

**THIÊN ĐẠO**  
**THE WAY OF ZEN**  
**Tác giả: Alan W. Watts**



**Dịch giả: Ns.Trí Hải**  
**PL. 2537 - 1994**

---o0o---

*Nguồn*

*<http://thuvienhoasen.org>*

*Chuyển sang ebook 5-8-2009*

*Người thực hiện : Nam Thiên – [namthien@gmail.com](mailto:namthien@gmail.com)*

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

Mục Lục

- 1.- NGUỒN GỐC CỦA THIỀN
  - 2.- BÍ QUYẾT CỦA THIỀN
  - 3.- KỸ THUẬT THIỀN
  - 4.- ĐỜI SỐNG TẠI THIỀN VIỆN
  - 5.- THIỀN VÀ VĂN MINH VIỆN ĐÔNG
- KẾT LUẬN

---o0o---

## **1.- NGUỒN GỐC CỦA THIỀN**

Người ta không thể diễn tả vẻ tráng lệ của hoàng hôn cho một người mù bẩm sinh. Cũng thế, bậc thánh không thể mô tả trí tuệ thân chứng cho phàm phu tục tử. Nếu Đạo nằm trong giáo lý, thì bất cứ ai cũng thành thánh được, sau khi đọc Chí Tôn Ca hay Ba Tạng Kinh điển. Nhưng sự thực là, người ta có thể suốt đời nghiên cứu kinh điển mà không minh triết hơn chút nào. Tìm giác ngộ trong danh từ, tư tưởng thì chẳng khác nào đòi mà chỉ ngồi đọc đi đọc lại tám thực đơn. Tuy vậy ta thường dễ lẫn lộn sự minh triết của Thánh hiền với lý thuyết của họ, trong khi chân lý họ nói ra chỉ như bản đồ dẫn đường. Đức Phật thậm trọng không đề cập cái gì ngài đã chứng dưới cội Bồ đề, và khi các đệ tử hỏi về những bí ẩn vũ trụ, ngài đã "giữ sự im lặng của bậc Thánh" (như thánh mặc nhiên). Ngài thường dạy giáo lý của ngài chỉ đề

cập "Con đường đưa đến giác ngộ". Không bao giờ ngài tuyên bố đây là sự mặc khải, vén màn chân lý. Đức Phật thường dạy các đệ tử:

"Khi ai tò mò hỏi Nó là gì,  
Thì đừng xác quyết cũng đừng phủ nhận.  
Vì bảo Có thì không thật đúng,  
Nhưng nói Không cũng chẳng đúng nào.  
Làm sao bảo được Nó là gì khi chưa biết mình là ai,  
Dù có biết cũng không lời diễn đạt.  
Vì nơi đây không dấu vết ngôn từ,  
Nếu ai hỏi, hãy đáp bằng im lặng và ngón tay trở đến Con đường".

Mặc dù vậy, những tín đồ của đức Phật đã đi tìm giác ngộ ở ngón tay ấy thay vì đi theo dấu chỉ của nó. Họ đã tôn sùng và lệ thuộc vào kinh điển, làm như kinh điển tàng trữ trí tuệ của Phật. Họ đã vô tình biến kinh điển không những thành đèn thờ mà thành nắm mồ chôn vùi xác chết của trí tuệ Như Lai. Sự giác ngộ vốn dĩ là một cái gì rất sống động không thể gắn chặt vào một công thức danh ngôn. Bởi thế, mục đích của thiền Phật giáo là vượt khỏi ngục tù tư tưởng để cho tri kiến nguyên thủy của Phật có thể sống lại.

Thiền xem tri kiến ấy là điều quan trọng duy nhất, kinh điển chỉ là những phương tiện tạm thời để chỉ cho ta thấy tuệ giác có thể tìm thấy ở đâu. Thiền không bao giờ làm lẫn giáo lý với tuệ giác, vì tự căn để, thiền chính là cái làm nên sự khác biệt giữa đức Phật và một người thường; thiền là sự giác ngộ khác hẳn với lý thuyết. Cũng như nhiều danh từ then chốt trong triết học Đông phương, tiếng Zen không có tương đương trong Anh ngữ. Đó là một danh từ Nhật phát xuất từ danh từ Trung Hoa là thiền hay thiên na, dịch âm từ tiếng Phạn Dhyana thường được dịch là Meditation. Đây là cách dịch sai lầm, vì đối với người Anh, danh từ Meditation chỉ có nghĩa là một sự suy tưởng sâu xa, trong khi ở Yoga, Dhyana là một trạng thái tâm thức cao cấp, trong đó con người tìm thấy sự hợp nhất với thực tại tối hậu của vũ trụ. Danh từ Thiền hay Zen cũng thế, ngoại trừ một điểm khác biệt là, tâm thức Trung Hoa ưa tìm thấy sự hợp nhất ấy trong hoạt động hàng ngày hơn là trong sự độc tọa tư duy. Không có tình trạng "thế giới bên kia" ở trong thiền, vì đây là một tâm thức mà người ta có thể có được trong bất cứ hoàn cảnh nào, khi giặt áo quần cũng như khi hành lễ. Trong khi người thực hành Yoga xa lánh thế gian để đạt đến thiên định, thì thiền Trung Hoa được tìm thấy trong một đoàn thể Tăng chúng ở chùa, nơi đó vị thầy và các môn đệ cùng làm mọi công tác như cuốc đất, làm bếp, bỏ củi, vệ sinh. Như vậy muốn dịch danh từ Zen cho xác nghĩa thì phải dịch là Enlightenment, nhưng không

những chỉ là Enlightenment hay giác ngộ, mà là con đường đưa đến giác ngộ. Có một truyền thống cho rằng nguồn gốc của thiền là cái giây phút đức Phật đạt đến trí tuệ vô thượng, thấu suốt được những bí ẩn của cuộc đời, xảy ra vào một đêm tại Bodhi Gaya (Bồ Đề tràng) vào thế kỷ thứ năm trước Tây lịch. Tuệ giác ấy được truyền trao qua một hệ thống gồm 18 vị tổ cho đến khi Bồ Đề Đạt Ma, vị tổ thứ 28 của Ấn Độ, đã đưa thiền đến Trung Hoa và thế kỷ thứ sáu sau Tây lịch. Kinh điển ghi rằng, tuệ giác ấy được trao truyền không qua trung gian kinh điển lý thuyết, đây là một sự truyền thừa trực tiếp, một sự truyền thông bí mật dùng tâm ấn tâm chỉ riêng người đệ tử hiểu được, một người mà trình độ tâm linh đã tiến rất xa có thể nắm được diệu chỉ của thầy mình.

Trong khi "thông điệp bí ẩn" này được truyền thừa, thì những đồ đệ của đức Phật tự phân chia thành nhiều phái, gồm hai phân phái chánh là Đại thừa và Tiểu thừa. Danh từ Tiểu thừa là một danh từ tỏ ý chê bai mà những nhà Đại thừa đặt ra. Sự khác biệt giữa hai phái này là hậu quả của một cuộc tranh biện về kinh điển. Không một lời dạy nào của đức Phật được viết ra ít nhất 150 năm sau khi ngài tịch diệt; trong thời gian đó, những lời dạy được tụng đọc từ trí nhớ của các Thánh đệ tử. Người ta thường cho bản kinh Pali nguyên thủy hơn bản Sanskrit của đại thừa, tuy nhiên điều chắc chắn là ngay cả những kinh điển Pali cũng đã rất xa với những lời dạy thật sự của đức Phật. Tiểu thừa hay Thượng tọa bộ gồm những người chỉ chấp nhận những bản Pali gọi là "ba tạng giáo điển" chứa đựng những lời dạy cốt yếu về đạo đức, được phân làm ba nhóm. Những người này quả quyết bản Pali chứa đựng toàn bộ giáo lý của đức Phật, nên họ không thừa nhận bất cứ lời dạy hay ý tưởng nào mà bản kinh Pali không chứa đựng. Những lời dạy trong bản kinh Pali phần lớn là những qui điều đạo đức, do đó Tiểu thừa đã trở thành một trường phái cứng nhắc, chuộng hình thức, hầu như là duy vật. Từ ngày phát khởi đến nay, triết lý Tiểu thừa không thay đổi và cũng không có một phát triển quan trọng nào. Kinh điển Đại thừa trái lại, phần lớn gồm những lời dạy thuộc phạm vi siêu hình, và không ngừng được khai triển và giải thích theo nhiều chiều hướng khác nhau.

Về mặt địa dư, Tiểu thừa giới hạn ở vùng phía nam Châu Á - Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan - còn Đại thừa đi về phương bắc đến Trung Hoa, Tây Tạng, Mông Cổ, Triều Tiên, Nhật Bản. Trong khi Tiểu thừa không có sự sai biệt quan trọng nào ở xứ này với xứ kia, thì Đại thừa bao gồm nhiều tông phái khác hẳn nhau, từ Lạt Ma giáo đầy hình thức nghi lễ Tây Tạng, đến thiền đạo đơn giản mới mẻ của Nhật Bản.

Về những giáo lý nồng cốt, thì Đại thừa và Tiểu thừa không khác nhau. Giáo lý ấy có thể tóm tắt như sau: Con người sở dĩ khổ đau vì khát khao chiếm hữu và bám víu những gì vốn vô thường. Một trong số những vật nó bám víu và giữ chặt là cái ta của riêng nó. Đây là cách nó tự cô lập khỏi cuộc đời, là lâu đài nó rút về để trú ẩn, từ đó nó củng cố để chống lại những thế lực bên ngoài. Nó tin rằng vị thế vững chắc và cô lập này là cách tốt nhất để được hạnh phúc, giúp nó chống lại sự biến dịch, duy trì muôn năm những gì nó ưa thích, đóng cửa để ra ngoài mọi đau khổ và tạo ra những hoàn cảnh như ý muốn. Nói tóm lại đây là cách con người chống lại cuộc đời. Đức Phật dạy rằng mọi sự vật kể cả lâu đài ngã chấp ấy, bản chất vốn vô thường, ngay khi người ta cố nắm giữ thì chúng đã tuột mất.

Nguyên nhân chính của khổ là muốn chiếm hữu mà không được. Đức Phật còn đi xa hơn để chứng minh rằng nguyên nhân khổ chính là cái ảo tưởng cho rằng mình có thể tách rời khỏi cuộc đời. Người ta tưởng rằng mình đã tự cô lập được khi đồng hóa mình với lâu đài ngã chấp mình đã tự xây nên, nhưng vì lâu đài này cũng vô thường, không khá gì hơn những vật khác ở trong dòng biến dịch, nên con người phải đau khổ.

Như vậy, ngã là gì? Đức Phật đã im lặng khi được hỏi như vậy. Ngài dạy rằng người ta chỉ tìm được điều này khi không còn chống lại ngoại giới bằng cách thu mình vào một cái ngã tưởng tượng xem là lâu đài kiên cố, khi đã chấm dứt sự tranh chấp và cướp đoạt của cuộc đời để thu về cho mình. Đối với cái triết lý cô lập này, đức Phật đề xướng sự nhất thể của tất cả chúng sanh, thay thế sự thù nghịch bằng lòng từ bi. Sự thực hành giáo lý này sẽ đưa hành giả đến trạng thái Niết bàn, chấm dứt đau khổ, ngã chấp. Niết bàn là sự an lạc không có danh từ nào để mô tả. Đức Phật còn dạy thêm định luật nhân quả và hệ luận của nó là tái sinh và luân hồi. Điều này bao hàm ý nghĩa rằng chết không phải là thoát khổ, vì đời sống của con người vô tận, cái chết chỉ là sự an nghỉ tạm thời, và con người phải tự giải thoát qua vô số đời kiếp cho đến khi đạt giác ngộ cuối cùng.

Trên đây là giáo lý mà cả đại thừa lẫn tiểu thừa đều công nhận. Nhưng họ lại bất đồng ý kiến về sự im lặng của Phật trước câu hỏi về ngã. Cái gì con người tìm được khi không còn chống lại cuộc đời, tự xây rào ngã chấp? Vì đức Phật không chấp nhận có một tự tánh nào trong con người, nên những nhà tiểu thừa đều cho rằng điều này có nghĩa là cái ngã hoàn toàn không có. Các nhà đại thừa trái lại có một chân ngã được tìm thấy khi giả ngã bị gạt ra. Khi ta không còn đồng hóa mình với cái ngã tưởng tượng và dùng nó để

chống lại cuộc đời, thì sẽ thấy ngã là một cái gì rộng lớn bao gồm toàn thể vũ trụ.

Các nhà tiểu thừa đều nhận thức rằng không có ngã, nên dừng lại ở đây. Do đó tiểu thừa đã trở thành một sự chối bỏ cuộc đời và giác ngộ đối với họ chỉ là chứng đắc chân lý tiêu cực theo đó vạn pháp là vô thường vô ngã. Đại thừa hoàn tất sự phủ định này bằng một khẳng định chối bỏ ngã trong các pháp riêng biệt nhưng lại tìm thấy đại ngã trong toàn thể. Như vậy giác ngộ có nghĩa là phủ nhận cái ngã đóng khung trong tháp ngã, để thấy ngã không phải là những con người được gọi là tôi hay anh, mà đó là cả tôi lẫn anh và tất cả mọi sự. Bởi thế đại thừa xác nhận sự sống bằng cách tuyên bố tất cả đều là ngã, thay vì chối bỏ sự sống bằng cách bảo rằng xét riêng từng vật thì không có cái ngã nào trong mỗi vật. Tự căn để, không có sự bất đồng giữa Đại thừa và Tiểu thừa, chỉ khác ở chỗ đại thừa đi tìm xa hơn mà thôi. Nhưng sự khác biệt về lý thuyết này đã đưa đến một dị biệt quan trọng về phương diện thực hành.

Do lý tưởng tiêu cực của Tiểu thừa, hành giả xem mục đích tối thượng là đạt Niết bàn cho riêng mình; nhờ nhận thức vô thường vô ngã. Một người như thế được gọi là A La Hán, khác với Bồ tát, con người lý tưởng trong triết lý Đại thừa. Đây là con người không chỉ bằng lòng với sự đạt đến Niết bàn cho riêng mình. Bồ tát cảm thấy mình không thể an hưởng hạnh phúc, trong khi những chúng sanh khác đang đau khổ. Vì không có sự khác nhau giữa mình và chúng sanh, nên Niết bàn của Bồ tát không trọn vẹn nếu không được san sẻ. Bồ tát xác nhận tất cả đều là ngã, xem mọi chúng sinh như những "cái tôi" khác của chính mình, nên đối với Bồ tát, thì Niết bàn là trống rỗng nếu còn một chúng sanh chưa giác ngộ.

Bởi thế, sau nhiều đời kiếp nỗ lực thoát khỏi ảo tưởng ngã chấp để đạt đến Niết bàn, Bồ tát lại từ bỏ Niết bàn để giải thoát cho tất cả chúng sanh. Lý tưởng Bồ tát là chấp nhận cuộc đời một cách trọn vẹn, không loại bỏ, không lãng quên bất cứ gì trong cuộc đời, vì Bồ tát đồng hóa mình với tất cả. Bồ tát là con người gặt đầu với cái thế gian xấu xa nhất, vì biết rằng mình cũng có mặt trong đó. Bởi thế Bồ tát phải yêu tất cả như yêu chính mình, và không thể an nghỉ khi chưa thành tựu tất cả chúng sinh.

Trong triết lý Đại thừa, ngã được gọi là Phật tính, nguyên lý phổ quát của mọi sự vật. Trong Phạn ngữ, Phật tính ấy được gọi là chân như, một danh từ rất gần với danh từ "đạo" của Trung Hoa, có nghĩa là nguyên lý của mọi sự vật. Nguyên lý này được gọi là Phật tính; thành Phật có nghĩa là trực nhận sự

nhất thể của mình với chân như, với cái ngã đích thực duy nhất không bị giới hạn bởi những phân biệt giữa tôi và anh, cái này với cái khác. Những nhà đại thừa có tìm cách giải thích tại sao con người không chịu biết đến Phật tính, cố khám phá vì sao, khi ngã bao gồm tất cả mọi sự, con người lại có những ảo tưởng rằng nó chỉ hiện hữu trong cá nhân của mình mà thôi. Đây là một vấn đề xưa cũ: Nếu tất cả là một, thì tại sao Một lại biến thành Nhiều? Nếu chỉ có một cái ngã duy nhất, thì tại sao con người tưởng tượng thành ra có nhiều ngã? Đại thừa tìm thấy giải đáp trong danh từ "tưởng tượng" (vọng tưởng, biến kế). Trong khi sự thật là ngã không bị hạn cuộc giữa người này với người kia, thì con người tưởng tượng rằng mỗi người có một cái ngã riêng biệt giống như mình. Tưởng tượng là tạo tác của tâm thức, do đó nhà Đại thừa tuyên bố rằng ảo tưởng phân cách này là tạo tác của tâm, ngoài tâm nó không hiện hữu.

Sự lan tràn ảo tưởng này là hậu quả của một tình trạng vô minh tập thể gọi là "tâm thức phổ quát" - tổng hợp mọi cái tâm cá biệt. Điều này tương tự với vô thức tập thể theo Carl Jung. Tâm thức này là một nhất thể biểu lộ nhiều cách khác nhau tùy theo từng cá nhân, và qua những cá nhân ấy nó tạo nên cái thế giới muôn màu muôn vẻ này. Tâm thức ấy xem thế gian này như một cái gì tách biệt với mình, vì nó phóng chiếu lên đó tình trạng mê muội của chính mình. Thế là trong mỗi con người đều có tâm này nhìn ra những sự vật do chính tâm ấy tạo tác, và tùy bản chất mỗi cá nhân, nó tạo ra một hoàn cảnh riêng mà thuật ngữ gọi là y báo. Một bản kinh Đại thừa viết: "Những hoạt động tâm thức không có giới hạn, chính nó tạo nên hoàn cảnh. Một tâm thức ô nhiễm tạo nên hoàn cảnh ô nhiễm, một tâm thức trong sạch tạo nên hoàn cảnh trong sạch. Hoàn cảnh và tâm thức luôn luôn gắn liền với nhau. Bởi thế cuộc đời là do tâm tạo, tùy thuộc vào tâm, do tâm điều khiển, chính vì tâm là chủ tể".

Nhưng khi tâm có thể trong sạch hay ô nhiễm, giác ngộ hay ngu si, các nhà Đại thừa cho rằng có một tự tánh của tâm vốn thanh tịnh và đây là Phật tánh. Vì khởi thủy tâm ở trạng thái vô minh không tự biết, nên nó không nhận thức được thực chất của nó vốn là Phật tánh. Muốn hiểu biết và ý thức về mình, tâm đã tự tạo ra những hình sắc vật thể, như chiếu ra những cái bóng để có thể thấy được hình dạng của chính mình. Điều này đúng cho mọi cá nhân: Tâm thức của mỗi người phản chiếu vào một ngoại giới gồm những hình sắc và vật thể, vì nếu không có những thứ này thì không thể có ý thức. Cái ngoại giới đối với mỗi người giống với tâm thức của riêng nó, tâm nó như thế nào thì nó nhìn thấy ngoại giới như thế ấy. Nhưng tâm thức không khám phá ra chính nó chỉ bằng cách tạo tác hình ảnh mà thôi, nó còn tự đồng



hóa mình với những hình ảnh ấy. Nó đã đi tìm bản lai diện mục của mình trong những cái bóng phản chiếu mà không tự tìm trong chính mình. Con người đi tìm sự giải thoát ở ngoại giới, tưởng tượng có thể tìm thấy hạnh phúc bằng cách chiếm hữu một vài cái bóng bên ngoài. Nhưng không bao giờ tìm được hạnh phúc trong những cái bóng nếu ta không tìm thấy hạnh phúc trong chính tâm ta, vì tâm thức đã tạo nên những hình bóng ấy, cũng như "tâm thức phổ quát" đã tạo nên một thế giới gồm nhiều cái ngã (tưởng tượng) riêng biệt. Cuối cùng người ta mới nhận ra rằng, ngoại giới không là gì khác hơn là cái bóng của thực tại nội tâm. Con người thấy rằng không một cái gì nó thấy được ở bên ngoài mà đã không có sẵn trong tâm nó, vì ngoại giới phản ánh tâm thức. Đây là bước đầu tiên đến giác ngộ. Khi ấy nó phải quay vào nội tâm để tìm tự tánh của nó ở đây, và khi vào sâu tận cùng tâm để, nó sẽ tìm thấy tinh túy của tâm là Phật tính. Bồng chóc mọi người mọi vật đều đổi mới, vì nếu tất cả là tâm, và tinh túy của tâm là Phật tính, thì khi tâm nhận ra Phật tính, nó sẽ thấy Phật tính ở trong tất cả mọi sự. Đây là sự thành tựu tối thượng của Bồ tát. Lý thuyết này dường như bao hàm một nghịch lý cho rằng cái Một vì ở trong tình trạng vô minh, đã tự phân thành nhiều để đạt đến tự tri, và sau đó cái Nhiều lại đau khổ vì không biết rằng tự bản chất mình vốn là một.

Người ta đã làm nhiều nỗ lực để giải thích vấn đề này; dường như đây là một vòng lẩn quẩn không lối thoát: cái Một vì muốn chiết phục vô minh lại trở thành cái Một! Nếu trạng thái Một là Niết bàn, trong khi Nhiều là sanh tử (bánh xe luân hồi, thế giới hiện tượng), thì dường như chúng ta bắt buộc phải luân chuyển giữa sanh tử và Niết bàn, và như vậy Niết bàn rốt cuộc chẳng phải là hạnh phúc tối thượng nào cả, mà chỉ là một khía cạnh khác của cùng một thứ vô minh. Những thiền sư thấy ngay rằng, về phương diện tri thức, vấn đề này không có một giải pháp nào cả. Họ thấy rằng toàn bộ Đại thừa giáo đã nhằm lẫn khi tư duy về những vấn đề sanh tử bằng ngôn từ và trên phương diện tri thức thì Niết bàn không tốt hơn cũng không xấu hơn sanh tử. Họ thấy rằng những nhà Đại thừa đang cố giải thích đời sống bằng danh từ và định nghĩa, và nỗ lực ấy chỉ tổ đem lại rối ren vô vọng.

Bởi thế ngay từ đầu, thiền nhắm vào mục đích dẹp bỏ tất cả mọi định nghĩa khái niệm và tư duy: điều này thiền đã làm một cách triệt để. Thiền tuyên bố ngay Niết bàn và sanh tử là một, và đi tìm Niết bàn ngoài sanh tử, nỗ lực đạt Niết bàn bằng cách làm những việc phước đức thì chỉ là một sự ngớ ngẩn phi lý, Niết bàn là tại đây và bây giờ, ở ngay giữa dòng sanh tử, không có vấn đề nó là Một khác với Nhiều. Mọi sự đều tùy thuộc vào thực chứng trong tâm mỗi người. Người trí thấy ngay Niết Bàn trong mọi vật tầm thường

của cuộc sống; còn kẻ ngu thì cứ lý luận Niết bàn, xem Niết bàn như một cái gì rất xa xôi, trong khi "chim kêu, hoa nở đều nói lên chân lý nhiệm mầu".

Khi một thiền sư được hỏi Phật là gì. Ngài đáp "ba cân nển". Toàn bộ kỹ thuật của thiền là tẩy sạch những rỉ sét trí thức nơi con người và thứ đạo đức quy ước của họ. Những thiền sư thường đặt những câu hỏi phi lý không thể trả lời; họ chế riễu lý luận siêu hình, họ đảo ngược nền triết học chính thống, làm cho nó trở thành lố bịch. Thiền sư Đức Sơn bảo: "Niết bàn và giác ngộ là những cọc cây khô để buộc con lừa của ông. Mười hai bộ kinh là bản kê tên ma quỷ, là giấy loại để chùi đất trên da. Mười bốn lục vô úy là những bóng ma lai vãng trong những nấm mồ tàn tạ của chúng. Những thứ này có liên can gì đến việc giải thoát của ông?"

