị Bát-nhã tam muội. Bát-nhã tam muội, tức thị vô niệm* 善知識, 智慧觀照, 內外明徹, 識自本心, 若識自本心, 即本解脫, 若得解脫, 即是般若三昧, 是般若三昧, 即是無念.)

“... Dụng của vô niệm trùm khắp mọi nơi mà không dính mắc ở một nơi nào. Đó chỉ là sự thể nhập cảnh giới thanh tịnh của bản tâm không khởi phân biệt khi sáu căn tiếp xúc với sáu trần, thoát khỏi mọi ô nhiễm, mọi phiền tạp, đi đến tự do thông suốt không ngăn ngại. Tức là Bát-nhã tam muội, giải thoát, tự tại, gọi là hạnh vô niệm—*Dụng tức biến nhất thiết xứ, diệt bất trước nhất thiết xứ, dẫn định bản tâm, sử*

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

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, tự tại giải thoát, tức vô niệm hạnh 用即徧一切處, 亦不著一切處, 但定本心, 史六識出六門, 於六塵中無染無雜, 來去自由, 通用無滯, 即是般若三昧, 自在解脫, 即無念行。Đàn Kinh, Bát-nhã 2).

Bát-nhã tam muội còn được gọi là vô niệm. Khi Bát-nhã hoàn toàn hướng thẳng đến *bản tính*, hoàn toàn không biết đến hướng nghịch lại, tức chính nó tự giải thoát. Và nếu như chúng ta cũng có thể nói rằng giải thoát được là nhờ bản chất mâu thuẫn của nó cũng như chính tự thân nó, thì đây là một biện chứng mâu thuẫn vốn có trong kinh nghiệm của chúng ta, và không có cách nào để thoát khỏi nó cả. Thực ra, toàn thể kinh nghiệm của ta, có nghĩa chính đời sống của chúng ta, là khả hữu do mâu thuẫn tối thượng này. Lẩn tránh nó là dấu hiệu của một tinh thần hỗn loạn. Do đó Huệ Năng nói:

“Bằng như trăm việc chẳng nghĩ đến, khiến cho niệm tưởng vắng bật, tức là bị ràng buộc bởi các pháp, cũng gọi là biên kiến.” (*Nhược bá vật bất tư, đương linh niệm tuyệt, tức thị pháp phục, thị danh biên kiến* 若百物不思, 當令念絕, 即是法縛, 是名邊見)

Đoạn trích dẫn này có thể không được rõ ràng lắm, nhưng nó có một ý nghĩa lịch sử: Vào thời Huệ Năng, ngay trước hoặc sau thời Ngài, có một số người nỗ lực vượt thoát khỏi tính chất mâu thuẫn căn bản vốn có sẵn trong ngay đời sống bằng cách hủy diệt mọi tâm hành (*thought-activities*) đến một trạng thái tuyệt đối, hoàn toàn phủ định, hoàn toàn trống rỗng, được miêu tả như là trạng thái hoàn hảo nhất, như giết chết sự sống, tự huyễn dụ mình rằng cách đó sẽ đạt được chân tướng. Họ tự trói buộc mình bằng những ý tưởng sai lầm, xem pháp như là hư vô. Tuy nhiên, theo quan niệm

thực tế, dù dưới dạng nào, cũng không thể xem như là hư vô được, điều người ta nghĩ như thế chỉ là một dạng khác của sự khẳng định. Tuy vậy, người ta có thể phản ứng một cách kịch liệt và dữ dội, lúc ấy, một con tép nhỏ cũng khó lọt qua cái giỏ lưới.

Ý tưởng *vô niệm* của Huệ Năng, vốn tạo thành tư tưởng trung tâm của giáo lý Thiền, được phát triển một cách tự nhiên qua *Pháp Ngữ Thần Hội*, lần này được giải thích một cách rõ ràng nhất, như chúng tôi đã trình bày. Bây giờ, xin trích dẫn lời của Đức Sơn và Hoàng Bá. Một trong các bài pháp của Đức Sơn như sau:

“Khi ông chẳng bị điều gì phiền nhiễu trong chính ông cả thì hãy đừng hướng ngoại tìm cầu. Cho dù ông có tìm được cái mà ông cần, đó cũng là cái chẳng thật. Hãy nhìn kỹ vào đó để thấy chẳng có gì phiền nhiễu ông cả, và hãy vô tâm trên mọi cảnh.¹ Lúc ấy, sẽ chỉ có tính *không* mà sự vận hành rất mau nhiệm, trống không nhưng tạo ra nhiều phép lạ. Khi ông bắt đầu nói về chỗ khởi đầu và kết thúc (của sự mau nhiệm này), nghĩa là ông tự lừa dối mình. Chỉ khởi một niệm nhỏ nhất, điều ấy cũng khiến cho ông tạo nghiệp đi vào con đường ma. Dù ông chỉ để cho một niệm tưởng lóe lên trong tâm ông, thì ông sẽ đặt mình trong luân hồi bằng vạn kiếp (kalpa). Những từ *thánh*, *phàm* chẳng có ý nghĩa khác hơn là thứ khờ khạo; *tốt*, *xấu* đều là giả danh. Nếu các ông thèm khát các thứ ấy, làm sao các ông thoát khỏi phiền trược? Nhưng cố gắng xa lánh nó cũng sẽ chuốc lấy những tai họa lớn vô cùng. Dù cách nào đi nữa, mọi kết luận đều là vô nghĩa.”

¹ Những mẫu vấn đáp này tôi trích một cách ngẫu nhiên từ Truyền Đăng Lục (傳燈錄, e: *transmission of the lamp*). Bản tôi trích dẫn, ghi chép chủ yếu các sự kiện vào đời Đường, thế kỷ thứ 5 và đầu đời Tống, khoảng từ năm 600-1000.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Hoàng Bá Hy Vận, trong phần mở đầu của tập sách² của Sư mà chúng tôi đã giới thiệu ở chương trước, sư nói *Tâm* chính là Phật, và ngoài *Tâm* ra, chẳng có cách nào để diễn đạt được giác ngộ cả. *Tâm* ở đây chính là *vô niệm*, là đạt được cứu cánh trong đời sống đạo Phật. Hãy đọc đoạn trích dẫn sau trong sự soi sáng của Lược đồ 1 và trong sự liên quan đến tư tưởng của Huệ Năng về sự thành Phật, lúc ấy giáo lý trung tâm của Thiên sẽ trở thành dễ hiểu hơn.

“Sư (Hoàng Bá Hy Vận) nói với Bùi Hưu (c: *p'ei-hsiu*):³ “Chư Phật và tất cả chúng sinh đều chỉ là *nhất tâm*, ngoài ra chẳng có pháp nào khác. *Tâm* này chẳng có khởi đầu, chẳng từng sinh, chẳng từng diệt, chẳng phải xanh, trắng, vàng, chẳng có hình, có sắc, chẳng có, chẳng không, chẳng thể gọi nó là mới hay cũ, chẳng ngắn chẳng dài, chẳng lớn chẳng nhỏ; tâm ấy siêu việt hẳn mọi suy lường, mọi ngôn thuyết, *chẳng phải đồng nhất, chẳng phải đa thù*. Nó là “cái này” tuyệt đối; chỉ cần gọi lên niệm tưởng là ông liền mất. Nó như hư không, không có giới hạn, hoàn toàn vượt ngoài mọi sự suy lường.”

Chỉ có nhất tâm hiện hữu, tâm ấy khiến cho thành Phật. Chư Phật và chúng sinh đều có trong đó, chẳng hề phân biệt, chỉ có chúng sinh hướng ra ngoài tâm của chính mình để tìm cầu Phật. Thế nên, họ càng tìm càng thấy xa. Hãy để cho Phật tự tìm Phật bên ngoài chính mình. Hãy để tâm tự tìm tâm bên ngoài chính mình, rồi thấy rốt ráo chẳng có gì để tìm cả. Ông hãy dừng mọi niệm tưởng, quên mọi mong muốn, thì Phật sẽ tự hiện bày trước mắt ông.

Tâm này chẳng có gì khác hơn là Phật, và Phật chẳng gì

²* Hoàng Bá truyền tâm pháp yếu.

³* Cư sĩ tự là Công Mỹ, thường gọi là Tướng quốc Bùi Hưu. Người làng Văn Hý, Hà Đông, thụ giới pháp với Hoàng Bá Hy Vận.

khác hơn là chúng sinh. Khi nó là chúng sinh Tâm này chẳng bớt, dù ở nơi Phật tâm này chẳng tăng. Trong tâm có đủ lục độ vạn hạnh và vô lượng công đức nhiều như cát sông Hằng, không cần gì thêm ở bên ngoài. Khi hội đủ nhân duyên thì tâm hiện tiền, chiếu soi tự tại; khi nhân duyên hết, tâm trở về tịch lặng. Ai không tin chắc vào Tâm này chính là Phật, họ sẽ tìm cầu phước đức bằng cách dính mắc nơi hình tướng theo nhiều pháp môn tu tập khác nhau, giữ lấy tà kiến, không khế hợp với Đạo.

Tâm này là Phật, chẳng có Phật ngoài tâm này, cũng chẳng có tâm nào khác (là Phật). Bản tâm thanh tịnh ví như bầu trời không một mây may sắc tướng gì trong đó. Khi tâm khởi niệm, khi tướng bị xao động, là ông lạc hướng với pháp, tức là ông dính mắc vào tướng. Vì từ vô thủy đến nay, chư Phật không hề chấp tướng. Nếu các ông muốn thành Phật bằng cách tu lục độ vạn hạnh, đó là ông tự vạch ra một phương tiện nhất định, và bởi vì từ vô thủy đến nay chẳng có Phật nào để đạt đến dần dần qua một tiến trình vạch sẵn. Chỉ có phóng cái nhìn vào *nhất tâm* và trực nhận ra rằng chẳng có một cái gì để ông có thể gọi là của ông. Chính điều này là thực sự thành Phật.

Đức Phật và chúng sinh đều lưu xuất từ *nhất tâm*, chẳng có sự phân biệt nào cả. Cũng như hư không chẳng có gì hòa lẫn, chẳng có gì hủy hoại nó được. Cũng như mặt trời sáng rỡ chiếu khắp bốn châu. Khi mặt trời mọc, ánh sáng trùm khắp các cõi giới, khi mặt trời lặn, bóng tối trùm phủ thế gian, nhưng hư không tự nó chẳng hề tối. Sáng, tối chỉ là các duyên thay đổi cho nhau. Nhưng với đặc tính mênh mông rộng lặng của hư không, thì hoàn toàn không thay đổi. Tâm lưu xuất chư Phật và chúng sinh cũng y như vậy. Nếu ông xem Phật như là một trạng thái thanh tịnh, sáng suốt, giải thoát tự tại, còn chúng sinh là trạng thái hỗn浊, mờ ám, nhiễm ô, là đối tượng của sinh tử; thì chừng nào ông còn có ý tưởng này, chắc chắn ông không thể nào giác ngộ,

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

cho dù trải qua nhiều kiếp (s: *kalpa*) như số cát sông Hằng, vì ông đã dính mắc vào sắc tướng. Ông nên biết rằng, chỉ có *nhất tâm*, ngoài ra, chẳng có cơ may nào khác để tìm cầu.

