

GIỚI THIỆU
THIÊN TÔNG
NHẬT BẢN

Biên dịch: THÍCH NỮ THUẦN BẠCH

CHƯƠNG 1

VÀI NÉT về THIỀN TÔNG NHẬT BẢN

Thiền Tông Nhật Bản có ba hệ phái lớn là:

- Lâm Tế do thiền sư Vinh Tây truyền bá.
- Tào Động do thiền sư Đạo Nguyên (1200-1253) khai sáng.
- Hoàng Bá do thiền sư Ân Nguyên Long Kỳ (1592-1673), người Trung Hoa đến Nhật truyền dạy.

PHẦN I

BƯỚC HÌNH THÀNH và PHÁT TRIỂN

Lịch sử Thiền tông Nhật Bản mở đầu với sự du nhập tông Lâm Tế qua thiền sư Minh Am Vinh Tây (1141-1215) và tông Tào Động qua thiền sư Đạo Nguyên Hi Huyền (1200-1253).

Vinh Tây xuất gia tu Phật vào năm 1154 tại núi Hiei (Tỳ Duệ) là tổ đình tông Thiên Thai, nơi ngài được học giáo lý công truyền và bí truyền. Xuất dương sang Trung Hoa lần đầu năm 1168, ngài chiêm bái những thánh tích tông Thiên Thai. Hồi hương, ngài cải cách và chấn chỉnh tông phái qua sự khuyến cáo tuân hành giới luật. Năm 1187 ngài sang Trung Hoa lần thứ hai, ở

lại bốn năm đến khi chúng ngộ với thiền sư Hư Am Hoài Thương thuộc tông Lâm Tế phái Hoàng Long.

Về Nhật, ngài mở thiền viện ở Kyushu, Kyoto (Kiến Nhân, Kennin-ji) và Kamakura, làm cơ sở truyền bá giáo lý Thiền tông, nếu xét trên bề mặt thì có phần nào đối nghịch với cương lĩnh Thiền Thai tông. Tuy nhiên Vinh Tây vẫn giữ nguyên lòng kính tín đối với tăng sĩ Thiền Thai, và cương quyết xác định lập trường của ngài cho rằng giới luật là phần chủ yếu của giáo lý Thiền Thai.

Thời gian Vinh Tây đang ở Trung Hoa trong chuyến đi lần thứ hai, có một vị được xem là thiền sư tên Đại Nhật Năng Nhẫn (?-1196) bắt đầu giảng Thiền tại các vùng quanh Kyoto. Sư lập chùa Tam Pháp (Sambo-ji) Ở Mitta, Settsu, và dòng Thiền của sư mệnh danh là Nhật Bản Đạt-ma tông, thời gian tồn tại không lâu vì các môn đệ chính sau này của sư gia nhập tông Tào Động.

Năng Nhẫn tu Thiền không có thầy hướng dẫn, tự mình chứng ngộ. Không có thầy ấn chứng nên sư bị chống đối. Vì thế sư viết một bức thư sai hai đệ tử là Kenchu và Shohen sang Trung Hoa tìm thầy ấn chứng. Đệ tử của sư đến núi A-dục Vương yết kiến thiền sư Phật Chiêu Đức Quang (1121-1203) là môn đệ của thiền sư Đại Huệ Tông Cảo (1089-1163) tông Lâm Tế phái Dương Kỳ. Năng Nhẫn được Phật Chiêu ấn

chúng, đặt pháp hiệu, truyền pháp y và di ảnh tổ Đạt-ma với bài kệ.

Từ đó Năng Nhân nổi tiếng, có đệ tử nổi pháp là Giác Yển, dựng lập thiền viện và tiếp tục truyền bá Thiền ở Tonima, Yamamoto. Tuy thế, sau này Giác Yển lại di chúc cho đệ tử thuần thành là Cô Vân Hoài Trang (1198-1280) đến núi Eihei (Vĩnh Bình) theo học với thiền sư Đạo Nguyên. Hoài Trang được thầy giao phó giáo lý tinh yếu của Năng Nhân và công phu tu tập với thầy mình đến trình cho Đạo Nguyên. Xem xong Đạo Nguyên bảo: “Giác Yển đã ngộ.”

Vì Năng Nhân chủ trương tôn thờ tổ Đạt-ma với phương châm “giáo ngoại biệt truyền,” không tuân thủ nghi thức và giới luật của Phật giáo, nên đã bị Vinh Tây bài bác trong bộ Hưng Thiền Hộ Quốc Luận. Sau này những tăng sĩ quá khích phái Tỷ Duệ (Thiên Thai) và chùa Hưng Phước (Kofuku-ji) đã thiêu hủy các chùa Đạt-ma tông rất nhiều.

Thiền sư Đạo Nguyên Hi Huyền (1200-1253) thuộc dòng quý tộc, xuất gia năm mười hai tuổi và tu theo tông Thiên Thai trên núi Tỷ Duệ. Về sau sư chuyển sang tu thiền với Vinh Tây tại chùa Kiến Nhân ở Kyoto. Thời gian học với Vinh Tây rất ngắn ngủi, vì mới năm đầu tiên Vinh Tây đã tịch, sư học tiếp với thiền sư Liễu Nhiên Minh Toàn (1185-1225) kế thừa Vinh Tây. Sư được tháp tùng thầy sang Trung Hoa

năm 1223, tham kiến cầu đạo chư thiên đức tông Lâm Tế. Sư gặp được thiên sư Thiên Đồng Như Tịnh (1163-1228) tông Tào Động, đạt ngộ và được ấn chứng.

Về nước năm 1227 sư ngụ tại chùa Kiến Nhân. Nhận thấy tại đây giáo lý Thiên pha lẫn Mật và bị áp lực chống đối của tầng sĩ núi Tỳ Duệ, sư đến Fakakusa phía nam Kyoto lập chùa Hưng Thánh (Kosho-ji). Sau này sư lập tổ đình tông Tào Động là chùa Vĩnh Bình ở Fukui và đệ tử nổi pháp là Cô Vân Hoài Trang.

Về sau Triệt Thông Nghĩa Giới (1219-1309) là đệ tử của Cô Vân Hoài Trang, vì muốn củng cố mối liên hệ với dân gian, nên đã dung hội tục lệ thờ cúng địa phương với Mật giáo và Thiên tông. Vì thế Tịch Viên (1207-1299) đệ tử của Đạo Nguyên, Nghĩa Diễn (?-1314) đệ tử của Cô Vân Hoài Trang đồng phản bác. Sau năm năm tranh cãi, Nghĩa Giới cùng môn đệ rời chùa Vĩnh Bình về chùa Đề Hồ (Daigo-ji), một ngôi chùa trước đây thuộc Thiên Thai ở Kaga. Chẳng bao lâu Vĩnh Bình suy yếu.

Đệ tử của Nghĩa Giới là Oánh Sơn Thiệu Căn (1268-1325) dựng chùa quanh vùng Kaga và Noto, có nhiều đồ chứng theo tu học. Theo truyền thống của Nghĩa Giới, Oánh Sơn tiếp tục dung hội nghi thức cúng bái Bồ-tát Quán Âm, các vị thánh của Thần đạo, và tu tập khổ hạnh theo Tu Nghiệm đạo (Shugendo).

Chẳng bao lâu tông Tào Động trở thành một tông phái rộng lớn ở Nhật. Đến giữa thời đại Muromachi (1338-1573) sự chuyên tu miên mật vẫn được duy trì. Song những năm cuối, công phu tham thiền (tức đệ tử tham vấn thầy sau quá trình dụng công mãnh liệt) bị loãng nhẹ và suy yếu dần, sách vở giải đáp công án bắt đầu lan truyền rộng rãi. Khi pháp tu tham thiền suy yếu thì đường hướng tu tập phát triển theo số đông, với những đại giới đàn rất hưng thịnh.

Vào thế kỷ 13 và 14 phái thiền Lâm Tế hưng thịnh ở Kyoto và Kamakura. Tăng sĩ Nhật sang Trung Hoa học đạo thường xuất thân từ tông Thiên Thai và Chân Ngôn. Về nước họ cổ xúy tinh thần lòng Thiền vào Mật giáo. Ngoài ra, có những pháp tu công án đời Tống vẫn giữ nguyên sắc thái thuần túy Thiền không pha loãng. Song song với phong trào xuất dương cầu đạo, thiền gia Nhật Bản còn tiếp nhận dòng thiền từ Trung Hoa truyền vào qua những tăng sĩ tị nạn Nguyên Mông. Những vị này đến Nhật mang theo truyền thống văn học thiền đời Tống rất phong phú.

Vị chói sáng nhất truyền thiền Lâm Tế sang Nhật là thiền sư Viên Nhĩ Biện Viên tức Thánh Nhất Quốc Sư (1202-1280) thuộc phái Dương Kỳ. Ban đầu Biện Viên học đạo với Thích Viên Vinh Triều (?-1247) đồ đệ của Vinh Tây, và được truyền pháp theo Thiên Thai tông. Về sau sư đến Trung Hoa năm 1235 tu học với thiền sư

Vô Chuẩn Sư Phạm (1178-1249) và được nổi pháp. Sư về nước sáu năm sau mang theo cả ngàn bộ kinh sách Phật và Không. Rồi sư đến Kyoto lập chùa Đông Phước (Tofuku-ji) là một ngôi đại tự kế bên ngôi chùa nhỏ Hưng Thánh (Kosho-ji) của Đạo Nguyên. Sư cũng dạy Thiền có pha lẫn Mật giáo.

Một vị khác là Tâm Địa Giác Tâm tức Pháp Đăng Viên Minh Quốc Sư (1207-1298) đã tu theo Chân Ngôn tông trước khi tu thiền. Sư đến Trung Hoa năm 1249 học với thiền sư Vô Môn Huệ Khai (1158-1260), tác giả tập Vô Môn Quan. Trở về Nhật năm 1254 sư lập chùa tại Wakayama và thường lui tới Kyoto để giảng Thiền.

Thiền sư Lan Khê Đạo Long (1213-1278) phái Dương Kỳ cùng với một nhóm tăng sĩ di cư đến Nhật năm 1246. Được tướng quân Nguyên Điều Thời Lại (1227-1263) cung thỉnh đến Kamakura. Sư trụ trì đầu tiên của Kiến Trường (Kencho-ji) năm 1253. Pháp tu của Đạo Long theo Thiền đời Tống, không pha lẫn Mật giáo và tuân thủ nghiêm khắc qui luật thiền môn. Sư dạy: “Tu thiền học đạo không gì khác hơn là khắc phục sanh tử sự đại. Dù đang tắm, đang nghỉ ngơi, cũng không được lơ lửng tu trì, dù chỉ trong phút giây.”

Vào năm 1259 Lan Khê Đạo Long dời về chùa Kiến Nhân ở Kyoto, hai năm sau sư trở về Kamakura, rồi bị hai lần biệt xứ vì lời gièm pha của Phật tử thù ghét. Sư

sống ba mươi năm ở Nhật và là người đóng góp quan trọng vào vận mệnh Thiên tông Nhật Bản với trường phái độc lập.

Đầu năm 1338 tân chính phủ Ashikaga cho xây dựng các ngôi thiền viện công chính trong sáu mươi sáu tỉnh hạt, đặt tên An Quốc Tự để nhấn mạnh quyền bính của chế độ Ashikaga và củng cố ảnh hưởng của tướng quân. Đây là kiểu mẫu của nhà Tống Trung Quốc.

Phong trào Ngũ Sơn¹ phát triển vào đầu thế kỷ XIV cũng theo kiểu Trung Quốc, đặt tại Kamakura và Kyoto, tổng cộng hai nơi là mười chùa thường gọi là Ngũ Sơn Thập Sát. Vị nổi tiếng nhất trong phong trào này là thiền sư Mộng Song Sơ Thạch (1275-1351), phái Dương Kỳ.

Thuộc dòng dõi quý tộc, sư xuất gia rất sớm, học đạo Phật, Khổng và Lão. Thọ giới tại chùa Đông Đại (Todai-ji) ở Nara, nhưng chẳng bao lâu sư chuyên về tu Thiền. Sư được gặp thiền sư Cao Phong Hiển Nhật (1241-1316) bái làm thầy, và được hướng dẫn buông bỏ sở học văn chương, tu hành độc cư nhiều năm trước khi được ấn chứng.

¹ **Ngũ Sơn Kamakura** (Liên Thương) gồm: Kencho-ji (Kiến Trưng), Engaku-ji (Viên Giác), Jufuku-ji (Thọ Phước), Jochi-ji (Tịnh Trí), Giomyo-ji (Tịnh Diệu). **Ngũ Sơn Kyoto** (Kinh Đô) gồm: Tenryuji (Thiên Long), Shoku-ji (Tướng Quốc), Kennin-ji (Kiến Nhân), Tofuku-ji (Đông Phước), Manju-ji (Vạn Thọ).

Mộng Song đẩy mạnh phong trào văn học và sinh hoạt chính trị lấn lướt pháp tu tọa thiền cổ truyền. Sư chủ trương Thiền và Giáo đồng hành, kiểu tu này bị những tôn đức trong nhà Thiền chỉ trích mạnh mẽ, nhất là thiền sư Tông Phong Diệu Siêu tức Đại Đăng Quốc Sư (1282-1327), cho rằng Mộng Song chỉ hội thiền trên giáo điển, và Thiền tông sẽ lụn bại nếu để vị nào cỡ như Mộng Song trụ trì thiền viện quan trọng.

Dòng mạch Ứng-Đăng-Quan.

Ngoài Ngũ Sơn có nhiều thiền viện Lâm Tế ở Kyoto chuyên tu thiền công án một cách thuần túy và nghiêm ngặt, loại bỏ những hình thức ngoài Phật giáo. Tổ đình của dòng tu này là chùa Đại Đức (Daitoku-ji) - có một thời sát nhập vào nhóm Ngũ Sơn - và chùa Diệu Tâm (Myoshin-ji). Do tên ba vị sáng lập là Đại Ứng, Đại Đăng và Quan Sơn nên thường gọi tên dòng tu này là Ứng-Đăng-Quan. Tuy phần nào có lu mờ so với phong trào văn học Ngũ Sơn, nhưng thật sự dòng mạch Ứng-Đăng-Quan đã ảnh hưởng sâu đậm và lâu dài đến thiền Lâm Tế ở Nhật Bản từ thế kỷ 17 đến ngày nay.

Vị khai tổ dòng mạch này là Nam Phổ Thiệu Minh tức Đại Ứng Quốc Sư (1253-1308) ban đầu học thiền ở Lan Khê Đạo Long. Năm 1259 Đại Ứng đến Trung Hoa, đủ duyên gặp thầy là thiền sư Hư Đường Trí Ngu (1158-1296) phái Dương Kỳ và được thầy ấn chứng.