Thiền do Đạt Ma sơ tổ du nhập vào Trung Hoa đầu tiên vào năm 527 sau Tây lịch. Gần như người ta không biết gì về lịch sử thiền ở Ấn Độ và rất có thể chính Bồ Đề Đạt Ma cũng chỉ gợi ý cho người Trung Hoa khai triển hình thái thiền độc đáo ngày nay. Tương truyền tổ Bồ Đề Đạt Ma được đưa đến yết kiến Lương Võ Đế, một ông vua đã làm nhiều phước đức đang chờ đợi được vị thiền sư khen. Ông hỏi tổ:

- Trẫm đã xây nhiều chùa, in nhiều kinh Phật, lập nhiều giới đàn cho Tăng Ni thọ giới. Bạch ngài như thế có nhiều công đức hay không?

- Không có công đức nào cả.

Vị vua ngạc nhiên, cho rằng câu nói ấy đã đảo lộn nền giáo lý, nên hỏi lại:

- Thế nào là đệ nhất nghĩa đế?

- Rỗng tuếch, không có thánh.

- Thế người đứng trước mặt trẫm là ai?

- Không biết.

Những nhà nghệ sĩ Trung Hoa và Nhật Bản luôn luôn phác họa Bồ Đề Đạt Ma là ông già quắc thước có bộ râu đen rậm và đôi mắt sâu thẳm. Người ta biết rất ít về ngài và tác phẩm của ngài. Thật thế, ngài đã không đưa đến Trung Hoa một thông điệp hay giáo lý nào cả; ảnh hưởng của ngài không tùy thuộc những gì ngài làm hay ngài nói, mà vào con người của ngài. Trong hai bản văn thuật lại cuộc nói chuyện của ngài với các môn đồ, ngài cũng



không thiết lập một giáo lý nào. Huệ Khả người thừa kế ngài đã phải đứng đợi suốt bảy ngày ở ngoài cửa thất nơi Bồ Đề Đạt Ma đang thiền định. Trong bảy ngày ấy tuyết xuống không ngừng, nhưng Huệ Khả quyết tâm đến độ chịu đựng cơn rét và lại còn chặt cánh tay trái dâng lên bậc thầy để chứng tỏ sẵn sàng hy sinh bất cứ gì để được nhận làm đồ đệ. Cuối cùng ông được thầy nhận, nhưng Bồ Đề Đạt Ma không chịu dạy một lời nào. Ngài chỉ làm mỗi một việc là đặt trước người học trò một công án, và chính công án này mở mắt cho ông ta. Huệ Khả hỏi:

- Tâm con không được an ổn, Bạch Thầy, có cách gì làm cho con được an tâm.

Tổ đáp:

- Hãy đưa cái tâm của con ra đây, ta sẽ an cho con.

- Nhưng con không thể nào đưa cái tâm của con ra được.

- Thế thì ta đã an cái tâm của con rồi vậy.

Một thời gian ngắn sau khi tổ viên tịch, tương truyền người ta thấy ngài đi giữa núi rừng trên đường trở về Ấn Độ, đi chân không, tay cầm chiếc dép. Khi người ta mở nắp áo quan chứa di hài Tổ thì chỉ còn lại một chiếc dép. Từ đây về sau một huyền thoại đã được xây dựng chung quanh sự tích ngài, khởi hứng cho bao nhiêu nghệ sĩ, văn gia, chiến sĩ, chính khách, ảnh hưởng đến cả nền văn hóa Trung Hoa và Nhật Bản hơn bất cứ một hiện tượng nào khác.

Sự thật là Bồ Đề Đạt Ma đã đạt được trí tuệ, cái tuệ giác đã được trao truyền cho người nào sẵn sàng đón nhận, thứ tuệ giác không thể diễn tả bằng tri thức. Chỉ có những người vì lòng khát ngưỡng vô bờ (như Huệ Khả), sẵn sàng từ bỏ bất cứ gì để đạt tuệ giác, mới có thể hiểu được. Với những người khác, nó không có ý nghĩa gì, và có lẽ một huyền thoại phi lý về Bồ Đề Đạt Ma được phát sinh chính vì người ta muốn tô đậm tính cách độc đáo của ngài và đem lại một bầu không khí hài hước thường vẫn liên kết với nhiều thiền sư.

Hầu hết, những bức tranh họa Bồ Đề Đạt Ma đều dường như cố ý làm cho người xem phải phì cười. Khía cạnh hài hước của thiền rất giống với Lão Trang, vì trong một số lời dạy của Lão Tử và Trang Tử, cũng ít có thái độ trang trọng nghiêm túc. Từ khi Bồ Đề Đạt Ma viên tịch đến nay, chắc chắn

thiền đã tiếp xúc mật thiết với giáo lý Lão Trang, vì trong lời dạy của các thiền sư về sau, danh từ "đạo" thường được sử dụng đồng nghĩa với Phật tính hay pháp. Có lẽ bí quyết của hài hước trong Thiền và Lão Trang là ở chỗ không bên nào xem trọng thế giới khách quan; họ đều cột mớ trí thức công kênh và tất cả hình thức có tính cách quy ước nghiêm trang. Khi vợ Trang Tử chết, môn đồ đến viếng thấy ông đang gõ nhịp hát. Người đồ đệ nói:

- Thầy đã ăn ở với người ta có con khôn lớn, bây giờ người ta chết, thầy không nhỏ một giọt nước mắt kẻ cũng đã tẻ. Vậy mà thầy còn gõ nhịp ca hát nữa thì thật quá đáng.

Trang Tử trả lời:

- Không phải đâu, khi bà chết ta cũng không khỏi buồn rầu. Nhưng rồi ta nhớ lại, trước khi sinh ra bà cũng đã từng hiện hữu, rồi bây giờ bà chết, thì chỉ là đi từ một giai đoạn này đến một giai đoạn khác, như bốn mùa tuần hoàn đầy thôi. Như vậy nếu ta khóc lóc kêu gào thì hóa ra là ta không hiểu gì về định luật tạo hóa. Bởi thế ta không khóc".

Tính hài hước đặc biệt của thiền được tìm thấy trong nhiều bức tranh mà các thiền sư họa lẫn nhau. Hiếm khi chúng ta thấy được những nhân vật hào hoa phong nhã, mà chỉ bắt gặp những con người nhỏ thó, mập phì một cách phi lý, đang cười rũ ra hoặc đang mắng một chú đệ tử bất hạnh không tìm ra câu trả lời nhanh chóng cho một câu hỏi quái gở. Có một bức tranh thú vị trình bày một người nhỏ thó, đầu hói đang chống gậy đứng neho mắt thích thú nhìn hai con gà sống, một bức tranh khác trình bày lục tổ Huệ Năng ăn mặc rách rưới đang bận xé một quyển kinh ra từng mảnh như một kẻ điên.

Thường thường các thiền sư ưa gọi nhau là "Cái túi đựng cơm cũ rách" và những danh từ khinh miệt, không phải vì ganh tỵ mà vì họ lấy làm thích thú khi nghĩ rằng họ và những huynh đệ minh triết của họ được người đời xem hết sức thánh thiện, trong khi họ lại thấy mọi sự đều thánh thiện, cả đến cái chảo nấu ăn, những ngọn lá vàng đang bay theo chiều gió. Họ không thấy có gì đặc biệt khả kính nơi họ cả. Một bức tranh khác trình bày một thiền sư đang khúc khích nhìn con tôm bò, bởi vì dù đấy là một con tôm hay một cặp gà, các thiền sư dường như vô cùng thích thú và ngạc nhiên trước những vật tầm thường nhất. Có lẽ các ngài cười vì nghĩ rằng những con vật nhỏ bé ấy cũng không khác gì con người, đều là hiện thân của Phật tính cao cả, hay cũng có thể rằng, như Keyserling nói: "Tâm linh không có thái độ trầm trọng

nghiêm trang. Nhìn từ ánh sáng tâm linh, thì không có gì trầm trọng. Tâm linh xem nhẹ mọi sự, ngay cả khái niệm về khổ đau cũng không còn nữa. Chỉ có sự đau đớn khi đứng trên bình diện thân xác. Con người biết đau khổ chỉ khi nó là một sinh vật của cảm xúc giác quan. Do đó mà những con người tâm linh thường bị những người thế tục xem là thiếu nghiêm trọng".

Nhưng ngoài tính cách hài hước, Thiền còn có những liên hệ khác với Lão Trang. Lão Tử, người được coi là sáng lập Lão giáo, tương truyền sống đồng thời với đức Phật, và khi thiền du nhập Trung Hoa thì triết lý nguyên thủy của Lão Tử đã nhiễm đầy tính chất thần thoại, dị đoan, bởi vì khác với Nho giáo. Lão giáo đã trở thành tín ngưỡng của quần chúng. Khái niệm cốt tủy của Lão giáo là khái niệm về Đạo. Định nghĩa tổng quát thì đạo là sự tăng trưởng và biến dịch, một vận hành của tự nhiên, đây là nguyên lý ngự trị và gây nên biến dịch, là sự di chuyển bất tuyệt của dòng sông không bao giờ dừng nghỉ. Theo Lão Trang, cái gì hoàn toàn bất động, cái gì tuyệt đối là cái đã chết, vì khi không thể tăng trưởng và biến dịch thì không thể có đạo.

Trong vũ trụ không có gì tuyệt đối đứng yên, những khái niệm như thế chỉ có trong tâm thức của con người, và chính những khái niệm này, theo Lão Trang là mầm móng khổ đau của con người. Bởi vì con người đã bám vào sự vật với hy vọng hão huyền rằng nó sẽ hoàn toàn đứng yên. Con người không chịu được sự biến dịch, không muốn cho đạo vận hành. Lão Tử và đồ đệ là Trang Tử, dạy rằng con người tốt nhất là con người biết thích nghi với đạo và uyển chuyển theo dòng biến dịch của đạo. Chỉ một con người như thế mới tìm thấy bình an, vì khi nó để ý và tiếc nuối sự biến chuyển tức là nó không uyển chuyển theo nhịp điệu của dòng sông. Chuyển động chỉ có thể nhận biết tương đối với một cái gì đang đứng yên. Nhưng sự đứng yên này chỉ là ảo tưởng, vì nó tương phản với cái đang chuyển động. Nếu con người uyển chuyển theo đạo, họ sẽ tìm thấy sự yên tĩnh chân thật, vì khi ấy họ chuyển động theo dòng sông và xung đột không còn khởi lên. Lý thuyết này rất dễ thoái hóa thành tình trạng buông thả lỏng, và quả thế Lão giáo cuối cùng đã trở thành thứ thuyết định mệnh hoàn toàn khác biệt với giáo lý nguyên thủy. Vì song song với lý thuyết về đạo còn có giáo lý vô vi, bí quyết làm chủ sự sống bằng cách không chống lại nó. Vô vi đã được nhiều học giả Tây phương dịch là "Không hành động" và trong Lão Trang suy đồi nó cũng có nghĩa tương tự. Kỳ thực đây là nguyên tắc căn để "dĩ nhược thắng cường" nhượng bộ trước một sức mạnh đang tấn công mình bằng cách làm cho nó chẳng những không hại được mình mà còn trở lại tự quật ngã nó. Bởi thế, người làm chủ cuộc nhân sinh không bao giờ chống lại thế gian: không đặt mình vào thế đối lập với cuộc đời, không cố ý làm thay đổi tình

thể. Người ấy nhượng bộ mãnh lực bên ngoài, nhẹ nhàng chuyển hướng nó mà không bao giờ đối mặt với nó. Người ấy chuyển đổi hoàn cảnh bằng cách chấp nhận chứ không chối bỏ thẳng thừng.

Có lẽ ta dễ hiểu vô vi hơn nếu phân tích tiếng phản nghĩa của nó là hữu vi. Chữ "Hữu" gồm có hai bộ, bộ "thủ" và bộ "nguyệt" nghĩa là bàn tay và mặt trăng tượng trưng cho ý nghĩa nắm bắt mặt trăng, làm như thể mặt trăng có thể nắm bắt và chiếm hữu. Nhưng mặt trăng vượt khỏi mọi nỗ lực nắm bắt nó, và không bao giờ ở yên trong bầu trời, cũng như hoàn cảnh không khỏi biến chuyển dù ta có nỗ lực làm cho nó đứng yên. Bởi thế "Hữu" là cố gắng nắm bắt những gì đang vút qua (vì sự sống vào đạo luôn ở trong dòng biến dịch) và "Vô" không những có nghĩa là không nắm bắt mà còn có nghĩa là tích cực chấp nhận cái thoáng qua, cái biến dịch. Bởi thế người hiểu đạo là con người tự biến mình thành hư không để thu hút được mọi vật, người ấy chấp nhận mọi sự cho đến khi làm chủ được mọi sự do thái độ bao dung của mình. Đây là nguyên tắc chế ngự thế gian bằng cách xuôi theo dòng đời, nguyên tắc làm chủ vận mệnh bằng cách xuôi theo vận mệnh. Khái niệm về đạo có phần sinh động hơn tư tưởng chân như của Đại thừa. Đạo là cái gì vĩnh viễn biến dịch trong khi chân như là cái bất biến giữa mọi sự đổi thay.

Nhưng sự khác biệt giữa hai khái niệm này chỉ ở bề mặt, bởi vì, chỉ có cái gì chấp nhận biến chuyển mới có thể đứng vững không bị tổn hoại và thật sự bất biến. Nếu cái đó rộng lớn đủ để dung nạp mọi biến chuyển thì chính nó không bao giờ biến chuyển và chân như chính là nguyên lý độc nhất dung nạp tất cả những pháp dị biệt vô thường. Nhưng cũng như trường hợp đại thừa luận về Niết Bàn, những thiền sư thấy rằng nói về đạo tức là đã mất đạo, xem đạo là một khái niệm thì đạo trở thành phi thực và chỉ còn là xác chết. Cũng có thể nói rất hay rằng hãy biến dịch cùng với đạo, nhưng khi nói về biến dịch tức là ta chưa thực sự biến dịch, bởi thế, những thiền sư cốt đây con người đến chỗ biến dịch. Như thế, ta có thể nói thiền đã phục hồi đời sống cho Lão Trang. Nếu con người dừng lại để triết lý và suy nghĩ dù chỉ trong chốc lát; thì thực tại sống động lúc đó đã chết trong khi dòng đời vẫn tiếp tục trôi chảy. Bởi thế, các thiền sư không thích những khái niệm; vì khái niệm tư duy ngăn cách người với đạo. Đạo ở ngay tại đây và trong mọi lúc, sẵn sàng cho chúng ta gặp bất cứ lúc nào, nhưng đạo không bao giờ để cho chúng ta suy nghĩ về nó. Vô Môn quan có câu:

Đại đạo vô môn,  
Thiên sai hữu lộ.

Thấu đặc thử khoa,  
Cần khôn độc bộ.

(Đạo lớn vốn không có cửa, đến đó có nghìn con đường khác nhau. Thông suốt được chỗ này, thì có thể một mình thênh thang trong vũ trụ).

Sau khi Bồ Đề Đạt Ma viên tịch, có năm vị Tổ tiếp nối, người cuối cùng là Huệ Năng. Từ đời Huệ Năng trở đi, Thiền mất hết đặc chất Ấn Độ của nó và hoàn toàn biến đổi theo tinh thần thực tiễn của Trung Hoa. Mọi dấu vết của giáo lý tri thức đều bị xóa bỏ hoàn toàn. Huệ Năng là vị tổ sư cuối cùng đã giảng giải một cách triết lý về thiền, và từ đó về sau ngữ lục của các thiền sư đều mang nặng tính chất bí ẩn, nghịch lý. Nhưng Huệ Năng đã để lại một tác phẩm vĩ đại, tuyển tập những bài thuyết pháp của ngài được môn đồ ghi lại, nhan đề là Pháp Bảo Đàn Kinh. Thông thường danh từ kinh chỉ áp dụng cho lời dạy của chính đức Phật hay của những vị đại Bồ tát môn đồ trực tiếp của ngài. Đây là một vinh dự rất xứng đáng, vì bản kinh này có một chỗ đứng ngang hàng với Chí Tôn Ca, Đạo Đức kinh, Pháp Cú Kinh và Kinh Du Già của Patanjali mà thế giới đều công nhận là những kiệt tác của văn học tâm linh phương Đông. Chương đầu của Pháp Bảo Đàn Kinh là lời tự thuật của Huệ Năng về trường hợp ngài ngộ đạo Thiền. Theo đó chúng ta được biết ngài là một người đôn củi thất học, một ngày kia đang làm việc, ngài bỗng nghe một người tụng Kinh Kim Cang. Bỗng nhiên ngài có một trực giác về ý nghĩa của Kinh, và được biết người tụng vừa trở về từ ngôi chùa ở đây Ngũ tổ Hoàng Nhẫn đang giảng dạy cho đồ chúng vài ngàn người. Lập tức Huệ Năng ra đi bán yết Ngũ tổ, và khi đến nơi ngài được sai giã gạo, chẻ củi trong tám tháng. Một ngày kia tổ Hoàng Nhẫn nhận thấy thời cơ đã đến, bèn triệu tập tất cả đồ chúng ý muốn tìm một người kế vị. Người nào làm bài kệ tóm tắt được giáo lý Thiền sẽ được thừa kế y bát. Lúc bấy giờ vị quản tăng là Thần Tú, một người trí thức hiểu Phật giáo một cách sâu rộng nhưng chưa nắm được cốt tủy chân lý. Thần Tú tự biết trí thức của mình còn nông cạn nên không dám đích thân đến nộp bài kệ cho Ngũ tổ. Bởi thế, ông quyết định viết lên vách ngoài thiền đường, nếu Ngũ tổ hài lòng thì ông sẽ nhận bài kệ ấy của ông viết. Vào lúc nửa đêm, Thần Tú đi đến bức vách, viết lên bài kệ:

Thân như cây bồ đề,  
Tâm là đài gương sáng.  
Thường thường nên lau chùi  
Đừng để bụi dơ bám

Ngũ tổ khen ngợi bài kệ trước mặt đồ chúng nhưng nói riêng với Thần Tú rằng, tri kiến của ông còn cạn cợt, nếu muốn được kế vị Tổ sư ông phải nộp bài khác. Trong lúc đó, Huệ Năng đã thấy bài kệ và nhận thấy rằng bài ấy chưa được, bèn nhờ một chú tiểu viết bên cạnh một bài khác do ngài đọc lên:

Bồ đề vốn không cây,  
Gương sáng cũng không đài.  
Xưa nay không một vật,  
Thì bụi bám vào đâu.

Ngũ tổ thấy ngay rằng, đây là một con người đã hiểu được cái trống rỗng của quan niệm và luận lý, nhưng vì sợ người khác ganh tỵ, ngài mật truyền y bát cho Huệ Năng kế vị làm Tổ. Sau nhiều gian truân, bị những người ganh ghét theo đuổi, Huệ Năng được nhận làm tổ thứ sáu và sự đóng góp của ngài cho đạo Thiên là pháp đốn ngộ. Khác với tiệm ngộ là, trong khi một số người quan niệm rằng, cần phải trải qua một thời gian lâu dài, với những luyện tập kiên nhẫn và thực hành các công đức mới có thể hiểu được Phật giáo, thì Huệ Năng lại thấy rằng phương pháp ấy chỉ tỏ đánh lạc hướng người ta, đưa họ đến tri thức suông. Sự sống biến dịch quá nhanh, ta không thể sống thử hay sống từ từ, bởi vì một khi ta làm những chuẩn bị chu đáo để đạt giác ngộ thì chân lý hiện thực phải tuột mất. Người nào do dự, chần chừ bên bờ nước để nghĩ cách làm sao nhảy vào, nhúng từng ngón chân vào nước để thử, thắc mắc khi mình vào trong đó thì sẽ ra sao, một người như thế không bao giờ xuống nước được. Người môn đệ thiên tông phải lạng lẽ đi tới bờ nhảy xuống nước không lồi thối gì cả, không để cho mình có thì giờ suy nghĩ, dự đoán, sợ sệt, tính toán.

Trước khi mất, Huệ Năng tuyên bố rằng sự kế thừa y bát phải chấm dứt, và ngài bảo môn đệ: "Tất cả các con đều đã thoát khỏi lưới nghi, bởi thế tất cả các con đều có khả năng gánh vác sứ mạng cao cả của tông môn". Đoạn ngài trích một bài kệ tương truyền của Tổ Bồ Đề Đạt Ma:

Ta cỡi đến đất này,  
Đề truyền pháp cứu mê,  
Một hoa nở năm cánh,  
Kết quả tự nhiên thành.

Việc đã xảy ra như vậy. Thời gian cuối triều đại nhà Đường và suốt hai triều đại Tống, Nguyên (từ 613 đến 1367) sau Lục tổ viên tịch, là thời cực thịnh



của Thiền tông, cũng là thời hoàng kim của văn hóa Trung Quốc. Hầu hết các bậc đại sư Thiền tông đều sống vào giai đoạn này: Mã Tổ, Bách Trượng, Thiên Thai, Triệu Châu, Vô Môn... nhiều vị được nhắc đến trong chương sau. Vào thời kỳ này thiền rất phổ thông trong các tầng lớp xã hội, kiện toàn tinh hoa của Lão Trang và Đại thừa giáo. Vì Thiền tông tổng hợp lý duy tâm, sự trong sáng, như như bất động, và khổ hạnh của Phật giáo với thi vị và sự linh hoạt của Lão Trang với sự kính trọng đối với cái bất toàn, biến chuyển của đời sống và dòng tuôn chảy bất tuyệt của đạo. Hai yếu tố này bằng bạc trong tinh thần thiền, cùng với bản tính sinh động độc đáo của nó, đã đem lại sức sống cho Phật giáo và Lão Trang.

Vào cuối đời Tống (1279) một hình thức Phật giáo khác bắt đầu sinh khởi, và trong những năm sau đó, làm giảm địa vị ưu thắng của thiền ở Trung Quốc. Đây là sự tôn thờ đức Phật A Di Đà, hiện thân của ánh sáng vô lượng, đức Phật vĩ đại đã phát nguyện cứu độ tất cả chúng sanh và cuối cùng đưa họ vào Niết bàn. Người ta tin rằng nhờ mãnh lực đại nguyện của ngài, tất cả những ai tin tưởng vào đức từ mẫn của Phật A Di Đà thì sẽ được vãng sanh vào thế giới Cực lạc ở phương Tây, một nơi ở đây người ta dễ đạt đến trí tuệ hơn ở thế giới vô vọng này. Thế giới Cực Lạc được diễn tả bằng vô số hình ảnh kích động cảm quan rất dễ lôi cuốn quần chúng: "Ở thế giới Cực Lạc kia hoa không bao giờ tàn, những hàng bao lơn đều bằng ngọc ngà châu báu. Chánh pháp của Như Lai được những con chim hát lên trong các khu rừng bằng thứ âm thanh vi diệu". Ngày nay, Tịnh độ Phật giáo là hình thức phổ thông nhất của Đại thừa ở Trung Hoa cũng như Nhật Bản, ở đây đức A Di Đà được tôn thờ như một đấng Thượng đế đầy từ bi rất giống Thượng đế Kitô giáo. Thế là Phật giáo Viễn Đông đã chia thành hai tông phái chính ở Nhật Bản, gọi là Tụ lực (Jiriki) và Tha lực (Tasriki), nghĩa là một phái chỉ nương cậy vào chính nỗ lực của bản thân để đạt giải thoát và phái kia nhờ vào lòng từ bi của Bồ tát. Thiền thuộc về phái thứ nhất, và bởi vì nền văn hóa Trung Hoa dần dần mất hùng tính. Thiền đã truyền sang nền văn minh trẻ trung của Nhật Bản khởi thủy do thiền sư Eisai vào năm 1191. Ở đây, thiền trở thành tôn giáo của giai cấp hiệp sĩ, và có một ảnh hưởng sâu xa trong nền văn hóa dân tộc còn hơn cả ở Trung Quốc. Cho đến ngày nay Thiền vẫn là yếu tố quyết định đối với giới trí thức Nhật Bản. Nhiều thương gia và chuyên gia vẫn có thói quen đến chùa sinh hoạt với các vị sư vài tuần để thêm sức mạnh trước khi trở lại công việc thường ngày của họ. Nhưng rồi đây thiền sẽ lan rộng khắp thế giới. Hiện nay đã có một ký túc xá dành cho sinh viên Tây phương gắn liền với một thiền viện ở Tokyo.