Tâm chẳng gì khác hơn chính là Phật. Người học đạo ngày nay không hiểu được *Tâm* này là gì, nên khởi lập *Tâm* suy tìm trên tâm ấy, rồi hướng ra ngoài để tìm Phật, để rơi vào lối tu chấp tướng. Đây là ngoại đạo, chẳng thể nào đưa đến giải thoát được.

Khế kinh nói rằng nên cúng dường cho một vị Tăng đã chứng được *vô niệm* cũng như cúng dường cho chư Phật trong mười phương. Sao vậy? *Vô niệm* nghĩa là *không*, là vắng bật tất cả các *niệm (tâm)*. Bên trong, Thể của *chân như* cũng giống như gỗ và đá: như như bất động; bên ngoài, nó như hư không, không hề ngăn ngại, siêu việt cả chủ và khách, không cần một tiêu điểm định hướng, không có hình tướng, chẳng thêm chẳng bớt. Những ai (hướng bên ngoài tìm cầu) thì không dám dũng mãnh thể nhập vào pháp này, họ sợ sẽ rơi vào trạng thái trống rỗng; họ sợ ở đó mình không biết phải làm gì. Do vậy, họ chỉ biết nhìn thoáng qua pháp ấy rồi vội vã rút lui. Thế nên họ thường truy cầu học rộng. Thực vậy, những kẻ này như *lông* (nghĩa là nhiều), trong khi những kẻ ngộ đạo thì như *sừng* (nghĩa là rất ít).”

Những thành ngữ Trung Hoa, nhất là những khi được dùng trong mối tương quan với tư tưởng Thiền, vốn có ý nghĩa rất phong phú, mà khi chuyển ngữ sang tiếng Anh thường bị mất khá nhiều những gợi ý bản nguyên của ngôn ngữ. Đặc tính biểu tượng cao độ trong dạng chữ viết của văn tự Trung Hoa chính là điểm thực sự trọng yếu. Chỉ cần đưa ra những điểm quy chiếu và cách ghép những bộ thủ là có được ý nghĩa, còn yếu tố quyết định là thuộc về trí năng và cảm nhận của người đọc.

Thiền không có chỗ khoa trương dài dòng cho người ta tin, khi muốn sử dụng nó, phải dùng ít từ ngữ nhất trong khả

năng có thể được, không những chỉ trong những nghi thức vấn đáp⁴ thông thường, mà trong tất cả những bài pháp được diễn bày hàng ngày, trong đó, tư tưởng Thiền được giảng giải rõ. Trong bài pháp của Hoàng Bá cũng như của Đức Sơn trích dẫn ở trên, chúng ta gặp những thành ngữ có ý nghĩa rất cao, chẳng hạn như lời của Đức Sơn: “*Đãn vô sự hữu tâm, vô tâm hữu sự* 但無事有心, 無心有事” và câu nói của Hoàng Bá: “*Trực hạ vô tâm* 直下無心.” Đây là điểm chính yếu của giáo lý Thiền. Câu nói của Đức Sơn có nghĩa nôm na là: “Phải rỗng rang không khởi niệm trong tâm, và vô tâm khi tiếp xúc với cảnh vật, “ trong khi Hoàng Bá nói: “liền ngay chỗ đó mà thể nhập vô niệm (*Đương hạ nhất niệm* 當下一念).

Đối với cả Hoàng Bá và Đức Sơn, giáo lý Thiền được giảng dạy như cách tiếp xúc trực tiếp với đời sống hàng ngày của chúng ta. Không suy đoán viển vông trên trời, không quá trừu tượng khiến người ta phải rối rắm trong đầu, không tình cảm dịu ngọt biến tôn giáo thành bi kịch tình cảm. Thực tế kinh nghiệm hằng ngày được ta nắm bắt y như chúng hiện bày, từ đó, trạng thái vô niệm được “trình hiện” như Hoàng Bá đã nói qua đoạn trích dẫn trên.

Bản tâm được nhận ra cùng sự vận hành đồng thời của ý và thức. Bản tâm không thuộc về ý thức, cũng không lệ thuộc vào ý thức.

Vô thức, mà khi nhận ra nó được gọi là *vô tâm* (無心), vạch ra mọi kinh nghiệm trải qua ý thức suy nghĩ. Khi chúng ta có một kinh nghiệm, chẳng hạn, khi thấy một cội cây, tất cả xảy ra trong khoảnh khắc đó là sự nhận thức về sự vật nào đó. Chúng ta không hay biết nhận thức này có thuộc về chúng ta hay không, cũng như không nhận ra được vật thể

⁴ Vấn đáp 問答, j: *mondo*, e: *dialogue*.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

được tiếp nhận từ bên ngoài chúng ta. Sự nhận thức về một vật thể bên ngoài đã được phân biệt giả định là bên ngoài hay bên trong, chủ thể hay khách thể, năng tri và sở tri. Khi sự phân biệt này xảy ra, nếu nó được nhận thức như vậy, và nếu chúng ta bị dính vào đó, thì bản chất tiên thiên của kinh nghiệm bị lãng quên, và từ đây, một loạt những rối rắm bất tiện của tri thức và cảm tính liền hiện khởi.

Cảnh giới vô niệm tương ứng với khoảnh khắc trước khi có sự phân ra *tâm* và *pháp giới*. Khi ấy, không có cái *tâm* đứng đối lập ngoại giới và nhận biết những cảm giác thông qua các giác quan khác nhau. Không chỉ tâm mà các pháp giới đều không còn hiện hữu nữa. Chúng ta có thể xem đây là trạng thái hoàn hảo của *không*, nhưng hễ chúng ta dừng trụ ở đó thì chẳng có gì tiến bộ, chẳng có được sự chứng nghiệm nào cả, cũng có thể nói đó chỉ là trạng thái vô vi, tự khai tử chính mình mà thôi! Có một niệm sinh khởi từ trong lòng của *tính không*; đây là sự tỉnh thức của Bát-nhã, là sự tách biệt giữa ý thức và *vô thức*. Hay nói theo thuật ngữ luận lý học, là sự xuất hiện phản đề căn bản của phép biện chứng. Đến đây, vô tâm (無心 - *vô niệm*) đại diện cho bình diện vô thức của Bát-nhã tỉnh giác, trong khi bình diện ý thức của nó thì vẫn còn tự phong kín trong nhận thức chủ quan về thế giới ngoại tại. Đây chính là điều khi Hoàng Bá nói: “Bản tâm chẳng tùy thuộc, cũng chẳng không tùy thuộc vào thấy (kiến 見, s: *dr̥ṣṭa*), nghe (văn 聞, s: *śruta*), hiểu (giác 覺, s: *mata*), biết (tri 知, s: *jñāta*). Vô niệm và thế giới ý thức hoàn toàn ngược chiều nhau, tuy chúng quay lưng với nhau nhưng làm điều kiện cho nhau: cái này phủ nhận cái kia nhưng sự phủ định này thực ra là sự khẳng định cho nhau.

Bất luận như thế nào, Thiên vẫn rất gần với kinh nghiệm sống của chúng ta hằng ngày, đó là ý nghĩa của Nam Tuyên và Mã Tổ nói: “bình thường tâm là đạo” (平常心是道); “Đói ăn, khát uống, mệt ngủ.” Trong sự trực tiếp của việc

hành xử này, không có những môi giới của trung gian như suy lường về đối tượng, chọn lựa thời gian hay tính toán giá trị. *Vô niệm* tự khẳng định mình bằng cách tự phủ định chính nó. Trong những đoạn sau,⁵ chúng tôi sẽ trình bày sự vận hành thực tiễn của *vô niệm*, như kinh nghiệm mà các Thiền sư đã thân chứng và nỗ lực trao truyền cho môn đệ.

Có người hỏi Thiền sư Tinh Niệm (925-992) ở Thủ Sơn:

– Con nghe rằng tất cả chư Phật đều từ Kinh này lưu xuất. Thế nào là *Kinh* này?

– Nói nhỏ thôi! Nói nhỏ thôi! Sư đáp.

Tăng hỏi tiếp:

– Con nên giữ gìn như thế nào?

Sư đáp:

– Đừng để ô nhiễm.

Để cho độc giả có thể hiểu rõ hơn mẫu vấn đáp (*mondō*) này, chúng tôi xin nói thêm: “*kinh này*” không nhất thiết nhằm nói đến Kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa (s: *prajñāparāmitā*),⁶ mà có thể nhằm đến *tự tính* của Huệ Năng, *bình thường tâm* của Hoàng Bá, hoặc thực tế là bất kỳ thuật ngữ nào đó có ý nghĩa chung là Thực tại tối thượng, nơi mà vạn vật lưu xuất. Đương thời, vị tăng hỏi về cái căn-đề-rốt-ráo của vạn pháp. Như tôi đã nói từ trước, ý nghĩa căn-đề-rốt-ráo của vạn pháp này, khi hiện hữu riêng biệt một nơi nào đó, chính là cái sai lầm căn bản mà chúng ta nỗ lực một cách tri thức để giải thích kinh nghiệm của chúng ta.

⁵ Xem trang 132 (?) để được giải thích rõ hơn. (Chúng tôi không rõ trang 132 trong tác phẩm nào, ND).

⁶* Nhất thiết chư Phật cập chư Phật A nậu-đa-la Tam-miệu Tam-bồ-đề giai tùng thủ kinh xuất 一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提, 皆從此經出 (Kinh Kim Cương Bát-nhã ba-la-mật-đa).

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Đó là bản chất của tri thức, dựng lập một loạt các phản đề trong mê cung rồi tự đánh mất mình trong ấy. Không nghi ngờ gì nữa, vị tăng kia là nạn nhân của sự mâu thuẫn tiền định này, và hoàn toàn thích đáng khi vị tăng ấy hỏi: “Thế nào là *kinh này*” với ngữ âm cao vút ngạc nhiên. Do đó, Thiền sư Tĩnh Niệm khuyên: “Nói nhỏ thôi!”. Trong kinh văn không nói rõ lời cảnh báo này có được lưu xuất từ mạch nguồn của chư Phật hay không, nhưng câu hỏi tiếp theo của vị tăng *làm sao giữ gìn nó*, biểu hiện vị tăng có được sự lĩnh hội vấn đề.