Đại Ứng về Nhật, ngụ tại Kamakura rồi Kyushu, dạy thiền khoảng ba mươi năm. Cuối đời sư được tướng quân thỉnh về Kamakura trụ trì chùa Kiến Trường.

Đệ tử Đại Ứng là Tông Phong Diệu Siêu tức Đại Đăng Quốc Sư (1282-1338), tuy chưa hề sang Trung Quốc nhưng vẫn duy trì truyền thống Thiền tinh nghiêm của thầy mình. Có lẽ chính Đại Đăng là người đầu tiên thiết lập hệ thống thời khóa chặt chẽ cho pháp tu thiền công án ở Nhật.

Sau thời gian công phu tu tập ở chùa được viên mãn. Đại Đăng trải qua hai mươi lăm năm sống dưới gầm cầu Kyoto với đám ăn mày cùng đình để trau dồi công hạnh của mình². Thiên Hoàng biết tin, cung thỉnh về và xây chùa Đại Đức cho sư trụ trì. Về sau đệ tử là Triệt Ông Nghĩa Đình (1295-1369) kế thừa tổ đình Đại Đức.

Năm 1333 chùa Đại Đức được Thiên Hoàng sát nhập vào Ngũ Sơn, nhưng bị các chùa khác phản đối vì Đại Đăng có cách thức riêng chỉ định trụ trì, chớ không bổ nhiệm theo sự quản lý và điều hành tăng sự của tướng quân như trước đây. Đến năm 1386 uy danh của Đại Đức sút giảm so với Thập Tự Sơn (Ngũ Sơn Kyoto và Ngũ Sơn Kamakura) và đến năm 1431 biệt lập hẳn với Ngũ Sơn Kyoto. Mãi đến đời thiền sư Dương Tầu

² Xem sách Quốc Sư Đại Đăng của dịch giả.

Tông Di (1379-1458) và Nhất Hưu Tông Thuận (1394-1481) chùa Đại Đức mới hưng thịnh trở lại.

Năm 1468 chùa Đại Đức bị thiêu hủy trong cuộc chiến Ūng Nhân (O-nin), như hầu hết các chùa ở Kyoto. Năm năm sau một thương gia giàu có ở Sakai, thương cảng gần Osaka hiện nay, bắt đầu trùng tu. Đến cuối thời Muromachi qua đời Sengoku (1490-1600), chùa Đại Đức dựng lập nhiều chi nhánh khắp nước Nhật, ngoài ra còn nắm quyền kiểm soát những chùa trước đây nằm trong phong trào Ngũ Sơn.

Trong thời gian này một chi phái thiền Lâm Tế khác tên là Diệu Tâm, hình thành từ hậu duệ của thiền sư Quan Sơn Huệ Huyền (1277-1360), đệ tử nổi pháp của Quốc Sư Đại Đăng, bắt đầu thu hút nhiều tăng sĩ bất mãn, không tán thành pháp tu nghiêm khắc của Ngũ Sơn. Tổ đình Diệu Tâm do Thiên Hoàng Hoa Viên cúng đất cho Quan Sơn trụ trì. Cuối cùng pháp tu truyền thống bị lơ là. Sự tham kiến thầy trò chỉ còn là hình thức, và những lần tham vấn công án với lời giải cố định được ghi chép lại và phổ biến rộng rãi.

Cổng chùa Diệu Tâm



Nón lá dếp rom của thiền sư đi hành khước



Vườn cảnh chùa Diệu Tâm



Bước phát triển thời Tokugawa (1603-1868)

Chế độ mới này ấn hành luật lệ điều hành các mặt tôn giáo, từ việc xây chùa đến mối giao tế giữa tổ đình với các chùa chi nhánh, cách thức bổ nhiệm trụ trì và sự truyền thừa người kế tục... tất cả đều theo đường lối trọng Nho phế Phật. Người tu thiền hoang mang không biết tu hành thế nào, những vị thiền sư lỗi lạc rất là hiếm hoi, thiền sinh thoái hóa và phần lớn chú trọng đến văn chương nghệ thuật hơn là công phu hành trì.

Giữa thế kỷ 17 một nhóm thiền sư Trung Hoa đến Nhật tị nạn Mãn Châu. Nổi bật nhất là Đạo Giả Siêu Nguyên (?-1662) và Ân Nguyên Long Kỳ (1592-1673). Ân Nguyên về sau khai tổ tông Hoàng Bá ở núi Uji phía nam Kyoto, và chủ trương thiền tịnh song tu.

Đối với tông Tào Động thì Nguyệt Châu Tông Hồ (1618-1715) là gương mặt chính yếu trong phong trào chấn hưng dòng mạch Tào Động chánh truyền qua sự nỗ lực khôi phục giáo lý của Đạo Nguyên đã bị quên lãng nhiều thế kỷ. Điển hình trong công cuộc phục hưng này là bộ Chánh Pháp Nhân Tạng của Đạo Nguyên được khắc in chỉ đến 1796.

Thời gian này, một vài vị thiền sư tông Lâm Tế dạy thiền theo phong cách riêng mặc dù xuất phát từ chính mạch của Đại Ứng và Đại Đăng, như Trạch Am Tông Ảnh (1573-1645) và Bàn Khuê Vĩnh Trác (1622-1693). Riêng Ngu Đường Đông Thật (1579-1661) cũng trong

chính mạch Lâm Tế, vẫn giữ nguyên truyền thống chân chính, và bài bác phương thức tu thiền xen lẫn giáo pháp tịnh độ.

Người trách nhiệm hàng đầu trong phong trào trung hưng thiền Lâm Tế, nếu không muốn nói là khai sáng tông Lâm Tế hiện đại ở Nhật vào cuối thời Tokugawa, là Bạch Ẩn Huệ Hạc (1686-1769).

Bạch Ẩn đã khôi phục thiền công án tinh nghiêm của đời Tống, mà Đại Ứng đã du nhập từ thế kỷ 13. Sư đã đặt nền móng cho công cuộc dựng lập giáo trình tu công án có hệ thống, đồng thời sáng tạo những công thức mới, như công án “Tiếng vỗ một bàn tay” chẳng hạn, giúp đẩy mạnh môn sinh đến chỗ khai ngộ. Ngoài ra sư cũng không quên mang đạo Phật đến với hàng dân chúng bình dân, chú trọng rất nhiều việc giảng pháp cho họ dễ hiểu. Rất uyên bác trong văn học cổ điển Trung quốc, tinh thông kinh điển Phật giáo và thân thuộc với nền văn hóa dân gian, Bạch Ẩn trước tác rất nhiều.

Sư đề cao và khuyến khích tu thiền ngay giữa lòng đời, trong sinh hoạt thường ngày:

“Chớ bảo rằng công việc thế gian và làm ăn tính toán đã cuốn hút bạn và chiếm hết thì giờ, khiến bạn không thể học thiền với một vị thầy, cũng như cái hỗn độn lằng xằng của cuộc đời làm cho bạn khó tọa thiền.

Ví như có một người đánh rơi hai hoặc ba đồng tiền vàng trên đường phố ồn náo chen chúc người qua lại. Ông ta có quên bằng số tiền đánh mất vì có bao cặp mắt nhìn mình không? Có phải ông không tìm kiếm vì sợ phiền toái? Hay ngược lại, cũng như hầu hết chúng ta, ông phải đẩy dạt mọi người ra chỗ khác để tìm kiếm cho bằng được? Ông không thể ngồi yên cho đến khi tìm được số tiền đã mất và cầm chắc trong tay.

“Phải chăng chúng ta chênh mảng không học thiền vì hoàn cảnh khổ cực của thế gian đè nặng, hoặc không tọa thiền vì thế sự làm rối ren loạn động? Chúng ta xem trọng hai hoặc ba đồng tiền vàng hơn đạo pháp vi diệu và vô thượng của đạo Phật phải vậy không?”

“Một người dốc hết mạng sống vào sự tu thiền, giữa áp lực và rối loạn của cuộc sống đời thường, sẽ giống như người đã đánh rơi đồng tiền vàng và đang tập trung hết sức mình cố tìm cho được. Ai mà không tùy hỉ với một người như thế?”

Phái Lâm Tế đã suy yếu khá lâu, bây giờ được phục hưng nhờ vị thiền sư lỗi lạc là Bạch Ẩn Huệ Hạc. Ngày nay thiền gia đang chạm trán với những thử thách thời đại như phong trào Âu hóa, di dân... đồng thời các tôn giáo mới cũng hô hào, khuyến khích và tìm cách thu phục nhân tâm. Tuy như thế, những hoạt động về tâm linh, nghệ thuật và kiến thức của nước Nhật vẫn tiếp

tục phản ánh ảnh hưởng bền vững và sâu xa truyền thống đa diện đa năng của Thiền tông đạo Phật.

Phần II.

THIỀN TÔNG NHẬT BẢN NGÀY NAY

Hệ thống Thiền Viện Nhật Bản năm 1984

	CHÙA/ ĐỀN	TU VIỆN	TĂNG	NI
1. Tông Tào Động	14.718	26*	15.528	1.177
2. Tông Lâm Tế/				
- Diệu Tâm	3.421	19	3.472	224
- Kiến Trường	406	1	343	3
- Viên Giác	209	1	181	2
- Nam Thiền	428	4**	703	61
- Phương Quảng	169	1	172	1
- Vĩnh Nguyên	131	1	106	11
- Phật Tông	50	1	50	1
- Đông Phước	362	3	319	16
- Thánh Quốc	99	1	83	7
- Kiến Nhân	70	1	76	0
- Thiên Long	106	1	90	7
- Hướng Nhạc	61	1	28	0
- Đại Đức	199	2	181	9
- Quốc Đại	35	1	33	8
- Hưng Thánh	8		8	1

cộng tông				
Lâm Tế	5.754	38	5.845	351
3.Tông Hoàng Bá	460	2	681	75
4.Tông phái khác	99	0	152	441

*có thêm 5 Ni viện

**có thêm 1 Ni viện

Hiện nay Thiền tông Nhật Bản có khoảng hai mươi hai tổ chức độc lập với nhau. Vì tất cả đều xuất phát từ một nguồn mạch là sơ tổ Đạt-ma truyền xuống cho đến Lục Tổ Huệ Năng, nên đều là họ hàng trong tông môn và được xem là truyền thừa chính mạch. Trong số này có năm tổ chức Thiền tự xưng không trực thuộc Tào Động, Lâm Tế lẫn Hoàng Bá. Dù chùa đền và tăng sĩ rất ít, năm tổ chức này tiêu biểu cho phong trào canh tân truyền thống tu tập.

TỔ ĐÌNH

Tổ đình các thiền viện Nhật là trung tâm quản lý hành chính và tu tập. Gần đây nhất số tổ đình lên mười tám, mười lăm thuộc tông Lâm Tế, một tông Hoàng Bá và hai tông Tào Động. Hầu hết các tổ đình là thắng cảnh du lịch của dân Nhật và khách nước ngoài. Tổ đình tông Lâm Tế ở Kyoto và Kamakura vẫn bảo tồn kiểu mẫu tinh xảo trong đường nét kiến trúc các thiền viện thời kỳ đầu, bao gồm sắc thái cổ kính Trung Hoa, nhất là cổng vào và điện đường. Nhiều vườn cảnh đẹp

có từ thế kỷ 15 và 16. Hai tổ đình tông Tào Động là Vĩnh Bình và Tổng Trì không có tòa nhà cao lớn cổ xưa, rất bình dị đối với du khách, nhưng vẫn có dáng dấp cổ kính của các tu viện nề nếp. Du lịch là nguồn lợi chính của các tổ đình và chùa chi nhánh, mặc dù lệ phí vào cửa thường là “cúng dường” chứ không phải bán vé.

Một số chức năng chính của tổ đình thường gắn liền với nghi thức lễ lộc trong năm, qua đó ta có thể thấy được sinh hoạt của Thiên tông Nhật Bản. Xin đơn cử lịch nghi lễ hàng năm của tổ đình Diệu Tâm ở Kyoto.

Tháng/Ngày (âm lịch)	Lễ
1/1-1/3	Tết Nguyên đán
1/16	Hội cầu nguyện
1/18	Sám hối tại phương trượng
2/7	Sinh nhật vị khai tổ
2/15	Phật nhập Niết-bàn
3/21	Cúng lễ vong linh
4/8–4/12	Tụng kinh (Phật tử)
4/8	Lễ Phật đản
4/9	Cúng lễ vong linh
4/9-4/10	Tưởng niệm thiền sư Lâm Tế
4/10	Tưởng niệm chư vị trụ trì Diệu Tâm
4/11	Cúng lễ vong linh
4/12	Cúng lễ

4/14	Tụng kinh tại các bảo tháp
4/15	Lễ nhập hạ tại Pháp đường
4/29	Lễ sinh nhật Thiên Hoàng
5/16	Hội cầu nguyện
5/18	Sám hối tại phương trượng
6/18	Sám hối tại cổng chánh
7/14	Cúng lễ tại các bảo tháp
7/15	Lễ tự tứ tại Pháp đường
7/15	Lễ hội Bon (Vu-lan): thí thực tại cổng chánh
8/3	Cúng lễ vong linh
9/16	Hội cầu nguyện
9/18	Sám hối tại phương trượng
9/23	Cúng lễ vong linh
10/4-10/5	Tưởng niệm tổ Đạt-ma
11/1-11/11	Tưởng niệm thiên hoàng Hoa Viên
12/8	Phật Thành Đạo
12/14	Lễ Đêm Đông tại các bảo tháp
12/25	Hội cầu nguyện tất niên

TU VIỆN

Tăng (hoặc Ni) trong tu viện thiền sống cộng đồng, quy ẩn và tuân thủ những giới điều, nội qui và thời khóa chặt chẽ, dưới sự hướng dẫn của một hoặc nhiều giáo thọ. Sự tu tập nghiêm nhặt bao gồm tọa thiền, tham công án (tông Lâm Tế và Hoàng Bá), học kinh

Phật và ngũ lục chư Tổ (nhất là tông Tào Động), lao động và đi khất thực tập thể.