## 2.- BÍ QUYẾT CỦA THIÊN

Có lần một nho sinh đi đến thiên sư để hỏi về giáo lý Phật, vị thiên sư đã trích dẫn một lời nói của Khổng Tử: "Các trò nghĩ rằng ta có điều gì dấu các trò chăng? Không, ta không có điều gì dấu các trò cả". Vị thiên sư không để cho nho sinh hỏi thêm câu nào, nên người kia bỏ đi trong tâm trạng hoang mang và bối rối. Vài ngày sau, khi hai người cùng đi dạo trong núi ngang qua một bụi hoa dại, vị thiên sư quay lại hỏi: "Ông có nghĩ thấy gì không?". Nho sinh trả lời có, thiên sư bảo: "Đấy, tôi có dấu gì ông đâu!" Nho sinh tức thì liễu ngộ. Vì nói về bí quyết của thiên thì thật mâu thuẫn, và mặc dù những câu trả lời của các thiên sư phần lớn đều có vẻ khó hiểu, họ đã không che dấu chúng ta điều gì. Thiên khó hiểu chính vì nó quá rõ ràng, chúng ta không bao giờ gặp được vì cứ lo tìm kiếm một cái gì bí ẩn. Chúng ta ham đi mắt về phía chân trời, nên không thấy được những gì nằm ngay dưới chân ta. Thiên sư Bạch Ẩn nói:

Tất cả chúng sanh vốn là Phật,  
Nhu băng và nước vẫn là một.  
Ngoài nước không có băng,  
Ngoài chúng sanh, tìm đâu thấy Phật?  
Vì không biết đạo nằm ngay trước mắt,  
Người ta tìm nó tận đâu đâu.  
Nhu người ở ngay giữa dòng sông,  
Mà kêu gào xin nước uống.

Con người thường không đủ đức bình dị để thấy những sự việc hiển nhiên gần gũi nhất. Thiên nhận thấy những tín đồ Đại thừa đang tìm chân lý qua kinh điển, qua những người thánh thiện và những vị Phật, và tin rằng những vị này và kinh điển sẽ khai thị chân lý cho họ nếu họ sống một đời xứng đáng. Người nào tỏ vẻ khiêm tốn nghĩ rằng tuệ giác là một cái gì quá cao siêu không đời nào hiển lộ trong những sự vật hàng ngày, thì sự khiêm tốn ấy chỉ là một hình thức kiêu căng vi tế. Trong thân tâm, người kia tự cho mình rất cao siêu, phải ra khỏi thế gian mới thấy được chân lý, và người ấy kiêu căng đến độ chỉ đón nhận chân lý từ kim khẩu của thánh hiền và từ thánh điển. Họ không chịu thấy chân lý ngay trong người thường, việc thường, ngay trong chính mình, vì họ quá kiêu căng để nhìn mình đúng như thật.

Thay vì đi tìm chân lý, người ấy che dấu những bất toàn của mình dưới lớp áo "công đức" và tiếp xúc với Phật qua những chiếc mặt nạ. Đối với thiên,

thì dọn mình cẩn thận để đi tìm chân lý ở một thời điểm vị lai, từ một nguồn bên ngoài mình, chính là trì hoãn việc nhìn thấy mọi sự đúng như bản chất của chúng (như thật tri kiến) ngay trong lúc này, dù chúng tốt hay xấu. Một người không thể thấy chân lý ngay trong chính mình, thì không một vị Phật nào có thể khai thị cho họ. Một người không thấy được chân lý ngay lúc này thì không hy vọng gì thấy nó trong tương lai. Bởi thế, thiền dạy rằng, không ai có thể tìm thấy Phật ở trong một cõi thiên đường nào, nếu họ đã không tìm thấy Phật ngay trong chính mình, và ngay trong chúng sinh khác. Họ đừng hòng đạt tuệ giác trong một am cốc nào, nếu không thấy được chân lý ngay trong đời sống hàng ngày của thế gian.

Nguyên lý đầu tiên của Đại thừa là mọi sự vật dù bề ngoài có vẻ xấu xa vô nghĩa đến đâu, cũng đều là những mảnh vụn của Phật tính, và điều này có nghĩa cần phải chấp nhận mọi sự vật, không thể gạt bỏ một cái gì khỏi xứ Tịnh độ, xem nó là "thế tục" tầm thường, thấp kém. Như Thomas Kempis đã viết: "Nếu lòng người chân chính, thì mọi sinh vật đều là những tấm gương phản chiếu đời sống, một cuốn thánh kinh. Không có một sinh vật nào dù hèn mọn đến đâu, mà không phản chiếu sự thuần thiện của Thượng đế". Khi được hỏi đạo là gì, một thiền sư trả lời: "Tâm bình thường là đạo". Tổ Bách Trượng bảo rằng thiền có nghĩa là: "Đói ăn, khát uống, mệt ngủ". Một thiền sư khác cho rằng, con người tôn giáo đích thực thì cứ sống cuộc đời mình trong mọi hoàn cảnh khác nhau của thế gian. Người ấy sáng dậy, mặc áo đi làm việc. Khi muốn đi thì đi, muốn ngồi thì ngồi. Người ấy không khát khao thành Phật. Vì sao? Người xưa có câu rằng: "Nếu ta nỗ lực để thành Phật, thì vị Phật ấy chính là nguồn gốc của luân hồi sinh tử".

Nếu mọi sự vật trong bản chất chính là đạo hay Phật tính, thì cần gì nỗ lực để thành Phật và đạt Niết bàn? Đối với những người có mắt để nhìn, thì chân lý vĩnh cửu, Phật tính hiển lộ trước mắt ta ngay bây giờ ở chỗ này, trong chính những tư tưởng và hành động của ta, trong dòng biến dịch đang tuôn chảy không ngừng. Bởi thế, thật phi lý để đi tìm Phật tính xem nó như là một cái gì khác hơn sự sống thường nhật. Tổ Huệ Năng dạy rằng, sự khác biệt giữa một đức Phật và phàm phu là: Phật nhận chân được Phật tính, còn phàm phu thì không. Thiền sư Bạch Ẩn nói: "Đất này chính là Tịnh độ, thân này chính là Phật thân".

Bởi thế, thiền cho rằng nỗ lực để thành Phật tức là đã phân biệt giữa mình với Phật, ấy là nguồn gốc của ngã chấp, nó có nghĩa là tách rời ngã ra khỏi cuộc đời, khỏi chúng sinh khác và đây là một hình thức điên nhẹ, vì người điên là người tự cô lập nhất trong thế giới. Bởi thế, thiền gạt bỏ thẳng tay

mọi ý tưởng ngoại lai về Phật và Niết bàn. Nó phá vỡ không nương tay mọi khái niệm và biểu tượng về Phật. Một thiền sư nói: "Nếu các ông muốn hiểu thiền chính thống nghĩa là gì, thì đừng để người khác đánh lừa; bất luận trong ông hay ngoài ông, nếu ông gặp một chướng ngại nào thì hãy diệt nó lập tức. Gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ, giết hết đừng ngần ngại, vì đây là cách giải thoát duy nhất. Đừng vướng bận một đối tượng nào, hãy vượt lên trên, vượt qua và giải thoát". Tục ngữ thiền có câu: "Đừng chần chờ ở nơi nào có Phật, và nơi nào không có Phật, càng nên vượt qua cho mau". Một câu chuyện lý thú về điểm này là câu chuyện tổ sư Đan Hà và tượng Phật gỗ. Vào một đêm đông, Đan Hà tạm trú trong một ngôi chùa. Khi lò lửa lò sưởi gần tắt, ngài đi đến bàn thờ Phật lấy xuống một pho tượng gỗ bỏ thêm vào lò sưởi. Khi hay chuyện, vị chủ chùa trách cứ Đan Hà về tội bất kính. Đan Hà làm bộ bối tìm đồng tro mà nói:

- Tôi đang nhặt xá lợi đây.

Vị chủ chùa ngạc nhiên hỏi:

- Làm sao ngài nhặt xá lợi được từ một cái tượng gỗ.

Đan Hà trả lời:

- Nếu không có xá lợi thì dĩ nhiên đây không phải là Phật và tôi cũng chẳng mang tội bất kính. Vậy thì ngài hãy cho tôi xin nốt pho tượng còn lại để sưởi chứ?

Thiền bởi thế là pháp tu trực tiếp nhất, gạt bỏ mọi trợ duyên cho tín ngưỡng vì dễ đưa người ta đến chỗ hoang mang. Kinh điển chỉ có lợi ích khi được xem như những cây gậy chống, và những thiền sư thường ví nó với ngón tay chỉ mặt trăng. Chỉ có người điên mới cho ngón tay là mặt trăng. Thiền được tóm tắt như sau:

Bất lập văn tự,  
Giáo ngoại biệt truyền.  
Trực chỉ nhân tâm,  
Kiến tánh thành Phật.

(Đặc biệt truyền thừa sự giác ngộ không lệ thuộc kinh điển, không dựa vào ngôn ngữ, chỉ thẳng tâm người, thấy tánh thành Phật).

Nhưng, trong khi chúng ta có thể hiểu rằng chân lý thiên quá rõ ràng, nó ở ngay trước mắt ta mọi lúc, điều ấy cũng không giúp chúng ta bao nhiêu. Dường như không có gì đặc biệt trong đời sống thường nhật. Không có gì trong sự ăn cơm, mặc áo, rửa tay chứng tỏ về Niết bàn và Phật tính cả. Nhưng, khi một vị sư hỏi Triệu Châu rằng đạo là gì, thì ngài đáp đời sống thường ngày chính là đạo. Vị sư lại hỏi làm thế nào để sống hợp với đạo, thì Triệu Châu trả lời: "Nếu muốn sống hòa hợp với đạo, thì sẽ xa đạo". Bởi vì sự sống, ngay trong những loạt biến cố tầm thường hàng ngày là một cái gì không thể nắm bắt và định nghĩa. Không bao giờ nó ở nguyên trạng dù chỉ trong chốc lát; chúng ta không bao giờ có thể làm cho sự sống đứng yên để phân tích và định nghĩa. Nếu chúng ta cố suy nghĩ về tốc độ của thời gian đang trôi và tốc độ của sự biến chuyển nơi sự vật, thì tâm thức chúng ta bị đặt vào trong một cơn lốc, vì đây là tốc lực không bao giờ có thể đo tính. Chúng ta càng cố gắng nắm lấy thời gian hiện tại, cố giữ lại một cảm giác khoái lạc, hay cố định nghĩa một cái gì bằng một lời ôn hòa cho tất cả mọi thời, thì thực tại càng tuột khỏi tầm tay chúng ta.

Người ta thường bảo rằng định nghĩa là giết chết, và nếu ngọn gió phải dừng lại một giây để cho chúng ta nắm bắt và định nghĩa nó, thì nó không còn là gió nữa. Cuộc đời cũng như thế. Mọi sự vật và biến cố vĩnh viễn di động và biến dịch. Chúng ta không thể nắm bắt giây phút hiện tại để giữ nó ở lại với chúng ta, không thể gọi lại thời gian hay giữ mãi một cảm giác. Khi chúng ta cố làm việc ấy, thì chúng ta chỉ có một hoài niệm đã chết, thực tại không có ở đây và chúng ta không thể nào thoát mái. Nếu bỗng chốc ta thấy mình hạnh phúc, và cố nghĩ cách duy trì hạnh phúc ấy bao nhiêu thì càng thấy nó qua nhanh bấy nhiêu. Chúng ta cố định nghĩa hạnh phúc để có thể tìm lại nó mỗi khi cảm thấy đau khổ. Một người nghĩ rằng: "Tôi hạnh phúc vì tôi đang ở đây. Bởi thế đối với tôi hạnh phúc có nghĩa là đến ở nơi này". Lần khác, người ấy đau khổ và đang cố áp dụng kinh nghiệm lần trước, nhưng đến nơi cũ thì chỉ còn cái hoài niệm đã chết về hạnh phúc, định nghĩa trước của y không còn đúng nữa. Bởi vì hạnh phúc cũng giống như những con chim xanh Maeterlink, khi cố bắt chúng thì chúng mất hết màu sắc; cũng như khi cố lấy nước bằng bàn tay, càng nắm chặt nước càng chảy mau qua các kẽ tay. Khi được hỏi đạo là gì, một thiền sư đã trả lời: "Bước mau lên!" vì chúng ta chỉ có thể hiểu được đời sống khi ta đuổi kịp nó, gạt đầu với nó và chấp nhận những biến chuyển đổi thay bất tận của nó. Do sự chấp nhận ấy mà môn đệ thiền luôn luôn có một cảm thức ngạc nhiên bèn nhảy, vì mọi sự luôn luôn đổi mới.

Vũ trụ bắt đầu tạo dựng ngay bây giờ, vì mọi sự ngay trong phút này mới được sinh ra, vũ trụ cũng chấm dứt ngay bây giờ, vì mọi sự ngay trong giây phút hiện tại đang chết. Thiền là một trực giác bén nhạy về sự vật khi chúng đang sống và biến chuyển, khác với sự nắm bắt ý tưởng và cảm giác về sự vật, những biểu tượng chết của một thực tại sống. Thiền sư Takua (Đạt Quán) nói về nghệ thuật đánh kiếm, một nghệ thuật chịu nhiều ảnh hưởng của thiền, như sau: "Thái độ tâm thức không can thiệp là yếu tố cốt tủy trong nghệ thuật đấu kiếm cũng như trong thiền. Nếu có một kẽ hở nào dù chỉ bằng tơ tóc giữa hai động tác, thế là thua ngay". Nghĩa là sự giao tiếp giữa biến cố và phản ứng của tâm trước biến cố, không được để cho gián đoạn vì suy nghĩ. Ông nói tiếp: "Khi hai tay võ vào nhau thì âm thanh tự nhiên bộc phát không có một lúc chần chờ. Âm thanh không đợi để suy nghĩ trước khi phát ra. Ở đây không có thời gian xen vào giữa, động tác này tiếp theo động tác khác không bị gián đoạn bởi ý thức. Nếu ta chia trí và suy nghĩ nên làm cái gì khi thấy đối phương sắp đánh mình tức là ta đã để cho đối phương một dịp may quật ngã mình. Hãy để cho sự chống trả tiếp theo sự tấn công không gián đoạn, khi ấy sẽ không có hai động tác tách biệt được gọi là tấn công và chống trả. Nếu sự tấn công là ngoại giới hay cuộc đời, và sự chống trả là phản ứng của ta trước cuộc đời, thì điều này có nghĩa là sự phân biệt giữa ngã và cuộc đời bị phá hủy; ngã chấp biến mất khi sự tiếp xúc giữa hai bên có tính cách đồng thời đến độ chúng cùng biến chuyển một lúc, cùng theo một nhịp độ. Thiền sư Đạt Quán nói thêm: "Tính cách lập tức của động tác nơi ta sẽ chấm dứt bằng sự tự bại của đối phương. Nó giống như một con thuyền lướt xuôi dòng thác. Trong thiền cũng như trong nghệ thuật đánh kiếm, một tâm thức không do dự không gián đoạn, không có trung gian là điều tối cần. Bởi thế trong thiền thường hay nói đến một làn chớp hay những tia lửa lóe ra từ sự cọ xát hai viên đá lửa. Nếu ai hiểu điều này có nghĩa là nhanh chóng tức là làm to. Nó chỉ có nghĩa là sự đồng thời của động tác, sự di chuyển không gián đoạn của năng lực sống".

Cũng như khi ta nghe nhạc, nếu ta dừng lại để xem xét phản ứng tri thức và cảm xúc của ta trước một bản hòa âm khi nó đang được chơi, để phân tích cấu tạo của một nhạc khúc, hay để nhắm lại một đoạn đặc biệt nào đó, thì toàn thể bản nhạc sẽ không được nghe một cách trọn vẹn. Muốn nghe trọn vẹn khúc hòa âm ta phải để hết tâm trí vào sự tuôn chảy của dòng nhạc ngay khi nó đến và đi, giữ tâm thức mình luôn luôn theo nhịp điệu của nhạc. Suy nghĩ về những gì đã qua, thắc mắc về những gì sắp đến, phân tích động tác của nó trên tâm mình, là đã gián đoạn bản hòa âm, để trôi mất thực tại. Toàn thể sự chú ý phải hướng về về khúc hòa âm và phải quên mình đi. Nếu có một nỗ lực hữu thức nào để tập trung vào khúc hòa âm, thì tâm thức đã bị



dẫn xa bởi cái ý tưởng về chính mình đang cố tập trung tư tưởng. Đây là lý do tại sao Triệu Châu bảo vị sư rằng nếu y cố sống hòa hợp với đạo thì y sẽ xa đạo. Thiền còn đi xa hơn cái việc bảo con người phải lắng nghe hòa âm thay vì suy nghĩ về phản ứng của mình đối với khúc hòa âm ấy, vì khi bảo một người nào đừng suy nghĩ tức đã làm cho họ nghĩ về sự đừng suy nghĩ. Cho nên, thiền áp dụng phương pháp tích cực là nhấn mạnh khúc hòa âm của cuộc đời. Mọi lời bàn về nỗ lực hòa hợp tâm thức với đời sống sẽ bày thêm một khái niệm về cái tôi đang nỗ lực, và do đó lôi sự chú ý của người ra khỏi hiện thực cuộc đời. Chính thực tại cuộc đời là cái mà các thiền sư muốn chỉ cho ta; họ chỉ cho ta chứ không xác định hay phủ định gì về nó. Bởi thế, một thiền sư nói với môn đệ: "Hãy chỉ cho ta yếu nghĩa của thiền mà không xác định cũng không chối bỏ. Phải nói thật nhanh, không thì ba chục hèo!". Người môn đệ không có thì giờ dừng lại để suy ra một câu trả lời; vị thầy bắt buộc phải trả lời lập tức và tự nhiên như chính sự sống đang chuyển động.

Một thiền sư nhóm họp đồ chúng rồi đưa lên một cây gậy và hỏi: "Các ông có thấy cái này không? Nó là cái gì? Nếu các ông bảo nó là một cây gậy thì không khác gì một người thường, có gì là thiền? Nhưng nếu các ông bảo chúng tôi không thấy cây gậy nào cả thì tôi bảo rằng, ta đang cầm đây, làm sao các ông chối bỏ được sự kiện ấy?"

Một thiền sư hỏi môn đệ: "Có lần một thiền sư hỏi Qui Sơn, ý Đạt Ma qua Trung Hoa là gì, Qui Sơn đưa cây gậy lên. Ông hiểu thái độ của Qui Sơn như thế nào?" Người môn đệ trả lời: "Ý của vị Tổ Sư là khái thị chân lý bằng phương tiện một thực tại khách quan". Vị thầy bảo: "Người hiểu như vậy cũng đúng. Nhưng cần gì phải lý luận như thế!". Khi ấy người môn đệ hỏi: "Vậy thì thầy hiểu như thế nào?" Vị thầy lặng lẽ đưa cao tích trượng của ông lên.

Một hôm tổ Bách Trượng đặt một cái bình trước hai môn đệ và bảo: "Đừng gọi đây là một cái bình, nhưng phải nói cho ta biết nó là cái gì?" Một môn đệ trả lời: "Không thể gọi nó là một thanh gỗ". Tổ Bách Trượng cho rằng câu trả lời ấy không được, nên hỏi người kia, và để trả lời, vị môn đệ thứ hai tiến tới đá đổ bình nước rồi bỏ đi. Kết quả Bách Trượng truyền pháp cho vị này thừa kế.

Với cách ấy, những thiền sư đưa tâm thức của môn đệ mình trực tiếp với cuộc sống, với quá trình luôn luôn di động chuyển biến, mà cũng chính là Phật tính hiển lộ thường trực. Biết được Phật tính chính là biết sự sống miên

viễn tách biệt với những ngăn cách do ngã chấp, xem cái tôi như một thực thể tách biệt khỏi cuộc đời, chỉ chú trọng những phản ứng riêng tư của mình trước thực tại xem như mình là một cái gì tách biệt với thực tại. Đức Phật dạy rằng nguyên nhân sự điên đảo này chính là khát ái (tanha) thường dịch lầm là dục vọng, nhưng danh từ tanha nghĩa đen là cơn khát, nghĩa là khát ái đối với sự sống. Trong giáo lý đức Phật, nó có nghĩa là sự khao khát đời sống kể như một thực thể biệt lập, như một người đứng ở ngoài xem xét những hậu quả mà cuộc sống sẽ đem lại cho mình. Ngoài hậu quả này y không có một nhận thức nào về cuộc sống, y chưa từng sống một cách thực thụ.

Trở lại với tỷ dụ nghe nhạc, người ấy giống như kẻ bận tâm quá độ về những cảm giác của mình đối với nhạc khúc đến nỗi y chỉ nghe nhạc với nửa người của y, vì trong khi y suy nghĩ về những hậu quả của nhạc khúc đầu tiên, thì ban nhạc đã chơi nhiều nhạc khúc khác mà y hoàn toàn không nghe được. Trong khi những nhà tư tưởng Đại thừa xét những vấn đề này trên phương diện tri thức, lưu tâm đến ý tưởng hơn là thực tại, thì trái lại thiên vượt ngoài mọi tư duy lý luận. Khi được hỏi về ý nghĩa tối hậu của đạo Phật, thiên trả lời: "Cây bách trước sân", "bụi tre dưới đôi" v.v... nghĩa là bất cứ gì đưa tâm thức trở về, từ tư duy trừu tượng đến thực tại cuộc sống.

Một điểm đặc biệt quan trọng khác của thiên có thể gọi là "sự nghèo nàn về tâm linh". Hầu hết mọi hình thức tôn giáo đều nhấn mạnh sự nghèo khó và xem của cải là chướng ngại cho tiến bộ tâm linh, nhưng trong khi thiên sư dĩ nhiên không có của cải vật chất nào đáng kể, họ giải thích sự nghèo khó theo nghĩa tâm lý hơn là vật lý. Thông thường để định nghĩa sự sống, người ta phải xác định (về người, vật, hay tư tưởng), rằng "cái này là của tôi". Nhưng vì sự sống vĩnh viễn tuôn chảy, nên mỗi khi chúng ta tưởng mình sở hữu một cái gì, thì ta đã đánh mất nó. Chúng ta chỉ sở hữu độc một ý tưởng của riêng ta về đối tượng mà ta ưa muốn - một ý tưởng có khuynh hướng cố định, không chịu lớn theo đà phát triển của sự vật. Một thói đặc biệt của người bị ám bởi lòng tham chiếm hữu đối với vật chất hay tư tưởng, là muốn cho mọi sự vẫn y nguyên. Không những họ muốn tài sản tiếp tục ở trong tay họ, mà họ còn muốn nó đừng biến đổi. Có những nhà thần học và triết gia tỏ ra vô cùng lo lắng nếu có ai hoài nghi những tư tưởng của mình về vũ trụ, vì họ tưởng tượng trong lý thuyết của mình đã chứa đựng chân lý tối hậu và mất lý thuyết thì cũng như mất chân lý.