“Cái gì?”, “tại sao?”, “ở đâu?”, “thế nào?” – tất cả các câu hỏi này đều không thích hợp với tri thức căn bản về cuộc sống, nhưng tâm thức ta tràn ngập bởi những thứ ấy, và đây là điều tai hại cho tất cả chúng ta. Thiền sư Tĩnh Niệm hoàn toàn nhận ra điều này nên không muốn có một tri giải nào nữa cả. Câu trả lời của Sư là: “Nói nhỏ thôi, nói nhỏ thôi!” là thực tế nhất, đủ thổi bay ngay một vấn đề nặng ký nhất.

Một vị tăng hỏi sư Tĩnh Niệm: Thể của hư không là gì?

Hư không ở đây có thể được dịch là bầu trời hay cái trống rỗng. Cổ đức thường xem đây như là một dạng thực tại khách quan, và vị tăng đặt vấn đề làm sao thiết lập mối liên hệ tương quan với thực tại ấy. Cái gì là thể bao trùm mà qua đó cái hư không này được treo lơ lửng trong đó. Tuy vậy, nghĩa chân thực lại không dính dáng gì đến cái hư không ấy. Nhưng trạng thái tâm của vị tăng sau một thời gian dài tu tập theo lối quy ước, nghĩa là quét sạch mọi suy nghĩ và cảm giác ra khỏi ý thức của mình, đã tưởng tượng một cách tự nhiên, cũng như các cư sĩ khác, rằng mình có một thực thể hiện hữu, mặc dù thực thể ấy không thể định danh được, nhưng vẫn có thể nắm bắt như là sự chống đỡ trong tình thế không thể chống đỡ được. Câu trả lời của Thiền sư là: “Lão sư của ông đang ở ngay dưới chân ông đấy.”

Vị tăng hỏi lại:

– Bạch Hòa thượng, sao Ngài lại ở dưới chân đệ tử?

Sư nói ngay:

– Gã này mù!

Câu hỏi của vị tăng nghe có vẻ quá trù tượng. Nếu Tinh Niệm là một triết gia, sư sẽ giảng giải rất dài dòng. Trái lại, Sư là một Thiền sư thực thụ, thường trải qua những kinh nghiệm sống hàng ngày, Sư chỉ đề cập đến không gian liên hệ giữa Sư và môn đệ của mình. Và khi điều Sư muốn nói không được đệ tử tiếp thu, lại có thêm một câu hỏi khác nữa mà Sư không muốn nên Sư ném lại cho vị tăng một lời quở trách nặng nề.

Lần khác, có vị tăng đến với câu hỏi sau:

– Con, một đệ tử khiêm tốn của thầy, lâu nay gặp một vấn đề nan giải. Xin thầy rủ lòng từ bi giúp con hóa giải.

Sư Tinh Niệm trả lời ngay:

– Ta không rảnh để bàn luận vô ích.

Vị tăng hiển nhiên không thỏa mãn với lời đáp ấy, vì ông chẳng biết xoay xử làm sao.

– Bạch Hòa thượng, còn đối với Ngài thì sao?

Sư đáp:

– Khi muốn đi, tôi đi; khi muốn ngồi, tôi ngồi.

Thực là đơn giản, hoàn toàn tự tại với chính mình; Sư chẳng cần lý giải mông lung. Giữa việc làm và ý muốn của Sư không có khoảng cách trung gian giữa đạo đức và tri thức. Không có “*cái tâm*” xen vào, do đó không có vấn đề đe dọa sự bình an tâm thức của Sư. Câu trả lời của Sư có thể chẳng có ý nghĩa gì cả nhưng rất thực tiễn và hợp lý.

Một vị tăng hỏi Tinh Niệm:

– Mắt thầy là gì mà không nhận nhầm vật khác?

Đây là lối dịch thoảng; câu hỏi này muốn nhắm đến phong thái chân thực của vị thầy, tâm không nhầm lẫn khi kiểm

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

soát mọi kinh nghiệm trải qua của sư. Mắt chúng ta thường bị vây phủ bởi vô số lớp bụi, nên sự khúc xạ ánh sáng khiến cho chúng ta không nhìn được chính xác về sự vật. Sư Tinh Niệm trả lời ngay:

– Nhìn kia, mùa Đông đã đến.

Có lẽ cuộc tham vấn này diễn ra nơi thiền viện trên núi với rừng cây bao phủ, gặp mùa lá rụng, cây rừng trơ trụi trong gió, và thầy trò đang nhìn thấy những đám mây đầy tuyết, chắc chắn mùa đông đã cận kề, chẳng có chút gì nhầm lẫn. Nhưng vị tăng còn muốn hỏi ngoài điều ấy ra còn điều gì khác nữa không, nên hỏi:

– Ý nghĩa rốt ráo là gì?

Tinh Niệm hoàn toàn thân nhiên trả lời:

– Rồi gió Xuân êm đềm sẽ đến.

Trong đó không ám chỉ ý niệm siêu hình ẩn mật nào cả, chỉ là sự quan sát đơn thuần được diễn tả qua ngôn ngữ thông thường. Câu hỏi của vị tăng nếu rơi vào tay một nhà triết học hay thần học thì sẽ có được câu trả lời khác hẳn. Nhưng cái nhìn của Thiền sư luôn luôn nhắm đến sự kiện thực nghiệm mà mọi người đều cảm nhận được, và có thể xác minh được bất kỳ khi nào họ muốn. Bất kỳ sự ẩn mật nào cũng chẳng phải từ phía các Thiền sư, mà từ cái nhìn trong sự mờ mịt của riêng họ.

Những mẫu đối thoại này đủ để chứng tỏ thái độ của các Thiền sư về cái gọi là siêu hình hay thần học, vốn vẫn thường dẫn dắt các tâm hồn tôn giáo mẫn cảm, và đó cũng là phương pháp mà Thiền sư dùng câu hỏi như là một thủ thuật để khơi mở trí tuệ cho đệ tử mình. Các sư không bao giờ thích bàn luận về bản tính trừu tượng cao siêu, nhưng lại tôn trọng kinh nghiệm sống hàng ngày, vốn thường hợp thành qua cái “thấy, nghe, hay biết”. Ý tưởng của họ là vô

niệm phải được lĩnh hội qua “*bình thường tâm*”,⁷ nếu cái đó là tất cả; bởi vì không có khoảng trung gian giữa *vô niệm* và các thuật ngữ “thấy, nghe, hay, biết”. Mọi hành xử thuộc loại sau đều được liên kết với *vô niệm*. Nhưng để độc giả có ấn tượng mạnh mẽ cho đến khi chán ngấy, tôi sẽ trích dẫn thêm vài mẫu đối thoại nữa.

Một vị tăng hỏi Thiền sư Đại Đồng ở Đầu Tử Sơn:

– Khi Thái tử Na-tra (*nāta*) róc hết xương trả cha, róc thịt trả mẹ, còn lại cái gì là của bản thể?

Sư Đại Đồng không trả lời, ném cây gậy đang cầm trên tay xuống đất.

Câu hỏi thực sự là vấn đề rất nghiêm trang, nhất là khi đặt nặng vấn đề khái niệm, vì nó liên quan đến cái gọi là giáo lý vô ngã. Khi ngũ uẩn tan rã, người ta sẽ đi về đâu, nếu giả sử còn có sự hiện hữu phía sau hợp thể này? Nói năm uẩn vốn là *không* và sự giả hợp của nó là chưa đủ sức thuyết phục cho những ai chưa thực sự chứng nghiệm, việc này. Họ muốn hiểu (thấy) vấn đề được lý giải theo trình tự luận lý mà họ đã nhận ra từ sự thức tỉnh về mặt ý thức của họ. Họ quên rằng chính cái luận lý học của riêng họ đang nhốt họ vào trong ngõ cụt⁸ của tri thức. Từ đó, họ lạc mất lối về.

Giáo lý vô ngã là diễn trình một kinh nghiệm chứ chẳng phải là một suy kết luận lý. Tuy nhiên, đa phần họ nỗ lực vươn tới bằng lý luận tinh vi mà họ đã thất bại, hoặc lý luận của họ thiếu sức mạnh của sự minh bạch tột cùng.

Từ thời đức Phật, có nhiều luận sư A-tì-đàm⁹ đã tận dụng năng lực suy lý của mình để đặt định một cách hợp lý giáo

⁷ 平常心, c: ping-chang hsin, e: everyday thought.

⁸* Nguyên văn: Cul-de-sac.

⁹* 阿毘曇, còn gọi là A-tỳ-đạt-ma, dịch nghĩa là Luận tạng, Thắng pháp tập yếu luận, Vô tỷ pháp. Luận là hình thức để giảng giải tạng kinh.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

thuyết *vô ngã*, nhưng có được mấy cư sĩ Phật tử thật sự tin nhận lý thuyết này? Khi niềm tin của họ xuất phát từ kinh nghiệm sống hàng ngày chứ không phải từ lý thuyết. Đối với đức Phật, điều cảm nhận trước tiên là niềm tin chân thực về nhân cách, rồi mới đến cấu trúc luận lý hỗ trợ cho niềm tin. Thực ra, những cấu trúc này chẳng có vấn đề gì quan trọng khi nó có thỏa mãn hoàn toàn hay không? Vì đối với niềm tin, đó là kinh nghiệm của chính nó, là một sự kiện đã hoàn tất rồi.¹⁰

Lĩnh vực mà các Thiên sư thừa nhận là ở đây, họ nhường khía cạnh luận lý học thường ngày cho các triết gia, và các sư bằng lòng qua những đúc kết rút ra từ chính kinh nghiệm nội tại của mình. Các sư sẽ phản đối nếu như các nhà luận lý học cố tình từ chối giá trị chân thực kinh nghiệm của Thiên, dù đến mức các nhà luận lý học chứng minh bằng những phương tiện cho phép. Nếu họ bị thất bại trong khi tiến hành công việc một cách hài hòa - nghĩa là minh xác kinh nghiệm ấy một cách hợp lý - thì sự thất bại thuộc về phía các nhà luận lý học, là người lúc ấy phải nghĩ ra một phương pháp sử dụng hiệu quả hơn các công cụ của mình. Sai lầm lớn nhất của hết thầy chúng ta là áp đặt luận lý học vào trong các sự kiện, trong khi chính các sự kiện tạo ra luận lý học.

Một vị tăng hỏi Phật Tích (c: *fu-ch'i*):

– Khi các duyên (như tứ đại, ngũ uẩn) tan rã, chúng trở về *không*. Nhưng rồi cái *không* ấy trở về đâu?