Hầu hết các tu viện thiên ở Nhật đều có một chánh điện để hành lễ, và một nhà trú ẩn liền với liêu của ban chức sự. Công trình thứ ba là một tòa nhà - tông Tào Động gọi là Tăng đường theo kiểu đời Tống trong khi tông Lâm Tế gọi là Thiên đường theo kiểu đời Minh - thường xây dài, thấp, sàn ván. Mỗi thiên sinh có một chỗ cá nhân trên sàn ván để tọa thiền, ăn cơm (tông Tào Động) và ngủ, cùng ở chung với các bạn đồng tu. Những Tăng đường và Thiên đường này còn là chỗ tụng kinh thường lệ hoặc tiến hành nghi thức khác, và đôi khi là nơi giảng pháp.

Thiên sinh tu tập dưới sự hướng dẫn và giám sát của vị trụ trì và các vị giáo thọ với danh xưng là lão sư (ròshi). Hai tổ đình Vĩnh Bình và Tổng Trì của tông Tào Động có hơn một trăm tăng và gần ba mươi vị lão sư. Các tu viện chi nhánh thường có khoảng mười lăm tăng với một đến bốn lão sư.

Các tu viện Lâm Tế có ít nhất một chùa chi nhánh tại địa bàn của tổ đình. Bình quân có khoản hai mươi lăm tăng tu tập. Trong khi tu viện Tào Động cử những bậc thầy vào ban chức sự có hạn kỳ, mọi chức vụ quản lý và điều hành trong tu viện Lâm Tế đều do các vị tăng trẻ đảm trách. Chỉ có một trường hợp ngoại lệ là chức vị trụ trì vĩnh viễn nằm trong tay một vị thiên sư

tông Lâm Tế. Sư là thầy giáo của tất cả tăng chúng, người duy nhất được xưng danh là lão sư.

Tông Hoàng Bá có một tổ đình là Vạn Phúc Tự (Manpuku-ji) và một tu viện chi nhánh. Tổ đình này do Ân Nguyên Long Kỳ dựng lập. Tăng sĩ tông Hoàng Bá tuân giữ giới luật và học kinh Phật, hành theo Thiền tông song song với Tịnh Độ tông.

Tổng số tu viện thiền ở Nhật hiện nay là bảy mươi hai, quá ít so với hơn hai mươi ngàn đền chùa thông thường. Số tăng chúng thường trụ trong tu viện cũng không hơn một ngàn, khoảng chưa đến năm phần trăm toàn thể tu sĩ. Bởi vì đa phần họ đến tu viện trong vài năm để tu tập và sau đó trở thành thủ tọa các đền chùa. Do đó tu viện thiền là trường đào tạo căn bản tu tập vững chắc cho tăng sĩ trung cấp. Chẳng những thế, tu viện còn được xem là mẫu mực tiêu biểu cho sức sống Thiền với giá trị cố hữu. Kỷ luật tu hành cộng đồng trong tu viện chính là viên đá nền chuẩn của truyền thống đạo Phật, và Thiền tông Nhật Bản ngày nay vẫn giữ nguyên lý tưởng này, mặc dù số tăng sĩ giảm thiểu.

Thời khóa tu tập

Thời khóa tu tập trong tu viện Tào Động như sau:

- | | |
|-----------|---|
| 4.00 sáng | Chuông thức chúng |
| 4.15 | Trụ trì niệm hương (với vài vị chức sự) |

4.20	Tọa thiền sáng
5.10	Tụng kinh sáng
6.00	Cúng cơm (vài vị chức sự)
6.20	Tiểu thực
7.00	Vệ sinh
7.40	Khất thực
9.00	Học kinh hoặc lao động hoặc khất thực
10.00	Tọa thiền hoặc lao động hoặc khất thực
11.10	Tụng kinh trưa
11.30	Ngộ trai
12.00	Tự do (chỉ tịnh)
1.10 chiều	Lao động
4.00	Tọa thiền hoặc tiếp tục lao động
4.30	Tụng kinh chiều
5.00	Tiểu thực
5.30	Tắm
6.30	Tự do
7.30	Tọa thiền
9.00	Chỉ tịnh

Tất cả những việc làm như ăn cơm, đi tắm, rửa mặt, đi vệ sinh đều phải thánh thiện trong một tu viện thiền qua những nghi thức và qui luật tỉ mỉ. Thí dụ như trước khi đi tắm, thiền sinh phải thắp nhang lễ bái bàn thờ vị Bồ-tát giám hộ việc tắm rửa là Bồ-tát Baddabara, trước khi cởi y phục cũng phải theo đúng nghi thức. Trong

các tu viện Tào Động thường phải đọc câu: “Tẩy tịnh thân thể, tôi cầu nguyện cho thân và tâm tất cả chúng sanh sẽ hết cấu uế, trở nên trong sáng và thanh khiết từ trong ra ngoài.” Trước khi dùng cơm cũng có nghi thức cúng Phật và tam đề ngũ quán.

Nghi thức ở các tu viện Tào Động có phần phức tạp hơn ở các tu viện Lâm Tế, bởi vì theo Tào Động nghi thức là lời dạy của Phật: “Lễ nghi phép tắc là nguyên tắc chính yếu của tông phái chúng ta.”

Lao động cũng là một hình thức tu tập, đó là “tọa thiền trong hoạt động”. Làm vệ sinh, trồng rau xanh, tạo dựng và chăm sóc vườn cảnh, một vài nơi còn phải đốn củi, xúc tuyết... đều là tiếp tục duy trì trạng thái nhất tâm trong thời tọa thiền.

Bình thường một thời tọa thiền kéo dài năm mươi phút, mỗi ngày ba bốn thời, và có thêm vài phút kinh hành sau mỗi thời. Tỉnh thoảng có những thời hạn tiếp tâm³ từ một đến ba tuần. Thời gian này công việc lao động giảm xuống tối thiểu để dồn hết vào công phu tọa thiền.

Tu viện Tào Động mỗi tháng có một kỳ tiếp tâm ba ngày, và mỗi năm hai kỳ trong thời gian một tuần. Tu viện Lâm Tế mỗi năm sáu kỳ một tuần. Tuần tiếp tâm là thời gian tập trung tu cao độ và quyết liệt. Có khi giờ

³ Tiếp[接] tâm là trực tiếp với tâm Phật. (D.G)

ngủ ban đêm cũng hy sinh để tọa thiền. Trong vài tu viện, các tân thiền sinh không được phép ngã lưng suốt thời kỳ tiếp tâm đầu tiên trong đời tu của họ.

Cả ba tông phái Thiền ở Nhật đều có giáo trình dạy tọa thiền giống nhau cho người sơ cơ. Đếm hơi thở là bước đầu tiên để tập cho thiền sinh định tâm. Sau đó theo tông Hoàng Bá và Lâm Tế, họ được một vị thầy giao công án để khán. Khán công án, thay thế việc đếm hơi thở, cũng có mục đích tập định tâm. Khán công án, còn gọi là tham công án, phải được duy trì trong mọi hoạt động đi-đứng-ngồi-nằm, tuy nhiên ngồi có hiệu quả hơn hết.

Riêng tông Tào Động thì sau giai đoạn đếm hơi thở là tu tập chỉ quán đả tọa. Đây là pháp tu chỉ có tập trung duy một việc là ngồi (tọa), không khán, không tham, không quán bất cứ đề mục nào, chỉ biết tâm thể chính mình. Vì thế thiền sư Đạo Nguyên đã nói: “Một thời ngồi thiền là một thời làm Phật.” Tuy nghe đơn giản nhưng không phải dễ làm, thiền sinh phải luyện tâm an định thuần thục mới vào được một thời làm Phật này.

Một điểm đặc biệt của Thiền tông Nhật Bản hiện đại là các thiền sư tùy căn cơ người cầu đạo mà hướng dẫn hành trì, có khi khán công án, có khi chỉ quán đả tọa. Như thiền sư Đại Vân Tổ Nhạc Nguyên Điều (1870-1961) xuất thân từ tông Tào Động, về sau thọ

giáo với thiền sư Độc Trạm Tạt Tam (1841-1973) tông Lâm Tế và được ấn chứng. Cùng với đồ đệ là thiền sư Bạch Vân An Cốc (1885-1973), cả hai vị thường phối hợp dạy khán công án lẫn chỉ quản đả tọa.

Phương thức để vị thầy kiểm tra trình độ tu chứng của đệ tử là trò đến tham kiến thầy tại phương trượng, gọi là độc tham, thường là sau thời tọa thiền. Độc tham có tính cách bắt buộc, tất cả thiền sinh đều theo thứ tự đến gặp thầy để trình kiến giải, và nếu “đạt” sẽ được thầy “ấn khả chứng minh.”

Tuần tiếp tâm là tuần thử thách, giống như mùa thi dành cho thiền sinh. Do phong trào tu thiền phát triển mạnh ở Tây phương, nên một số tu viện ở Nhật có mở tuần tiếp tâm dành cho người Tây phương. Người Nhật hay nước ngoài, cư sĩ lẫn tu sĩ đều có thể đến tu tập.

ĐỀN CHÙA THÔNG THƯỜNG

Đa số thiền viện ở Nhật là đền chùa thông thường, chủ yếu phục vụ nhu cầu tín ngưỡng cho tín đồ. Phần lớn đền chùa loại này đặt dưới quyền quản lý của một sư tọa chủ sống chung với gia quyến. Sư mẫu thường là giáo thọ hướng dẫn Phật tử, và các con phụ tá cho sư tiến hành các nghi thức lễ lộc. Bình quân một đền chùa phục vụ khoảng một trăm năm mươi gia đình Phật tử. Theo truyền thống, chùa Phật là nơi người dân đến

nương tựa khi có tang ma cúng kỵ. Đây là dây liên kết thâm tình giữa hàng tăng sĩ và tín đồ, và tịnh tài tịnh vật cúng dường là nguồn lợi chánh cho các đền chùa ngày nay.

Thiền tông Nhật Bản trên tất cả mọi mặt đều kế thừa truyền thống Thiền tông Trung Hoa và không trệch ra ngoài dòng mạch chính truyền từ bảy đời chư Phật Tỳ-bà-thi đến Thích-ca Mâu-ni xuống ba mươi vị tổ Ấn Hoa. Sỡ dĩ sinh hoạt trong nhà thiền vẫn duy trì được phép tắc và qui củ của Thiền môn là nhờ chấp hành nghiêm chỉnh tinh thần Bá Trương Thanh Qui⁴.

Nhưng trên tất cả là tinh thần truyền đăng tục diệm đã được chư vị Thiền đức thừa đương thật nghiêm nhặt, thể hiện qua phương pháp tu chứng tinh chuyên không xen lẫn ngoại tạp, và cơ sở để mạch sống thuần túy Thiền tông luân lưu không đứt chính là các thiền viện chuyên tu đời đời tiếp nối. Dù giòng nước Thiền có lưu chuyển đến thời nào nơi nào cũng vẫn nguyên chất là giọt nước Tào Khê đầu nguồn.

- *The Development of Japanese Zen của P. B. Yampolssky*

- *The Zen Institution in Modern Japan của T. G Foulk*

- *Từ điển Phật Học của Chân Nguyên và N. T. Bách*

⁴ Bá Trương Hoài Hải (720-814).

Bảng tên chùa Viên Giác



Nội Viện chùa Viên Giác



Thiền đường dành cho cư sĩ chùa Viên Giác



Bảng tên chùa Đông Khánh



Tượng Phật chùa Đông Khánh



Nhà bếp chùa Đông Khánh



Bia mộ D. T. Suzuki vườn chùa Đông Khánh



Bảng tên chùa Nam Thiên



chùa Nam Thiên



13. Tượng Hàn Sơn và Thập Đắc chùa Nam Thiên



Bàn thờ chùa Nam Thiên



Lối đi trong chùa Nam Thiên



Nội Viện chùa Nam Thiên



2. THIÊN SƯ VINH TÂY (1141-1215)

Thiền sư Minh Am Vinh Tây (Myo-an Eisai) xuất gia từ nhỏ với ngài Tịnh Tâm ở chùa An Dưỡng. Hai năm sau, lúc mười ba tuổi, lên núi Hát Sơn (Hieizan) nhập chúng, mười sáu tuổi học giáo lý Thiên Thai với ngài Hữu Biện; về sau học Mật giáo với ngài Bá Kỳ ở núi Đại Sơn.

Năm hai mươi chín tuổi qua Trung Hoa học đạo (1167), tham lễ ở chùa Quảng Huệ, lễ bái tháp tổ ở núi Thiên Thai, đến núi Dục Vương chiêm lễ xá lợi Phật và về nước trong năm ấy. Về sau Vinh Tây thành lập giáo phái Diệp Thượng Lưu (Thiên Thai tông và Mật tông).

Năm bốn mươi chín tuổi (1187) vì muốn qua Ấn chiêm bái Phật tích nên Vinh Tây lại lên đường sang Trung Hoa. Đến núi Vạn Niên cầu học với thiền sư Hư Am Hoài Xưởng phái Hoàng Long:

Huệ Nam Hoàng Long--> Tổ Tâm Hối Đường-->...
Hư Am Hoài Xưởng

Cuối cùng ngộ công án “Vạn pháp quy nhất, nhất quy hà xứ?” (Muôn pháp về một, một về chỗ nào?) và được thầy truyền thừa năm 1191. Ngài trở về Nhật, khai sáng Thiền Lâm Tế. Cũng năm đó ngài sáng lập ngôi thiền viện đầu tiên ở Nhật là chùa Báo Ân. Tôn

trọng pháp tu tọa thiền, tướng quân Mặc Phủ thường triệu thỉnh ngài về thuyết pháp tại Liêm Thương và cấp tiền để cất ngôi chùa thứ hai là Kiến Nhân tự năm 1202 ở Kinh Đô (Kyoto). Vì giáo lý thiền khác với Tịnh Độ và thấy càng ngày thiên hạ càng đổ xô về chùa Kiến Nhân nên phái Tịnh Độ chùa Duyên Lịch núi Tỷ Duệ vận động với hoàng gia và triều đình chiếu chỉ bắt Vinh Tây không được truyền bá Thiền tông nữa, đổ cho là “tân phái ngụy thuyết”. Vinh Tây bèn soạn những bài minh trình giải với triều đình mà thật sự Đại sư Tối Trùng đã từng khuyến giáo trước đây. Tác phẩm của ngài còn lưu lại là bộ Xuất Gia Đại Cương và bộ Hưng Thiền Hộ Quốc Luận dạy bí quyết tu thiền, gồm 10 bộ môn:

1. Linh Pháp cứu trú môn.
2. Trấn hộ quốc gia môn.
3. Thế nhơn quyết nghị môn.
4. Cổ đức thành chứng môn.
5. Tông phái huyết mạch môn.
6. Điển cứ tăng tín môn.
7. Đại cương quán tham môn.
8. Thiền tông chi mục môn.
9. Đại quốc thuyết thoại môn.
10. Hồi hướng phát nguyện môn.