Nhưng chân lý vốn linh hoạt, không bị trói buộc bởi bất cứ gì thiếu sự sống, nghĩa là một khái niệm bất biến. Một khi chúng ta tưởng đã nắm được chân

lý cuộc đời thì chân lý đã tan biến. Chân lý không thể trở thành sở hữu của riêng ai, bởi vì chân lý chính là sự sống, và người nào nghĩ rằng mình sở hữu tất cả sự sống thì thật là phi lý. Một phần không thể sở hữu toàn bộ. Trang Tử kể câu chuyện sau đây: "A hỏi B, người ta có thể lấy đạo làm của riêng không. B trả lời, chính ngay xác thân ông cũng không phải của ông, thì làm sao đạo lại là của ông được? A nói, nếu thân tôi không phải là của tôi thì của ai? B trả lời, đó là một hình ảnh đại biểu cho đạo. Đời ông không phải của ông, nó đại biểu cho sự hòa điệu của đạo. Cá tính ông không phải của ông, nó đại biểu cho sự thích nghi của đạo. Ông sống mà không hiểu thế nào, ông chết mà không biết vì sao, tất cả đều là vận hành của đạo. Thế thì làm sao ông có thể lấy đạo về cho riêng mình?"

Không ai có thể chiếm hữu cuộc đời; cũng thế không có một tư tưởng nào cho con người nắm lấy để định nghĩa cuộc đời; cho rằng mình đã nắm được bí quyết sự sống chính là ảo tưởng. Nếu sự sống đã không bao giờ có thể nắm bắt, thì làm sao có thể hiểu được? Bằng cách nào ta có thể biết được chân lý nếu không thể định nghĩa chân lý là gì? Thiên trả lời, bằng cách đừng cố nắm bắt hay định nghĩa nó. Đây là lý tưởng vô trú của Phật giáo hay vô vi của Lão Trang. Chẳng những ta không bao giờ sở hữu được cái gì, mà theo Phật giáo và Lão Trang, người cố chiếm hữu là kẻ bị ám, là những tên nô lệ cho ảo tưởng. Giải thoát là có thể an nhiên tự tại như chính cuộc đời, là làm một cơn gió bay đâu cũng được, người ta nghe tiếng gió nhưng không biết được gió từ đâu đến và sẽ đi đâu. Chúa Jêsu bảo đây là một con người sinh từ Đấng thánh linh. Nhưng vô trú không có nghĩa là chạy trốn thực tại để ẩn trong một am cốc thanh tịnh nào, vì chúng ta không bao giờ có thể thoát khỏi những ảo tưởng của mình về cuộc đời, chúng ta vẫn mang chúng theo mình, và mong thoát ly ảo tưởng lại là một ảo tưởng khác. Bởi vì dù có thái độ hài lòng hay sợ hãi đối với những ảo tưởng của mình, chúng ta đều bị chúng ám ảnh, do đó vô trú của Phật giáo hay vô vi của Lão Trang không phải là chạy trốn cuộc đời mà tùy thuận theo nó. Giải thoát chỉ xảy đến khi chúng ta hoàn toàn chấp nhận thực tại. Những người nuôi ảo tưởng đều là những người không chịu di chuyển; những người sợ ảo tưởng là những người chạy giạt lùi về những ảo tưởng lớn hơn, trong khi những người chinh phục được ảo tưởng thì tiếp tục bước tới.

Sự nghèo nàn của môn đệ thiên tông bởi thế là khía cạnh tiêu cực của giải thoát; vì ấy nghèo vì tâm không vương những ham muốn vật chất và tri thức. Tâm trạng này là sự thể nghiệm lý thuyết tánh không (Sunyata) của Đại thừa, sự trống rỗng của mọi hiện tượng. Không gì có thể nắm bắt được (vô sở đắc) vì mọi sự đều trống rỗng (không), cũng không có một cái gì làm chủ

sự nắm bắt vì ngã cũng là không. Bởi thế kinh Viên Giác dạy, tất cả các pháp hữu vi như mây nổi, như trăng tàn, như bóng tàu trên đại dương, như bờ cát luôn bị nước cuốn, và những thiền sư vì đã nhận được sự mong manh của ngã và pháp nên không còn bám víu vào những thứ ấy. Theo kinh Pháp Cú họ là những người "không sở hữu một vật gì, những người đã giải thoát nhờ hiểu được sự trống rỗng của vạn pháp. Ta không thể biết hành tung của những vị ấy, cũng như không thể theo dõi dấu chim bay".

Vì đời sống thiền không di động trong hoen rỉ, là sự phóng khoáng của tâm linh không bị ràng buộc bởi những hoàn cảnh ngoại giới và ảo tưởng tâm thức. Bản chất chân thật của thiền không thể được mô tả bằng lời mà chỉ có thể hiểu bằng so sánh. Nó như ngọn gió lướt trên mặt đất không dừng lại nơi nào, không vướng vấp vật gì, mà luôn luôn thích nghi với sự lên xuống của mặt đất. Nếu sự so sánh này làm cho người ta tưởng thiền là một chủ nghĩa buông trôi, mơ mộng, thì ta nên nhớ đây không luôn luôn là một cơn gió nhẹ nhàng như Lão Trang vào thời suy đồi, mà là một cơn lốc dữ dội quét sạch mọi sự vật, một ngọn cuồng phong băng giá đi thẳng vào trọng tâm của cuộc đời, đâm suốt qua tim.

Sự giải thoát, thái độ nghèo nàn trong thiền chính là từ bỏ mọi sự mà tiến lên, vì sống phải là như vậy, mà thiền là tôn giáo của sự sống. Những thiền sư thường bảo các môn đệ hãy quên hết mọi sự đã học trước kia khi bước vào cửa thiền, hãy quên hết những kiến thức của họ về Phật giáo vì chính đức Phật cũng dạy, giáo lý của ngài như chiếc bè để qua sông, khi lên bờ thì hãy bỏ bè lại. Nhưng nhiều môn đệ của ngài đã xem chiếc bè như bờ bên kia. Khía cạnh "từ bỏ tất cả" trong thiền, nói một cách tích cực, lại là được tất cả. "Người nào từ bỏ cuộc đời của mình thì sẽ sống". Giáo sư Suzuki nhận xét rằng, trong khi một vài thiền sư ưa nói đến sự nghèo nàn, thì những vị khác lại nhấn mạnh thái độ hỷ túc đối với mọi sự. Một thiền sư nói:

Năm ngoái chưa đủ gọi nghèo,  
Năm nay mới thật nghèo.  
Năm ngoái không đất cắm dùi,  
Năm nay cái dùi cũng không có.

Thiền sư Vô Môn lại nói:

Mùa Xuân có trăm hoa,  
Mùa Thu có trăng tỏ.  
Mùa Hè có gió mát,

Mùa Đông tuyết trắng rơi.

Hãy tổng khứ hết ý tưởng bá láp ra khỏi đầu người,  
Thì sẽ thấy mùa nào cũng vô cùng tuyệt diệu.

Thiền sư đón nhận sự biến chuyển của bốn mùa, cũng như chấp nhận sanh, già, bệnh, chết; không luyến tiếc dĩ vãng, cũng không lo sợ tương lai. Người học thiền được tất cả vì chấp nhận tất cả: thông thường, càng nhiều sở hữu thì càng nhiều mất mát. Lại nữa, chiếm hữu vật gì tức là phủ nhận cái quyền sống và biến dịch của vật ấy. Bởi thế, sự mất mát độc nhất trong thiền chỉ là mất sự phủ nhận ấy.

Qua những trình bày trên, học giả Tây phương sẽ đặt câu hỏi: "Thế thì luân lý, đạo đức đứng ở đâu trong đạo thiền?" Mọi tôn giáo đều có quy điều đạo đức và đức Phật tóm tắt giáo lý của ngài như sau:

Dứt làm các điều ác,  
Siêng làm các hạnh lành.  
Giữ tâm ý thanh tịnh,  
Là lời chư Phật dạy.

Người ta có thể tự hỏi, phải chăng có một mối nguy trầm trọng khi thiền chấp nhận tất cả mọi sự xấu cũng như tốt xem như biểu hiện của Phật tính, vì nếu thế thì người ta có thể biện minh cho bất cứ hành động nào. Quả thế đây là một trở ngại mà các thiền sư phải đương đầu. Những môn sinh thiếu trưởng thành thường lấy sự phá chấp của thiền để biện minh cho nếp sống phóng dật buông lung, và chính vì lý do này các thiền viện thường có một thanh quy nghiêm ngặt. Giải pháp cho khó khăn này là, đừng để ai học thiền khi họ chưa thuần thục kỷ luật đạo đức. Trong khi đạo đức không phải là kỷ luật tôn giáo, nó vẫn có thể đưa con người đi được một đoạn đường tiến đến mục đích. Đạo đức không thể đi trọn con đường, vì thường cứng nhắc, có tính cách tri thức và giới hạn. Thiền bắt đầu ở chỗ đạo đức không còn áp dụng. Đồng thời đạo đức chỉ có giá trị khi nó được công nhận làm phương tiện đạt đến cứu cánh; đạo đức là một tên tứ giỏi, nhưng lại là một ông chủ kinh khủng. Khi sử dụng đạo đức như một tên tứ thì nó có thể làm con người thích nghi với xã hội, dễ dàng hòa hợp với bạn bè, và nhất là nó cho con người tự do để phát triển tâm linh. Nhưng khi đạo đức biến thành ông chủ, thì con người trở thành những kẻ cuồng tín lệ thuộc vào bộ máy quy ước đạo đức. Khi xem đạo đức như phương tiện để đạt đến cứu cánh, nó giúp cho xã hội có thể sống còn bảo đảm con người khỏi bị đồng loại cản trở, và

nếu đạo đức không đem lại trí tuệ tâm linh, thì ít nhất cũng đem lại tự do cần thiết để phát triển tâm linh.

Một khu vườn phải có trật tự để những cây nhỏ và hoa không hại nhau, nhưng vẻ đẹp của khu vườn không phải ở nơi trật tự ấy, mà ở nơi những cây cối trật tự ấy mà được tăng trưởng. Và cũng như khu vườn cần được vun xới hoạch định trước khi trồng hoa, quy luật đạo đức cũng phải tuân thực trước quy luật tâm linh, vì cũng như những cây hoa có thể hại lẫn nhau, những môn đồ tâm linh cũng có thể trở thành những kẻ phóng dật. Tuy nhiên đạo đức trong ý nghĩa một phương tiện để thích nghi với xã hội, tự nó không đủ chuẩn bị cho đạo thiên. Cần có một cái gì mạnh hơn nếu năng lực tâm linh muốn được phát triển tự do, mà đấy chính là kỷ luật tự giác. Đức tính này thường rất hiếm thấy trong xã hội loài người, mặc dù không có xã hội nào có thể tồn tại lâu dài nếu không có tự giác và sự trường cửu của nền văn minh Trung Hoa so với Cổ Hy Lạp, chính là nhờ Phật giáo và Khổng giáo đều nhấn mạnh sự tự giác kỷ luật một cách nghiêm ngặt. Bởi thế, một thiền sư luôn luôn bắt môn đệ phải qua một thời gian gặt gao trước khi học thiền. Sự luyện tập này được gọi là "nuôi lớn Thánh thai" (trưởng dưỡng Thánh thai). Có nhiều mẩu chuyện về những kỷ luật mà các thiền sư đã tự buộc mình trong những giai đoạn đầu cuộc đời tu tập, làm sao họ đã hoàn toàn khắc phục được những tư tưởng và cảm xúc của mình, làm sao họ đã tập kiên gan cùng sương tuyết trong những ngôi chùa đổ nát không có mái, có thể trông thấy sao trời lấp lánh về đêm.

Có một loại tranh về Thập mục ngư đồ (mười giai đoạn chặn giữ con trâu tâm linh) chứng minh điểm này. Công việc liễu đạo thiên được trình bày dưới ẩn dụ một người đuổi bắt và chặn giữ một con trâu tượng trưng cho tâm. Có mười bức tranh trình bày con trâu bị theo dõi, bị bắt và kềm chế cho đến khi nó thuần thực chịu để cho người cưỡi về nhà. Khi ấy con trâu quên mất, chỉ còn người chăn trâu ngồi yên lặng trong chòi. Bức tranh kế tiếp chỉ có một vòng tròn trắng nhan đề "Trâu và người đều mất dấu", mọi ảo tượng đã bị đánh tan và toàn thể vũ trụ khách quan chỉ là sự trống rỗng. Nhưng đây chưa phải là tất cả, bởi vì, mặc dù người môn đệ đã nhận chân được tính cách phù du của mọi hiện tượng, y vẫn chưa trực tiếp xúc chạm với chính cuộc đời, y thấy mọi sự là ảo ảnh, nhưng chưa nhận chân được Phật tính căn để trong đó. Bởi thế, bức tranh kế tiếp được gọi là "Trở về nguồn cội" trình bày một vài tia lá cỏ bên cạnh một dòng suối trong, trong khi ở bức tranh cuối cùng chúng ta thấy những vị Bồ tát truyền thông cho mọi người những gì ngài tìm được dưới hình thức một vị thần đem lại may mắn đi vào đô thị



với đôi tay ban pháp lành. Trong bức tranh thứ năm trình bày con trâu đang được dẫn về, có bài thơ kèm theo:

Dùng bao giờ tòi roi và thừng,  
Trâu sẽ đi lạc vào nơi ô uế.  
Đến khi con trâu đã thuần,  
Nó ngoan ngoãn theo ta không cần giữ.

Khi tâm thức đã hoàn toàn được chế ngự, có những thói quen thích đáng, thì có thể bỏ những hạn chế bắt buộc, nhưng chỉ khi đạt tới bức tranh cuối cùng con người mới có thể bước đi một mình không cần theo dấu thánh hiền ngày xưa. Vị ấy có thể xách giỏ đi vào trong chợ, chống gậy về nhà, chung đụng với những kẻ hàng thịt, rượu chè mà làm cho tất cả mọi người cùng hướng về Phật giáo.

---o0o---

### **3.- KỸ THUẬT THIỀN**

Nói theo sách vở, thì thiền tông có nhiều điểm tương đồng với những tôn giáo và triết học khác. Những tư tưởng về sự nghèo khó, tự do chấp nhận và tiếp xúc với thực tại đề cập trong chương trước, đều được tìm thấy ngay cả trong Lão Trang, Vệ Đan Đà và những trước tác của nhiều nhà thần bí Ki Tô giáo. Mặc dù thiền có thể đi xa hơn những hệ thống khác về những điểm này, nhưng không có gì khác biệt căn để về phương diện kinh nghiệm tâm linh tối hậu. Tuy nhiên về phương pháp thì thiền thật là độc đáo. Trong khi số phận hầu hết mọi nền tín ngưỡng là dần dần theo thời gian đã đi xa hẳn tinh thần nguyên thủy, thì thiền trái lại có thể duy trì tinh thần ấy mãi đến ngày nay.

Sau hơn 1400 năm nó vẫn chưa thoái hóa trở thành triết lý suông hay thành một hình thức tuân giữ tín điều trong khi ý nghĩa nguyên thủy không còn được biết đến. Có hai lý do giải thích sự bất biến này, thứ nhất là tiêu chuẩn của thiền là một kinh nghiệm tâm linh hoàn toàn xác định không thể lầm lẫn, thứ hai là vì những bậc thầy từ khởi thủy đã đặt ra một phương cách truyền thừa không bao giờ có thể được giải thích bằng tri thức, một phương cách mà nếu được sử dụng thì chỉ có thể đem lại một kết quả duy nhất là kinh nghiệm tâm linh này. Hai yếu tố không rời nhau là ngộ (Satori) và công án. Satori là một kinh nghiệm chắc chắn do cách nó xảy đến và hậu quả của nó trên đương sự. Đây là một sự đảo lộn tâm thức, hết như một bàn cân sẽ bật lên thành linh khi một vật nặng hơn được đặt vào đĩa cân bên kia. Do đó ngộ

là một kinh nghiệm thường xảy đến sau một nỗ lực dai dẳng để tìm ra ý nghĩa của thiền. Nguyên nhân gần nhất để ngộ đạo có thể là một biến cố tầm thường, nhưng hậu quả lại được các thiền sư diễn tả bằng những từ ngữ lạ lùng nhất. Một thiền sư viết về kinh nghiệm bản thân như sau:

Đây là một điều vượt ngoài mô tả, rất khó nói, vì không có gì trên đời để so sánh được... Khi tôi nhìn quanh bốn phương và trên dưới, toàn thể vũ trụ với muôn vàn đối tượng giác quan bây giờ bỗng hoàn toàn khác lạ. Những gì trước kia đáng ghê tởm, cùng với vô minh và dục vọng, nhìn lại thì chỉ là tự tâm tôi tuôn phát, tâm ấy vẫn luôn luôn chân thật và trong suốt.

Một vị khác viết:

Những hoài nghi và do dự trước đây bây giờ hoàn toàn tan rã như một tảng băng dưới ánh mặt trời. Tôi la lớn: "Kỳ diệu thay! Không có sanh tử cần phải thoát ra, cũng không có vô thượng bồ đề cần phải đạt đến".

Có những lối diễn đạt còn linh động hơn. Trong nhiều trường hợp, nó giống như trung tâm vũ trụ đã được nổ tung, ngoại giới bỗng chốc tan rã như núi băng rộng lớn tan rã. Vì Satori là sự giải thoát khỏi tâm trạng căng thẳng thường ngày, khỏi sự bám víu vào những ý tưởng sai lầm về sở hữu. Toàn thể cơ cấu cứng chắc mà con người dùng để giải thích vũ trụ theo lối thông thường bây giờ bỗng rã rời thành mảnh vụn. Hậu quả là một cảm thức tự do vô hạn, và bằng chứng của sự chứng ngộ chân thật là, người nào trải qua kinh nghiệm ấy thì không còn hồ nghi về tính toàn vẹn của sự giải thoát. Nếu còn một chút hoài nghi nào, chẳng hạn như tự hỏi: "Lẽ nào quá đơn giản như thế?" thì thế là Satori chưa toàn vẹn, vì nó bao hàm một lòng mong ước bám vào kinh nghiệm ấy, sợ nó mất đi, và khi còn ước muốn ấy thì sự chứng ngộ không thể là tuyệt đối. Lòng mong mỏi bám giữ lấy Satori, muốn bảo đảm rằng mình đã sở hữu nó, chính lòng mong ước ấy đã giết chết Satori. Nhưng cảm giác chắc chắn của riêng đương sự không đủ để chứng minh Satori; một vị thầy kinh nghiệm có thể biết ngay môn đệ mình có còn hoài nghi nào không, trước hết là bằng trực giác của ông ta, thứ hai là bằng cách thử môn đệ bằng một công án.

Trong khi Satori là thước đo của thiền, vì không có Satori thì cũng không có thiền, thì công án chính là thước đo của Satori. Danh từ công án nghĩa đen là một công văn, nhưng cuối cùng nó mang ý nghĩa một vấn đề căn cứ trên hành động và lời nói của những thiền sư nổi tiếng. Đây là một vấn đề không chấp nhận giải đáp nào thuộc phạm vi tri thức, giải đáp không có một liên hệ

hữu lý nào với câu hỏi, và câu hỏi thường thuộc loại nghịch lý không ăn nhập gì đến tri thức. Đây là một vài thí dụ: "Hãy chỉ ra tiếng vỗ của một bàn tay". "Một người nuôi con ngỗng trong chai. Nó lớn dần và không thể thoát ra ngoài chai được. Không được đập vỡ chai cũng không được làm con ngỗng bị thương, làm thế nào để đem nó ra?" Và câu sau đây cốt nhạo báng những nhà duy lý Đại thừa thường tuyên bố rằng vạn pháp trong vũ trụ đều biểu hiện của một thực thể duy nhất: "Vạn pháp qui về Một, vậy Một qui về đâu?". "Một người đu mình trên cây cao chỉ với hai hàm răng cắn chặt một cành cây, toàn thân mình, tay chân đang lơ lửng. Dưới đất có người hỏi thiền là gì. Làm sao trả lời được?".

Đối với những người Tây phương những công án trên đều vô nghĩa. Điều cần chú ý là mọi công án đều đưa ta vào tình thế nan giải, bắt buộc phải chọn lựa giữa hai trường hợp đều không thể chấp nhận như nhau. Như thế, mỗi công án đều phản ảnh cái công án vĩ đại của cuộc đời, vì đối với thiền, vấn đề của sự sống chính là vượt ra ngoài cả hai chuyện xác định và phủ định, lấy và bỏ, vì cả hai đều chướng ngại cho chân lý. Mọi công án cuối cùng đều đưa đến ngõ bí này. Người ta khởi sự bằng cách cố lý luận bằng tri thức, làm như nó chứa đựng một vài biểu tượng và ẩn dụ. Trong công án về con ngỗng, thì ngỗng tượng trưng cho con người và cái chai là cuộc đời: hoặc con người phải từ bỏ thế gian để tìm giải thoát, hoặc bị nghiền nát dưới bánh xe đời. Cả hai đều là những cách tự tử. Cần gì phải từ bỏ cuộc đời và nếu ta để cho nó nghiền nát mình thì có lợi ích gì? Đây là thế nan giải mà môn đệ thiền phải đương đầu và phải tìm lối thoát. Lúc tìm ra được chính là lúc tia chớp Satori xuất hiện: con ngỗng đã ở ngoài chai mà cái chai vẫn nguyên lành. Bỗng nhiên hành giả đã thoát ra khỏi cái lao ngục tưởng tượng do chính mình tạo tác, lao ngục đó là quan niệm cứng đờ về cuộc đời mà y đã sáng tạo do lòng ham muốn sở hữu. Khi được hỏi: "Làm sao tôi thoát khỏi bánh xe luân hồi?", một thiền sư trả lời: "Ai buộc người vào đó?"

Nhiều nhà học giả Tây phương nghĩ rằng sự tĩnh tọa trong thiền (những nỗ lực tham công án) là một hình thức thôi miên có mục đích đưa người ta đến trạng thái xuất thần. Hoàn toàn ngược lại, muốn thành công với một công án, người ta không được phép thụ động, cũng không được mơ màng hay làm cho tâm ý tê liệt như trong trạng thái xuất thần. Cũng như đạo đức, tri thức là một tên tốt giỏi và một người chủ xấu. Trong khi thông lệ con người bị kẹp giữa những hình thái tư duy, thì thiền có mục đích kiểm soát tri thức để vượt ra ngoài tri thức. Và giống như trong trường hợp con ngỗng và cái chai, cái chai tri thức cũng không bị phá hủy. Công án không phải là một phương tiện đưa đến tình trạng xuất thần hôn mê, và hôn mê không thể nào là một sự

chứng đắc cao nhất mà con người có thể đạt được. Công án chỉ là một phương tiện để phá vỡ một rào chắn, hay như các thiền sư thường mô tả, nó là hòn gạch dùng để gõ cửa, khi cửa đã mở thì có thể vứt hòn gạch. Cái cửa này là hàng rào kiên cố mà con người đã dựng lên giữa mình với giải thoát. Khi cửa đã mở vào lúc đạt ngộ, thì không phải hành giả rơi vào trạng thái xuất thần mà có cái nhìn mới mẻ về cuộc đời, thấy nó đẹp tuyệt diệu.

Những nhà phê bình Tây phương sai lầm nói trên có lẽ đã lẫn lộn thiền chính thống với một chi phái có từ thời lục tổ Huệ Năng. Ngài nhận xét rằng có một số người tưởng thiền định là cứ việc ngồi yên lặng với một tâm thức hoàn toàn trống rỗng. Những người như thế theo ngài, không khác gì những vật vô tri như tảng đá hay khúc gỗ.