Đây là một câu hỏi có nội dung gần như mẫu đối thoại đã được trích dẫn về bản thể của Thái tử Na-tra. Chúng ta luôn luôn thích tìm một cái gì đó đằng sau hoặc bên kia kinh nghiệm của chính mình, mà quên rằng chính việc tìm kiếm này là sự thối lui vô tận trong mọi tình huống, tới hoặc lui, trong và ngoài. Các Thiên sư đã biết rất tường tận việc này

¹⁰* Nguyên văn: *Fait accompli*.

và tránh được những phiền toái.

Sư Phật Tích gọi lớn:

– Này huynh!

Vị tăng đáp:

– Dạ!

Sư hỏi:

– Cái *không* ở đâu?

Vị tăng đáng thương mãi còn theo đuổi những hình tượng có tính chất khái niệm và hoàn toàn thất vọng để nhận ra cái *không* ở một nơi nào đó, nên cầu thỉnh:

– Xin Hòa thượng hoan hỷ chỉ cho con.

Đây là lời thỉnh cầu thứ hai. Thiền sư vẫn không nói thêm điều gì cả, lại còn giễu cợt thêm:

– Như thể lão già Ba Tư¹¹ cắn hạt tiêu.

Vào thời của Sư Phật Tích nhằm đời Đường,¹² kinh đô của Trung Hoa chắc hẳn là nơi trú ngụ của nhiều người từ các quốc gia xa lạ ở phía Tây,¹³ và như chúng ta thấy, có những ám chỉ đến người Ba-tư trong văn học Thiền như trong trường hợp này. Ngay cả Bồ-đề Đạt-ma, người sáng lập Thiền Phật giáo ở Trung Hoa, cũng được xem như là người Ba-tư, có lẽ từ này muốn nói đến một người nào đó từ một nơi xa lạ đến. Rõ ràng một số sử gia đời Đường không phân biệt được rõ Ba-tư và Ấn Độ. Qua câu trả lời của Sư Phật Tích: “Lão già Ba-tư cắn hạt tiêu” của sư muốn nói đến tính bất khả đắc trong sự biểu đạt kinh nghiệm qua ngôn ngữ Trung Hoa, bằng hình tượng một người nước ngoài xa lạ khi đến đất nước này.

¹¹* Persique (persians) (Po-ssu) - 伊朗 (Y-lăng). Lão già Ba-tư cắn hạt tiêu là một Thiền ngữ, chỉ cho Bồ-đề Đạt-ma.

¹²* 618-907.

¹³* Phía Tây của Trung Hoa, như Ấn Độ, Pakistan, Persique.

THIỀN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Một vị tăng đến Đầu Tử (Đại Đồng) và hỏi:

– Con từ xa đến cốt để gặp thầy. Xin thầy thương xót cho con chỉ thị.

Đây có phải là lời chỉ thị về Thiền? Vị tăng trải qua cuộc hành hương từ một nơi xa xôi nhất đến để xin sư một câu chỉ thị về Thiền. “Tôi đau lưng” – nghe như gáo nước lạnh dội xuống người, hoàn toàn thờ ơ lạnh nhạt. Nhưng tất cả đều tùy thuộc vào cách nhìn vấn đề vì Thiền liên quan đến đời sống của chúng ta hàng ngày, nên vị sư già này nói đến cái lưng đau phải chăng là muốn chỉ ngay cho ta chính cảnh giới *vô niệm*. Nếu vị tăng đã có nhiều thao thức về việc này đã lâu nay, chắc chắn ông ta sẽ nhận ra ngay tức khắc điều mà Sư Đầu Tử muốn chỉ dạy cho ông.

Nhưng ở đây có một điểm cần xem kỹ có liên quan đến khái niệm về vô thức. Mặc dù tôi đã cảnh báo nhiều lần về điều này—nhưng ở đây tôi cũng xin được trích dẫn thêm về Đầu Tử:

Một vị tăng hỏi Sư:

– Khi một niệm sinh khởi thì sao?

Vị tăng muốn nói đến trạng thái ý thức, trong mọi niệm tưởng đã được quét sạch và cái không đã được hiển lộ rồi; và vị tăng muốn biết đây có phải là kinh nghiệm Thiền hay không? Có lẽ ông tăng nghĩ rằng mình đã chứng ngộ rồi, nhưng câu trả lời của Đầu Tử là:

– Thực là vô tri vô giác.

Có vị tăng khác cũng đến hỏi sư như vậy. Câu trả lời của sư là:

– Cái ấy được tích sự gì?

Hiển nhiên là sư chẳng đoái hoài gì đến trạng thái vô thức mà đa số Phật tử đã tin nhận.

Cũng một lần khác, có người hỏi sư: – Khi con gà vàng *chưa* gáy thì sao?

Câu hỏi này hàm ý cùng một quan điểm dính mắc như của hai vị tăng trước đây đã vấp phải. Đầu Từ trả lời: – Chẳng có tiếng nào cả.

Vị tăng hỏi:

– Sau khi nó gáy thì sao?

Sư đáp:

– Mọi người đều biết giờ.

Cả hai đều là những câu trả lời qua thực tế, và chúng ta có thể tự hỏi ở đâu là tính chất mâu nhiệm, ẩn mật, không thể nghĩ bàn của Thiền.

Tưởng tượng rằng Thiền huyền bí là sai lầm trầm trọng trước nhất mà nhiều người mắc phải. Chỉ vì sai lầm này mà *vô thức* không hành xử được theo lối hành xử của chính *vô thức*, và thực chất của vấn đề lại bị đánh lạc mắt trong cái bẫy của khái niệm. Tâm bị phân chia thành hai ý niệm đối nghịch nhau, và kết cục là sự phiền toái đáng tiếc. Đoạn văn dưới đây sẽ minh họa phương pháp thoát khỏi sự mâu thuẫn, hay đúng hơn là cách ứng xử. Vì cuộc sống thực tế là chuỗi dài những mâu thuẫn.

Một vị tăng hỏi Đầu Từ:

– Năm cũ đã qua và năm mới đã đến. Có khoảnh khắc nào chẳng dính dáng đến hai thời điểm ấy chẳng?

Như chúng ta đã thấy, Thiền luôn luôn thực tiễn và sống động trong mỗi sự kiện xảy ra hàng ngày. Quá khứ đã qua rồi và hiện tại đang hiện hữu, nhưng hiện tại ấy rồi cũng sẽ qua đi, thực sự là nó đang đi qua, thời gian là sự tương tục của hai ý niệm mâu thuẫn này, và toàn thể mọi chuyện xảy ra trong đời sống của chúng ta đều đang cỡi lên trên qua khứ và hiện tại. Không thể coi những diễn biến ấy là thuộc về một trong hai thời điểm trên vì nó không thể bị cắt ra từng mảnh. Thế thì, làm sao mà một sự kiện đi từ quá khứ đến hiện tại để chúng ta có được một khái niệm hoàn chỉnh về

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

tính hoàn bị của sự kiện ấy? Khi ý tưởng bị phân chia mạnh mẽ như vậy, chúng ta sẽ đi đến chỗ bế tắc. Vậy nên, đây là ý chỉ Thiên, để đặt lại vấn đề một cách cô đọng nhất, và thực tiễn nhất, nên sư Đầu Tử trả lời vị tăng: – Có!

Vị tăng lặp lại câu hỏi. Sư trả lời:

– Là cái gì?

Sư đáp:

– Năm mới, vạn vật đều như trẻ lại và cùng hòa tấu khúc “*Chúc mừng năm mới.*”

CHƯƠNG 8

Để giải thích bằng cách nào mà người ta nhận ra được trạng thái *vô niệm*, hay *vô tâm*, tôi sẽ trình bày về *tự tính* qua sự phân tích bằng lược đồ, như thuật ngữ đã được dùng trong Đản Kinh. Lược đồ ấy là cái mà ta có thể xem là cái nhìn nhất thời, và nếu như nó không được giải thích bổ sung bằng ý niệm không gian, thì ý tưởng này có thể bị hiểu nhầm.

Sự tỉnh thức của Bát-nhã trong thể của *tự tính*, nơi mà ý thức được phân biệt với vô thức, có thể cho rằng sự kiện ấy diễn ra từ vùng quá khứ xa xăm nào đó, và thế giới hiện tại với những tính đa tạp, hỗn độn, lo âu, thoát thai từ thế giới ấy, do đó, người ta có thể cho rằng mục tiêu của việc tu tập là siêu việt hẳn cuộc sống hiện tại và khước từ trạng thái nguyên nguyên của sự hiện hữu. Đây là sự nhầm lẫn và đi ngược lại thực tế của kinh nghiệm. Các triết gia Phật giáo thường nói đến “khoảng khắc không có sự khởi đầu *vô thủy 無始*” hoặc là “Cái trước tiên nhất *tối sơ 最初*,” ở đó, vạn pháp hiện hữu trong một trạng thái không phân biệt. Điều này có thể gọi ra một tiến trình, và trong sự phối hợp với sự phân tích bằng lược đồ của chúng ta, ý niệm thời gian có thể được xem như là cốt yếu. Để tránh khỏi sự nhầm lẫn nên xin công hiến thêm một lược đồ không gian nữa, hy vọng sẽ trợ giúp thêm trong việc tin nhận đúng đắn giáo lý của Huệ Năng.

Thực vậy, ý niệm về thời gian có quan hệ mật thiết với

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

không gian, và chẳng có kinh nghiệm nào tiết lộ bí mật của chính mình, trừ phi nó được khảo sát đồng thời dựa trên quan điểm không gian và thời gian. Quan điểm thời gian đương tại bao hàm quan điểm không gian; hai quan điểm ấy không thể tách rời nhau. Luận lý học của Thiên chắc hẳn phải tồn tại đồng thời qua không gian và thời gian khi chúng ta nói về sự thức tỉnh của Bát-nhã. Còn khi nói về sự phân biệt giữa *ý thức* và *vô thức* trong bản thể uyên nguyên của *tự tính*, có nghĩa là chúng ta đang ở trong đỉnh điểm kinh nghiệm thực tế của sự phát khởi này. Sự phân biệt hay chính sự vận hành của bản thể vô thức trong sinh hoạt thường ngày của chúng ta, tự nó sẽ băng qua đời sống một cách nhất thời. Vì đời sống không chỉ tiến triển theo thời gian trên đường thẳng mà còn theo vòng tròn, và vận hành trong không gian.