Trong đó luận về kinh điển, Vinh Tây nói:

“Bằng cách CHO mà bàn, Đại tạng kinh đều là kinh điển sở y của Thiền. Bằng cách ĐOẠT mà nói, không một lời là kinh điển sở y của Thiền.’ Về con người trong vũ trụ: ‘Trời đất chờ Ta mà che chở, vạn vật chờ Ta mà vận hành.’ Cái Ta chính là tâm thể. Tâm

thật lớn thay! Bất đắc dĩ cưỡng gọi là Đệ Nhất Nghĩa hoặc Bát Nhã Thực Tướng hoặc Nhất Chơn Pháp Giới hoặc Vô Thượng Bồ-đề hoặc Lăng Nghiêm Tam Muội hoặc Chánh Pháp Nhãn Tạng, Niết Bàn Diệu Tâm.”

Ngoài hai chùa Báo Ân và Kiến Nhân, thiền sư Vinh Tây còn có công trùng tu chùa Đông Đại, xây tháp chín tầng chùa Pháp Thắng ở Nại Lương (Nara) và lập chùa Thọ Phước ở Liêm Thương (Kamakura).

Đối với Trà đạo, ngài là người đầu tiên phát khởi trồng trà trong chùa với hạt giống mang về từ Trung Hoa, cùng phổ biến truyền thống uống trà trong các thiền viện. Nhưng phải đợi thiền tăng các thế hệ sau mới cải cách và phát huy nghệ thuật uống trà thành trà đạo ngày nay.

Tham khảo Triết Học Zen của T.T. Ân và lược dịch sách Thiền của D.T.Suzuki

*

Bảng tên chùa Kiến Nhân



Ngôi thất chùa Kiến Nhân



Chùa Kiến Nhân



3. THIÊN SƯ ĐẠO NGUYÊN (1200 -1253)

Tuy được sinh trong một gia đình quý tộc nhưng có lẽ vì sớm mồ côi mẹ, Đạo Nguyên Hi Huyền (Dogen Kigen) đã nhanh chóng bước vào cuộc sống tăng lữ ở tuổi thiếu niên.

Mấy năm đầu ngài học giáo lý Thiên Thai. Đến năm mười lăm tuổi ngài nghi vấn tại sao ai cũng có bản tánh là Bồ-đề mà chư Phật phải phát tâm và tu trì mới giác ngộ. Mỗi nghi không được giải tỏa, ngài rời núi Tử Duệ (Hiei-ji) đến đầu môn với thiền sư Vinh Tây, người đã du nhập phái thiền Lâm Tế Trung Hoa vào Nhật từ năm 1191 và đang tạo lập các thiền viện tại Kyoto và Kamakura. Bảy giờ mỗi nghi của Đạo Nguyên được Vinh Tây đáp rằng: “Phật chẳng hề động niệm, chỉ có hạng mê mờ mới khởi tâm”. Đạo Nguyên có phần tâm đắc nên ở lại tu tập với Vinh Tây, và sau đó khi Vinh Tây tịch, ngài tiếp tục tu với đệ tử nổi pháp là thiền sư Minh Toàn (Myozen). Tám năm sau ngài được Minh Toàn ấn chứng, nhưng lòng khát ngưỡng giải thoát vẫn mãnh liệt khiến ngài quyết định sang Trung Hoa vào năm 1224.

Ngài đi tham vấn khắp nơi cuối cùng đến núi Thiên Đồng cầu đạo với thiền Sư Như Tịnh (1138-1163), tổ tông Tào Động đời thứ 15, được truyền thừa như sau:

Động Sơn Lương Giới --> Tào Sơn Bồn Tịnh -->...
Lương Sơn Duyên Quán--> Thái Dương Cảnh Huyền -
->Đầu Tử Nghĩa Thanh --> Phù Dung Đạo Giai --> Tử
Thuần Đơn Hà --> Chân Yết Thanh Liễu --> Hoằng Trí
Chánh Giác --> Thiên Đồng Như Tịnh.

Một hôm trong thời tọa thiền, có một thiền sinh
ngồi kế bên Đạo Nguyên ngủ gục. Như Tịnh giám
thiền bắt gặp bèn la lớn: “Tọa thiền là buông bỏ thân
tâm, sao ngươi lại ngủ!” Xong Như Tịnh đánh mạnh
thiền bảng vào người khiến anh ta phải tuột xuống bò
đoàn. Nghe thế Đạo Nguyên hoát nhiên tỉnh ngộ và
được thầy ấn chứng. Sau đó Đạo Nguyên tiếp tục hành
thiền hai năm rồi rời Trung Quốc trở về Nhật năm
1228, khai sáng tông Tào Động Nhật tại chùa Vĩnh
Bình (Eihei-ji) nay thuộc tỉnh Fukui. Đạo Nguyên đã
kể lại rằng: “Tôi học với thiền sư Như Tịnh và nhận ra
rằng mũi dọc mày ngang. Tôi ra đi tay không và trở về
tay không... Sáng sáng mặt trời vẫn mọc phương Đông
và tối tối mặt trăng vẫn lặn hướng Tây.”

Bước đầu hành trình vào Trung Quốc, Đạo Nguyên
cặp bến tại Thượng Hải trên một thuyền buôn năm. Tối
ngủ trên thuyền, sáng ngài dạo khắp bến cảng xem xét
sinh hoạt. Lúc bảy giờ nền thương mại giữa Hoa và
Nhật rất thịnh vượng. Năm nhập từ Nhật được tiêu thụ
rất mạnh, một phần nhờ các thiền viện. Và tại đây Đạo
Nguyên đã gặp một nhà sư đến mua năm. Sư vốn là

điển tọa (tri khó) của một thiền viện. Đạo Nguyên nài nỉ sư xin được hầu chuyện.

Đạo Nguyên hỏi sư: “Thầy mua nấm về làm gì?”

- Nấu ăn ngày mai cho tăng chúng.

- Khi nào thầy phải trở về?

- Sau cơm trưa, vì đường con xa, hơn ba mươi dặm.

- Ô! Xa quá! Thầy nên nghỉ lại đêm nay, xin thầy ngủ trong phòng và giảng pháp cho con.

- Không thể được. Chiều nay ta phải kho nấm để sáng mai chừ tăng dùng bữa.

- Các thầy trẻ khác sẽ làm việc của thầy. Đâu có gì quan trọng lắm nếu thầy vắng mặt!

- Chú học tăng trẻ! Chú không hiểu nổi. Trách nhiệm điển tọa được truyền thừa từ xưa đến nay chẳng khác gì truyền pháp. Việc nấu ăn có tầm quan trọng và giá trị sâu xa, một nhiệm vụ đã có từ thời chư Phật theo dòng chừ tổ kế thừa nay truyền đến ta. Bồn phận này không thể giao cho người khác cũng không đổi chác với ai được. Trách nhiệm ta rất nặng nề, ta không thể ngủ lại đây đêm nay.

- Thầy đã già, dung mạo trang nghiêm, đôi mắt chiếu ngời trí tuệ, sao lại đi nấu bếp? Con nghĩ thầy chỉ có việc học kinh và tọa thiền! Nhưng sao thầy phải lặn lội xa xôi thế này chỉ để mua nấm?

- Học tăng trẻ ơi! Chú không nắm được diệu nghĩa của ngôn cú, yếu chỉ của văn tự. Chú còn cách đạo rất xa. Chiều rồi, ta phải về chùa.

Đạo Nguyên chấn động khôn tả về lời lẽ của vị sư già. Ngài đã kể lại rằng: “Tôi bàng hoàng, choáng váng khá lâu và cảm thấy hổ thẹn.”

Thiền sư bảo tiếp: “Câu hỏi của chú từ nãy giờ chỉ là lời lẽ suông, là từ ngữ. Nếu chú muốn có được hoạt ngữ, chú phải thấu hiểu ý nghĩa và giá trị của một “đạo ngôn.”

Tuy thiền sư trả lời đơn giản, Đạo Nguyên không hội ngay, nhưng ngài vẫn cảm nghiệm chân lý trong đó, vì thế ngài không muốn từ giã thiền sư. Hôm sau Đạo Nguyên quyết định lên núi tìm thầy, đầu óc quay cuồng về việc chấp tác trong chùa, giữa lao động trí óc với lao động chân tay. Những gì ngài chấp chặt bấy lâu nay cho là đúng, phút chốc đảo lộn tất cả. Làm việc đối với người tu thiền lý đáng chỉ có hành lễ, tụng kinh, tọa thiền, nhưng một thiền sư già lại cất công lặn lội xa xôi chỉ để mua nắm về nấu ăn thì quả thật vượt mức hiểu biết của Đạo Nguyên.

Đạo Nguyên đến chùa Keitoku-ji. Vào giữa tháng bảy, ngài dự khóa tu tiếp tâm mùa hạ. Cuối khóa tu vị sư già về quê. Lúc từ giã, Đạo Nguyên xin tham vấn sư lần cuối: “Ngôn ngữ là gì?”

- Một, hai, ba, bốn, năm...

- Học đạo là gì?

- Đạo ở khắp mọi nơi.

Giản dị biết bao! Và Đạo Nguyên bưng ngô.

Sau này về Nhật, Đạo Nguyên đã viết:

“Tôi hiểu thật sự và tận cùng TU là gì, tất cả đều nhờ lời khai thị của vị thiền sư già. Trước đây tôi cứ tưởng ngôn ngữ văn tự và kinh điển ở ngoài tâm. Tôi lại nghĩ tọa thiền và học kinh là hai phần việc hoàn toàn khác nhau, TU và làm những việc thường ngày không dính dáng gì với nhau. Tôi đã cho rằng chỉ có tọa thiền và cố gắng chú ý gìn giữ tác phong oai nghi của một nhà tu mới là TU. Nhưng vị sư già đã vén màn cho tôi thấy rằng những việc đó chưa hẳn là bổn phận sự. Nếu nhận ra thì mọi việc làm đều qui về đạo, giữa lý và sự, giữa tọa thiền và trí tuệ thì không phân hai...”

Trong số tác phẩm của Đạo Nguyên có bộ Chánh Pháp Nhãn Tạng (Shobogenzo) là yếu quyết của tông Tào Động Nhật Bản, và lời dạy thiết tha nhất của Ngài:

Học thiền là tìm gặp mình

Tìm gặp mình là quên mình

Quên mình là ngộ Phật tánh, là hội bổn tâm.

*Tham khảo tài liệu của Kaside và Deshimaru***4.**

THIÊN SƯ VIÊN THÔNG ĐẠI ỨNG (1235 - 1309)

Sau khi thiên sư Vinh Tây truyền thừa hệ phái Hoàng Long, thiên sư Nam BỔ (Phổ) Thiệu Minh đã sang Trung Hoa học thiền và kế thừa hệ phái Dương Kỳ, mở một kỷ nguyên mới cho Thiên Tông Nhật Bản.

Sư húy là Thiệu Minh, tự là Nam BỔ (Jòmýò Nampò), về sau được Thiên Hoàng sắc phòng Quốc Sư Viên Thông Đại Ứng, ở huyện An Bộ, Tuấn Châu, họ Đằng. Thuở nhỏ thờ sư Tịnh Biện ở chùa Kiến Tuệ học pháp xuất thế gian. Năm mười lăm tuổi cạo tóc và thọ giới cụ túc, đến nương với thiên sư Lan Khê Đạo Long (1213-1278), vốn từ Trung Hoa thuộc phái Dương Kỳ mang Thiên truyền sang Nhật.

Lúc đầu Lan Khê ngụ tại chùa Kiến Trường ở Liêm Thương (Kamakura), do chính Ngài và tướng quân Hoa Điều Thời Lại xây năm 1253. Về sau theo lời mời của Thiên Hoàng về giáo hóa ở chùa Kiến Nhân (Kyoto), rồi trở về chùa Thọ Phước (Liêm Thương) thị tịch, được Thiên Hoàng sắc thụy Đại Giác Thiên Sư.

Sau khi học với Lan Khê ngụ tại chùa Kiến Trường, năm 1259, lúc hai mươi bốn tuổi, sư sang Trung Hoa tham học chín năm với thiên sư Hư Đường Trí Ngu đang làm hóa chủ ở chùa Tịnh Từ.

Có lần sư đến lễ bái thưa hỏi. Đường nói: “Khi buồm xưa chưa treo thì thế nào?”

Sư đáp: “Núi Ngũ Tu Di ở trong mắt sâu bọ.”

- Treo rồi thì thế nào?
- Hoàng Hà chảy về Bắc.
- Chưa đúng, nói lại.
- Con thế ấy, Hòa thượng lại thế nào?
- Hoàng Hà chảy về Bắc.
- Hòa thượng chớ gạt người tốt.
- Đến nhà tham vấn đi!

Sau đó sư được giao tiếp tân khách đến tham hỏi buổi chiều. Cũng trong năm đó Đường phụng chiếu đến Cảnh Sơn, cho sư cùng theo, sư càng cố gắng. Một chiều nhập định chợt khởi đại ngộ, trình kệ:

*Hốt nhiên tâm cảnh đều quên sạch
Đại địa sơn hà thấy minh bạch
Pháp thân Pháp vương hiện toàn thể
Thời nhơn giáp mặt chẳng biết nhau.*

Đường tuần liêu bảo chúng: “Gã này tham thiền đã đại triệt rồi!”

Từ đây cả chúng đều đổi thái độ đối với sư. Năm 1267 sư già từ thầy lên đường về nước.

Đường tặng sư bài kệ:

*Môn đình lao xao vò nát ra
Đầu đường cuối ngõ lại đi qua
Rõ ràng cùng lão Hư Đường nói
Con cháu biển Đông ngày thêm đa.*

Đây là sấm ký của thiền sư Hư Đường đối với Thiền Tông Nhật Bản sau này.

Trải qua hơn bốn mươi năm từ khi về nước, sư giảng pháp khắp các chùa ở Cửu Châu (Kyushū), Kinh Đô (Kyoto) và Liêm Thương (Kamakura). Trụ trì chùa Sùng Phước ba mươi ba năm. Thiên Hoàng cảm mộ đức độ nên kiến lập chùa Gia Nguyên mời sư làm tổ khai sơn. Về sau sư trụ trì và giáo hóa đồ chúng ở chùa Kiến Trường.

Một tác phẩm của sư Thiền Môn Pháp Ngữ Toàn Tập Tục Biên nói về truyền đăng trong nhà Thiền như sau: “Nói truyền nhau đó, không một pháp để truyền, Phật kiến pháp kiến, tướng có tướng không đều dứt trừ, trong lòng không một vật, tro trọi rục rở lồ lộ thông suốt cả mười phương ba đời, lớn tợ hư không, không khác con linh dương mất sừng, tức là chỗ rất an vui vậy. Chỉ truyền chỗ an lạc này, không còn một pháp nào để trao người.”