Tham công án không phải là để luyện đức tính thụ động, ngược lại nó bao hàm cuộc tranh đấu tâm linh cam go nhất, đòi hỏi một tinh thần khám phá lớn lao. Một thiền sư viết: " Khi đã nêu một công án lên trong tâm thức, thì đừng bao giờ để cho nó tuột mất. Hãy cố đào sâu ý nghĩa công án với tất cả nỗ lực kiên trì không lay chuyển, quyết đạt đến đích. Đừng đoán mò về công án, đừng tìm ý nghĩa của nó trong văn chương. Hãy đi thẳng đến nó không dựa vào trung gian nào". Một khi hành giả bắt đầu tham công án thì vô số ý tưởng bắt đầu khởi lên trong tâm thức - ý nghĩa tượng trưng, liên tưởng, giải đáp có thể và đủ thứ tư tưởng mông lung. Tất cả những thứ này phải được gạt bỏ không nương tay, chúng càng xen vào tâm tư thì hành giả càng phải nỗ lực tập trung vào công án, cố gắng chọc thủng tình trạng bế tắc mà công án đề ra. Thịnh thoảng vị thiền sư hỏi han về sự tiến triển của môn đệ. Khi người này chỉ đưa ra một giải đáp có tính cách tri thức và luận lý, thì thiền sư sẽ gạt phăng đi mà bảo phải tham lại. Quá trình này có khi tiếp tục nhiều năm cho đến khi cuối cùng người môn đệ đi đến một ngõ bí. Y nhận ra rằng mọi giải đáp tri thức đều vô hiệu, y đi đến một tình trạng ở đây thế nan giải của cuộc đời bao hàm trong công án trở thành một thực tại không lồ, một vấn đề cấp bách đến nỗi nó đã được so sánh với một viên sắt đỏ rực án ngữ nơi cổ họng người ta.

Trên bình diện triết lý, chúng ta có thể hiểu rằng vấn đề lớn của cuộc đời là làm sao lôi con ngõng ra khỏi chai mà không làm chai vỡ hay ngõng chết, làm sao tránh khỏi xác định cũng như phủ định, làm sao giải thoát khỏi hai điều lựa chọn đều bất khả, một là thắng lướt thế gian bằng cách cố chiếm đoạt tất cả, hai là để cho chúng ta hoàn toàn bị hoàn cảnh thống trị. Nhưng điều ấy không có nghĩa rằng chúng ta sẽ nhận chân được vấn đề xem như đây là điều cần thiết cấp bách nhất. Sự chọn lựa là ở giữa một đàng cố thủ

lấy mình chống lại thế gian, đàng khác là hoàn toàn tuân phục định mệnh, chối bỏ khả năng hành động của chính mình để hoàn thành bất cứ một điều gì. Phần đông chúng ta tránh tình trạng thứ hai và nỗ lực một cách yếu ớt để thực hiện điều thứ nhất bằng cách bám chặt vào những sở hữu vật lý và tâm linh của chúng ta, dồn chứa dần dần để tích trữ vào kho tàng sở hữu. Trong khi trường hợp thứ nhất không bao giờ có thể kiện toàn, vì chúng ta càng nắm chặt, thì đối tượng ham muốn của chúng ta càng thoát, còn ý tưởng về trường hợp thứ hai làm cho ta sợ như chết. Nếu chúng ta có nghĩ tới vấn đề này, thì nó cũng chỉ mang một ý nghĩa triết lý xa xôi như Ngày Phán Xét Cuối Cùng. Vì có khá nhiều thời giờ giữa bây giờ và lúc đó, cho nên ta cứ hy vọng sẽ có một giải đáp xuất đầu lộ diện. Nhưng sự tham công án làm cho vấn đề trở thành một thực tại cấp bách, và khi chạm đến ngõ bí, hành giả được ví như một con chuột bị đuổi đến một lỗ cống bị bít, như một người đã leo hết ngọn sào hay đạt tới bờ vực thẳm cố thoát khỏi một cơn hỏa hoạn khốc liệt. Chỉ khi đạt đến tình trạng tuyệt vọng này, những bậc thầy mới dạy môn đệ phải nỗ lực thêm. Phải làm thế nào để vượt qua cây sào, con chuột phải lấy hết sức bình sinh phá vỡ thành lỗ cống. Một thiền sư nói: "Khi tiếp tục kiên trì tham cứu không gián đoạn, ta sẽ thấy không có cái mốc tri thức nào để bám lấy mà giải quyết công án, nó tuyệt đối không có ý nghĩa gì, hoàn toàn vô vị vô duyên, và ta bắt đầu có cảm giác khó chịu, mất kiên nhẫn".

Sau một thời gian cảm giác này càng mạnh, công án trở thành một khối bí ẩn không thể nào chọc thủng. Hành giả giống như một con muỗi cố cắn thủng một khối sắt. Trong khi khối sắt hoàn toàn phủ nhận sự hiện hữu nhỏ nhoi của nó, thì con muỗi cũng tự quên mình và xuyên thủng qua được như hư không. Thế là xong việc. Không có cách nào để diễn tả giây phút ấy. Chỉ có thể bảo rằng đây là lúc xiềng xích của ảo tưởng đã rã rời trước áp lực mãnh liệt của ý chí. Sự tham công án là cốt để tập trung tâm ý và kích thích ý chí đến cao độ và trong những giai đoạn cuối cùng, nỗ lực càng được kích thích vì công việc càng trở nên khó khăn, Bởi thế khi nan đề cuối cùng được đối phó, hành giả sẽ đối mặt với nó bằng tất cả nghị lực của mình, và khi năng lực dữ dội của ý chí gặp phải sự trở lại của công án, giống như con muỗi gặp khối sắt, thì ngay lúc ấy, một tia chớp Satori xuất hiện. Hành giả bỗng thấy rằng hóa ra không có gì cả. Một thiền sư ghi lại: "Vào lúc ấy ta không còn gì phải làm, và chỉ còn biết bật lên một tiếng cười lớn". Phương tiện duy nhất của chúng ta để khám phá kinh nghiệm này là ngữ lục của các thiền sư, nghe họ kể cái cách Satori đã đến với họ. Thiền sư Bạch Ẩn diễn tả giai đoạn sau cùng của việc tham công án như sau:

"Khi hành giả hoàn toàn nắm lấy công án, sẽ đến một giai đoạn y hoàn toàn căng thẳng. Như một người trên bờ vực thẳm, y không biết mình phải làm gì. Bỗng nhiên y thấy cả thân tâm đều tan vào công án. Đây là điều mà người ta gọi là trạng thái buông xả. Khi tỉnh khỏi cơn mê và lấy lại hơi thở bình thường, thì cũng như cảm giác của người uống nước tự biết mát lạnh. Đây là một niềm vui khó tả".

Từ ngữ quan trọng trong lời trích dẫn này là buông xả. Vì nếu công án tiêu biểu vấn đề lớn lao mà mỗi con người phải đương đầu dù hữu thức hay vô thức, thì cũng hết như cuộc đời, công án không bao giờ có thể nắm bắt được. Những thiền sư phân biệt hai loại mệnh đề (cú), mệnh đề sống và mệnh đề chết. Mệnh đề chết là những mệnh đề có thể phân tích và giải đáp hợp lý, còn mệnh đề sống là những mệnh đề không bị hạn cuộc trong một lối giải thích nhất định. Công án thuộc mệnh đề thứ hai, vì nó giống như cuộc đời, vừa phù du vừa bí ẩn. Bởi thế, khi hành giả đạt đến mức cuối cùng của sự bế tắc để thấy ra rằng không thể nào nắm lấy công án, thì y cũng nhận ra rằng không bao giờ nắm bắt được sự sống, không thể nào chiếm hữu sự sống hay làm cho nó đứng yên một chỗ để phân tích, lý giải. Bởi thế, nếu y buông xả, và sự buông xả này cũng là chấp nhận cuộc đời như là cuộc đời, nghĩa là một cái gì không thể biến thành sở hữu của riêng ai, luôn luôn tự tại, tự nhiên và vô hạn. Công án là một lối trình bày vấn đề then chốt của cuộc đời dưới một hình thức mãnh liệt nhất. Bởi vì, ngõ bí cuối cùng của công án, của mệnh đề sống, chính là ngõ bí mà những người cố nắm bắt chiếm hữu bất cứ đối tượng nào trong đời sống, luôn luôn gặp phải. Họ chỉ nắm được xác của đối tượng, mà theo thời gian cũng phải tàn tạ. Bởi thế, môn đệ thiền thường được giao cho tham cứu một cái gì không thể bị giết chết bởi định nghĩa và phân tích, phải cố nắm bắt nó khi nó đang sống, và ngay khi nhận ra rằng không thể nào nắm bắt nó được thì y buông ra. Trong một tia chớp, y hiểu rằng mình quả thật diện rồ khi phủ nhận cái quyền sống của sự vật bằng cách nắm bắt lấy chúng làm của riêng. Khi ấy, y đạt đến sự giải thoát của tâm thức, nhờ nhận ra rằng mọi đau khổ chính do con người cố nhốt gió vào trong chiếc hộp, nắm giữ cuộc đời không để cho nó sống.

Dĩ nhiên có nhiều trình độ chứng ngộ, mà muốn đạt đến sự chứng đắc cao độ thì cần phải tham nhiều công án. Người ta bảo có 1700 công án, và mặc dù người môn đệ không cần thiết phải giải quyết tất cả mọi công án ấy mới có thể hiểu thiền một cách trọn vẹn, rất hiếm khi chỉ một công án mà thôi lại đủ để đạt thành Satori tối hậu. Trong những giai đoạn đầu của sự tu thiền, tia chớp chứng ngộ chỉ kéo dài vài giây, càng về sau nó càng kéo dài hơn, cho đến khi cuối cùng hành giả có một sự chứng ngộ quét sạch bóng dáng của



hoài nghi và do dự. Có một vài sự tương đồng giữa Satori và sự hoán cải đột ngột trong Ki Tô giáo, William James đã đưa ra một số trường hợp đáng chú ý về điểm này trong tác phẩm của ông nhan đề: Những hình thái khác nhau của kinh nghiệm tôn giáo và chúng ta có thể so sánh các trường hợp này với những pháp thoại của thiền sư, James kể trường hợp một người nỗ lực cầu nguyện, và mỗi khi cố kêu cầu thượng đế, y cảm thấy có một cái gì ứ nghẹn nơi cổ họng. Cuối cùng một cái gì ấy nói: "Người hãy xưng tội đi. Vì nếu không người sẽ chết". Bởi thế, người ấy làm một nỗ lực cuối cùng để cầu xin sự khoan hồng của thượng đế, trong khi y vẫn bị bóp cổ. Y quyết định phải đọc cho hết lời cầu xin dù có phải nghẹn cổ mà chết. Cuối cùng điều y nhớ được là, thời gian đang rơi lại phía sau trên mặt đất, cùng với bàn tay vô hình đã bóp cổ y... "Khi tôi tỉnh dậy, trời dường như mở rộng với ánh sáng tuôn tràn. Không phải chỉ một lúc mà suốt ngày đêm, ánh sáng tràn ngập linh hồn tôi, tôi được đổi mới, mọi sự bỗng nhiên trở thành mới mẻ lạ thường, tất cả đều thay đổi". James chứng minh rằng, trong hầu hết mọi trường hợp, sự hoán cải đột ngột thường tiếp theo sau một cảm giác tuyệt vọng khôn khổ cùng cực, rất giống với ngõ bí tột cùng mà thiền giả bắt gặp trước khi chứng ngộ. Ông cho rằng Thần Học Thệ phản giáo với sự nhân mạnh tội nguyên thủy và sự bất lực của con người, chính là ám chỉ loại kinh nghiệm tâm linh này. "Trong cơn buồn khổ tột độ, cái tôi hữu thức tuyệt đối không làm gì được. Nó hoàn toàn bị phá sản không còn biết nương vào đâu, cảm thấy không làm được việc gì ích lợi". Kế tiếp là sự hoàn toàn tuân phục của linh hồn trước thượng đế, điều này rất giống cái mà thiền sư Bạch Ẩn gọi là "sự buông xả". Một người Thệ phản ở Pháp Adolphe Monob nói về kinh nghiệm hoán cải của ông như sau: "Từ bỏ mọi công đức, mọi thế lực, bỏ hết tất cả tài sản riêng tư, chỉ nhận thấy nỗi thống khổ tột cùng của tôi trước sự khoan hồng của thượng đế... tôi cầu nguyện ráo riết như chưa bao giờ từng cầu nguyện trong đời". Nhiều người hoán cải nói về hậu quả của sự quy hàng tối hậu này là, nó đã đem lại cho họ một cái gì hoàn toàn mới mẻ về cuộc đời, dưới cái nhìn đó mọi sự đều biến đổi, tràn trề sự vinh quang của thượng đế. Ta có thể so sánh với ngữ lục của các thiền sư về hậu quả của Satori. Bạch Ẩn nói: "Như uống nước, chỉ có mình biết nó nóng hay lạnh. Đây là một niềm hoan lạc khó tả". Một thiền sư khác diễn tả: "Khi tôi nhìn quanh bốn phương trên dưới, toàn thể vũ trụ bỗng nhiên khác lạ. Những gì trước kia có vẻ đáng ghét thì bây giờ tôi chỉ thấy nó tuôn phát từ chính mình, từ tự tánh vẫn luôn luôn trong suốt".

Quay về Ki Tô Giáo, chúng ta tìm thấy một điểm tương đồng nữa do James ghi lại: "Tôi cầu xin sự khoan hồng, và bỗng nhiên trực nhận rõ ràng có sự tha thứ và đổi mới nơi con người tôi. Tôi đứng lên thốt lời: Mọi việc cũ đã

qua, mọi sự trở nên hoàn toàn mới mẻ. Giống như tôi đi vào một thế giới khác, một kiếp sống khác, cảnh vật thiên nhiên tràn đầy ánh vinh quang của thượng đế, cái nhìn tâm linh của tôi được soi sáng, khiến tôi thấy được vẻ đẹp trong từng mỗi vật thể của vũ trụ, rừng cây ngân vang những tiếng nhạc trời". Các thiền sư thường có vẻ tế nhị và dè dặt hơn khi nói đến niềm hoan lạc của đời sống mới bên trong họ. Vì một vài lý do nào đó họ dường như không quan tâm đến điều đó như những nhà thần bí Ki Tô giáo, và rất hiếm khi họ nói về sự say sưa mê mẩn của mình lúc khám phá được kho tàng vô giá. Họ thường mô tả thật rõ ràng giây phút chứng ngộ, nó dường như rung chuyển toàn thể vũ trụ, nhưng những gì tiếp theo sự chứng ngộ ấy thì họ chỉ nói thoáng qua. Một thiền sư viết: "Thình lình một tiếng sấm nổ, cửa tâm thức mở toang. Và kia, ông già đang ngồi trong đó với tất cả vẻ quen thuộc của ông (Phật tánh)". Sau đó họ chỉ đề cập sự chứng ngộ của họ theo tiêu chuẩn những việc thông thường nhất, vì mục đích của họ là cốt chỉ cho mọi người thấy thiền là một cái gì vô cùng tự nhiên và liên hệ mật thiết với đời sống thường nhật, trong khi Phật là: "Ông già ngồi trong ngôi nhà quen thuộc của ông". Phật vẫn luôn luôn ở đây, vì nhà của ngài là sự sống thường nhật, nhưng không ai nhận ra ngài.

Sau đây là một ẩn dụ quen thuộc trong nhà thiền. Đối với những người chưa tu, thì núi chỉ là núi, cây chỉ là cây, người chỉ là người. Sau khi đã học thiền một thời gian, đã thấy được sự trống rỗng và vô thường của mọi hiện tượng, thì núi không còn là núi, cây không còn là cây, người cũng không còn là người, vì trong khi những người phàm phu tin rằng mọi sự là thực có, thì người đã giác ngộ một phần sẽ thấy mọi vật chỉ là giả danh (tạm gọi), không thực chất và vô thường như mây nổi. Nhưng đối với người đã giác ngộ hoàn toàn thì núi lại là núi, cây là cây và người là người. Như vậy, trong khi Satori có những đặc tính giống như sự hoán cải đột nhiên, chúng được giải thích khác nhau. Trước hết sự hoán cải chỉ đến với người nào hoàn toàn hợp nhất với thượng đế bên ngoài, trong lúc Satori lại là sự nhận chân tự tánh sâu xa nhất của chính mình. Sự hoán cải xảy đến khi có một yếu tố bên ngoài làm thay đổi vũ trụ, trong lúc Satori là nhìn thấy vũ trụ đúng như thực chất của nó. Trong thiền không có ngăn cách giữa sinh diệt và bất sinh diệt, vì phàm phu là Phật, sinh tử là Niết bàn, vô minh là giác ngộ; chỉ tâm người làm nên sự phân biệt. "Tâm có thể biến thiên đường thành địa ngục và biến địa ngục thành thiên đường" (Milton).

Bởi thế, tâm chính là chìa khóa của sự sống. Khi vô minh nó tạo nên sự hỗn độn, khi giác ngộ thì nó hiển lộ Phật tánh. Do đó trong thiền cũng như trong mọi tôn giáo Đông phương, công việc cốt yếu là chế ngự tâm. Điều này

được hoàn thành tốt đẹp nhất qua việc tham công án, và để yểm trợ cho công việc này các thiền sư đã phát triển một kỹ thuật thiền định gọi là tọa thiền để giúp cho hành giả an nghỉ thân xác, bài trừ những ý tưởng mộng lung và bảo trì năng lực thần kinh của mình để có thể dành trọn nỗ lực cho công án. Tọa thiền có lẽ phát xuất từ Yoga của Ấn Độ, vì thế ngồi cũng tương tự và hành giả phải thận trọng chú ý thở cho đúng cách. Nhưng mục đích của Yoga và tọa thiền khác nhau, vì các thiền sư không bao giờ chấp nhận những trạng thái xuất thần mà Yoga xem trọng. Các ngài nêu rõ rằng, mặc dù khi tọa thiền có thể xảy ra những trạng thái xuất thần, nhưng chúng không phải là mục tiêu của sự luyện tập. Trái lại các ngài tuyên bố rằng ta không bao giờ đạt đến tuệ giác với những trạng thái tâm thức siêu nhiên ấy, vì tâm thức người Trung Hoa đòi hỏi một cái gì hoàn toàn thực tiễn và linh động. Điều này không có nghĩa tọa thiền đúng, Yoga sai, mà chỉ có nghĩa rằng những loại tâm thức khác nhau sẽ đạt giác ngộ theo những đường lối khác nhau, những gì đúng với người Ấn Độ là sai với người Trung Hoa, vì dân xứ lạnh hay ôn đới thường cần một cái gì hùng mạnh hơn dân vùng nhiệt đới, nơi người ta có thể sống với mức hoạt động tối thiểu. Mục đích của tọa thiền chỉ là để giải tỏa cho tâm khỏi nghỉ đến thân xác, và giảm thiểu mọi sự phân tán để có thể hoàn toàn tập trung vào một công án đặc biệt. Những thời dành để tọa thiền trong ngày tại một thiền viện là cốt để tập trung nỗ lực vào một công án, mặc dù những bậc thầy khuyến cáo những môn đệ phải luôn luôn mang công án trong tâm bất cứ lúc nào, trong mọi công việc và hoàn cảnh. Nhưng ta nên nhớ tọa thiền và công án tự chúng không phải là mục đích của đời sống thiền. Chúng chỉ là hình thức thể dục tâm linh yểm trợ cho sự phát sinh một kinh nghiệm nào đó, và khi kinh nghiệm đã đạt được thì những phương tiện dùng để làm phát sinh kinh nghiệm ấy có thể bị dẹp bỏ. Vì mục đích của thiền không phải là vĩnh viễn rời bỏ thế gian để đi đến độc cư ở một nơi nào. Sự độc cư ấy chỉ là phương tiện để đạt tri kiến và tri kiến ấy chỉ hữu dụng khi hành giả thực hành hạnh Bồ tát đem lại giác ngộ cho tất cả mọi người. Sự lầm lẫn xem tọa thiền và tham công án là mục đích tối hậu, thì cũng như lầm ngón tay chỉ với mặt trăng, làm hỏng mục tiêu của sự tu tập. Như lời luận trong tranh chấn trâu:

"Khi đã biết được điều cốt yếu không phải là bẫy hay lưới, mà là thỏ và cá, thì khi ấy giống như vàng đã được tách khỏi quặng, như mặt trăng ra khỏi đám mây".

## 4.- ĐỜI SỐNG TẠI THIỀN VIỆN

Hành động đầu tiên của đức Phật sau khi giác ngộ là thành lập một Tăng đoàn gồm những khát sĩ không nhà, những hiền nhân rày đây mai đó, những người từ bỏ tất cả để học Phật pháp và hoằng dương giáo lý. Họ sống bằng cách xin ăn từ những cư sĩ, và sở hữu của họ không có gì ngoài y bát, một gốc cây và một tảng đá. Từ khởi thủy, họ không phải là những nhà khổ hạnh tự hành xác để sám hối; họ không xem lối sống đơn giản tự nó là cứu cánh mà chỉ là phương tiện để giải thoát những phiền toái hàng ngày để có thể tập trung toàn lực vào công việc quan trọng duy nhất là đạt giác ngộ cho mình để giúp ích cho người.

Không bao lâu sau khi Phật niết bàn, những khát sĩ không nhà này bắt đầu nhóm họp thành những đoàn thể Tăng già và dần dần con số khát sĩ tăng lên nhanh chóng. Những tông lâm bắt đầu mọc lên khắp nơi ở Ấn Độ, lan tràn đến Tích Lan, Tây Tạng và Trung Hoa, và cho đến ngày nay, đoàn thể Tăng già có mặt khắp vùng Đông Á, trong quần đảo Hạ Uy Di, và cả ở miền Tây Mỹ quốc, cùng một màu y vàng quen thuộc và bát khát thực từ nhà này đến nhà khác.

Khỏi phải nói, Phật giáo cũng không thoát khỏi bất cứ tệ đoan nào của chế độ tu viện. Lý tưởng nguyên thủy của một vị tỳ kheo rất cao cả; nhiệm vụ xã hội của vị ấy là làm một người "hướng đạo, triết gia và bạn lành" cho quần chúng nơi họ sống. Bởi vì, nguyên tắc của Phật giáo là kính trọng mọi sự trong vũ trụ, nên vị tỳ kheo thường rất thận trọng trong việc sử dụng mọi vật dụng người ta cung cấp để khỏi lạm phí bất cứ thứ gì. Trên nguyên tắc, vị tỳ kheo phải mặc y phục bằng vải vụn người ta vứt đi, và khi những tấm y này rách, thì vẫn còn có thể dùng nó để lau chùi. Mọi sự vật đều có giá trị, không được khinh thường một cái gì, không được vứt bỏ một cái gì nếu còn có thể dùng được. Nhưng nếu một cơ sở Tăng già duy trì chế độ khát thực, muốn giữ sự trong sạch nguyên thủy lâu dài, thì những tu sĩ phải là những người đã đạt đến trình độ phát triển tâm linh rất cao, mà những vị này lại rất hiếm. Trong khi đó, không thiếu gì những tu sĩ đã trở thành những người lười biếng suy đồi, sống bám vào đoàn thể như những ký sinh vật lợi dụng sự mê tín của quần chúng ngu si. Tu viện trở nên giàu có, đầy những tặng vật của vua chúa và thương gia, cho đến khi nhà của tu sĩ "dưới gốc cây, trên tảng đá" ở nhiều nơi đã trở thành lâu đài nguy nga tráng lệ. Giẻ rách đã trở thành những y phục lụa là sặc sỡ, trong khi viện trưởng các tu viện lại mang tất cả kiểu cách và cả đến uy thế của những nhà cai trị thế tục. Nhưng sự phát triển này không phải là những điều lợi của nó, vì tài sản gia tăng của các đoàn thể

Tăng già đã giúp cho họ hoàn thành những công trình mỹ thuật vĩ đại vốn là sở trường của óc tưởng tượng và năng khiếu biểu tượng trong Phật giáo.