Lược đồ hình trụ (h-2), biểu tượng cho cấu trúc kinh nghiệm của chúng ta. Mặc dù nó được cắt thành nhiều mặt bằng và bị giới hạn bởi các đường thẳng, trên thực tế, hiển nhiên không có những phần như thế, cũng chẳng bị giới hạn gì cả. Kinh nghiệm vốn không có tâm điểm, chẳng có chu vi, lược đồ hình trụ ở đây chỉ giúp chúng ta tưởng tượng ra thôi. Xuyên suốt toàn thể lược đồ có một đường phân chia ranh giới giữa *ý thức* và *vô thức*, nhưng chính trong *tự tính* vốn chẳng có sự phân chia như thế, vì đó là sự phát khởi của Bát-nhã trong *tự tính* đã khởi động toàn bộ sự vận hành của bộ máy. Do vậy, bình diện Bát-nhã cũng chia làm hai phần: Ý thức Bát-nhã và Vô thức Bát-nhã.

Bát-nhã nhìn theo hai hướng đối nghịch, đó là một mâu thuẫn lớn, và từ mâu thuẫn này phát sinh ra toàn cảnh đời sống chúng ta. Tại sao có mâu thuẫn này? Mâu thuẫn xuất phát từ nghi vấn của chúng ta về chính cuộc sống ấy.

Vô thức Bát-nhã nhắm đến *tự tính* và chính là *tự tính*. Vô niệm phát sinh ra từ đó và thông qua Bát-nhã nó liên lạc trực

tiếp với *tự tính*, vô thức Bát-nhã phát triển vào trong tâm ý thức, nơi mà *tự tính* giao tiếp với thế giới ngoại tại, hoạt động nhờ vào tâm lý học, và sau đó Bát-nhã lại chịu tác động của tâm lý học này. Tâm ý thức là nơi mà chúng ta hình thành ý niệm về *cái tôi*, và khi ý niệm này quên mất sự thực là sự hiện hữu của nó đều được hỗ trợ bởi vô niệm, thì cái tôi cá nhân lại được khẳng định. Giáo lý Phật giáo về *vô ngã* tương đồng với giáo lý *vô niệm*. Đó là không có ngã thể hoặc linh hồn bản ngã, có nghĩa là ý niệm về một cái ngã chỉ khả hữu khi tự mâu thuẫn với chính nó; nghĩa là chính tâm ý thức phải là vô niệm (vô tâm).

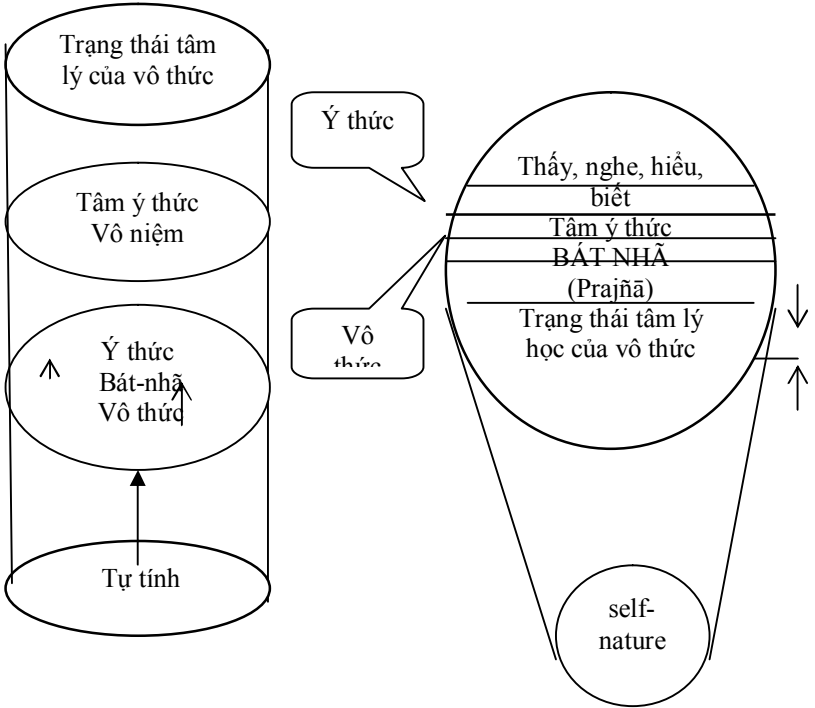
Vô thức còn mang nhiều tình trạng bất ổn trên bình diện giác quan (thấy–*draṣṭā*, nghe–*śruta*) và sự suy nghĩ hiểu biết (s: *mata-jñāta*),¹ tương ứng với “vô thức” trong tâm lý học phân tích hay Phân tâm học.² Vô thức là điểm hẹn của thần và quỷ. Nếu không được hướng dẫn đúng đắn bởi Bát-nhã và hiểu được ý nghĩa và dụng của vô thức, thì người ta dễ bị rơi vào bàn tay đen tối của quỷ. Theo phân tâm học, vô thức không đủ sức đi xa để bao quát hết những vấn đề của vô niệm.

Lược đồ 3, nhìn từ quan điểm không gian, cố gắng giải thích cùng một thực tế của kinh nghiệm như Lược đồ 2. Phía dưới đường phân hai, chúng ta thấy hai phần của vô thức: tâm lý học và siêu tâm lý học. Trong phần dưới bao gồm cả *Vô thức Bát-nhã* và vô niệm (vô tâm), để chứng tỏ rằng chúng có nội dung giống nhau trong tất cả mọi điểm. Vô niệm (vô tâm) như vậy là do đối lập với tâm thường nghiệm mà có tên gọi như thế, nhưng từ phương diện thực chứng Bát-nhã thì nó chẳng có gì khác hơn là Bát-nhã.

¹* *draṣṭā*: 見 kiến, thấy; *Śruta*: 聞 văn, nghe; *Jñāta*: 覺 giác, hiểu biết; *Mata*: 知 tri: suy nghĩ.

²* e: analytical psychology hoặc psycho-analysis.

THẾ GIỚI NGOẠI TẠI



Lược đồ 2

Tự tính

Lược đồ 3

Trên bình diện ý thức, Bát-nhã có thể được xem như tương quan với tâm-ý-thức, nhưng đó là tâm nhận thức riêng trên khía cạnh (hiểu biết)³ của chính nó, trong khi Bát-nhã là thể tính của vô niệm. Nếu chúng ta trích dẫn một vài triết gia và khẳng định về một “*nhận thức siêu việt*”⁴ thì người ta có thể nói rằng Bát-nhã bị chia sẻ phần nào với quan điểm này. Thông thường, tâm thức bị choán đầy bởi những những dự tính hướng ngoại mà quên rằng ngay sau lưng chính nó là một hố thẳm không đáy của vô thức Bát-nhã. Khi sự chú tâm của nó hướng ra bên ngoài, thì nó dính mắc với một ý niệm về bản ngã. Chính khi nó quay ngược sự chú ý vào bên trong thì nó nhận ra *vô niệm*

Vô niệm đây chính là Bát-nhã trên bình diện vô thức. Tuy nhiên, nó cũng thường bị nhận lầm là rơi vào hư vô,⁵ một trạng thái hoàn toàn trống không. Ở đây vẫn còn chút dấu tích của nhị nguyên; cái gọi là *trống không* kia vẫn còn có biểu tượng đối nghịch với *hiện hữu*,⁶ vì giáo lý vô ngã vẫn còn khiến cho nhiều người băn khoăn. Họ cố gắng để hiểu được giáo lý ấy trên bình diện luận lý học, nghĩa là, thông qua phân đề của ý niệm về ngã. Tuy nhiên, giáo lý vô ngã là để thực chứng, như khi đức Phật nói lên bài kệ sau đây, giáo lý vô ngã trở nên tự tại trong mọi phồn tạp của luận lý học, và chẳng còn hố thẳm nào rộng mở trước ý niệm ấy nữa mà là một niềm khinh an tột cùng, một sự an lạc vô bờ bến.

*Trong vòng sinh tử vô cùng tận
Luân hồi qua lại không manh mối
Ta đã qua vô số bào thai
Để tìm người tạo dựng ngôi nhà*

³* mata-jñatā: 見, 聞, 覺, 知 .

⁴* e: transcendental apperception.

⁵* The void (無) a state of utter blankness.

⁶* Being (有).

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

*Ta đã tìm ra kẻ tạo tác rồi
Người không thể làm gì được nữa
Kèo cột đã gãy liệt
mái sườn đã sụp đổ
Tâm đã lia xa mọi tạo tác
Mọi thứ đã chuyển hóa sạch rồi.⁷*

Chúng ta đã quá giỏi biện luận trên bình diện nghĩ và biết (*giác-tri*), mãi suy tưởng trên tâm thức suốt ngày. Nhưng kinh nghiệm gạt bỏ mọi chất liệu giả định từ tri thức vốn không bao giờ nhắm đến sự trống không nhưng lại quy hướng về sự an lập và mãn nguyện.

Những ai không nắm bắt được giáo lý vô ngã thường thắc mắc: “Ở đây ai là người mãn nguyện khi chẳng có linh hồn?” Khi điều này được trả lời một cách hợp lý, như họ mong muốn, thì họ sẽ nghĩ rằng giáo lý vô ngã là phi lý. Nhưng vô ngã chẳng phải là kết quả của lối suy luận hợp lý, mà nó là kinh nghiệm thực tế. Nếu ở đây cần đến luận lý học, thì trước tiên phải nắm lấy sự kiện và nỗ lực xây dựng một cấu trúc luận lý về nó, nhưng không được đảo nghịch. Nếu một dạng luận lý học nào đó bị hỏng, hãy cố gắng thiết lập một cơ cấu khác cho đến khi nào mình hài lòng. Các nhà luận lý học hãy nhớ sự kiện này. Và trong ý tưởng sai lầm ấy, đời sống tôn giáo chính là kinh nghiệm.

Một vị tăng hỏi một Thiên sư:

⁷ * Suzuki trích trong *The Light of Asian*. Chúng tôi dịch sát theo bản tiếng Anh. Xin trích dẫn nguyên văn theo Kinh Pháp Cú: (一五三) 經多生輪迴, 尋求造屋者, 但未得見之, 痛苦再再生。(一五四) 已見造屋者! 不再造於屋。椽桷皆毀壞, 棟梁亦摧折。我既證無為, 一切愛盡滅。

– Thầy nói gì khi *tâm cảnh* đều quên?

Tâm cảnh là thế giới tương đối, nơi chủ và khách đối nghịch với nhau, người biết khác với cái biết, một khác nhiều, linh hồn khác với Thượng đế, tôi khác anh, v.v...Quên lãng ý niệm này có nghĩa là siêu việt hẳn thế giới nhị nguyên và thể nhập vào *tuyệt đối*.