Sau khi ngài Hư Đường viên tịch, ở Trung Hoa thiền tông chân truyền suy yếu nhanh chóng, do tiếp nhập pháp tu niệm Phật song song với tọa thiền. Đại Ứng đã mang pháp ấn của thầy cùng lời sấm ký về

nước, và tự đó khôi phục Thiên tông. Sau này hậu duệ là Bạch Ẩn đã biểu lộ lòng tri ơn tổ Đại Ứng như sau:

“Đại Ứng là vị duy nhất đạt được tinh yếu bất truyền từ chư tổ đời Đường. Ngài chính là Bồ Đề Đạt Ma của xứ Phù Tang. Sở dĩ trong chư thiền đức tổ Bồ Đề Đạt Ma được tôn xưng trong khắp tông chi thiền Trung Hoa vì đã truyền Phật tâm tông từ Ấn sang Hoa. Đại Ứng được tiếp thọ trực tiếp thiền pháp từ Hu Đường Trung Hoa nên là vị thầy lỗi lạc nhất trong hai mươi bốn vị đã du nhập thiền tông vào nước Nhật. Khi còn là học tăng trẻ, mỗi lần thấp nhang kính lễ không bao giờ tôi quên dâng cúng đến Đại Ứng.”

Về làm giáo chủ chùa Kiến Trường Hưng Quốc Thiền tự ở núi Cự Phước thì mùa xuân năm sau Thái Thượng Hoàng tự tay hạ chiếu vời đến tham hỏi. Buổi chiều về chùa, trong thời tiểu tham sư bảo: “Ngày 29 tháng Chạp năm nay đến không chỗ đến. Ngày 29 tháng Chạp sang năm đi không cho đi”. Cả chúng kinh ngạc chẳng hiểu.

Đúng năm sau ngày 29 tháng Chạp, sư bảo có chút bệnh, đến trông canh hai hạ bút viết kệ:

*Quở gió mắng mưa
Phật Tổ chẳng biết
Một cơ xoay chuyển
Chớp xẹt còn chậm.*

Viết xong sự ngài kiết-già thị tịch, tuổi đời 74, hạ
lạp 60. Thiên Hoàng ban thụy Quốc Sư Viên Thông
Đại Ứng (Dai-ò Kokushi). Đệ tử thượng túc có Thông
Ông Cảnh Viên và Tông Phong Diệu Siêu.

Thiền của Đại Ứng duy trì nét độc đáo mạnh bạo
mãi đến thế kỷ 15. Về sau tinh thần thiền ở Nhật
chuyển thành sắc bén tinh xảo do văn chương và học
thuật lần lượt công phu hành trì, và đã dẫn đến chỗ thọ
mạng thiền tông chỉ còn là sợi dây mỏng manh dễ đứt.
Chỉ đến thế kỷ 17 xuất hiện vị đại tọa chủ chùa Diệu
Tâm là Ngu Đường Đông Thật (1579-1661) đã thổi
luồng gió mới vào sinh mạng thiền tông làm lớn mạnh
và phát huy cực thịnh.

*

Bảng tên chùa Kiến Trường



Hình họa trên nóc chùa Kiến Trường



Đánh bảng thời khóa chùa Kiên Trường



5. THIÊN SƯ HÙNG THUYỀN ĐẠI ĐĂNG (1282-1337)

Sư hús Diệú Siêú hiệú Tông Phong (Shùhò Myèchò). Con nhà họ Ký ở Tây Quận Bá Châu. Cha mẹ thường đến núi Thư Tả, Bôn Châu lễ Quán Âm cầu mông lành sanh quý tử. Sư căn tánh thông minh, khí phong lẫm liệt, thuở nhỏ được xưng tụng là thần đồng.

Năm mười một tuổi lên núi Thư Tả thờ Luật sư Giới Tín học giáo lý Thiên Thai. Một hôm than rằng: “Nghiên cứu sách vở cứu lưu, tam tụng, bách gia, dị loại đâu bằng hành theo tông bất lập văn tự, riêng truyền chỉ thẳng.”

Do đó sư đi Tương Châu tham khắp tôn túc, đến chùa Vạn Thọ yết kiến Hòa thượng Cao Phong Hiên Nhật (1241-1316) vốn là đệ tử Thiên sư Vô Học Tô Nguyên (1226-1286) - đến từ Trung Hoa đã khai sơn chùa Viên Giác, thị tịch được Thiên Hoàng sắc phong Phật Quang Quốc Sư - cùng bàn luận khế cơ.

Một chiều ngồi ở tầng đường nghe tăng đọc tụng lời Bá Trọng:

*Linh quang riêng chiếu
Thoát khỏi căn trần
Thế bầy chơn thường
Chẳng nệ văn tự.*

Bỗng nhiên có tinh, sư thẳng vào thất Cao Phong trình chỗ hiểu. Cao Phong gật đầu.

Nghe tin Quốc Sư Đại Ứng vâng chiếu từ chùa Sùng Phước ở Trúc Tiên đến am Thao Quang ở Kinh Đô, và biết ngài thủ đoạn thô bạo, sư đến tham yết, thưa: “Học nhơn từ xa đến để được giáo hóa, thỉnh thầy tiếp cho một phen.”

Đại Ứng: “Già đến sức hết, hãy ngồi uống trà!”

Hỏi đáp vài câu, Đại Ứng càng thêm tin tưởng. Từ đó sớm tham tới thỉnh sư chẳng dám thoái chuyển. Đại Ứng vâng chiếu đến chùa Vạn Thọ tại kinh sư, sư đi theo hầu khăn nước. Đại Ứng hỏi công án “Thúy Nham lông mày” và “Vân Môn ba cửa”, sư đều hạ ngữ.

Đại Ứng nói: “Ngươi nên ngay vặn tự gạn lấy tinh thể, ngày sau sẽ có sanh nhai.”

Khi Đại Ứng đến trụ chùa Kiến Trường, sư đi theo. Một hôm đang khóa cửa, vòng xích rớt xuống bàn, sư bỗng nhiên đại ngộ, mồ hôi tuôn khắp mình, chạy gấp vào phương trượng nói: “Ngày nay cơ duyên cùng Hòa thượng đồng đường.”

Đại Ứng rất kinh ngạc nói: “Đêm qua mộng thấy tiên sư Vân Môn vào thất gặp ta, ngày nay ngươi thấu được chữ “quan” (cửa). Ngươi là Vân Môn tái lai.”

Sư bịt tai đi ra. Sáng hôm sau trình bài kệ đầu cơ:

*Thấu cửa Vân Môn không đường cũ
Trời trong ngày sáng ấy gia sơn
Vòng cơ thông biến người khó đến
Kim sắc đầu đà chấp tay về.*

Đại Ứng vui mừng lấy bút viết phía sau rằng: “Người đã rõ ràng thâm hợp, ta chẳng bằng người. Tông ta đến người rất hưng thịnh, chỉ là hai mươi năm trưởng dưỡng. Người sau biết ta chứng minh.”

Khi ấy sư hai mươi sáu tuổi. Đại Ứng nhập diệt, sư lo an táng rồi trở về kinh, đến ở chùa Vân Cư, Lạc Đông. Nạp tử có sáu, bảy bọn, cùng sống kham khổ.

Chẳng bao lâu sư rời Vân Cư đến am Tử Dã tại Bắc Giao, Kinh Đô (Kyoto). Tăng lữ hàng hàng lữ lượt đến thăm hỏi. Bảy giờ các ông Xích Tùng, Viên Tâm và Tắc Hựu quý trọng đức độ nên tha thiết xin quy y với sư và cúng gia tài để xây cất chùa Đại Đức, núi Long Bảo và thỉnh sư làm tổ khai sơn.

Khi sư khai đường thuyết pháp, có Pháp sư đương thời là Huyền Huệ⁵ cùng chín vị nho sĩ nổi danh ý định tâu với triều đình để phá tan Thiên tông, nên đến sư vấn nạn. Sư luận phá tất cả, các nho sĩ đành cúi đầu xin làm môn đệ. Thiên Hoàng Hoa Viên nghe đồn đạo phong của sư, hạ chiếu vời sư vào cung hỏi Pháp yếu.

⁵ Sau này là trở thành môn đệ là thiên sư Quan Sơn Huệ Huyền (1277-1360).

Sư ứng đáp trôi chảy hạp ý⁶, được ban thụ là Hưng Thiên Đại Đăng Quốc Sư (Daitō Kokushi), và chùa Đại Đức được sắc tứ là tự viện thờ cúng bậc nhất của triều đình. Vì nghĩ tình chỗ tiên sư Đại Ứng khai pháp nên khi được thỉnh sư liền hoan hỷ về chùa Sùng Phước trụ trì tám năm, rồi trở lại chùa Đại Đức.

Uy đức của sư trùm khắp một đời. Sư đã lăn xả vào thế gian, trải hết một phần ba cuộc đời ngắn ngủi của mình, sống hai mươi năm dưới gầm cầu Go-Jo đại lộ số 5 ở Kyoto với đám cùng đinh đi xin ăn, làm mọi việc hèn hạ, và được những người gọi là thượng lưu nhìn một cách miệt thị. Sư không bao giờ quan tâm đến cảnh sống lộng lẫy đầy phú quý vinh hoa của phần lớn tầng ni đương thời đang hưởng thụ trong các chùa chiền. Sư cũng lơ là nốt với đạo hạnh và công quả rình rang của họ chỉ làm nổi thêm tính giả dối của hạnh xuất gia. Với sư phải là một nếp sống đạm bạc nhất, một tâm niệm thanh cao nhất.

Lời cảnh tỉnh của Quốc Sư Đại Đăng như sau:

“Này tăng chúng, các ông vẫn tập đến chùa núi này nên nhớ là để cầu Pháp, chẳng phải cầu cơm ăn áo mặc. Đành rằng có thân phải mặc, có miệng phải ăn. Nhưng các ông cần luôn ghi nhớ suốt ngày mười hai

⁶ Hoa Viên bảo: “Pháp Phật thật kỳ diệu, cũng giống pháp vua.” Sư đáp ngay: “Pháp vua thật tuyệt diệu, cũng ngang Pháp Phật.”

giờ phải chuyên tâm đạt tới Pháp không thể nghĩ bàn. Thời giờ qua như tên bắn, đừng bao giờ động tâm trìu mến việc thế gian. Phải luôn luôn cảnh giác.

“Sau khi tôi hóa rồi, trong hàng tăng chúng quý ông hôm nay có vị có thể sẽ có chùa cao viện lớn, phần chấn khác thường, với tháp cao phòng rộng, kinh sách sơn son thiếp vàng và vô số bổng đạo chen chúc vang rân; cũng có vị khác suốt ngày tụng kinh trì chú, trường kỳ ngồi tịnh mãi không ngủ; có vị ngày chỉ một bữa, giữ đúng trai giới, ngày đêm sáu giờ chuyên làm công quả.

“Dầu kiên trì như vậy, nhưng nếu tâm niệm không trụ ở diệu pháp của chư Tổ chư Phật mẫu nhiệm và không thể dạy truyền, thì vẫn chưa thấu rõ lý nhân duyên, và sẽ đưa đến họa sụp đổ toàn thể chánh pháp. Đó toàn là quyến thuộc nhà ma, dầu tôi có lìa thế gian này bao lâu họ vẫn không thể gọi là con cháu trong đạo của tôi được. Trái lại dù chỉ có một người thôi, sống hẻo lánh ở rừng núi, kết cỏ làm am, ăn rễ cây luộc trong nồi đất sứt mẻ, nếu người ấy nhất tâm quán tưởng đến chỗ cốt yếu của chính mình thì đó là người duy nhất hằng ngày thân thiết đối diện với tôi, và biết đáp đền ân nặng. Ai dám coi thường người ấy? Nay tăng chúng, hãy tinh tấn, hãy tinh tấn.”

Sư làm bài thơ nói lên quãng đời vô gia cư, như bị xã hội ruồng bỏ:

*Sư tĩnh tọa
Nhìn nhân gian
Đến rồi đi
Ngang qua cầu
Như cây cỏ
Mọc núi sâu.*

Mùa đông năm 1337, sư bảo có chút bệnh, đem hậu sự phó chúc cho Triệt Công. Đêm 21 tháng Chạp, sư gọi đồ đệ đến dặn dò khi nhập diệt, hỏa thiêu, an trí cốt tại trượng thất, chớ tạo tháp riêng. Giờ Ngọ ngồi ngay thẳng trên hồ sàng chuẩn bị thị tịch. Sư có bệnh ở chân, không thể ngồi kiết-già được, thủ tọa thấy vậy lấy làm giận. Sư tự lấy hai tay bẻ chân trái để lên đùi mặt, gối trái bị gãy, máu chảy thấm y. Sư viết bài kệ từ thế rằng:

*Đoạn dứt Phật Tổ
Thường mài kiếm bén
Chỗ chuyển cơ luân
Răng cắn hư không.*

Xong ném bút thị tịch, tuổi đời 56, hạ lạp 34. Sư để lại hai quyển Ngũ Lục: Giả Danh Pháp Ngũ và Tường Vân Dạ Thoại. Đệ tử nổi pháp là Quan Sơn Huệ Huyền khai tổ chùa Diệu Tâm là tổ đình tông Lâm Tế hệ Diệu Tâm. Hệ phái này về sau rất thịnh hành ở Nhật.

*

Chùa Đại Đức



Mộ Quốc Sư Đại Đăng



Nội Viện chùa Đại Đức



Nội viện chùa Đại Đức



6. THIỀN SƯ NHẤT HỮU TÔNG THUẦN (1394-1481)

Sư sanh ngày Tết năm 1394. Vì được sủng ái nên mẹ của sư, là thiếp của Nhật hoàng, khi có mang bị hoàng hậu đuổi về. Lên sáu tuổi đã làm điệu. Năm 1406 được mười ba tuổi, sư vào chùa Kiến Nhân nơi có vị tăng thi sĩ tài danh là Tôshun (1294-1364) đã ảnh hưởng rất mạnh đến sư, nên lúc bảy mươi tuổi sư đã cảm tác những vần thơ gọi lại thuở ấu thời:

NĂM MƯƠI TUỔI ĐỜI

Từ đời lạnh vẫn thơ trác tuyệt

Năm mươi năm ấy biết bao dài

Con sám hối trước thầy Tôshun

Người truyền đấng Thiền tông Tào Động.