Vào thế kỷ thứ 6, tu viện Phật giáo ở Trung Hoa đã đi đến một giai đoạn phát triển cao độ. Sử chép rằng có những tu viện chứa đến trên ngàn tu sĩ, như những tu viện khổng lồ ngày nay ở Tây Tạng và Mông Cổ. Nhiều tu viện giống như cả một đô thị. Từ nguyên thủy, các vị tổ thiên tông đã quy tụ những đoàn thể này, và đem lại một đời sống mới cho chế độ tông lâm. Sự phát triển của tập đoàn thiên viện như ngày nay ta thấy, có nguồn gốc từ thời đại tổ sư Bách Trượng viên tịch vào năm 814. Bách Trượng thấy cần phải xây dựng những tu viện khác với những loại đã có từ trước, ở đây đoàn thể Tăng già thường sống một đời trầm mặc xa rời thực tế.

Trong khi ấy, điều cốt yếu của thiên là phải liên lạc mật thiết với những sinh hoạt thường ngày của thế gian. Nếu còn phải giúp xã hội áp dụng Phật giáo vào đời sống hàng ngày, thì các bậc thầy trong Phật giáo không thể hoàn toàn tách rời xã hội. Bởi thế, Bách Trượng vạch ra một số quy luật và giới điều đặc biệt cho thiên viện, và tác phẩm này được biết dưới nhan đề: "Bách Trượng thanh quy" lập ra nền tảng cho sinh hoạt thiên viện từ đây về sau. Theo Bách Trượng thì muốn duy trì sinh khí tu viện, điều cốt yếu là tu sĩ không được chỉ sống nhờ vào khát thực. Nguyên tắc đầu tiên trong quy luật của ngài là: "Một ngày không làm một ngày không ăn" (Bất tác bất thực) và vì lý do này hầu hết mọi thiên viện đều có nông trại trồng lúa và rau cải cung cấp cho Tăng chúng. Ngài bắt buộc mỗi thiên sinh phải đảm trách một công việc tay chân, vì theo tinh thần thiên, không có việc gì là hèn hạ. Bởi thế, những người mới đến thiên viện thường được giao phó những công việc nhẹ nhàng thú vị hơn những người đã tu cao.

Mỗi tu viện được tổ chức trong tinh thần tự trị và dân chủ, có người nấu bếp, thư ký, giám sự, những người chuyên môn về các công nghệ và trông coi nghĩa địa. Trong khi viện chủ hay trụ trì tu viện không có phân vụ đặc biệt nào, vị ấy cùng làm với Tăng chúng mọi việc thông thường. Sinh hoạt của Tăng chúng tập trung ở nhà thiền, một tòa nhà hình chữ nhật lớn nhỏ tùy số chúng. Chính ở đây chư Tăng thực tập tọa thiền, giữ chút ít vật dụng tùy thân, và ngủ đêm. Ngoài nhà thiền còn có nhà ăn, nhà bếp, nhà vệ sinh, bệnh đường, phương trượng (dành riêng cho vị trụ trì), một khu vườn và thường có thêm rừng hoặc ruộng và một số văn phòng và phòng khách. Giáo sư Suzuki có xuất bản một tác phẩm nhan đề là Sự tu luyện của tu sĩ Thiên tông được họa sĩ Zenchu Sato ở Kamakura minh họa. Những bức tranh này không



cốt phô trương giá trị nghệ thuật mà cốt cho ta thấy rõ tinh thần đồng đội trong một tu viện Thiên tông.

Một trong những điều đáng chú ý nơi các tranh vẽ này là vẻ hạnh phúc vui tươi của chư Tăng trong khi làm việc. Dù đang bõ củi, nấu cơm, giặt áo hay cạo tóc, ai nấy đều có nét mặt hân hoan, biểu hiện đức siêng năng chăm mẫn. Quả thế, sự cần mẫn của tu sĩ thiên đã trở thành ngạn ngữ, và ở Nhật khi người nào giữ nhà cửa sạch sẽ ngăn nắp thì người ta ví nhà ấy giống như một thiên viện. Để ngăn ngừa sự phóng túng nguy hiểm, đời sống thiên viện tuân theo kỷ luật gắ gao, mọi việc đều phải được thi hành nghiêm túc và đúng giờ, trở thành gần như là những nghi lễ. Thời giờ và nguyên liệu được tiết giảm đến mức tối thiểu, và sở hữu của tỳ kheo ít ỏi đến độ vừa đủ để làm gói kê đầu. Nhưng điều này không cốt nhằm đến khổ hạnh mà theo thiên, khi làm việc gì chỉ nên sử dụng thì giờ, năng lực và nguyên liệu vừa đủ cho việc ấy.

Trong khi một số thiên viện ở Nhật đã trở thành những viện bảo tàng nghệ phẩm Trung Hoa và Nhật Bản như hội họa, đồ gốm, đồ đồng, sơn mài và điêu khắc trên gỗ, những nghệ phẩm này không được trình bày la liệt như ở các chùa thuộc tông phái khác. Sự trang trí một thiên viện thường thực hiện trong tinh thần kiệm ước. Mục đích là làm sao mỗi một công trình nghệ thuật được thưởng thức một cách trọn vẹn, mà điều này không thể có nếu trình bày quá nhiều nghệ phẩm cùng một lúc. Cho nên bầu không khí nổi bật trong thiên viện là sự bình dị khắc khổ, rải rác đó đây trưng bày những nghệ phẩm tuyệt đẹp được chọn lựa một cách cẩn thận. Nhưng sự giản dị này không có nghĩa là thiếu trang hoàng. Thiên đã ảnh hưởng nhiều đến nghệ thuật kiến trúc và trang trí. Cấu trúc các gian phòng tự nó đã đẹp không cần phải trưng bày thêm một vật gì. Những bình phong bằng giấy làm thành những tường ngăn trong một gian phòng Nhật Bản, những khung gỗ của bình phong, màu vàng nhạt của thảm rơm trên nền nhà, những đường thẳng dài và thấp đều có một vẻ đẹp im lặng khó tả, dù chúng chỉ được làm bằng nguyên liệu thô sơ rẻ tiền. Thiên đường là một gian phòng mà vật trang hoàng duy nhất trong đó là bàn thờ Phật đặt ở giữa, đôi khi chỉ có một cành hoa ở trước. Gian phòng dài và hẹp hai bên là chỗ nghỉ của chư Tăng và chỗ tọa thiền. Vào giờ thiên định họ đi vào thiên đường ngồi vào chỗ hướng về giữa phòng. Vị Tăng quản chúng tiến lên quỳ trước điện, trong khi ngoài kia một vị khác triệu tập những người đến trễ bằng cách đánh bảng trên đó có khắc:



Sanh tử là việc lớn,  
Cuộc đời thực vô thường.  
Hãy quý từng giây phút,  
Thời gian không chờ ai.

Vị quản Tăng thắp một nén hương, và khi ông trở về chỗ ngồi thì việc tọa thiền khởi sự. Khi ấy hai vị Tăng khác tiến lên bàn thờ cúi chào nhau và vái tượng Bồ tát, rồi mỗi người cầm một mảnh gỗ dẹp có hình tháp gọi là cái bê (keisako) và sau khi cúi đầu một lần nữa, họ tách ra đi về hai phía thiền đường. Họ bắt đầu đi lui tới trước hai hàng tu sĩ ngồi thiền, cẩn thận theo dõi xem người nào ngủ gật. Ban đầu họ đi rất nhanh, về sau chậm bước dần cho đến khi họ đi nhẹ như những cái bóng. Bỗng chốc một người dừng lại trước một vị có vẻ đang ngủ, quất vào vai vị ấy vài cái thật đau với tấm bê đang cầm, khiến y trở lại ý thức trọn vẹn. Sau một hồi họ trở về chỗ, và thời thiền định tiếp tục cho đến khi cây hương cháy hết. Khi ấy vị quản Tăng rung chuông và gõ hai mảnh gỗ vào nhau. Đây là dấu hiệu được nghỉ xả hơi, để bước qua giai đoạn khác. Tăng chúng đứng lên thành hàng và bắt đầu kinh hành bước rất mau và lặng lẽ quanh thiền đường, càng lúc càng đi mau. Khi một cây hương khác đã cháy hết, vị quản Tăng lại gõ bảng. Sau một hồi kinh hành cho tỉnh táo, chư Tăng trở lại tọa thiền, những thời tọa thiền và kinh hành này kéo dài ba tiếng cho đến thời ngọ trai bắt đầu lúc mười giờ. Mỗi vị Tăng có một cái ô đựng những chén ăn nhỏ bằng gỗ, bên ngoài phủ một chiếc khăn ăn. Vào giờ ăn họ lấy ra những chén này đặt trong tủ để ở thiền đường và đi đến phòng ăn ở đây có những bàn gỗ dài thấp đặt trên nền. Các tu sĩ thiền tông ăn một ngày ba bữa: điểm tâm vào lúc 4 giờ sáng, ngọ thực vào lúc 10 giờ và một bữa ăn gọi là dục thực. Theo nguyên tắc thì tu sĩ không được ăn sau ngọ, nhưng vì điều kiện khí hậu ở Nhật Bản không cho phép nên phải ăn thêm bữa chiều gọi là dục thực gồm những thức ăn còn thừa sau bữa trưa. Trong một thiền viện, việc ăn uống tuân theo một nghi thức đặc biệt khởi đầu là một bài kinh ngắn, sau đó là năm điều quán tưởng:

- Thứ nhất, hãy suy tưởng về công lao làm nên cơm này.
- Thứ hai, nghĩ đến đức hạnh mình có xứng với sự cúng dường này không.
- Thứ ba, đề phòng tâm ý để lia lồi lầm mà tham sân si là gốc.
- Thứ tư, hãy xem thức ăn này như vị thuốc trị bệnh khô gầy.
- Thứ năm, vì muốn thành đạo mà phải ăn.

Đọc xong, những thị giả tiến lên. Một người mang cơm sốt vào mỗi bát, một người mang thức ăn, và một người khác pha trà. Khi tất cả mọi người đã

nhận thức ăn, mỗi người đặt một phần nhỏ trên lễ bàn để cúng hiến cho quý thần, đọc rằng:

Các người chúng quý thần,  
Nay tôi cho đồ cúng.  
Cơm này biến khắp mùi hương,  
Mời hết thầy quý thần cùng hưởng.

Sau đó những đồ cúng được mang ra ngoài cho chim ăn. Bắt đầu ăn, các tu sĩ quán tưởng ba điều:

- Miếng thứ nhất, nguyện đoạn hết thầy ác.
- Miếng thứ hai, nguyện tu hết thầy lành.
- Miếng thứ ba, nguyện độ hết thầy chúng sanh.

Bữa ăn tiếp tục trong im lặng, trong khi một thị giả mang thêm thức ăn. Người nào muốn thêm thì chấp hai tay trước ngực, người không muốn thì xoa hai tay vào nhau khi thị giả đi qua. Sau khi ăn xong, trong bát của họ không còn một mảnh thức ăn nào dính lại, bát được tráng cẩn thận bằng nước trà và cuối cùng chư Tăng uống hết nước tráng chén trong bát của mình. Xong họ dùng khăn lau bát để cho vào trong hộp, trong khi chư Tăng tụng bài kiết trai:

Khi ăn xong, thân tôi được khỏe mạnh,  
Năng lực của tôi biến khắp mùi hương ba đời.  
Đề đảo ngược bánh xe nhân quả, tâm không móng lên một ý tưởng nào.  
Cầu mong tất cả chúng sanh chúng đắc các thần thông.

Hoặc là bài:

Không gian vô tận, từ bi của tôi cũng trải đến mọi loài.  
Tâm giải thoát khỏi mọi việc thế gian.  
Như hoa sen xinh đẹp tinh khiết vươn lên khỏi bùn, định lực tôi cũng thế, dù phải sống trên thế gian đầy ảo tưởng.  
Với tâm trong sạch, tôi kính lễ đức Phật, đấng Chánh đẳng giác.

Mỗi ngày hai lượt, viện chủ gặp gỡ các vị Tăng để xem mức tiến triển của họ trong việc tham công án, và đề chỉ giáo cho từng người. Rất nhiều sách tịch Thiền tông ghi lại những mẫu đối thoại này, nhiều mẫu đã được trích dẫn. Vị Tăng được đưa vào nhà phượng trưng, cung kính lễ bái theo hồi chuông rung, nhưng khi cuộc đối thoại bắt đầu thì những nghi lễ hoàn toàn

đẹp bỏ. Vị Thầy có thể khởi sự bằng cách hỏi môn đệ vài câu về công án mà ông ta đang tham. Một vị hỏi:

- Người có thể nắm hư không được không?

- Bạch ngài, dạ được.

- Người làm thử đi.

Người môn đệ đưa tay chụp hư không, nhưng vị Thầy la lên:

- Thì ra cách đó à? Quả thật người chưa biết gì cả.

Người môn đệ hỏi:

- Vậy thì ngài làm thế nào?

Vị Thầy liền nắm ngay lỗ mũi của môn đệ véo một cái và la lên:

- Đấy, nắm hư không bằng cách như thế đấy!

Hoặc có thể môn đệ hỏi Thầy:

- Thầy sẽ nói gì khi con đến Thầy mang không mang theo gì cả?

- Hãy quăng nó đi

- Con đã bảo là con không có gì, thế thì con sẽ vứt cái gì?

- Nếu vậy thì người hãy đem nó đi chỗ khác.

Ngay cả việc ôm giữ ý tưởng: "thiền là không sở hữu", cũng sai sự thật. Hành vi của vị thầy kéo lỗ mũi học trò không phải là điên cuồng hay tàn bạo, mà cốt chứng minh đạo thiền bằng một hành vi cụ thể, chỉ cho ta thấy thiền là sự sống thực. Những danh từ bí ẩn, những cử chỉ lạ lùng có thể được xem là tượng trưng, nhưng một cái tát thì hoàn toàn linh động, cụ thể. Không có gì để triết lý về nó. Danh từ có thể được viết ra, được tưởng tượng như có chứa đựng chân lý, nhưng một cái tát là một cái tát; một khi nó đã được giáng xuống, thì không thể rút lại hay phân tích. Khi vị thầy bảo: "Thiền là nhìn thấy suốt tự tánh của mình", thì người ta có thể bám vào câu đó xem nó như là chân lý về thiền, và thế là hoàn toàn sai lạc. Nhưng khi vị thầy cho một cái tát, thì người môn sinh không thể bám lấy cái tát ấy, và bởi thế vị thầy đã thực sự diễn đạt chân lý về thiền.

Một đôi khi viện chủ giảng dạy một cách hệ thống hơn bằng một buổi giảng về ý nghĩa thâm áo của một bộ kinh. Khi ấy tất cả Tăng chúng tụ họp đến giảng đường. Những buổi giảng này thường được tổ chức vào thời gian có thiền hội, nghĩa là những tuần lễ có ngày vía Phật. Vào những dịp ấy, Tăng chúng thức dậy lúc 2 giờ sáng thay vì 4 giờ, và ở gần suốt cả ngày trong thiền đường. Việc chấp tác được dẹp bớt trong khi thông thường việc này chiếm hầu hết thời giờ. Những buổi lễ này được cử hành trọng thể và có

nhiều thời khóa tụng kinh. Chư Tăng đáp y đến giảng đường với một dáng điệu trang nghiêm. Vị thầy đến sau rốt, được hai thị giả theo hầu. Sau khi đánh lễ tượng Phật, ông ngồi vào pháp tòa, trước mặt ông là một cái bàn cao vừa tầm. Đoạn ông có thể đọc lên một đoạn kinh thiên, dừng lại để giải thích, hoặc ông có thể thuyết giảng về thiên. Nếu ông giảng thiên thì có thể xảy ra vài sự cố. Một hôm khi thiên sư vừa thăng tòa, thì bên ngoài một con chim cất tiếng hót. Vị thầy không nói gì, và mọi người lắng nghe chim hót. Khi tiếng hót đã dứt, thiên sư tuyên bố rằng bài thuyết pháp đã xong, rồi bỏ đi.

Một dịp khác, thiên sư dang hai tay ra và lặng yên. Ông ta sắp rời nhà giảng thì bỗng nhiên một môn sinh đứng lên hỏi tại sao thầy không nói gì cả. Ông trả lời: "Kinh đã được các pháp sư giải thích, luận thì các luận sư cũng đã trình bày. Vậy ông còn hỏi gì nơi tôi? Tôi không phải là một thiên sư sao?". Một thiên sư khác bảo đồ chúng: "Nói thì phạm lỗi hủy báng, yên lặng lại là lừa dối. Vượt trên tất cả sự im lặng và nói phô có một lối đi lên, nhưng miệng tôi không đủ rộng để chỉ lối ấy cho các ông". Nói xong ngài rời giảng đường. Đôi khi các môn đệ đứng lên hỏi, hoặc vị thầy bảo một người trình bày kiến giải về thiên. Ví dụ một thiên sư khởi sự bằng cách đưa ra một cây gậy và bảo: "Gọi là cây gậy thì chấp có, không gọi là cây gậy lại là chấp không? Không chấp có không thì gọi nó là gì? Nói mau! Nói mau!" Khi ấy một môn sinh bước ra nắm lấy cây gậy bẻ đôi và hỏi: "Cái này là gì?" Đôi khi những lời ấy chứa đựng ẩn nghĩa hoặc liên quan đến ngữ lục thiên mà chỉ có những học giả uyên thâm hiểu nổi, nhưng đây mới chỉ là những khó khăn bề mặt. Sự phân tích trên bình diện tri thức có thể làm hiển lộ một phần ý nghĩa, chúng như những quả bóng lảng lây bằng thép. Gươm tri thức càng chặt xuống mạnh mẽ bao nhiêu quả bóng càng nhảy xa bấy nhiêu. Cuối thời giảng pháp, chư Tăng tụng bốn lời nguyện lớn trước khi trở về thiên đường:

Chúng sinh không số lượng, thệ nguyện đều độ khắp.  
Phiền não không cùng tận, thệ nguyện đều dứt sạch.  
Pháp môn không kể xiết, thệ nguyện đều tu học.  
Phật đạo không gì hơn, thệ nguyện được viên thành.

Ngoài những hoạt động đặc biệt có tính cách tôn giáo và nghi lễ đã nói trên, đời sống thiên sinh bận rộn nhất với công việc duy trì tu viện. Nhưng đối với thiên, việc này cũng được xem như tu tập vì trên quan điểm Phật tính thì không hoạt động nào thánh thiện hơn hoạt động nào. Bởi thế, thiên nhấn mạnh rằng mọi hoạt động thường ngày đều là đạo, vì thông thường ta ưa tìm tôn giáo bên ngoài đời sống thường nhật, Groege Herbert nói:

Tất cả đều dự phần vào Chúa.  
Không có gì dù hèn hạ đến đâu.  
Mà nhân danh chúa không trở nên sáng sạch.  
Đối với kẻ nào phụng sự Chúa thì mọi công việc đều trở thành thiêng liêng.

Chỉ khác ở chỗ, người tu Phật giáo bảo rằng họ làm việc vì sự giác ngộ của tất cả mọi loài. Nhưng nói cho cùng, không có gì khác biệt giữa đôi bên, vì mọi loài đều có Phật tính, và phụng sự chúng sinh tức là phụng sự cái nguyên lý tối cao trong vũ trụ, là hành động phù hợp với định luật tối thượng của đời sống trong đó mọi hữu tình đều là Phật sẽ thành. Chúa Jesus cũng có nói vào Ngày phán xét cuối cùng: "Bất cứ gì các con đã làm cho người huynh đệ của các con, chính là các con đã làm cho ta".

Văn học thiên thường nói đến yếu tố giác ngộ trong những công việc thường ngày. Một môn đệ hỏi Bách Trượng:

- Từ bấy lâu nay con đã đi tìm Phật mà chưa thấy. Con phải tiếp tục như thế nào?

Bách Trượng trả lời:

- Cũng như đang cỡi trâu mà đi tìm trâu.
- Người ta sẽ làm gì sau khi biết được ngài?
- Cũng như ngồi trên lưng trâu mà về nhà.
- Xin ngài dạy con làm cách nào để chú tâm?
- Cũng như người chăn trâu cầm roi giữ cho trâu khỏi phạm vào lúc mạ của người khác.

Khi thiền sư Triệu Châu đang quét phòng tu viện, một môn đệ hỏi:

- Bạch ngài, ngài là một đại sư đã thoát khỏi trần lao phiền não thì còn phải quét làm gì nữa?

Thiền sư trả lời ngay:

- Đây là bụi ở bên ngoài.

Một hôm một thiền sư đến gần một vựa thóc của chùa, gặp thầy giữ vựa đang sàng gạo. Thiền sư bảo:

- Đừng phí những hạt thóc của thí chủ hiến cúng.
- Thừa không, bạch thầy, con không bao giờ phí phạm.

Vị thiền sư nhặt một hạt lúa rơi rớt và hỏi:

- Ông bảo là ông không làm đổ lúa, vậy thì hạt lúa này từ đâu đến?

Thầy giữ vạ lặng thinh, thiền sư nói tiếp:

- Đừng coi nhẹ một hạt thóc, vì hàng trăm hàng ngàn hạt đều đến từ một hạt.

Để kết luận, chúng ta nên nhớ không phải mọi tu sĩ thiền đều ở mãi trong một tu viện. Khi đã đủ tư cách làm thầy, vị ấy có thể đảm trách một tu viện khác hoặc trở về đời sống thường nhật của thế gian, hoặc trở thành một giảng sư rày đây mai đó để giúp đỡ những người mà ông hữu duyên gặp gỡ trên đường. Vì lý tưởng Bồ tát không phải là xa rời thế gian mà ở ngay trong thế gian mặc dù không thuộc về thế gian. Đây là một năng lực giác ngộ hoạt động ngay trong xã hội loài người. Nếu thiền sư có vẻ cô độc, ấy vì sự cô độc luôn đi kèm với tuệ giác. Điều ấy không thể tránh. Nhưng vị ấy không thể tự cô lập với những người khác, vì nơi mỗi con người, vị ấy đều thấy cái tôi của mình hiển lộ. Bởi thế nếu có sự ngăn cách nào, thì đây là hàng rào do người khác dựng lên đối với thiền sư, vì sợ hay thờ ơ đối với tuệ giác của ông. Đây không phải là sự cô lập ích kỷ của người ẩn cư cố đạt giải thoát tâm linh bằng cách ở đơn độc một nơi. Dù sống trong núi hay giữa chợ, y vẫn là nạn nhân của một tâm thức chưa điều phục, vì nghiệp theo y như bóng theo hình. Quả thế, nghiệp là cái bóng như người ta đã nói:

"Con người đứng ngay trên bóng của mình, rồi tự hỏi tại sao trời tối"

---o0o---

## **5.- THIỀN VÀ VĂN MINH VIỄN ĐÔNG**

Tiêu chuẩn cuối cùng để định giá mọi tôn giáo là ảnh hưởng của nó trên đời sống tín đồ, như xem trái thì biết cây. Tuy nhiên Tây phương có khuynh hướng khác Đông phương trong sự phán đoán những tư tưởng ấy. Người Tây phương thường định giá một tôn giáo qua sự thành công của tôn giáo ấy trong việc đem lại hòa điệu cho xã hội nói chung, qua sự cải thiện điều kiện xã hội của quần chúng, và qua khả năng của tôn giáo ấy trong việc truyền bá cho mọi tầng lớp, mọi hạng người. Nhưng những tôn giáo của Á Đông từ khởi thủy không cốt dành cho đại chúng. Nơi nào mà những tôn giáo ấy trở thành tín ngưỡng của quần chúng thì hoàn toàn khác với nguyên thủy. Đối với người Đông phương thì trí tuệ không thể trao truyền bừa bãi cho tất cả mọi người, mà chỉ giới hạn cho một thiểu số có khả năng lãnh hội và áp dụng đúng. Ở Tây phương có ngạn ngữ: "Biết là sức mạnh", vậy mà họ vẫn nỗ lực truyền trao năng lực hiểu biết cho tất cả mọi người, bất kể có xứng đáng được giao phó sức mạnh ấy hay không. Những lợi ích của sự phổ biến trí thức đã không bù lấp được những tai hại do lạm dụng tri thức gây nên. Sự



lạm dụng tri thức khoa học đã là nền tảng của hầu hết mọi vấn đề lớn lao hiện đại. Không ai để cho một đứa trẻ mó đến những nút bấm trong một nhà máy phát điện, thế mà sự minh triết của Tây phương tức khoa học lại có thể trở thành tài sản chung, bất kể người chiếm hữu có động cơ tốt hay xấu.