Rõ ràng là vị tăng đang bị trôi theo trình tự luận lý học như hầu hết mọi chúng ta, như đa số đệ tử thời đức Phật còn tại thế đã làm, chẳng hạn như *Malunkyaputta* đã đặt những vấn đề siêu hình với Đức Phật. Đức Phật luôn kiên nhẫn với người hỏi đạo, và, cũng như kẻ tiên tri thâu thị Ấn Độ, Đức Phật bình thản nói cho họ biết những cấu trúc của đời sống tôn giáo có sự khác biệt rất xa với sự biện luận hợp lý về đời sống.

Nhưng các Thiền sư Trung Hoa thì không xử sự bằng lối kiên nhẫn và từ hòa như vậy, dù ngay cả khi Thiền sư không đánh và trả lời hoàn toàn vô lý. Trong trường hợp này, Sư Hung T'ung ở núi A-dục vương, người nhận được câu hỏi trên, đã trả lời rằng:

– Một con cóc ba chân cõng một con voi khổng lồ trên lưng.

Lời phát biểu nghiêm túc ấy thực sự có ý nghĩa gì? Nếu đó không phải là cực điểm phi lý, thì ít ra cũng có phần xúc phạm đối với người cần cầu chân lý. Tuy nhiên, gạt hẳn tính chất xúc phạm này ra, câu trả lời có ý nhắm đến sự phi lý, vô nghĩa và khiến chúng ta vượt ngoài tầm hiểu biết luận lý của mình, để chúng ta có thể khám phá chân lý biểu hiện trực tiếp chính kinh nghiệm không nhuộm màu tri thức. Ở đây ẩn chứa lòng từ bi chân thực của Thiền sư.

Tuy nhiên, trước khi cách đối trị những vấn nạn siêu hình này xác lập được phương pháp riêng của nó từ các Thiền sư Trung Hoa, có thể nói nó đã được “có lý” hơn, theo một ý nghĩa thông thường. Một trong những thủ bản Đôn Hoàng được tìm thấy gần đây, ghi chép lịch sử thời sơ

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

khai của Thiên, cho chúng ta biết mẩu chuyện sau:

Đây là lời nói của Thiên sư Vô Trụ⁸ đời Đường dạy cho đệ tử của mình là Vô Hữu:

– Ta có một câu chuyện: Xưa có một người đứng trên đỉnh cao, chợt có một đoàn lũ hành đi ngang qua, thấy có người trên đồi cao, họ bàn tán với nhau về đoàn người kia. Một người trong bọn họ nói:

– Chắc hẳn ông ta bị mất con vật quý!

Người thứ hai nói:

– Không đâu, có lẽ ông ta đang tìm kiếm người bạn thân.

Người thứ ba nói:

– Anh ta chỉ thường thức không khí trong lành trên ấy đó thôi!

Ba người không đồng ý với nhau và bàn cãi mãi cho đến khi họ cùng lên tới đỉnh đồi, nơi người kia đang đứng. Một trong ba kẻ lũ hành hỏi:

– Này anh bạn đang đứng kia, phải chăng bạn vừa mất con vật thân yêu của mình?

– Không, tôi chẳng mất con vật nào cả.

Người thứ hai hỏi:

– Thế anh đang tìm người bạn thân của mình chứ?

– Thưa ông không, tôi chẳng tìm người bạn nào cả.

Người thứ ba hỏi:

– Thế có phải bạn đang thưởng thức không khí trong lành không?

– Thưa ông, không.

⁸* Vô Trụ Đại Sư Đàm Thạnh (782-841) 無住大師曇晟. Nói pháp Thiên sư Dược Sơn Duy Nghiễm. Sư trụ núi Vân Nham ở Đàm Châu.

– Thế thì tại sao bạn lại đứng đây, mà lại còn đáp “không” cho tất cả các câu hỏi của chúng tôi?

Người đàn ông chỉ đáp:

– Tôi chỉ đứng đây thôi!

Trong đời sống hàng ngày, chúng ta luôn tranh luận về những chuyện từ một giả định về một kinh nghiệm bám quá sâu trong ý thức đến nỗi khó trừ bỏ được nó, do vậy nên ta bị lệ thuộc vào nó. Khi chúng ta thức tỉnh thoát khỏi sự lệ thuộc này, nghĩa là ta liền hòa nhập vào đời sống tôn giáo, và chính trong đời sống tôn giáo này, kinh nghiệm là tất cả trong cái toàn thể mà chẳng cần viện đến một thứ luận lý nào. Trong ý thức của một số người, họ đánh giá Phật giáo có vẻ suy lý, vì giáo lý này liên quan đến Tứ diệu đế, Mười hai nhân duyên, Bát chánh đạo... Nhưng chúng ta nên nhớ rằng tất cả các phương pháp có hệ thống này, chỉ là phó sản của chính kinh nghiệm mà Đức Phật đã chứng nghiệm được dưới cội cây bồ-đề.

Trong phương diện này, Cơ-đốc giáo và Phật giáo có điểm tương đồng. Cơ-đốc giáo có lẽ nghiêng về phần cảm tính của đời sống hơn, trong khi Phật giáo chú ý đến phương diện tri thức hơn. Bởi lý do này, Phật giáo được nhiều người xem là có tính khoa học hơn. Nhưng thực ra, Phật giáo dựa vào kinh nghiệm cá nhân cũng như Cơ-đốc giáo. Điều này đặc biệt đúng với Thiên Phật giáo, vốn lập cước dựa trên kinh nghiệm như là nguyên lý căn bản từ giáo pháp của Thiên. Do vậy, tất cả mọi hành xử cũng như lời nói trong Thiên đều nhắm đến chỗ lập cước này. Không có gì thoát khỏi điều ấy, chẳng chạy quanh tránh né, không có lý do để xa rời mọi sự phi lý có thể đến trong sự biểu hiện căn bản kinh nghiệm.

Một vị Tăng đang đứng bên Thiên Sư Tào Sơn,⁹ sư nói:

⁹* Tào Sơn Bản Tịch 曹山本寂 (840-901).

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

– Này, sư huynh, trời nóng ghê!

– Thừa vâng.

Sư hỏi:

– Khi trời quá nóng, ta sẽ đi đâu để tránh?

– Bằng cách ném mình vào chảo nước sôi hay trên một ngọn lửa hồng.

– Nhưng trong chảo nước sôi hay trên ngọn lửa hồng thì làm sao để người ta thoát khỏi cái nóng?

– Đau khổ chẳng chạm đến đó!

Đến đây, Sư im lặng.

Đây tất cả đều là biểu hiện của chính sự sống, và chẳng có sự tranh luận tri thức về nó. Nếu có, thầy trò có thể trao đổi với nhau về một vấn đề thực thực dụng khác, về một nơi chốn an lạc, một nơi nghỉ mát cho mùa hè, hoặc về vô ngã. Họ lại không nói như thế mà lại dẫm chân trên mặt đất vững chãi của kinh nghiệm thường ngày, đó là sự hùng biện nhất biểu hiện đặc tính của Thiên. Đứng là chúng ta chẳng bỏ qua luận lý và tâm lý học vì nó cũng là những biểu hiện của đời sống, lờ nó đi chẳng khác gì là điên rồ; nhưng ta hãy nhớ rằng sự sống vốn có một mô dạng khác, nơi nó chỉ cho phép kẻ nào sống thực với nó mới thể nhập được.

Một vị tăng hỏi Thiên sư Tính Tuyền ở Lô Sơn:

– Tại sao cửa đá Lô Sơn không mở ra cho tất cả mọi người?

Sư đáp:

– Ông thật điên rồ!

Tăng hỏi tiếp:

– Nếu Hòa Thượng bắt thần gặp một kẻ thông minh lanh lợi, Hòa Thượng có để cho y vào không?

Sư đáp:

– Uống trà đi!

Thể nhập vào cái mà nhiều người tưởng là huyền bí trong Thiền đôi khi được xem như là điều khó nhất trên đời. Nhưng theo Thiền sư này, chẳng có gì khó hơn dùng một tách trà. Ở mức độ nào đó, tất cả mọi bàn luận đều ở trên lĩnh vực của “Hiểu biết–*kiến văn giác tri*”, như đã được trình bày trong Lược đồ 3. Khi một người thể nhập vào cảnh giới vô niệm, thì *kiến văn giác tri* vắng bóng dần, và vô thức Bát-nhã kiểm soát toàn bộ tình huống. Nói như thế này có thể sẽ làm lệch hướng ra ngoài con đường chân chính của Thiền. Điều chính yếu là nắm bắt được chìa khóa tâm điểm của toàn bộ vấn đề.

Một vị tăng hỏi Thiền sư Pháp Dị ở Thảo An:

– Người ta nói rằng tâm lệch hướng ngay khi được vận dụng, khi một niệm khởi dậy thì nó liền bị sai trái, như thế đâu là chỗ hướng thượng?

Đoạn trích dẫn này là của cổ đức, có nghĩa tâm điểm huyền bí của thiền, nếu như cách diễn đạt này có thể chấp nhận được, là không thể nêu được bằng suy luận hay tri thức. Và do vậy, khi tâm dấy khởi và hành xử theo hướng ấy thì sự huyền bí của thiền hoàn toàn lẫn tránh mọi nỗ lực của nó. Nếu như vậy, vị tăng muốn biết làm cách nào ông ta có thể tiến bộ trong khi học thiền, vì học thiền là sự dụng tâm và vấn đề đặt ra hoàn toàn tự nhiên. Vị Thiền sư trả lời:

– Có người thường dụng tâm theo cách này, thế mà chẳng có sự lệch hướng nào cả.

Vị tăng hỏi tiếp:

– Lúc ấy sự vật biểu hiện như thế nào?

Sư đáp:

– Lại lệch hướng rồi!

Sự phát khởi của Bát-nhã là sự lệch hướng lớn lao đầu tiên, và từ đó, chúng ta sống trong tâm điểm của sự lệch hướng. Chẳng có gì thoát khỏi chúng ngoại trừ cứ sống với chúng y

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

như chúng hiện bày từ cảnh này đến cảnh khác. Nói “thoát ra khỏi” đã là lệch hướng rồi, là một mâu thuẫn, là một phủ định. “Uống trà đi” là làm theo lời của Triệu Châu.

Sau khi khảo sát về *tự tính* của Huệ Năng, từ quan niệm không gian cũng như quan niệm thời gian, chúng ta đã biết được gì về *tự tính*? Chúng ta đã viết nhiều trang giấy để giải thích về Thể, Tướng và Dụng của *tự tính*, đã bàn luận khá nhiều về nó, nhưng cũng chỉ có thể mà thôi. Nói “về nó” không phải là chính “nó”. Không có một khái niệm trừu tượng nào thích ứng hơn một lời nói bật ra đúng vào lúc thuận lợi nhất. Một vị tăng hỏi Thiền sư Trí Phù (智孚) ở Nga Hồ:

– Thế nào là *nhất cú*?