Thu sang gió thổi xạc xào

Lệ nào tuôn chảy giọt nào tuổi thơ

Mưa đêm hiu hắt đêm mưa

Đèn xanh một ngọn tóc chừ trắng tơ.

Đến 22 tuổi Sư đến Katada (ngoại ô Đông Bắc Kyoto) học thiền với Keso Sodon. Chùa rất nghèo, thức ăn khan hiếm, chỉ đủ thoi thóp mạng sống. Khi cạn hết lương thực, y áo rách nát, sư phải lên Kyoto se nhang mang bán lấy tiền về chùa.

Sáu năm ròng rã trôi qua giữa một thầy lạnh lẽo và một trò ủ dột. Chiều ngày 20 tháng 5 năm 1420 sư chợt ngộ khi nghe tiếng quạ kêu.

Năm 1428 thầy Keso tịch, khi ấy sư ba mươi bốn tuổi. Keso đã trao giấy ấn chứng nhưng sư quăng bỏ, Keso viết tờ khác. Về sau sư không ngăn được giọt lệ khi có dịp đọc dòng chữ của Thầy:

“Khi con chứng ngộ thầy truyền cho con chứng thư Phật ngôn. Con thắc mắc tại sao thầy lại muốn có một cọc cột lừa để phủi áo ra đi... Một mai chánh pháp tông Lâm Tế mai một, nhiệm vụ của con là khôi phục và hoàng dương. Con là đệ tử của thầy, hãy khắc ghi trong lòng, hằng nhớ nghĩ. (27 tháng 5 năm 1420) - Keso”.

Từ đó đời tu của Nhất Huru là giáo hóa đồ chúng, nghiêm minh với tăng ni thiếu phạm hạnh. Tuy nhiên dù sống một mình trong am tranh hay ở trong chùa Đại Đức, sư đều có học chúng tinh cần vây quanh.

Năm 1467 chiến tranh bùng nổ, Kyoto bị tàn phá, và Nhất Huru lên đường phiêu lãng khắp Yamato, Izumi và Settsu.

Năm 1475 Sư được Thiên Hoàng cung thỉnh về trụ trì chùa Đại Đức. Không thể từ chối địa vị tối danh dự này, sư phải tùy thuận, vì thế có bài thơ (22-2-1474):

Năm mươi năm phiêu bồng

Mũ rom cùng áo toi

*Tử y giờ vâng chiếu
Tránh sao chẳng hổ lòng.*

Suốt quãng đời lang bạt, Nhật Huru đã sống với xã hội hạ lưu, căn nhà tồi tàn (1438):

*Trời xuân giờ tháng ba
Tâm xuân sao im vắng
Lạnh lòng mây giăng giăng
Vây kín mái tranh nghèo.*

Lánh cuộc nội chiến về Jôu, thị trấn cách Takasuki năm cây số phía Tây Bắc, nửa đường Kyoto và Osaka, Huru kết cỏ rom dựng thất nhỏ (1442):

*Chống gậy tôi làm thơ
Hững hờ với trăng mơ
Trước mặt núi cùng núi
Địa ngục cõi bụi đời.*

Trước ngưỡng cửa tu viện, ngoài kia lời mời gọi lãng du:

*Tôi thường làm gà gáy
.....
Tôi thích hát tình ca
Gậy thiền đà rơi rụng
Xin trả lại cửa tùng
Sáo tre chừ thổi khúc
Giao hưởng gửi về ai?*

Tiếng sáo tre của Huru:

*Nhớ quê man mác u sầu
Sáo tre thổi điệu cung trầm khó người
Như khách lạ thổi ống lau
Bên bờ sa mạc một màu tịch liêu
Phồn hoa đô hội lao xao
Khúc nào tôi tấu nhạc nào tôi ca
Người học đạo Thiếu Thất san
Mấy ai tri kỷ bản đàn tri âm?*

Năm 1526 có vị tăng viết tiểu sử Quốc Sư Đại Đăng, khai tổ chùa Đại Đức. Tăng chỉ thích nêu lên sự viếng thăm qua lại của hàng vương tôn hoàng tộc, mà không đề cập hạnh xả ly sống đời không nhà ăn xin của Quốc Sư. Hưu chán ghét tính trần tục phù phiếm xa hoa đó, nên làm thơ tán tụng Quốc Sư như sau:

*Người đưa cao đại dăng
Chiếu sáng khắp đất trời.
Trước cửa tòa Pháp đường
Ngựa xe đông như nước
Tìm kiếm bã vinh hoa
Có mấy ai biết được
Bữa cơm hóp không khí
Không nhà ở ven sông.
Hai mươi năm đó
Người sống dưới cầu
Đại lộ số năm
Thành phố Kinh Đô.*

Nói chí Quốc Sư, có ai thích bênh bồng mây nước núi non ngoài Huru? Những vần thơ sau là nén hương của Huru thắp lên ngày kỷ 100 năm Quốc Sư Đại Đăng:

*Hàng hậu bồi Quốc sư
Ưu hoàng cung dinh thự
Ta “mây ngàn cuồng đại”
Một mình với biển sông
Lênh đênh nước xuôi dòng
Đâu tiệc tùng đình đám
Đâu lễ hội Thiên lâm?
Với ta mây trắng là cơm
Ngũ Đài nhà cũ bước chon dậm đường.*

“Mây Cuồng” là biệt hiệu của Huru. Mây bênh bồng là sống đời tự tại, là nước chảy thông dong. Nhưng “mây” cũng có nghĩa phiền não cấu ứ. Tâm hồn kỳ đặc, thi ca độc đáo đã tạo cho thiền sư Nhất Huru Tông Thuần (Ikkyū Sōjun) một chỗ đứng hoàn toàn biệt lập. Biết bao dư luận phẩm bình của người đương thời đã bao quanh áng mây ngàn cuồng đại này, nhưng vẫn không thể che lấp thiên tài trí huệ, không chỉ biểu lộ trong thơ ca thiền, mà còn thể hiện trong nghệ thuật sáng tạo vườn cảnh và trà đạo.

Mùa đông năm 1481, Huru nhuốm bệnh và tịch vào ngày 21-11, thọ 88 tuổi.

Đối với Huru:

Sống? Chết? Chết? Sống?

Liễu xanh, hoa thắm

Hét!

Liễu không xanh, hoa không thắm.

Coi chừng! Coi chừng!

Và trong tập Bộ Xương:

“Bao giờ ta mới ra khỏi cơn mộng? Ai không phải là bộ xương? Khi bộ xương có lớp da bao bọc, tức ngũ đại (đất-nước-gió-lửa-không) thì nam và nữ hình thành. Khi hơi thở ngưng tắt, lớp da rách nát, nam và nữ cũng biến mất, sang hèn cũng không còn.

“Ta đã chăm sóc bộ xương bọc da thật tỉ mỉ, và cũng hưởng thọ dù ngắn ngủi. Hằng nhắc đi nhắc lại ý niệm này và đừng quên. Giàu nghèo, già trẻ đều không khác. Một khi nhận ra đại sự nhân duyên thì sẽ hiểu cái gì là vô sanh bất diệt.”

Ai cũng có trắng

Vô tư bất nhiễm

Nhưng mãi lạc lầm

Trong bóng tối tăm

Cõi đời trôi nổi!

Bài thơ cuối của Huru:

Thế gian này

Ai hiểu được

Thiên của ta?

*Hư Đường dù xuất hiện
Chẳng đáng một xu con.*

Hư khuyên cáo đệ tử:

“Ta tịch rồi, đồ chúng có người ẩn trong núi, dưới gốc cây. Hoặc vào trà đình tử quán. Nhưng nếu có ai thuyết Thiền giảng Đạo cũng đều là tặc đồ của Phật Pháp, kẻ thù của tông môn. Người đui dẫn đám mù, ta đáng bị tiên sư quở phạt. Ta sẽ không cấp cho chúng thư thiền sư. Dù không dạy đạo nhưng nếu tự xưng chúng ngộ Phật Pháp thì nên sớm trừng trị. Có như thế mới phụng hành lời dạy của ta sau khi tịch.”

Dịch theo Blyth và M.Shibata

*

7. THIỀN SƯ TRẠCH AM TÔNG ẢNH (1573-1645)

Thiền sư Takuan (Trạch Am) sanh năm 1573 tại Izushi, Nhật Bản, con của Akiba Tsunamori dòng võ sĩ đạo. Lên mười tuổi vào làm tiểu chùa Shonen-ji (Chánh Niệm) thuộc Tịnh Độ Tông. Lên mười bốn tuổi đến chùa Sukò-ji cùng trong thành phố học thiền, làm đệ tử thiền sư Kisen. Sau khi thầy tịch, thờ thiền sư Tòhò. Kể từ năm hai mươi hai tuổi Takuan là đồ đệ Shun-oku-soen (1517-1597) chùa Đại Đức (Daitoku-ji) ở Kyoto trong bảy năm. Sau đó đến tu thiền với sư Itto Joteki(?-1606) tại chùa Nam Tông (Nanshu-ji) ở Sakai, được nói pháp thầy vào năm 1604 ở tuổi ba mươi hai và được Thiên Hoàng tấn phong trụ trì chùa Đại Đức năm năm sau. Nhưng ba ngày sau Takuan từ chức, để lại bài thơ:

*Xưa nay tôi vẫn như nước chảy mây bay
Tôi đã sống thật vô lý trong ngôi chùa danh tiếng.
Mùa xuân trên đường phố hoa tím.
Tôi không chịu như thế nữa.
Sáng mai tôi xuôi về Nam, đến ven biển.
Con chim trắng không cất cánh vào cõi bụi hồng.*

Thành phố cảng Sakai, phía nam Osaka, tuy nhỏ hơn Kyoto nhưng vẫn náo nhiệt vì thương mại công nghiệp, không thích hợp với Takuan, người thích sống

thanh bản đạm bạc giữa đồng không mông quạnh. Do đó sư về chùa Sukò-ji ở quê nhà khi đã bốn mươi tám tuổi (năm 1620). Sư bảo:

Tôi không muốn dua nịnh ai để được giàu sang phú quý

Tôi không muốn rao bán Phật Pháp làm kẻ mưu sinh

Tôi không vì một thứ gì trên cõi đời này, và cũng không kéo lê xuống bùn đạo pháp của chư thiên đức.

Nói về sư, các sử gia không bao giờ quên câu chuyện chiếc tử y. Vào tháng 7 năm 1615, chánh quyền của tướng quân dòng Tokugawa ban bố ba điều luật:

- Quy định đối với các võ sĩ.
- Quy định đối với hoàng gia tức hoàng đế và giới quý tộc.
- Quy định đối với tăng sĩ các hệ phái.

Thời gian này nội chiến đã kéo dài bao nhiêu năm cũng vừa dứt. Quyền bính của họ Tokugawa càng củng cố thêm, họ quy định chặt chẽ sự liên hệ giữa họ với hoàng gia, cố ý tước bỏ tiếng nói của hoàng gia trong sinh hoạt chính trị. Ban tặng tử y cho tăng sĩ là ưu đãi dành riêng cho hoàng gia và cũng là nguồn lợi chánh của nhà chùa. Tử y biểu hiện đẳng cấp cao quý của một

vị tăng trong tôn ti giáo hội Phật giáo. Hai chùa Đại Đức và Diệu Tâm là mục tiêu ban hành điều luật:

1. Ban lãnh chúng chùa Diệu Tâm và Đại Đức phải có thâm niên tu thiền ít nhất là 30 năm.
2. Phải tham cứu xong 1700 công án, đã hoàn thiện đạo lần đời sau khi tham vấn các bậc tôn túc.
3. Tăng sĩ hai chùa này đủ điều kiện để lãnh thọ tử y phải xin phép trước với chánh quyền Tokugawa trước khi đắp y.

Nhưng đây chỉ là cái cớ che đậy ẩn ý của tăng Sùden - vốn là Trưởng Ban Trị Sự Phật giáo của chánh quyền Tokugawa - đang căm thù Takuan.

Sự đồ kỵ này bắt nguồn từ tháng 8 năm 1619. Ở chùa Đại Đức có tăng Shògaku Jòchò là nhà thủ bút lỗi lạc, có tài sao chép lại những kiệt tác thư pháp cổ. Nghe đồn vị trà sư Oda Yùrakusai đang tìm một bức thư pháp của Quốc Sư Đại Đăng, vị sáng lập chùa Đại Đức, Shògaku bèn sao viết lại và đem bán giá khá cao. Oda Yùrakusai được bức tranh rất hài lòng và gìn giữ cẩn thận xem như của gia bảo. Một hôm ông mang ra cho khách ngắm, để xem họ có phát hiện đó là bản sao hay không, và ông cũng nhờ tăng Sùden thẩm định giá trị. Sùden quả quyết đó là kiệt tác thật của Quốc Sư Đại Đăng. Nhưng tin đồn vẫn loan nhanh cho đó là giả mạo. Oda mang trình cho Takuan và Kògetse, cả hai

nhìn qua biết ngay không phải là tác phẩm của Quốc Sư vì hai vị đều là lãnh chúa chùa Đại Đức. Tác giả sao chép bức tranh là tăng Shògaku Jòchò sau đó bị tra hỏi nghiêm khắc, cuối cùng đành thú nhận và bị đuổi ra khỏi chùa lập tức. Đây là một tai họa có hại đến thanh danh và uy tín một ngôi thiền viện tổ đình tông Lâm Tế thời bấy giờ, và đưa đến tranh cãi giữa Takuan và Sùden. Cuối cùng Sùden đuối lý, mất mặt, nên nuôi lòng căm thù.

Năm 1626 chánh quyền Tokugawa bắt đầu kiểm tra chư tăng về vụ lãnh thọ tử y và đã rút y của mười lăm vị ở hai chùa Đại Đức và Diệu Tâm cho là không đúng luật. Takuan viết thư phản đối với ba chữ ký Takuan, Gyokushitsu và Kògetsu lên chánh quyền Tokugawa, sau đó thư đến triều đình ở Edo (nay là Tokyo). Cả ba vị đứng đơn đều bị tra hỏi nghiêm khắc. Takuan bị án lệnh tháng 6 năm 1628 lưu đầy ra tỉnh Dewa, Gyokushitsu ra tỉnh Ôshu, đều ở miền Bắc, còn Kyògetsu được tha bổng vì lý do biết ăn năn, hay không chùng vì gia đình sẵn của đã hồi lộ trà rượu, khiến người đương thời được dịp cười chê.

Như vậy họ Tokugawa thắng lợi trong việc tước đoạt quyền kiểm soát hai chùa Đại Đức và Diệu Tâm trước đây trong tay hoàng gia và đồng thời đặt quyền cai trị lên cả giới quý tộc hoàng phái.