Có lẽ người Tây phương bắt đầu hối hận đã để cho những người thông minh nhất của họ quá tự do xử dụng tri thức. Vào cuối thế kỷ hai mươi, chúng ta đã thấy khoa học vật lý bị khai thác cho những mục đích phá hoại phi luân và phản lại xã hội như thế nào. Đồng lúc với những bệnh viện, phương pháp, vệ sinh và những tiện nghi vật chất khác, Tây phương đã phải trả giá những tiện nghi ấy quá đắt khi tri thức biến thành con dao hai lưỡi. Sự minh triết Đông phương trái lại, không thuộc phạm vi vật lý mà là khoa học về tâm linh. Những hậu quả của sự lạm dụng khoa học vật lý cũng đã tệ, nhưng lạm dụng khoa học tâm linh lại càng tệ vô vàn, vì nó tàn phá gấp ngàn lần hơn. May thay những nhà hiền triết Đông phương đã chọn đồ đệ một cách thận trọng và che dấu tri thức sâu xa của họ bằng những huyền thoại và biểu tượng mà chỉ những người họ thấy xứng đáng để truyền trao, mới có thể hiểu được. Bởi thế, người Tây phương thường lên án Đông phương là ganh tỵ, là ích kỷ, vì đã dấu nghề minh triết của họ đối với quần chúng, có lẽ sợ hết được độc tôn nếu cả thiên hạ đều biết bí quyết của mình. Sự thật không phải vậy, lý do khiến họ giữ bí mật là vì niềm kính trọng sâu xa đối với sự minh triết. Trong khi người Tây phương gieo rắc sự minh triết một cách rộng rãi xem như một mẩu tin rẻ tiền, thì người Đông phương xem đây là kho tàng quý báu nhất. Muốn được kho tàng ấy, một người phải hy sinh tất cả sở hữu, sẵn sàng làm bất cứ gì để chứng tỏ lòng khao khát cầu học và phải biết xử dụng tri kiến mình học được. Tóm lại, người ấy phải cho thấy rằng họ xem trọng trí tuệ trên tất cả mọi sự, xem nó như một vật báu vật thiêng liêng không bao giờ được xử dụng vào những mục tiêu không xứng đáng. Vì lý do này mà Huệ Khả đã phải chặt mất một cánh tay sau khi đứng đợi suốt bảy ngày dưới tuyết để được Bồ Đề Đạt Ma tiếp kiến.

Những gì nói trên không mâu thuẫn với sự kiện rằng chân lý vốn hiển lộ trong đời sống thường nhật, cũng không mâu thuẫn với sự kiện theo đó chân lý hoàn toàn hiện rõ cho những ai có mắt để nhìn. Vì một kho tàng mà người ta không đạt được bằng vô số hy sinh thì không phải là chân lý thực thụ. Kho tàng hiếm có ấy là cái khả năng thấy được chân lý, mặc dù chân lý có thể được tìm thấy khắp nơi, với mọi người và mọi vật, dù người ta có nhận ra nó hay không. Chân lý là tài sản của hiền nhân cũng như của người ngu và người điên, vì Phật tánh là chung cho tất cả.

Cũng như mọi tôn giáo khác ở Đông phương trong hình thái cao nhất, thiền chỉ dành cho một thiểu số. Khác với những hình thức tín ngưỡng khác trong Phật giáo, với Ấn giáo và Lão giáo, thiền chưa bao giờ khoác hình thức công truyền hay phổ thông.

Bởi thế những ảnh hưởng trực tiếp của thiền trong nền văn minh Viễn Đông không thể tìm thấy trong sinh hoạt của quần chúng, trừ phi những nhà cai trị tiếp xúc mật thiết với những thiền sư và đã đưa ảnh hưởng ấy vào sinh hoạt xã hội. Ảnh hưởng của thiền chỉ được tìm thấy trong cuộc đời và tác phẩm của một số người hay một nhóm người đặc biệt, như giai cấp Samurai hay Hiệp sĩ của Nhật Bản thời phong kiến. Ở Đông phương, ảnh hưởng của một tôn giáo được nhận xét theo tiêu chuẩn nó có sản xuất được một số ít người giác ngộ hay không, vì thật khó có thể thay đổi tận gốc đời sống của một khối người đông đảo trong vòng một ngàn năm trở lại. Những tôn giáo của Đông phương quan tâm đến sự giác ngộ của một số ít cá nhân hơn là của xã hội nói chung, bởi vì xã hội bao gồm nhiều cá nhân hợp lại, và xã hội chỉ khác hơn khi mà, sau hàng ngàn năm, càng ngày càng có nhiều thánh nhân đủ khả năng hấp thụ tri kiến cao nhất, cho đến khi những vị này hợp thành một tập thể rộng lớn.

Trong lịch sử, những kết quả của thiền là có vài trăm nhân vật vĩ đại có thể làm chứng nhân cho giá trị của thiền, với những thành tích mỹ thuật ngang hàng với bất cứ gì đã được sản xuất vào các thời khác và nơi khác trên thế giới, với một hình thức kỹ thuật quân sự và kỵ binh có thể tự hào là vô địch, làm nền tảng cho những hoạt động tương lai trên một bình diện rộng lớn. Điều khó khăn là mô tả chính xác con người của những thiền sư và những tín đồ vĩ đại, vì sự vĩ đại không nằm ở nơi những gì họ nói hay làm, mà nơi bản chất của họ, nơi ấn tượng mà họ gây nên đối với những người tiếp xúc. Trong khi sự thật là nhiều vị thiền sư đồng thời cũng là những nghệ sĩ siêu việt hay những chiến sĩ dũng cảm vô song, đặc tính cốt yếu của họ cũng như của thiền đạo là, mặc dù không lầm lẫn về sự vĩ đại ấy, người ta lại không thể nào định nghĩa được nó. Chúng ta đành phải tìm hiểu qua cách giáo hóa của các ngài, và qua những bức tranh do những nghệ sĩ thẩm nhuần tinh thần thiền, đã phác họa. Về cách dạy đệ tử, chúng ta đã trích dẫn khá nhiều. Tự trung có một cái gì mạnh mẽ, tự nhiên không do dự. Họ không phí lời, không có thói khoe chữ, và khi trả lời những câu hỏi họ không bao giờ tránh né vấn đề bằng cách lý luận quanh co, trừu tượng, mà nói một điều đi thẳng vào tâm người đối thoại, theo một cách đặc biệt có thể khó hiểu đối với người khác. Họ có trực giác bén nhạy về tâm trạng của người khác đến nỗi họ không bao giờ mắc bẫy một kẻ nói hay mà không thực chứng. Khi thiền

sư Châu Hoàng (Chu Hung) viết một tác phẩm về mười điều tốt của một tu sĩ, có một người hợm hĩnh đến hỏi ngài:

- Ngài viết làm gì một quyển sách như thế, vì đối với thiên, không có gì tốt cũng không có gì xấu.

Thiền sư trả lời:

- Năm uẩn trôi buộc, bốn đại như rắn độc, sao ông lại bảo rằng không có gì xấu?

- Bốn đại vốn là không, năm uẩn vô ngã.

Thiền sư liền tát cho ông một cái và bảo:

- Những điều ấy ông chỉ học trong sách vở, ông chưa thực chứng. Trả lời cách khác đi.

Vị kia tức giận không trả lời được, toan bỏ đi thì thiền sư cười bảo:

- Đấy, tại sao ông không lau bụi nơi mặt ông đi?

Có một bức họa nổi tiếng do họa sĩ Nhật Jasoko trình bày Bồ Đề Đạt Ma, Lâm Tế (Linchi) và Đức Sơn (Teshan), ba vị thiền sư nổi tiếng. Bồ Đề Đạt Ma khoác một tấm y trùm cả đầu vai chỉ chừa mặt và ngực. Những đường nét mềm mại của tấm y tương phản gắt gao với vẻ hùng mạnh của ngài, với đôi mắt sâu thẳm, chòm râu rậm bao quanh cả quai hàm vuông vức. Nhưng toàn thể mãnh lực của bức tranh dồn cả vào đôi mắt. Đôi mắt hơi xếch lên nhìn về một phía, lông mày rậm, cái nhìn trùng trùng sâu thẳm, dường như ngài đang ngắm nhìn chăm chú một vật gì ngay trên đỉnh đầu người ta. Bồ Đề Đạt Ma được mệnh danh là Bích Nhãn Hồ Tăng. Có một cái gì đặc biệt cao quý nơi bức tranh ấy. Đây không phải là một thứ Phật giáo mơ mộng trầm tư, người nghệ sĩ đã làm cho Bồ Đề Đạt Ma trở thành biểu tượng của sự sống động và tự nhiên của cuộc đời.

Bức tranh vẽ Lâm Tế cũng thế. Thiền sư được trình bày theo thế ngồi thiền với hai tay để trên vế, và từ dưới vùng trán cao phẳng cũng đôi mắt sắc bén sâu thẳm nhìn ra. Mặc dù có vẻ dữ tợn, bức tranh vẫn đem lại cho ta ấn tượng rõ rệt sự bình an từ ái. Luôn luôn có một sự mâu thuẫn này nơi hết mọi thiền sư, ấy là sự từ bi hỷ xả vô biên của Bồ tát phối hợp với một sức sống sáng chói và tàn bạo như sấm chớp. Ở Nhật, ta thường thấy những người theo thiền đạo có những vai trò tương phản nhau như thi sĩ và chiến sĩ, vừa lý tưởng vừa thực tế. Khi thiền sư Sogen sắp bị một bọn cướp chặt đầu, người im lặng ngồi xuống viết những dòng thơ:

Trời đất không cho ta chỗ trú,

Ta vui mừng vì thân và tâm đều không thật.

Hoan nghênh khí giới của người, hơi khổ đau,  
Ta cảm thấy gươm của người như làn chớp cắt ngọn gió xuân.

Cũng như ta tìm thấy hai yếu tố đặc biệt ấy trong bản chất các thiền sư và đồ đệ, ta cũng thấy rằng thiền đã ảnh hưởng nền văn minh Viễn Đông theo hai chiều hướng: mỹ thuật và chiến thuật. Một mặt chính thiền đã sản xuất ra trà đạo, hoa đạo, những tác phẩm của các nghệ sĩ, thơ của Basho, và kiến trúc Nhật Bản đầy vẻ bình dị lặng lẽ. Nhưng mặt khác, cũng chính thiền đã sản xuất nhu đạo và kiếm đạo, và những nguyên tắc khắc khe của võ sĩ đạo. Sự mâu thuẫn trong thiền là nó vừa có thể phối hợp niềm an nhiên của niết bàn với hoạt động mãnh liệt của sự chiến đấu và những công việc thường nhật. Hãy trích dẫn Đạt Quán (Takuan) một lần nữa:

Điều quan trọng nhất là có một thái độ tinh thần được gọi là trí tuệ bất động... Bất động không có nghĩa là cứng cõi nặng nề, như tảng đá hay khúc gỗ. Nó có nghĩa là sự di động cao động với một trọng tâm đứng yên. Tâm thức đạt đến cao độ của sự linh mẫn, sẵn sàng để hướng chú ý đến bất cứ chỗ nào cần. Nhưng có một cái gì bất động bên trong sự chuyển động tự nhiên cùng với vật vật".

Trong lãnh vực nghệ thuật, những dấu tích quan trọng đầu tiên của ảnh hưởng thiền được tìm thấy trong nghệ thuật đời Đường (618 - 905). Vào hậu bán giai đoạn này có họa sĩ Trung Hoa lớn nhất là Ngô Đạo Tử (Wu Tao Tzu). Tiếc thay tác phẩm của ông hiện chỉ còn một bức họa ba thiền sư, mà các nhà chuyên môn đều cho rằng đây chỉ là bản sao. Bức họa này được tìm thấy trong một thiền viện ở Kyoto, trình bày đức Phật và hai vị Bồ tát Văn Thù, Phổ Hiền. Hình ảnh Phật ở giữa làm cho người ta chú ý nhiều nhất. Những người đương thời nói về nghệ sĩ vẽ bức họa ấy là: "Một trận cuồng phong đã nhập vào tay ông ta", và ảnh hưởng của nó còn mạnh hơn nếu ta nhìn kỹ chi tiết tượng Phật. Những đường nét làm thành nếp gấp của chiếc y Phật đắp thì sắc bén mạnh mẽ, nhưng nét mặt ngài có một vẻ bình an tuyệt đối ngự trị bức tranh, khiến nó trở thành một biểu tượng của tinh thần thiền; đây là sự linh động mãnh liệt phối hợp với sự an nghỉ hoàn toàn. Như những nhà Lão Trang nói: "Chính vì cái trục không di động mà tâm mới quay được" hay "Chính cái nguyên lý bất động đã làm cho mọi sự chuyển động".

Những đặc tính kể trên cũng được tìm thấy trong một họa phẩm thuộc trường phái Sumiye của Nhật Bản. Những bức tranh này được thực hiện trên một loại giấy nhám đặc biệt vẽ bằng bút lông mềm, mực tàu, không màu sắc, không sửa đi sửa lại. Thuật vẽ trên giấy nhám này là khi đã họa một nét thì

không thể nào xóa, và phải họa thật mau. Với những nguyên liệu như thế, nghệ sĩ cần phải vẽ: "giống như là có một cơn cuồng phong đang nhập vào tay mình"; một lỗi nhỏ cũng hiện rõ, và nếu nghệ sĩ dừng lại để suy nghĩ giữa lúc đang phác họa một nét vẽ, thì hậu quả sẽ là một vết mực xấu xí. Kỹ thuật này hoàn toàn thích hợp với tinh thần thiền, vì nó ngụ ý rằng nghệ sĩ phải đưa nguồn cảm hứng của mình lên giấy ngay khi nó đang còn sống; không thể làm một nét họa thô sơ rồi từ từ thêm chi tiết, vì đến khi đó thì cảm hứng đã bị giết chết bởi vô số thay đổi và biến chế. Ông phải hoàn thành bức tranh trong vài phút, vì nó cũng như cái tát tay bất chợt của thiền sư, không thể lấy lại, có tính cách xác định và linh động. Một cái tát được đưa ra từ từ và dò dẫm thì không phải là một cái tát mà chỉ là một sự vuốt ve, nó không có vẻ tự nhiên sinh động, cũng thế một bức tranh mà không tóm ngay được nguồn cảm hứng khi nó đang sống mà phải cần cù khó nhọc khôi phục cảm hứng khi nó đã chết, thì chỉ như con chim độn bông đặt trong lồng kiếng. Sumiye bắt con chim một giây trước khi nó bay đi - quả thể trường phái này để cho chim bay đi vì không cần bắt con chim độn bông vào cho họa sĩ nhìn cái thi hài của nó. Họa sĩ trường phái Sumiye như vậy phải luôn luôn "bước lên", vì cái chết theo sau sự sống chỉ có một bước. Tuy nhiên dưới tất cả tính cách đột ngột, lập tức của trường phái Sumiye còn có một vẻ an tĩnh đặc biệt và điểm này nằm ở chỗ nó loại bỏ những gì không thiết yếu. Nguyên tắc này bắt nguồn từ thiền và còn xa hơn, từ triết lý Lão Trang với giáo lý về sự tiết kiệm năng lực. Đạo Đức kinh nói:

***Gió mát không qua buổi sớm, mưa rào không đổ trọn ngày, đây là vận hành của thiên nhiên. Ngay đến thiên nhiên cũng không thể duy trì nỗ lực được lâu dài, huống gì con người" và "Người đi giỏi không để dấu chân, người nói giỏi không gây làm lỗi".***

Vì người đi giỏi chỉ sử dụng đúng năng lực cần thiết để bước, không để dấu vết vì đi nhẹ nhàng không tung bụi. Lão Trang cho rằng nếu một người đi bụi tung bụi lên thì đấy là dấu hiệu y đang phung phí năng lực. Nguyên tắc căn để trong bất cứ hình thức hoạt động nào, ấy là sử dụng vừa đúng năng lực cần thiết để hoàn thành một hoạt động ấy. Thường thường người ta ưa làm cho đời sống của mình khó khăn vất vả một cách không cần thiết, phí phạm rất nhiều năng lực trong mọi việc làm. Chỉ vì một phần nhỏ năng lực ấy thật sự được dùng cho công việc, thường nó bị phung phí ra chung quanh trong khi chỉ cần tập trung vào một điểm. Tổ Bách Trượng bảo: "Đói ăn, khát uống, mệt thì đi ngủ... Phần đông người ta không chịu ăn, mà tâm rộn ràng nghĩ đến hàng trăm chuyện khác; họ không ngủ mà mơ mộng đến ngàn lẻ một chuyện". Một tâm thức chưa được điều phục thường lãng phí năng



lực vào những lo âu bất tận, những ý tưởng tản mác lang thang thay vì mỗi lúc chỉ nghĩ một chuyện. Chính vì lý do này, nó không bao giờ làm cái nó đang làm, vì vừa khi bắt đầu một công việc, tâm đã chạy đến công việc khác, nó kiệt sức vì một khối lượng khổng lồ hoạt động bị lãng phí. Về điểm này, ta thấy Lão Trang và Thiền có vẻ lười biếng, song chính là vì muốn bảo tồn năng lượng. Thái độ an nhiên của họ là hậu quả của một tâm thức chỉ tập trung mỗi lúc vào một việc. Cả Thiền lẫn Lão Trang đều nắm lấy sự việc ngay khi nó đến, hoàn thành nó rồi bước sang công việc kế tiếp, tránh sự chạy qua lại vô ích, sự lo lắng về quá khứ vị lai làm cho hoạt động thất bại. Như vậy, sự tiết kiệm năng lực trong Lão Trang chính là nguyên tắc "bước tới" của Thiền, và trong đời sống cũng như trong nghệ thuật, thiền không bao giờ phí phạm năng lực bằng cách dừng lại để giải thích mà chỉ "cho thấy". Trong địa hạt triết lý, thì chỉ cho thấy cây bách trước sân hay bụi tre dưới chân đồi, không bàn luận gì thêm, không đi vào một cuộc phân tích siêu hình nào. Cũng thế trong nghệ thuật, thiền chấm phá những nét chính yếu, không cần chi tiết. Vì thiền có nghĩa là để cho người ta tự mình nhìn thấy cuộc đời, và nếu triết gia cũng như nghệ sĩ mô tả hết những gì cần phải thấy thì sự mô tả của họ để trở thành thay thế cho kinh nghiệm sống. Bởi thế, mục đích của triết lý và nghệ thuật không phải là cung cấp một bản sao của cuộc đời bằng danh từ hay nét vẽ, vì sự thật luôn luôn tốt hơn bất cứ một bản sao nào. Mà mục đích là đem lại cho người ta sự ám chỉ hãy tự mở mắt ra để nhìn. Bởi thế, những nghệ sĩ Trung Hoa hiểu rõ hơn ai hết giá trị những khoảng trống, và có thể nói những gì họ bỏ ra ngoài quan trọng hơn những gì họ đặt vào bức tranh, đấy là một khoảng không đầy cảm dỗ, gợi cho ta sự tò mò. Nghệ sĩ chỉ vén lên một góc để kích động người ta tự tìm xem những gì sau đó. Đấy là nguyên tắc vô vi của Lão giáo, nguyên tắc hành vô hành của Phật giáo. Với vài nét chấm phá, nghệ sĩ đời Tống hoàn thành được nhiều hơn những gì người khác có thể làm trong nhiều tuần một công trình khó nhọc, vì sức mạnh của ông nằm ở chỗ tiết kiệm năng lực.

Những họa sĩ lớn của thiền vào đời Tống (960 - 1279) đặc biệt nổi tiếng về thuật vẽ một góc. Một điển hình là học phẩm của Mã Nguyên nhan đề: "Ông câu cô độc" trình bày ở giữa một khoảng không gian mờ nhạt, một con thuyền nhỏ mong manh bồng bênh trên mặt nước. Mặt nước chỉ được gợi bằng vài đường cong mềm mại, trong khi ông câu ngồi ở đầu thuyền với cần câu lê thê ở đằng sau. Một kiệt tác của Mochy nhan đề: "Trong nắng sớm" không cho thấy một dấu hiệu nào của mặt trời mà chỉ có hình ảnh mờ nhạt phác họa một vị thiền sư nhỏ thó hói đầu đang chăm chú bện một sợi dây bằng rơm, đầu dây buộc vào ngón chân cái của ông. Cái phân có vẻ rắn chắc



duy nhất của bức tranh là vài cụm cỏ rạ vây quanh tảng đá trong đó ông ta đang ngồi, với bối cảnh sáng mờ gợi nên sương mù ban mai.

Vào cuối đời Tống, thiền bắt đầu suy tàn ở Trung Hoa, và nghệ thuật đời Minh có khuynh hướng tỉ mỉ nhiều màu sắc. Truyền thống đích thực của đời Tống được lan truyền sang Nhật Bản, hấp thụ bởi những họa phái của Sumye và Kano, lan rộng vượt ra ngoài phạm vi hội họa đến kiến trúc, vườn tược và nhất là trà đạo và những gì nghệ thuật ấy bao hàm.

Sự uống trà luôn luôn đi đôi với thiền, Từ ngàn xưa tu sĩ sử dụng trà để được tinh tảo trong những thời thiền định. Có một truyền thuyết nói Bồ Đề Đạt Ma có lần ngủ gật trong lúc tọa thiền, khiến ngài nổi giận tạt cát hai mi mắt. Khi hai mi mắt rơi xuống, chúng mọc thành những cây trà và từ đấy về sau nước trà đánh tan giấc ngủ và thanh lọc tâm hồn. Những yếu tố trong trà đạo Nhật Bản được du nhập từ Trung Quốc. Ở Trung Quốc, những thiền sư chuyên cho nhau một tô trà lớn khi ngồi trong thiền đường. Một thi sĩ đời Đường, Lục Vũ (Lutwuh) trong tác phẩm thời danh của ông nhan đề Trà Kinh, đã đặt nền tảng cho nghi lễ và triết lý về trà đạo. Okakura Kakuzo viết rằng: "Thi sĩ sinh vào một thời đại mà Phật giáo, Lão giáo và Khổng giáo đang tìm cách đi đến một thế tổng hợp. Năng khiếu tương trưng của thời đại ấy thúc đẩy con người phản ánh cái phổ quát vào trong cái đặc thù. Lục Vũ tìm thấy trong Trà đạo cùng một khối hoà điệu và trật tự ngự trị trên mọi sự vật". Một nhà thơ khác thuộc thời đại này, đã nói về trà như sau:

Tách trà đầu tiên thấm môi thấm giọng,  
tách trà thứ hai phá vỡ cô đơn,  
tách thứ ba đi vào tận đáy lòng,  
tách thứ tư làm cho tôi toát mồ hôi nhẹ,  
tất cả khổ đau trong cuộc đời thoát qua lỗ chân lông.  
tách thứ năm cả người tôi được thanh lọc,  
tách thứ sáu đưa tôi vào cõi bất tử.  
tách thứ bảy - A! mà tôi không uống được nữa!  
tôi chỉ còn cảm thấy hơi thở của ngọn gió nhẹ luồn qua tay áo,  
cõi trời ở đâu? Để cho tôi cõi ngọn gió nhẹ mà bay lên".