Sư không đáp mà hỏi lại:

– Ông hiểu chứ?

Vị tăng đáp:

– Như thế, chẳng phải là cái đó hay sao?

Sư trả lời:

– Trời, chẳng trông mong gì!

Lần khác, có vị tăng hỏi:

– *Tối sơ nhất cú*¹⁰ của Hòa thượng là gì?

¹⁰ Nói gọn là *nhất cú*, nhưng trong trường hợp này, đó là một câu nói tối hậu mà một Thiền sư dùng để diễn đạt kinh nghiệm của mình. Đó là ‘*một câu*’ hoàn toàn tương ứng với sự thực chứng.

Thiền sư đáp:

– Ông nói gì?

Vị tăng nghĩ rằng Sư chưa nghe rõ câu hỏi, nên lặp lại lần nữa:

– Nó có thể là gì?

Thiền sư lạnh lùng đáp:

– Làm ơn đừng quấy rầy giấc ngủ trưa của bản tăng.

CHƯƠNG 9:

KẾT LUẬN

Tất cả những cuộc vấn đáp Thiền này đối với những kẻ bàng quan dường như là vô nghĩa hoặc là huyền bí một cách có chủ đích. Nhưng những sự kiện kỳ diệu nhất trong lịch sử loài người chính là sự sùng bái cái “vô lý” hoặc sự “huyền bí” này lại được thịnh hành trong một ngàn năm trăm năm nay, và đã thu hút sự chú ý từ những tâm hồn trác việt của vùng Viễn Đông. Hơn thế nữa, nó vẫn còn được in đậm dấu ấn lớn lao trong sự đào luyện tâm linh và từ nhiều phương diện khác của Nhật Bản. Chỉ một sự kiện này cũng khiến cho Thiền trở thành một đề tài nghiên cứu quý giá không chỉ dành riêng cho giới học giả Phật giáo mà còn cho tất cả những sinh viên nghiên cứu về tôn giáo và văn hóa nói chung. Tuy nhiên, ở đây nó chỉ trình bày cho độc giả của chúng tôi rằng, trong Thiền có cái gì đó nhằm chỉ đến sự kiện căn bản nhất của đời sống, mà sự kiện ấy, một khi đã lĩnh hội được trọn vẹn, thì sẽ đem lại cho chúng ta một sự thấu đạt lớn trong đời sống tôn giáo. Tất cả những vấn đáp ta đọc trong biên niên sử của Thiền chẳng khác gì hơn là những cách diễn đạt kinh nghiệm chứng ngộ của các Thiền sư.

Tôi xin kết thúc thiên luận này bằng câu chuyện của một vị tăng pháp danh là Phù (*Fu*) ở Thái Nguyên (*Tai-yuan*), sống

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

vào thời Ngũ đại (thế kỷ thứ 11). Sư đắc pháp với Thiên sư Tuyết Phong, và không bao giờ đảm nhận chức vụ trụ trì tự viện nhưng lại phát nguyện chùi dọn nhà tắm của chúng tăng. Có lần Sư làm công quả ở Chùa Kim Sơn, một vị tăng hỏi Sư:

– Thầy đã từng đến Ngũ Đài Sơn chưa?

Ngũ Đài Sơn vốn được xem là trụ xứ của Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi. Người hành hương từ mọi quốc gia, kể cả Tây Tạng, Ấn Độ đều muốn đến đó, những tín đồ nhiệt thành được nghe nói rằng Bồ-tát Văn-thù-sư-lợi đã thị hiện nơi đó. Núi Ngũ Đài tọa lạc tại tỉnh Sơn Tây, đông bắc Trung Hoa, Thiên sư Phù trả lời:

– Có, tôi đã đến đó một lần rồi!

Vị tăng hỏi tiếp:

– Thế thầy có thấy Bồ-tát Văn-thù không?

Sư Phù đáp:

– Có!

Vị tăng lại hỏi:

– Thế thầy thấy Ngài ở đâu?

Sư Phù đáp ngay:

– Ngay trước điện Phật Chùa Kim Sơn.

Khi Sư Phù đến gặp Tuyết Phong, Tuyết Phong hỏi:

– Tôi biết Lâm Tế có *tam huyền*,¹ đúng vậy chăng?

– Vâng, Hòa thượng nói đúng.

– Thế câu thứ nhất là gì?

Sư Phù nhướng mắt nhìn, Tuyết Phong nói:

– Đó là câu thứ hai, còn câu thứ nhất thì sao?

¹* Tam huyền 三玄: Ba câu. Phương pháp của tông Lâm Tế nhằm kích thích hành giả tham thiền phát khởi nghi tình.

Sư Phù chấp hai tay ngang ngực và bước đi.

Một hôm, Huyền Sa đến thăm Tuyết Phong, Tuyết Phong nói:

– Nay trong huynh đệ của chúng tôi có một lão đang chùi rửa nhà tắm.

Huyền Sa nói:

– Tốt, để tôi gặp lão ta và xem lão ta thuộc loại người như thế nào.

Nói xong, Huyền Sa đi ra và gặp thấy sư Phù đang kéo nước cho nhà tắm. Huyền Sa nói:

– Nay huynh, chúng ta hãy trò chuyện một lát.

– Cuộc chuyện trò đã qua rồi.

Huyền Sa hỏi:

– Từ kiếp nào vậy?

Sư Phù đáp:

– Nay huynh, đừng có mơ mộng!

Cuộc hội ngộ kỳ lạ này kết thúc như vậy.

Huyền Sa trở lại Tuyết Phong và nói:

– Bạch Hòa thượng, con đã nhận ra y.

Tuyết Phong hỏi:

– Chuyện ấy ra sao?

Huyền Sa kể lại cuộc hội ngộ. Tuyết Phong kết luận:

– Ông vừa bị mất trộm.

Thiền sư An ở Hồ Sơn hỏi sư Phù:

– Khi cha mẹ ông chưa sinh ra ông, lỗ mũi ông ở chỗ nào?

Lỗ mũi chẳng có ý nghĩa gì đặc biệt ở đây; câu hỏi có nghĩa như là: “Trước khi hiện hữu trên thế gian này, ông ở đâu?”

Thiền thích tránh xa những thuật ngữ trừu tượng, những câu có tính khái quát cao vì chúng có khuynh hướng tri thức.

THIÊN VÀ PHÁP MÔN VÔ NIỆM

Đối với câu trả lời của An Thiên sư, sư Phù đáp:

– Nay, sư huynh nói trước đi.

Thiên sư An đáp:

– Nay sinh rồi. Hãy nói tôi nghe nó ở đâu?

Sư Phù biểu lộ sự bất đồng, nhân đó, Thiên sư An hỏi tiếp:

– Nay, huynh đang nói gì thế?

Sư Phù không trả lời theo lối đặc biệt như chúng ta mong đợi, sư bảo Thiên sư An đưa cây quạt đang cầm trong tay, Thiên sư An liền đưa cây quạt và lập lại câu hỏi trên. Sư Phù vẫn giữ im lặng và để cây quạt xuống đất. Thiên sư An chẳng biết làm gì khi sư Phù thổi một hơi vào lỗ tai của Thiên sư An.

Một hôm Sư Phù đứng trước nhà kho, một vị sư huynh đến hỏi:

– Người ta nói rằng bất kỳ mắt ông xoay theo hướng nào là nơi ấy có bồ-đề.² Nghĩa ấy thế nào?

Sư Phù liền đá vào con chó bắt chợt chạy ngang qua, con chó kêu ăng ẳng rồi lũi chạy. Vị tăng không biết nói lời nào.

Ngay đó, Sư Phù nói:

– Con chó thật đáng thương, mày đã nhận một cái đá vô ích.

Theo quan điểm tương đối, tất cả chúng ta đều ở trong một mối tương quan vô vọng, những câu hỏi của các vị tăng này dường như có đầy đủ ý nghĩa, nhưng ngay lúc được các sư thừa đương, thì nó lại được biến thành những câu chuyện tầm phào hay những hành vi điên rồ hoàn toàn khác hẳn với luận lý học và ý nghĩa thông thường. Nhưng khi một người đạt đến năng lực tâm linh, nếu có thể diễn đạt như vậy, lại làm cho bậc thầy xúc động, y thấy được những điều phi lý này chính là cách biểu hiện quý báu nhất. Điểm này không

² Có nghĩa là Đạo hay Chân lý ở khắp mọi nơi.

phải là: “*cogito, ergo sum*” mà là “*agito, ergo sum*.”³

Nếu không hiểu rõ điều đó thì chúng ta mãi mãi lún sâu vào suy luận và phân xét mỗi một kinh nghiệm của mình qua góc độ tư duy. Chúng ta không đi thẳng vào cuộc sống mà chúng ta giữ mình xa cách với nó. Thế giới chúng ta, do vậy, luôn luôn có tính chất phản đề, chủ thể đối lập với khách thể. Sự thức tỉnh của ý thức trong chính nó là điều rất tuyệt diệu khi nó vận hành, nhưng ngay hiện giờ, chúng ta đã có quá nhiều nhưng không biết cách sử dụng đúng mức.

Các Thiền sư muốn chúng ta nhìn theo hướng nghịch lại: nếu chúng ta đã nhìn ra ngoài, bây giờ các vị muốn chúng ta hãy nhìn vào trong; nếu trước đây chúng ta đã nhìn vào trong, thì bây giờ họ bảo chúng ta hãy nhìn ra ngoài. Đối với các Thiền sư, chẳng cần phải có một sự phân tích bằng lược đồ, theo thời gian hoặc không gian nào cả, họ hành xử một cách “trực tiếp”, “nhiệt tâm.” Đó là một trong những cách diễn đạt ưa thích của các Thiền sư. Hành xử cao nhất của của ý thức chúng ta, thực ra là thâm nhập vào tất cả các địa tầng của khái niệm và đợc đợc vào tận lớp đá nền móng của vô thức Bát-nhã.

³* *Cogito, ergo sum*: tôi suy duy tức là tôi hiện hữu; *Agito ergo sum*: không tư duy, tức hiện hữu.