Takuan sống bốn năm lưu đầy. Lãnh chúa địa phận Dokioriyuki rất kính trọng và đối xử với sư thật đặc biệt thay vì giam giữ nghiêm ngặt. Nơi đây sư đặt tên là Sơn Thất Mùa Xuân và đã sáng tác Thi Tập Sơn Thất trong đó có bài Giếng Miền Núi:

*Miền núi giếng không sâu
Không gì phải lo âu
Mặc ai mức nước giếng
Thơ thời chẳng lụy phiền.*

Sau khi đệ nhị tướng quân Tokugawa Hidetada qua đời, Takuan được ân xá năm 1632 liền trở về cố hương. Nhờ trung gian Yagiū Tajimanokami, kiếm sư của các võ sĩ, người mà Takuan dạy bài Bất Động Trí, Takuan gặp đệ tam tướng quân Tokugawa Iemitsu. Vị này hết lòng tôn kính và thần phục, đã xây cất và hiến cúng cho sư chùa Đông Hải trên núi Vạn Tùng, trong khu vực Shinagawa ở Edo.

Là một nhà thơ, nhà văn thông thái, thư pháp lỗi lạc, thiền sư Takuan còn là tác giả nhiều bức tranh, có biệt tài chế tạo muống dùng trong trà đạo và bình lọ trong hoa đạo. Sư để lại cho hậu thế nhiều trước tác về giáo lý, thơ ca, sách y học và khoa học. Thư pháp của sư bộc lộ sắc thái uyên bác và trong sáng hơn là phong cách mạnh bạo cứng cõi.

Sư không truyền thừa cho đệ tử vì: “Bốn mươi năm qua kể từ khi được tiên sư truyền pháp, tôi đã trao đồ chúng tham cứu công án, nhưng chẳng ai thành tựu”.

Bài Khuyến văn của Takuan gồm mười ba điểm cô đọng như sau:

“Hãy mai táng tôi trong núi, lấp đất xong nên về chùa ngay. Không cần đọc kinh. Không làm ma chay đám sám. Không nhận lễ cúng của tăng ni lẫn cư sĩ. Các nơi, này tỳ kheo, thời khóa sinh hoạt như thường lệ. Không xây tháp, không tạc tượng, dựng ảnh. Không tìm kiếm tước thụ sắc phong. Không đặt biển gỗ thờ trong nhà Tổ chùa Đại Đức. Không ấn hành tiểu sử cũng như tự truyện.”

Tháng 11 năm 1646 Takuan lâm bệnh tại chùa Đông Giới (Tokai-ji). Ngày 11 theo lời khẩn cầu của môn đồ, sư vẽ chữ MỘNG thật to trong bức thư họa kèm theo bài kệ chữ nhỏ:

*Ba vạn sáu ngàn ngày trăm năm
Di Lạc Phật Đà, Quán Thế Âm
Biết bao lần có, bao lần không
Có cũng mộng và không cũng mộng
Di Lạc mộng, mộng Quán Thế Âm
Lời Phật xưa, hằng quán như trên.*

Đặt bút lông xuống, Sư tịch, thọ 73 tuổi.

Chùa Đông Giới còn giữ tử y, bút lông, ống sáo và bức thư họa kiệt tác kể trên. Trong vườn chùa có ngôi mộ bằng đá, để tự nhiên không đẽ gọt, xếp thành hình tam giác tôn vẻ bề thế trang nghiêm, nơi an nghỉ của thiền sư Takuan.

Chùa Shôun-ji ở Sakai đang giữ một bức ảnh truyền thần của Takuan, họa trên lụa do đệ tử Sôbô thính vẽ, lúc đó sư sáu mươi bảy tuổi. Phần trên bức họa là một bài kệ của sư. Gương mặt hiền hòa, đường cọ êm dịu, màu sắc tinh xảo tôn vẻ trang trọng. Đây là một tuyệt tác của thời đại thuộc trường phái có thể là Kano thời Edo.

Dịch theo M.Shibata

*

8. THIÊN SƯ BẠCH ẮN HUỆ HẠC (1685-1768)

1. Đứa trẻ sau này là Bạch Ắn Huệ Hạc (Hakuin Ekaku) ra đời tại Hara, tỉnh Suruga, thị trấn Numazu, hạt Shizuoka, vào ngày 25 tháng Chạp năm 1685. Sư là con út trong một gia đình có ba trai hai gái. Hara ở ven vịnh nhìn ra Thái Bình Dương, gần núi Phú Sĩ. Sư tên tục là Iwajiro (Nham Thứ Lang, cậu bé đá), sanh vào giờ Sửu, ngày Sửu, tháng Sửu và năm Sửu.

Lên năm tuổi, được dẫn đi chơi trên bãi biển gần nhà, trong khi các chị đùa giỡn với cát, Iwajiro nhìn biển, rồi nhìn lên trời. Thấy mây trôi không ngừng, cậu bé lẩm bẩm: “Ồ, lạ quá!” và bật khóc.

Có một thầy tăng tên là Kyùshin rất kỳ lạ, thường niệm Phật và thổi sáo tre. Cha của Iwajiro hay thỉnh thầy về cúng dường trai phạn. Một lần Kyùshin xoa đầu cậu bé lên bầy nói: “Đứa bé này gương mặt đỉnh ngộ, sau này sẽ là nguồn an lạc của nhiều người.”

Từ nhỏ Iwajiro rất sợ địa ngục. Lên mười một tuổi đi chùa, khi nghe một vị sư phái Nhật Liên kể hình phạt trong tám cửa hỏa ngục, cậu sợ run bắn người. Ở chùa về, cậu lên giường nhưng không sao ngủ được, nước mắt ràn rụa. Ngày kia đi tắm với mẹ. Nước bắt đầu nóng, bỗng cậu hét lớn, nhảy ra khỏi chậu tắm, chạy mất. Biết hình ảnh hỏa ngục đang đe dọa cậu, mẹ

liền giải thích và hứa sẽ dẫn đến một nơi thanh tịnh an lạc, cậu yên tâm trở vào chậu tắm. Sáng sớm hôm sau, mẹ bảo cậu đến lễ lạy Tenjin, vị thần bảo hộ tuổi Sửu. Iwajiro treo hình thần Tenjin lên, dâng hoa và thắp hương. Cậu học tụng kinh, lễ lạy mỗi tối cho đến giờ Sửu, tức gần hai giờ sáng. Trong khóa lễ thời thơ ấu đó, cậu tụng một đoạn kinh Pháp Hoa là phẩm Phổ Môn, chỗ Bồ-tát Quán Thế Âm cứu độ chúng sanh.

Năm lên mười hai tuổi nhân xem vở múa rối Su Nisshin Đội Nồi:

Viên quan hỏi Sư Nisshin phái Nhật Liên: “Ai tụng kinh Pháp Hoa thì lửa không đốt phải không?”

Sư đáp: “Ai thành tâm trì tụng Pháp Hoa vào lửa không cháy, xuống nước không chìm.”

Viên quan liền ra lệnh mang lưỡi hái nung đến cháy trắng và nôi đốt đến cháy đỏ đặt lên đầu Sư. Sư vẫn điềm nhiên tụng kinh.

Người xem ai cũng vô cùng xúc động và đồng thanh niệm Nam Mô Diệu Pháp Liên Hoa Kinh, cậu phát nguyện đi tu vì tin rằng người tu sẽ không bị đọa địa ngục. Mẹ cũng hoan hỷ vì thấy rằng từ lâu cậu đã có vẻ khác phàm.

2. Năm mười bốn tuổi Iwajiro bắt đầu học kinh điển với vị sư già tên Sokin ở gần chùa Tùng Âm (Shoin-ji). Sư đưa cậu quyển Thiên Lâm Cú Tập của Đông Dương

Anh Triều (Tòyo Eichò) - Tổ thứ 9 kể từ Quốc Sư Đại Ứng - sau truyền đến Bạch Ẩn là tổ thứ 19 - ghi chép thơ kệ của các nhà thơ và thiền sư Trung Hoa.

Qua năm sau cậu vào chùa Tùng Âm lạy Đơn Lãnh Truyện Công (Tanrei Soden) xin cạo tóc xuất gia. Khi cạo tóc xong. Đơn Lãnh vỗ lưng đệ tử nói “Phạm nghi chánh thủ”, rồi trao Pháp danh Huệ Hạc. Và sư thề rằng: “Nếu thân này không bị lửa đốt, không bị nước cuốn, sẽ mãi tu học dù chết cũng không dừng nghỉ.” Không rõ nguyên do nào sau đó Huệ Hạc được gởi đến chùa Đại Thánh (Daishò) ở Numazu tỉnh Suruga cho một vị thầy khác là Tứ Đạo (Sokudò) dạy dỗ.

Huệ Hạc rời chùa Đại Thánh năm lên mười chín tuổi để tầm sư học đạo. Sư đi theo vị thầy đầu tiên là Sokin đến chùa Thiên Tùng (Zensò-ji). Đây là nơi dạy kinh hơn là hành thiền nhưng Huệ Hạc đành ở lại vài tháng vì chưa biết chỗ nào khác tốt hơn.

Một hôm tọa chủ Sen'ei giảng về Nham Đầu Toàn Khoát, một thiền sư thuộc thế kỷ 9 ở Trung Hoa. Sau đó Huệ Hạc tìm đọc tiểu sử thì được biết ngài bị côn đồ đánh đến chết. Huệ Hạc rất đỗi băn khoăn, nếu một vị cao tăng không thể thoát khỏi tai ách khi còn sống thì chết đi làm sao tránh khỏi địa ngục? Nếu như thế thì xuất gia làm gì? Nỗi lo sợ thời thơ ấu chập xuống Huệ Hạc, nhưng cuối cùng sư nghĩ rằng dù không tránh

khỏi địa ngục đi nữa thì không hơi đâu lo lắng nghĩ suy làm chi.

Những năm đầu trong chùa làm thiền sinh, được học văn chương nghệ thuật và những chuyến hành hương sau này khiến Huệ Hạc có kiến thức uyên bác về thi ca Trung Hoa, nhất là đối với Lý Bạch, Đỗ Phủ, và sau này sư đã trở thành bậc thầy về thư họa trong cách viết chữ thảo - một sự tổng hợp giữa Hán tự và âm tự Nhật.

3. Trong làng Hinoki tỉnh Mino (Mỹ Nùng) có một thiền sư thi nhân già tên là Mã Ông (Ba-ò). Huệ Hạc là một trong số mười hai học tăng đến đó vào mùa xuân năm 1704. Chùa Thụy Vân của Mã Ông quá nghèo nên học tăng phải tự lo liệu gạo ăn củi đốt. Y như tên có nghĩa là ngựa hoang, Mã Ông la mắng đệ tử không nương tay. Chẳng bao lâu mười một người bỏ đi, một mình Huệ Hạc ở lại.

Mã Ông thường đi đến thị trấn Ōgaki gần bên. Thừa cơ hội vắng thầy, Huệ Hạc đọc và làm thơ chữ Hán lúc rảnh rỗi. Nhưng sư vẫn bận khoăn, cho dù trở thành thi bá hay thi thánh như Lý Bạch, Đỗ Phủ thì làm sao tránh khỏi địa ngục?

Một hôm lên nhà trên thấy sách vở chất đầy trên giá, sư cầu nguyện chư Phật mười phương cùng long thần hộ pháp gia bị chỉ cho con đường nên theo đến hết đời, rồi nhắm mắt lấy đại một quyển kinh. Đó là quyển

Thiền Quan Sách Tấn thuộc thế kỷ 17 do ngài Vân Thê Châu Hoằng ghi chép ngữ lục, giai thoại về công phu hành trì miên mật của chư thiền đức. Niềm tin mãnh liệt, sự nâng quyền kinh ngang trán, không cần nhìn, lật sách ra trúng ngay chương một thiền sư đời Tống là Từ Minh Sở Viên ở Thạch Sương tọa thiền suốt đêm ngoài trời lạnh. Vì muốn chống lại ma quỷ, Từ Minh đã lấy dùi đâm vào đùi (dẫn châm tự thích). Sự cảm kích tấm gương tha thiết cầu đạo của tiền nhân nên từ đó quyết tâm không ngừng nỗ lực tu học. Vài tháng sau, hay tin mẹ qua đời sư làm kệ dâng lên nhưng vẫn không rời làng Hinoki.

Mùa xuân năm sau, sư già từ chùa Thụy Vân đi tham vấn khắp nơi: chùa Bảo Phước ở Đồng Hộ yết kiến Nam Thiền, Viện Linh Tùng tham yết Vạn Hưu, chùa Đông Quang ở Mỹ Nùng (Mino) nương Đại Xảo (người chủ trương làm loãng nhẹ tinh yếu của thiền để có thể đại chúng hóa, đặt tên là Thiền bình thường). Năm 22 tuổi đến chùa Thường Cao ở Nhã Hiệp tham kiến Vạn Lý.

4. Khoảng thời gian này (1706) Huệ Hạc có được quyển Hư Đường Lục, ngữ lục này đã ảnh hưởng sâu đậm đến cuộc đời sư sau này. Sư đến chùa Jòkò tỉnh Wakasa để nghe Pháp sư Banrei giảng về đại thiền sư Trung Hoa này ở thế kỷ 13. Trong ngữ lục có ghi một bài thơ của một vị sư đã hoàn tục và sau đó đi tu lại:

*Tôi đã bại hoại vì điên rồ hoàn tục sáu tháng
Nay trở về tu viện
Ôi hoan hỷ! Ôi hạnh phúc! Sau biết bao đau khổ.*

Huệ Hạc đã khóc, tưởng như bài thơ viết về mình, vì sư đã có lần sanh tâm trở lại thế gian.

Mùa hạ năm đó Sư đến chùa Chánh Tông (Shòshù-jì) ở Y Dụ (Iyo) gặp Pháp hội của Dật Thiên đang giảng Phật Tổ Tam Kinh. Sư là một trong năm vị được mời đến nhà khách của lãnh chúa Matsudaira ở lâu đài Matsuyama. Người ta cho các khách tặng xem hàng chục bức tranh. Có một bức bọc trong túi gấm, bên ngoài còn đậy thêm hai chiếc hộp. Đó là thư họa của Daigu Sòchiky, một thiền sư thuộc thế kỷ 17. Nhìn thoáng qua đường cọ vẽ chưa đều lắm và hơi vụng. Huệ Hạc hiểu rằng trong thư pháp người ta con thường ngoạn cốt cách của người nghệ sĩ vốn là một nhà sư, do đó bức họa này rất được trân quý hơn hẳn các bức khác. Trở về chùa Chánh Tông, Huệ Hạc đốt hết tranh chữ, họa phẩm, kể cả tập thơ.