Đây là những cảm giác đi đôi với việc uống trà, và khi trà đạo du nhập Nhật Bản thì trà không phải chỉ là một thức uống làm bằng lá khô. Một thiền sư nói: "Hãy để ý rằng thiền vị và trà vị chỉ là một". Đây không chỉ là một cuộc chơi chữ, dần dần mọi lý tưởng nghệ thuật trong thiền đều liên kết với nghi lễ uống trà, vì trong khi các thiền sinh dùng trà cho tinh người trong suốt

thời gian vật lộn với công án, họ bắt đầu xem trà như một người bạn đem lại sự an tĩnh tâm hồn. Chẳng bao lâu thói quen uống trà trong thiền đường bị bãi bỏ, thay vào đó có một gian phòng đặc biệt dành riêng cho việc uống trà. Từ đây nhà uống trà gọi là "nhà không". Một mái nhà bằng giấy mỏng manh với một mái tranh đơn sơ ẩn sau một khu vườn. Với kiểu ấy, trà đạo trở thành một lối giải tỏa tâm hồn hiệu nghiệm nhất; đây là lối thoát tạm thời khỏi mọi âu lo bận trí, một thời gian ngơi nghỉ và trầm tư, để hồn lắng trong vẻ đẹp của thiên nhiên và nghệ thuật.

Dần dà khu vườn trong đó nhà uống trà được dựng lên trở thành thiết yếu trong trà đạo, và con đường nhỏ làm bằng những tảng đá phẳng băng qua cảnh vườn và biến mất trong bụi cây nhỏ tượng trưng cho sự tách khỏi thế gian. Trong vườn cảnh không có màu sắc lòe loẹt tầm thường, vì thiền chỉ chọn những màu nhạt gợi lên sự an nghỉ. Những nhà chuyên môn về vườn cảnh ở Nhật đã tài tình đến độ, chỉ trong một khu đất nhỏ, họ cũng có thể tạo nên một ấn tượng về một miền thung lũng, núi non cô tịch thanh bình. Cũng không có nỗ lực để bắt chước thiên nhiên, vì hậu quả mạnh nhất được phát sinh chỉ bằng một sự gợi lên bầu không khí mà Kobori Emshiu đã tả:

Một chòm cây mùa hạ,  
một nét biển xa,  
một vùng trăng chiều mờ nhạt.

Trên con đường dẫn đến trà thất, có một tảng đá lớn, mặt tảng đá được khoét thành một cái chén đựng đầy nước từ một cành tre rót xuống. Ở đây người ta rửa tay trước khi vào ngôi nhà nằm ở cuối con đường, chỗ tịch liêu nhất:

Tôi nhìn ra,  
không có hoa,  
cũng không có lá.  
Trên bờ biển,  
một chòi tranh đứng lơ lửng,  
trong ánh nắng nhạt chiều thu.

Ngôi nhà uống trà làm bằng những nguyên liệu mong manh làm cho ta nghĩ đến cái vô thường và trống rỗng của mọi sự. Không có một vẻ gì là chắc chắn hay cân đối trong lối kiến trúc, vì đối với thiền, sự cân đối là chết, là thiếu tự nhiên, nó quá toàn bích không còn chỗ nào cho sự phát triển và đổi thay. Điều thiết yếu là ngôi trà thất phải hòa nhịp với cảnh vật chung quanh, tự nhiên như cây cối và những tảng đá. Lối vào nhà nhỏ và thấp đến nỗi

người nào bước vào nhà cần phải cúi đầu xuống trong vẻ khiêm cung, trong khi người hiệp sĩ Nhật thì phải để lại bên ngoài cây kiếm dài của y. Ngay trong phòng trà cũng ngự trị một bầu không khí lặng lẽ cô tịch, không có màu sắc rực rỡ, chỉ có màu vàng nhạt của tấm thảm rom và màu tro nhạt của những bức vách bằng giấy, phòng được trang hoàng bằng một vài kiệt tác của họa sĩ phái Sumiye và Kano, đôi khi một bức họa đen trắng. Trước bức tranh chỉ đặt một bình hoa đơn độc hoặc bằng một cành lá được trình bày bởi một người điêu luyện về nghệ thuật cắm hoa. Khi tất cả khách tham dự đã tụ họp, trong khi đó ấm trà bắt đầu được đặt nấu trên một chiếc hỏa lò. Trong ấm đặt toàn mảnh kim loại để khi nước sôi nó tạo thành một điệu nhạc mà Kobori Emshiu đã ví với những tiếng thông reo trên đồi xa, hay tiếng thác đổ bị những đám mây ngăn lại. Những chén uống trà được chế tạo với sự thận trọng đặc biệt, mặc dù chúng có vẻ rất thô sơ, vì lý tưởng nghệ thuật của thiền ưa chọn một tách dày thô sơ bằng sành có màu sắc giống như những lá mùa thu, hơn là những đồ sứ làm bằng vỏ trứng tinh xảo của Trung Quốc được trang hoàng bằng chim và hoa mà những nhà sư tầm Tây phương ưa chuộng. Vì mục đích của trà đạo là sử dụng tối đa những nguyên liệu tầm thường nhất; nó nói lên niềm kính trọng của thiền đối với những vật tầm thường của sự sống. Những người tham dự trà đạo phải hiểu để thưởng thức không phải giá trị nội tại của những nguyên liệu mà sự cẩn trọng và khiếu mỹ thuật trong cách chúng được trình bày. Vì trà đạo cốt ở thái độ tâm thức hơn là ở vật liệu sử dụng. Sen No Rikiu một trà chủ danh tiếng đã nói: "Chỉ cần một chiếc ấm là chúng ta có thể tổ chức một buổi trà đạo. Thế mà có những người luôn luôn buộc phải có đầy đủ dụng cụ bình thường, điều ấy thật điên rồ".

Trong trà đạo chúng ta tìm thấy thiền trong khía cạnh an tĩnh nhất của nó, đó là sự giải thoát tâm linh cao độ và sự buông thả hoàn toàn, sự hài lòng với những gì thiên nhiên sẵn có. Đây là biểu tượng của sự nghèo nàn, sự tách rời những của cải thế tục. Nguyên lý căn rễ của nó là làm nổi bật tính chất mong manh của ngoại giới, tình yêu sâu xa đối với thiên nhiên với những biến chuyển bất tận của cuộc đời muôn vàn sắc thái, sự tránh tránh trùng lặp và cân đối của nó và cuối cùng là đặc tính không thể định nghĩa Yugen mà Waley gọi là "cái tế vi diệu đối lập với cái rõ rệt, sự ám chỉ thay cho lập ngôn". Nếu công án là một phương tiện của tôn giáo, thì Yugen là phương tiện của nghệ thuật, đây là phương pháp chứng minh một sự thật bằng cách khái thị thay vì mô tả, để cho người ta có thể trực tiếp với cuộc sống thay vì qua sự mô tả của người khác. Bởi thế Yugen là sự tiết kiệm của hội họa đời Tống và trường phái Nhật Sumiye, đây là cách chứng minh sự sống không thể bị trói buộc lại để cho nghệ sĩ trình bày bằng nét bút, đó là cái gì không

thể nắm bắt, luôn luôn vụt thoát mà họa sĩ chỉ có thể gây sự chú ý của ta bằng một ám chỉ xa xôi. Một thi sĩ Nhật Bản đã nói rằng, cái cách đi sâu và Yugen để tìm ra cái gì nằm bên dưới bề mặt chính là "ngắm mặt trời lặn sau ngọn đồi đầy hoa, lang thang trong một khu rừng mênh mông không nghĩ đến chuyện trở về, đứng trên bờ dãi mắt trông theo một con thuyền trôi khuất sau những quần đảo xa xăm, trầm tư về hành trình của những con ngỗng trời mất hút sau những đám mây". Những lời này như chứa đựng toàn thể tinh thần trà đạo, vì những cảm giác chúng gợi ra chính là nền tảng của nghệ thuật Nhật Bản và Trung Hoa thâm nhuần thiền đạo. Chúng có vẻ đẹp lạ lùng ám ảnh; bầu không khí tuyệt đối, vượt ngoài mọi lo âu, bệnh hoạn, đã làm nên "tín ngưỡng trà" được công nhận khắp nơi ở Nhật Bản xem như phương pháp tuyệt hảo để đem lại nghỉ ngơi tịnh dưỡng cho tinh thần và tuệ giác tâm linh.

Tuy nhiên những lý tưởng nghệ thuật của thiền rất dễ thoái hóa thành tình cảm ủy mị, nhất là khi khía cạnh linh động đi kèm. Mỗi nguy là ở chỗ xem Yugen tự nó đã là cứu cánh thay vì chỉ là phương tiện để đạt đến một bí quyết sâu xa hơn. Về phương diện nghệ thuật, thiền cũng sử dụng phương tiện giản ước như ở phương diện tôn giáo, nó đã dùng công án - những cái tát trên mặt và những phát biểu cộc lốc. Nhiều nhà văn đã thi vị hóa sự sống bình dị của tu sĩ thiền tông, nhưng đây chỉ là nhìn bề mặt. Người ta không thể hiểu thiền qua trà đạo nếu không xem tận mắt công việc chấp tác trong chùa ví không có gì là "tình cảm" nơi những vị thầy cứ tát tai môn đệ để đưa họ trở về với lương tri. Đây là những người sống cuộc đời "gần gũi thiên nhiên" không những trong khí trời âm áp dễ chịu mà cả trong mùa đông tuyết giá giông bão. Người yêu thiên nhiên theo kiểu tình cảm thường tình chỉ thấy một khía cạnh tốt đẹp của thiên nhiên. Gặp trời mưa y sẽ đi vào nhà hoặc che dù rồi mới nói đến những hạt mưa rơi trên lá tạo thành một âm thanh tuyệt diệu, nhưng y không để cho nó rớt trúng mình.

Nếu có ai nghi rằng thiền chỉ là tình cảm ủy mị, thì sự hoài nghi sẽ được đánh tan khi họ nhìn một võ sĩ. Trái ngược hẳn về an tĩnh của tín ngưỡng trà, thiền trở nên hung hãn như bão tố khi được diễn tả qua nhu đạo và kiếm đạo. Mặc dù vẫn có một niềm an tĩnh bên dưới như một tảng đá rắn chắc. Nhu đạo nghĩa đen có nghĩa là nghệ thuật mềm mại, và trong khi nó đặc biệt là kỹ thuật khóa cạnh, bóp võ, Judo đúng hơn chính là triết lý làm nền tảng cho kỹ thuật nói trên, kiếm đạo cũng thế. Nhu đạo là phương pháp tự vệ không cần khí giới, dựa trên nguyên tắc đánh bại đối phương bằng cách nhượng bộ và sử dụng chính sức mạnh của đối phương. Nguồn gốc nhu đạo được tìm thấy trong triết lý vô vi, và theo một truyền thuyết, nhu đạo được phát minh

do một người nhìn tuyết rơi trên những cành cây. Trên những cành cây cứng chắc, tuyết đọng chồng chất cho đến khi cành cây gãy dưới sức nặng của nó, trong khi những cành nhỏ mềm mại chỉ uốn cong mình để ném tuyết xuống đất mà cành không gãy hay cong. Lão Tử nói:

"Con người khi sinh thì mềm, khi chết thì cứng. Như vậy cứng mạnh là đồng minh của cái chết, mềm yếu đi đôi với sự sống"

Nhu đạo được thiết lập trên hai nguyên tắc là vô vi và lập tức hay sự đồng thời giữa tấn công và chống trả. Vô vi trong nhu đạo có thể được giải thích bằng cách so sánh với một thanh gỗ quay chung quanh một cái trục, dù ta đánh vào bất cứ đâu nào thanh gỗ cũng quay và giữ được thăng bằng. Cách duy nhất làm cho nó mất thăng bằng là hãy đánh ngay vào điểm giữa. Nhưng hãy tưởng tượng một thanh gỗ có thể chuyển động tự do, và bởi thế có thể di chuyển trung tâm của nó ra khỏi quỹ đạo của sức mạnh đang tấn công. Khi ấy dù ta có đánh vào nó bao nhiêu, nó cũng chỉ xô dịch trung tâm ra khỏi quỹ đạo trực tiếp của những cú đánh, và thế là nó đã làm cho sự yếu đuối của nó trở thành sức mạnh của nó. Trong trường hợp thân thể con người, trung tâm điểm của sự thăng bằng nằm ở rốn, bất cứ sự tấn công nào ở trên điểm ấy đều bị vô hiệu hóa bằng cách uốn cong mình ra xa, trong khi sự tấn công ở bên hông được né tránh bằng cách bứt nhẹ ra khỏi quỹ đạo trực tiếp, để cho cú đánh lướt qua hư không. Nhưng thân thể con người khác thanh gỗ ở chỗ con người phải đứng trên đất, do vậy, một sự tấn công ở dưới điểm cân bằng luôn luôn thành công nếu cả hai chân (của người chống trả) không được đặt vững chắc trên mặt đất. Bởi thế, cặp giò cần phải cong xuống và bất cứ ai rành nhu đạo đều có thể giữ vị trí ấy rất lâu. Sự tấn công trong nhu đạo được thực hiện bằng cách không chế đối phương cho đến khi họ mất thăng bằng, điều này có thể xảy ra theo hai cách. Hoặc anh ta vấp, khiến thân thể không còn được giữ thăng bằng bởi hai bàn chân, và trong khi vấp anh ta có thể bị quật ngã dễ dàng với một cú đánh bên hông hoặc nơi mắt cá. Hoặc anh ta tự làm cho mình mất thăng bằng khi chuyển từ thế thủ sang thế công. Đối thủ chỉ cần xoay mình một cái, khiến cho sức mạnh của sự tấn công dội ngược lại trên người tấn công, vì không gặp sự chống trả. Khi ấy, đối thủ chỉ cần kéo về mình cái chân đang tấn công mình, hoặc đẩy thân thể của người tấn công làm cho y mất thăng bằng, thì y sẽ mất hết năng lực như một cái cây bị ngã.

Bởi thế, người ta càng dùng sức mạnh để đánh bại một nhà chuyên môn nhu đạo, thì người ta càng dễ bị thương tích. Chuyện ấy giống như khi ta dùng hết sức bình sinh để tổng vào cánh cửa đóng mà bên trong không cài then;



nó sẽ mở toang ra làm cho ta ngã chúi. Nhà nhu đạo được ví như chính sự sống: khi ta cố bắt lấy y hay đánh ngã y để y không còn sức không chế mình nữa, thì y đã không còn ở đấy. Càng vật lộn gắt gao, càng đánh mạnh thì y tuột mất càng nhanh tương ứng với sự nhanh mạnh của chính ta.

Về nguyên tắc thứ hai - sự chớp nhoáng giữa tấn công và chống trả - Nhu đạo không thể thành công nếu có một khoảng cách dù rất ngắn giữa hai động tác. Nếu ta dừng lại chỉ trong một giây, để nghĩ ra một động tác chống trả, thì đối phương đã có thì giờ để lấy lại thăng bằng. Điều cốt yếu trong nhu đạo là không có một cái gì để có thể bị đánh vào. Nhà nhu đạo phải chớp nhoáng như chân lý thiền, phải biến mình thành một công án, một nan đề, nó biến mất càng nhanh khi người ta cố giải quyết nó. Y phải giống như nước lọt qua kẽ tay những người muốn giữ y lại. Nước không do dự trước khi nó nherong bộ, vì ngay lúc những nắm tay ta bắt đầu nắm lại để giữ nước, thì nước cũng tuột đi không phải bằng sức mạnh của riêng nó mà bằng chính cái áp lực đè nén của bàn tay muốn giữ nó. Bởi thế, trong nhu đạo, sự tấn công và chống trả chỉ là một. Không có nỗ lực, kháng cự, do dự cho đến khi một trong hai người bị quật ngã với một sức mạnh khổng lồ, vì y đã đi một nước sai lầm bằng cách chuyển sang thể tấn công, để đối phương có dịp quật y mất thăng bằng với chính năng lực của y, chỉ thêm một cái đẩy gia tốc từ đằng sau tới.

Những nguyên tắc tương tự cũng được áp dụng cho kiếm đạo là nghệ thuật đấu kiếm với một cành tre thay cho thanh gươm dài của hiệp sĩ Samurai. Với một lưỡi gươm sắc bén y có thể cưa xẻ thân thể đối thủ từ xương cổ trở xuống. Ở đây cũng thế, sự chớp nhoáng giữa tấn công và chống trả là một nguyên tắc tuyệt đối quan trọng. Và rón cũng là trung tâm của mọi động tác. Những nhát kiếm được đưa ra không phải bằng những cánh tay, mà xuất phát từ trung tâm thăng bằng này, chỉ dùng cánh tay như những đòn bẩy. Khi đưa một nhát kiếm lên đầu đối phương, những cánh tay như dán chặt vào giao điểm tiếp xúc, sức mạnh là do toàn thân đẩy tới. Suốt thời gian đấu kiếm, mọi chuyển động của kiếm sĩ phải phát khởi từ trung tâm điểm ở rón, sử dụng trung tâm điểm ấy như một cái trục, trên đó toàn thân có thể quay phải quay trái một cách nhanh nhẹn tùy nghi. Ở đây chúng ta cũng gặp lại nguyên tắc của thienn đạo là "một trung tâm tĩnh lặng ở giữa những hoạt động như sấm chớp". Qua những đường gươm mau lẹ, điểm thăng bằng phải được giữ tuyệt đối bất động, không có chuyện nhảy mạnh từ bên này sang bên kia hay chạy lui chạy tới, vì trong kiếm đạo không được phí năng lực. Bởi thế nguồn gốc sức mạnh và trọng tâm hoạt động được giữ yên, chờ lúc thuận tiện cho một cú đánh chết người. Khi ấy lưỡi gươm được đưa xuống



chớp nhoáng, dữ dội, kết thúc bằng một động tác bổ tới thật nhanh và mạnh từ trung tâm, tiếp theo bằng một tiếng hét khùng khiếp, dường như hơi thở đã được dồn lên từ dưới đáy bụng.

Thái độ tinh thần của võ sĩ kiếm đạo phải là thái độ mà người ta gọi là trạng thái Mura - nghĩa là không có cái cảm giác rằng "tôi đang làm việc ấy". Cảm giác này được xem là một trở ngại lớn, vì cũng như khi nghe âm nhạc, cái ý thức về chính mình đang lắng nghe hay chính mình đang đánh kiếm đã kéo sự chú ý ra khỏi khúc nhạc hay khỏi hoạt động đánh kiếm. Ý thức về bản ngã phải phục tùng sự tập trung vào công việc đang làm, tâm phải theo dõi bèn gót những động tác của đối phương để phản ứng lại một cách tức thì, làm cho tấn công và chống trả trở thành một. Chính thái độ tâm thức này là trọng tâm của võ sĩ đạo. Ở Nhật Bản vào thời phong kiến, thường xuyên xảy ra những cuộc nội chiến giữa những bá tước, nên chiến sĩ phải luôn luôn trong tình trạng khẩn trương, có thể lâm chiến. Chính nhờ tinh thần thiền mà họ duy trì được sự bình tĩnh, và người hiệp sĩ Samurai thương đến viếng các thiền sư để thêm sức mạnh từ nơi một tôn giáo "đi thẳng tới trước không ngoái nhìn lui", một tôn giáo dạy rằng sống và chết chỉ là hai khía cạnh của một hiện hữu, và chỉ cho người ta thấy có thể quên cái ngã bằng cách nhập làm một với sự sống. Võ sĩ đạo đòi hỏi sự trung thành tuyệt đối, lòng dũng cảm vô biên. Bài tâm niệm người hiệp sĩ là:

"Tôi không có cha mẹ nào ngoài trời đất.  
Tôi không có thần linh nào ngoài lòng cương trực.  
Tôi không có cửa cải nào ngoài sự phục tùng.  
Tôi không có phép lạ nào ngoài sức mạnh nội tâm.  
Tôi không có sinh tử nào ngoài sự bất diệt.  
Tôi không có mắt nào ngoài tia chớp.  
Tôi không có tai nào ngoài sự bén nhạy.  
Tôi không có tay chân nào ngoài sự nhanh nhẹn.  
Tôi không có mục đích nào ngoài cơ hội.  
Tôi không có thần thông nào ngoài chánh pháp.  
Tôi không có nguyên tắc nào ngoài sự thích ứng.  
Tôi không có bạn nào ngoài tâm tôi.  
Tôi không có kẻ thù nào ngoài sự bất cần.  
Tôi không có khí giới nào ngoài thiện chí và chánh đạo.  
Tôi không có lâu đài nào ngoài tâm bất động.  
Tôi không có gươm nào ngoài giấc ngủ của tâm

## KẾT LUẬN

Lịch sử thiền tông với ảnh hưởng của nó trên toàn bộ nền văn hóa Viễn Đông có lẽ cần phải dành trọn một cuốn sách dày. Mục đích của tập sách nhỏ này chỉ là đem lại một cái mốc để tìm hiểu tinh thần thiền và phát họa một vài nét về thiền trên phương diện tư tưởng và hành động. Khi viết về thiền có hai cực đoan cần tránh: một là định nghĩa, giải thích quá ít làm cho độc giả hoang mang, hai là giải thích quá nhiều làm cho độc giả tưởng mình đã hiểu thiền. Từ trước đến đây, tôi đã nhấn mạnh rằng thiền là một tiếp xúc thẳng với cuộc sống, một sự kết hợp bản ngã và sự sống vào một nhất thể và hòa điệu mật thiết đến độ sự phân biệt giữa đôi bên không còn. Sự ham muốn chiếm hữu đã được buông xả vì không có gì có thể nắm bắt. Cái ngã không còn muốn nắm bắt sự vật trong dòng thác biến cố, vì chính cái ngã ấy cũng đang trôi theo dòng và trở thành với nó. Hãy trực nhận rằng mọi sự chỉ là những làn sóng trong dòng biến động và nó nắm giữ chúng tức là làm cho chúng càng biến mất nhanh. Từ điểm này người ta có thể nghĩ rằng, thiền là sự hợp nhất của con người và vũ trụ, là hoà điệu của tâm thức với những hiện tượng biến dịch một nhất thể trong đó mọi phân biệt giữa ngã và phi ngã, biết và bị biết, thấy và bị thấy đều được dẹp bỏ. Thiền sư Đạo Ngộ (Tao Wu) nói rằng: "Ngay cả nhữ nhất thể khi người ta bám vào nó cũng đã sai lạc".

Vì sự thật là trong thiền cũng như trong đời sống, không có một cái gì chúng ta có thể bám lấy để nói rằng "nó đây rồi, tôi đã bắt được nó". Bởi thế bất cứ tác phẩm nào về thiền cũng giống như một câu chuyện thần bí mà thiếu mất chương cuối. Luôn luôn có một điều gì không thể định nghĩa, không thể diễn đạt bằng danh từ và mặc dù chúng ta nỗ lực để đuổi kịp nó, nó luôn luôn đi trước ta một bước. Nhưng lý do chính vì định nghĩa và mô tả là xác chết, trong khi chân lý về thiền không bao giờ giết chết được, nó như con rồng nhiều đầu trong thần thoại cổ, đầu này bị chặt lại mọc đầu khác. Vì thiền chính là đời sống; đuổi theo thiền cũng như đuổi theo cái bóng của mình. Khi cuối cùng ta nhận thấy rằng không bao giờ có thể bắt bóng được thì đột nhiên ta quay lại, một làn chớp Satori lòe lên, và dưới ánh sáng mặt trời, thể lưỡng phân giữa ngã và cái bóng của nó tan biến; ở đó con người nhận thấy cái mà y đuổi theo chỉ là hình ảnh phi thực của một cái ngã chân thật duy nhất. Cuối cùng y đã tìm thấy giác ngộ.

---o0o---  
**HẾT**