SÁCH DẪN

A

A nậu-đa-la Tam-miệu Tam-bồ-đề,
188
agito, ergo sum, 215
ātman, 173
Avatamsaka-sūtra, 26
Awakening of Faith in the
Mahayana, 26

B

Ba Lăng, 131
Bắc Bình, 65
Bách Trọng Hoài Hải,
113, 114, 116, 123, 124, 135, 147,
148, 152, 113, 148
Bản Tiên, 156, 157
Bàng Cư Sĩ, 131
Bảo Thông Đại Điện, 140
Bảo Tích, 118, 125
Bảo Triệt, 126
Bảo Văn, 124
Blyth, 6
Bồ-đề Đạt-ma, 8, 9, 31, 34, 43,
123, 127, 161, 165, 194
bodhi, 22
Brahma, 167
buddhatā, 55
Buddhism, 5, 6
Buddhist, 5

C

Cảnh Sầm, 146, 152
Chân Lăng, 135, 136
chān như, 19, 66, 74, 75, 82, 83,
85, 86, 88, 105, 131, 163, 170,
173, 184
Chánh Truyền Pháp Luận, 8
Chí Thành, 21, 22, 23, 24, 25
Cơ-đốc giáo, 93, 94, 96, 159, 160,

163, 206
cogito, ergo sum, 215
Công Mỹ, 182
Cul-de-sac, 192

D

Đại Châu Huệ Hải, 67, 69, 70, 71,
86, 87, 90, 91, 146, 152
Đại Đồng, 141, 191, 194
Đại Dung, 48
Đại Mai (Pháp Thường, 127
Đại Phạm, 52
Đại Quang, 121
Đại Sư Đàm Thanh, 205
Đại Thừa Khởi Tín luận, 26
Đàn kiến không, 41
Đạo Ngô Viên Trí, 142
Đạo Nhất, 61
Đạo Thông, 112
Đạo Tín, 9
Đầu Từ, 141, 191, 194, 195, 196
dharma, 62, 111, 161, 165
dharma-kāya, 111
dharimatā, 55
dhyāna, 23, 38, 44, 45, 46, 49, 59,
63
diamond sutra, 33
Diêm Quan Tề An, 126
Đơn Hà Thiên Nhiên, 131
Đôn Hoàng, 10, 11, 18, 21, 22, 52,
161, 162, 164, 205
Động Sơn, 125, 134, 135, 154, 155
ḍṣṭa, 186
Đức Sơn, 119, 154, 155, 156, 181,
185
Đức Sơn Tuyên Giám, 154, 156
Đức Thành, 142

Dược Sơn Duy Nghiễm, 136, 137
Đương hạ nhất niệm, 185
 Duy Khoan, 128
Duy-ma-cật, 26, 39, 46, 47

E

Eckhart, 160
 Emerson, 167
 emptiness, 32, 54, 100, 168

F

Fait accompli, 192
formless, 79, 81
free spirit, 159

G

Garbha, 149
gāthā, 14
 Già-đà, 74

H

Hà Trạch Thần Hội, 17, 25
 Hà Vận, 148, 149
Hiển Tông Ký, 25
 Hoa Đình Thuyền Tử, 153
Hoa Nghiêm, 13, 17, 26, 126
 Hoài Nhượng, 61, 62
 Hoàng Bá, 6, 93, 115, 148, 181,
 182, 185, 186, 188
 Hoàng đế Thuận Tông, 134
 Hoàng Mai, 13
 Hoàng Nhân, 9, 12, 13, 14, 15, 17,
 30, 31, 32, 43, 48, 53, 61, 74
 Hồng Ân, 120
hossu, 113, 115, 124
 Huệ Hải, 146, 147
 Huệ Khả, 9
 Huệ Lâm, 139, 140
 Huệ Lãng, 133, 134
 Huệ Siêu, 135

Huệ Trung, 98, 104, 108, 131, 132
 Hung T'ung, 204
 Hữu vi, 21
 Huyền Giác, 137
 Huyền Sa, 213
 Huyền Sách, 48

I

Ignatius, 93, 94
illusionist, 164
 intuitive knowledge, 37

J

James, 95
 Jesuit Rodriguez, 95
jñāta, 187, 200
 John, iii 8, 166

K

kaisu, 8
kalpa, 181, 184
 Khai Nguyên, 48
 Khế Tung, 8
 Kiên tính thành Phật, 105
 Kim Cương Đại Sĩ, 103
 Kim Ngưu, 120
 kinh Kim Cương, 13, 33, 53, 167
klēsa, 22
kosho-ji, 11, 21, 60
kwatz, 154

L

Lạc Phó, 119
 Lâm Tế, 115, 118, 119, 154, 212
 Lejeune, 94
Light of Asian, 203
 Ling-chiao, 98
 Linh Giác, 98, 104, 108
 Linh Mặc, 127, 128
 Lo-kung feng, 54

Long Nha, 154, 155
Lư Công Phụng, 53
Lư Sơn, 130, 131
Luật sư Nguyễn, 147
Lục Tổ sơn, 124
Lương Giới, 125, 135

M

Ma Cốc, 124, 126
Mã Minh, 26, 57
Mã Tô, 61, 62, 63, 68, 86, 109,
112, 114, 115, 117, 118, 120,
122, 123, 124, 126, 133, 151,
152, 187
Mahāvānaśraddhotpada-śāstra, 26
Malunkyaṇputta, 204
mata, 186, 200, 202
mâu thuẫn luận, 159
mind, 16, 32, 36, 39, 79, 82, 97,
98, 177
mondo, 185

N

Nam đốn Bắc tiệm, 10
Nam Dương Quốc sư, 132
Nam Tuyên Phổ Nguyễn, 161
National Library of Peiping, 65
Nga Hồ Đại Nghĩa, 134
Nghĩa Tồn (*i-t'sun*), 155
Ngọc Tuyên, 22
Ngũ Đẳng Hội Nguyễn, 63, 110,
112, 114, 118, 120, 134, 140,
143
Ngũ vị thiên, 18
Ngưỡng Sơn (Huệ Tịch), 116
Như Lai, 26, 49, 50, 70, 88, 149,
168, 169
non-abiding, 79, 81
no-thought, 39, 177

O

ontologically, 64
Order, 93, 94
original nature, 55

P

Persique, 194
Phạm võng Bồ Tát giới, 165
Pháp Dị, 208
Pháp Hoa, 26, 111
Phật Tích, 193, 194
Phổ Hóa, 118, 119
Phổ Nguyễn, 125
Phương quang, 74
ping-chang hsin, 191
prajñā, 23, 37, 44, 45, 59, 70, 71,
77, 104, 174
prajna-eye, 67
prapañca, 171
psychological), 145

Q

Quang Thắng Tự, 21, 60, 65
Qui Sơn Linh Hựu, 116, 138, 148,
117, 152
Quốc Sư Đức Thiệu, 157

R

reality, 62, 86
Rokuso Dangyō, 8
rūpa, 83
Ruybroeck, 160

S

Saddharmapuṇḍarīka, 26
Sa-di Cao, 143, 144
samādhi, 38, 48
Śāriputra, 39
sāsrava, 101

satori, 64, 71
self-nature, 55, 109, 174
 shao-shih I-chu, 165
shen-hsiu, 12
shiyaku-kyō, 26
śīla, 23, 44
six senses, 26
southern school, 10
śruta, 186, 200
 sudden awakening, 10
 Sùng Tín, 153
śūnyā, 170
 śūnyatā, 33, 35, 54, 77, 83
 Suso, 160
svabhāva, 55, 108

T

tai-yung, 48
 Tam huyền, 212
 Tăng Xán, 9
Tào Khê Đại Sư Biệt Điện, 44
 Tào Sơn Bản Tịch 曹山本寂,
 207
tathatā, 82, 83, 149, 174
 Tauler, 160
 Tây Đường, 110
 Tây Tạng, 212
 Tề An, 127
 Thạch Củng Huệ Tạng, 109
 Thạch Đầu, 63, 117, 122, 131, 133,
 135, 136, 139, 140
 Thạch Lâu, 139
 Thần Hội, 25, 37, 38, 39, 40, 41,
 42, 43, 65, 66, 67, 70, 80, 85,
 88, 89, 153, 167, 168, 181
 Thần Tú, 10, 12, 13, 14, 15, 17, 19,
 20, 21, 22, 23, 25, 26, 29, 30,
 31, 32, 34, 45, 53, 58, 59, 61,
 66, 69, 73, 89
The Sutra of HuiNeng, 6
 The Zen Teachings of Huang Po, 6
 Thiền Bắc tông, 15, 17, 18, 20, 59
 Thiền Hội, 142, 143, 153
 Thiền Nam tông, 15, 17, 19, 59

*Thiền Nguyên Chư Thuyền Tập
 Đồ*, 17
 Thiền sư An, 213, 214
 Thiền sư Đăng, 37, 39
 Thiền Thai, 13, 14
Thiếu Thất Di Thư, 164
thought-activities, 180
 Thực tế, 21, 86, 88, 99, 104, 185
 Thường Hưng, 125
 Thúc Vi Vô Học, 140, 141
 Tiết Giản, 49
 Tịnh Danh, 47
 Tinh Niệm, 187, 188, 189, 190
 Tĩnh Tuyền, 207
Tối sơ nhất cú, 209
 Tồi Trùng (最澄), 12, 14
 Tông Ấn, 124
 Tông Mật, 17, 19, 20
Transmission of the lamp, 98, 181
 Trí Hoảng, 48, 49
 Trí Kiên, 114
 Trí Phù (智孚), 209
 Trí Thường, 129
 Triệu Châu, 161, 209
 Trúc Thiên, 5
 Trường Khánh, 40, 120, 121, 134
 Trường Sa Cảnh Sầm, 117
Truyền Đăng Lục, 98, 121, 134,
 143, 181
Tư Ích, 26
 Tự tại, 21
tự tính, 23, 24, 25, 33, 34, 36, 40,
 43, 46, 47, 53, 55, 56, 57, 58,
 59, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 68,
 71, 72, 74, 75, 78, 79, 82, 83,
 84, 87, 88, 89, 99, 104, 105,
 106, 107, 108, 109, 115, 116,
 117, 121, 122, 134, 145, 170,
 173, 174, 177, 179, 188, 198,
 199, 209
 Tu-bồ-đề, 47, 131, 168
 Tướng Công Vu Dịch, 112
 Tướng quốc Bùi Hưu, 182
 Tuyết Phong, 212, 213

U

unconscious, 74, 80, 97, 99
Unconscious, 73, 79, 84, 97
upaya, 18

V

vajracchedika-sūtra, 13, 33
Vân Cư Tích, 105, 106, 107
Vân Nham Đàm Thanh, 142
Vân Tế, 149, 150, 152
Vân-thù Sư-lợi, 47, 165
Viên Trí, 142
vikalpa, 70, 171

vimalakīrtinirdeśa-sūtra, 26
Vô Trữ, 205
Vương Duy, 66, 67

W

Wei-lang, 8
William James, 94
wu-hsin, 39, 79
wu-nien, 39, 79

Y

Y-lăng, 194
yuan-ts' e, 48