5. “Mười lăm tuổi tôi đi du phương, hai mươi hai và hai mươi ba tuổi tôi đau đớn ngày đêm để thâm nhập chữ VÔ,” Huệ Hạc đã viết lại trong một lá thư của tập Hoa Mảnh Mai. Như thế, có thể sư bắt đầu tham công án vào năm 1706. Công án luôn luôn được thầy trao cho trò, nhưng không rõ vị nào đã trao cho sư công án đầu tay này.

Năm 1707, Huệ Hạc hai mươi ba tuổi hành hương với bằng hữu trên hòn đảo lớn nhất nước Nhật phía đông Fukuyama và ghé qua lâu đài danh tiếng ở Okayama. Sư không ngừng vật lộn với chữ VÔ suốt cuộc hành trình trong khi bè bạn mãi luận bàn cảnh đẹp chung quanh và kiến trúc lâu đài. Sư nhắm mắt thắm nhủ, việc lớn chưa xong, thì giờ đâu mà ngắm cảnh? Họ đã nghỉ lại ở một ngôi chùa trong núi và sư có làm bài thơ:

*Dưới núi dòng thác chảy
Cuồn cuộn trôi đi mãi
Tâm thiền nếu như thế
Thấy tánh đâu ngăn ngại.*

Rồi họ tiếp tục lên đường. Một người bạn đồng hành nhuốm bệnh, sư vác giùm hành lý, người kia ganh tỵ nên bảo mệt quá vác không nổi, sư lãnh vác luôn, nghĩ rằng những việc thiện nhỏ từng chút một dồn lại sẽ giúp sư hoàn thành sở nguyện ấp ủ từ lâu: chứng ngộ. Đến Khuru Xá lộ, đi thuyền gặp bão, sóng gió cuồn cuộn, khách trong thuyền đều thất sắc. Người lái thuyền cắt búi tóc cầu thần biển. Riêng sư ngồi yên nhắm mắt, mũi thở đều.

Lái thuyền mắng rằng: “Chao, kẻ vô tâm! Đêm qua thuyền sắp lật chìm. Chỉ người ngồi yên như chẳng biết. Ta đi biển nhiều năm, chưa từng thấy ai như người.”

Sư lúc đó mới biết tai họa vừa qua, bèn chấp tay thưa: “Nhờ chư thánh ủng hộ, riêng thoát khỏi nạn này.”

Lúc đó đến Y Thế nghe Mã Ông bị bệnh nặng, sư bèn đến chùa Thụy Vân thăm.

Theo đường Tokaidò, đại lộ giữa Kyoto và Edo (Tokyo ngày nay) chẳng bao lâu Huệ Hạc đến chân núi Phú Sĩ và sau đó đến quê nhà Hara. Gần bốn năm rưỡi xa nhà, gia đình và bè bạn tụ tập hỏi thăm, sư chỉ trả lời âm ừ. Ai cũng bảo sư kỳ quặc.

Tháng 11 năm đó núi Phú Sĩ phun lửa gây động đất lớn làm rung rinh cả chùa Tùng Âm, nơi trước đây Huệ Hạc xuất gia và hiện đang trú ngụ. Chư tăng chạy hết ra ngoài, riêng sư vẫn an nhiên tọa thiền: “Đã nhất quyết mở sáng mắt Huệ thì có chư thiên phù hộ.” Lúc đó một tia lửa khổng lồ bên sườn núi bắn ra thành một đỉnh núi dung nham. Tro bụi trắng như tuyết phủ hết miền đông hòn đảo, và trong thành Edo trời tối sầm giữa trưa.

6. Khoảng một năm sau Huệ Hạc biết có một thiền sư lỗi lạc ở Takada trong tỉnh Echigo, đó là vị trụ trì chùa Anh Nghiêm (Eigan-ji) tên Tánh Triệt (Eitetsu) đang giảng Nhân Thiên Nhãn Mục. Huệ Hạc cùng ba vị tăng đồng đến viếng Tánh Triệt mùa hè năm 1708. Qua cuộc tiếp xúc sư biết vị này chưa qua được

chương ngại. Thất vọng, sự giam mình trong ngôi miếu, tọa thiền suốt ngày đêm không ăn ngủ.

Ngày thứ bảy, trong khi các bạn đồng hành đang chuẩn bị trở về, Huệ Hạc đang tọa thiền chợt nghe tiếng chuông chùa từ xa. Đột nhiên cả thân tâm biến mất. Đây là lần đạt ngộ đầu tiên, được ghi lại như sau:

Tôi tham chữ VÔ ngày và đêm, không dừng nghỉ dù trong chốc lát. Tôi chỉ lo lắng một điều là làm sao được thanh tịnh, bất nhiễm và kết nghi tình thành khối. Tôi lo nhất là không thể thành một khối thường xuyên, thức cũng như ngủ. Hai mươi bốn tuổi vào mùa xuân, tôi một mình vật lộn trong đau đớn tại thiền viện Anh Nghiêm ở Echigo.

Tôi không ngủ dù ngày dù đêm, quên cả ăn ngủ, khi, bỗng chốc, trong tôi kết thành khối nghi. Tôi nhận thấy một cảm giác trong suốt cực điểm, như thể tôi bị đóng băng chết cứng trong cánh đồng giá rét trải rộng cả ngàn cây số. Tôi không tiến cũng không lui được. Tôi như người mất hết trí khôn, và không gì hiện hữu đối với tôi ngoài chủ đề VÔ! Mặc dù tôi có tham dự những buổi giảng của thầy, tôi nghe như tiếng nói vang lên từ căn phòng đâu đâu, rất xa và hơn nữa tôi cảm tưởng như bay theo gió. Nhiều ngày trôi qua, tôi luôn luôn ở trạng thái đó.

Cho đến một buổi chiều, tiếng chuông chùa đảo lộn tất cả tâm thái tôi. Giống như tiếng ầm của một tảng

băng hay một ngọn tháp ngọc rớt xuống. Thức dậy, tôi thấy mình là vị tiền bối Nham Đầu, dù đã xa xưa vị tiền bối này vẫn không thay đổi. Khôi nghi trước kia vỡ tan tành. Tôi kêu lớn lên: “Thật là vi diệu! Thật là vi diệu! Không còn sanh tử để thoát ra. Không một giác ngộ nào để kiếm tìm. Tất cả 1700 công án khó khăn từ xưa không còn phải tham nữa!”

Bạn đồng hành nhảy bỏ vào sư, xiết tay chúc tụng. Bỗng chốc vượt qua nhị nguyên đối đãi giữa ta và người, hiện tại và quá khứ, sống và chết, trước mặt sư thoáng hiện giới xứ quang minh.

Trước đó Huệ Hạc đã bị “sốc” khi nghe kể cái chết của Nham Đầu. Một bọn côn đồ đến chùa. Chư tăng chạy hết, Nham Đầu vẫn tọa thiền và bị giết. Ngay lúc đó, trong tư thế kiết-già, Nham Đầu hét to, vang đến mấy cây số chung quanh. Giờ đây Huệ Hạc đã chiến thắng nỗi sợ chết đeo đuổi từ thuở ấu thơ. Đó là ngày 17 tháng 2, sư tròn hai mươi bốn tuổi. Từ đây sở kiến của sư nuốt hết các phương.

Pháp hội của Tánh Triệt rất phổ biến, có hơn năm trăm tăng đến dự tại chùa Anh Nghiêm, trong đó có vị cao tăng là Tông Cách (Sòkaku). Huệ Hạc tự nghĩ ba trăm năm sau chưa chắc có người liễu triệt như mình. Khi ấy Tông Cách nói với sư: “Ông thật là siêu việt. Chỉ tiếc có đến mà cũng có chưa đến. Nếu được gặp ông già của tôi ắt có thể hiểu.”

Sự gạn hỏi vì sao. Cách nói tiếp: “Tôi vốn người Tín Dương. Ở Phan Sơn (Iiyama) có am chủ tên Huệ Đoan (Etan) ở am Chánh Thọ (Shòju), cháu của Hư Đường. Đến cầu đạo, am chủ ra tay viết một quyển chuyên đề Ngô Tông Hướng Thượng. Tôi gặp được biết là tay độc thủ nhiều năm.”

Sư nghe thế bèn muốn đến tham kiến. Cách nói: “Hiểu biết của ông kham thọ được kiềm chùy. Nhưng môn phong am chủ chỉ cần loại cỏ thẳng tắp. Càng nhiều cái xấu thì càng náo nhiệt. Ông phải cẩn trọng với bạn bè.”

Sư liền đọi tan pháp hội, một mình cùng với Tông Cách đi Phan Sơn. Trước đã từng xem Truyền Đăng Lục, thấy Sơ Tổ (Bồ Đề Đạt Ma) bảy tuổi xuất gia được đạo, còn hầu Bát Nhã Đa La tu hành hai mươi năm mới sạch hết uẩn áo. Sư bỗng nhiên mãnh tỉnh, tâm kiêu mạn dần bớt, phát trí tinh tấn.

7. Khi cả hai về đến chùa, Huệ Đoan lúc bấy giờ sáu mươi bảy tuổi, đang lượm củi gần đó. Huệ Hạc được chính thức nhập chúng ngay, phá lệ nhà chùa là khách tăng đến học thiền phải ở riêng một thời gian.

Huệ Đoan vốn là con hoang của lãnh chúa Matsudaira ở lâu dài Phan Sơn. Đến Edo năm mười chín tuổi Đoan học thiền Lâm Tế hơn mười năm ở chùa Tòhoku với thiền sư Chí Đạo Vô Nan (Shidò Bunan), nếp sống đạm bạc và nổi tiếng nghiêm minh.

Sau nhiều năm tham vấn các thiền sư khác, Đoan quay về với Vô Nan. Được thầy truyền pháp nhưng Đoan từ khước không trụ trì chùa Tòhoku, mà dựng am tranh ở Phan Sơn để đón chờ vị đệ tử xuất cách.

Gặp am chủ, Huệ Hạc trình chỗ hiểu một thiền. Đoan dùng tay trái đề kệ rằng: “Cái ấy người học được chăng?” Xong chuyển qua tay phải viết: “Cái này người thấy được chăng?”

Sư thưa: “Nếu trình cái thấy được thì cần phải mửa hết.”

Rồi làm tiếng ọ ọ mưa.

Đoan đề xuống hỏi: “Triệu Châu một chữ ‘VÔ’ làm sao hội?”

Sư thưa: “Triệu Châu ‘VÔ’ thì chỗ đâu để tay chân?”

Đoan lấy ngón tay dí chót mũi Sư nói: “Nè! Để tay chân nhiều ít?”

Sư khi ấy toàn thân toát mồ hôi, nước mắt ràn rụa không thốt nên lời. Trước đó có lần Đoan trao lời tâm huyết với đệ tử: “Hiếm hoi làm sao những lời dạy quét sạch suy đồi trong nhà thiền và sáng tạo công án, như sao đêm mọc ban ngày.” Tuy nhiên Huệ Hạc vẫn chưa nhận ra chân giá trị của thầy mình vì thấy trong xứ có biết bao thiền viện và thiền sư lỗi lạc trong khi Đoan lại rút về nơi heo hút bần cùng ở Phan Sơn này. Và giờ

đây Huệ Hạc ngồi yên cầm nín trước vị thầy ần dật, truyền thừa từ tổ Hư Đường.

Đoan hài lòng bảo Huệ Hạc: “Đã tham cứu xong một công án sẽ là hậu duệ cổ Phật. Đứng lên! Hãy nghiền tới nghiền lui mọi mặt đến khi nào phá vỡ kết quả nửa đường này.”

Đoan gợi ý nếu như quá kẹt với công án VÔ, có thể đổi công án khác. Huệ Hạc liền phát nguyện trước Đoan: “Nếu không mở được công án trong tuần tới, xin long thần hộ pháp mười phương đừng để mạng con!”

8. Huệ Hạc không thể nào chộp mắt vì nỗ lực quá mãnh liệt để nhảy qua cửa ải tư duy thức tình. Một chiều hè, sư đến trình chỗ thấy của mình cho Đoan, lúc ấy đang hóng gió trước mái hiên.

Đoan bảo: “Trò nhảm!”

Sư cười gằn mai mỉa lặp lại: “Trò nhảm!”

Đoan nắm lấy học trò, đánh đá lung tung, rồi xô ra ngoài mái hiên. Sư té xuống sinh. Lát sau tỉnh lại, vào lạy thầy, bị mắng “Đồ súc sinh ở hang động!”

Bữa sau sư vào phương trượng nhất quyết đem hết biện tài ra tranh luận với Đoan. Đoan nổi cơn thịnh nộ chụp lấy sư xô ra khỏi cửa, từ gác cao té xuống chân tường đá, sư bất tỉnh nằm mê man. Đoan nhìn xuống cười ha hả. Tiếng cười đánh thức sư, mồ hôi đầm đìa.

Sư ráng leo lên, nhưng Đoan vẫn chưa buông tha, mắng tiếp: “Đồ súc sinh ở hang động!”

Quá tuyệt vọng, Huệ Hạc định bỏ thầy ra đi. Một buổi sáng sư vào thành Phan Sơn khát thực, đi từng nhà, ôm bát và cầm gậy đính nhiều vòng kêu leng keng. Tuy đứng trước nhà thí chủ mà vẫn không ngừng tham công án, nên sư không nghe trong nhà la hét: “Đi! Đi! Đi chỗ khác!” Rồi có người ra, lấy cán chổi đánh bổ xuống đầu, sư ngã lăn ra bất tỉnh. Được khách qua đường đỡ dậy và lay tỉnh, sư mở mắt, và thành linh mở hết công án. Sư vỗ tay cười ngất. Khách bảo nhau: “Ông tăng này điên!”

Sư trở về chùa, đến gặp Đoan. Đoan cầm quạt vỗ vào người Sư: “Con đã nổi mạng ta! Hãy hứa là đừng bao giờ mãn nguyện với những tiểu ngộ thường thường!” Như thế vào năm 1708, Huệ Hạc đã được thầy ấn chứng.

9. Sau khi học đạo với Huệ Đoan Đạo Cảnh suốt sáu tháng, Huệ Hạc và ba người bạn đồng hành lên đường trở về chùa Tùng Âm. Không một tài liệu nào xác minh sư gặp lại thầy mình, dù Đoan còn sống thêm mười ba năm nữa. Đây là một bí ẩn trong cuộc đời của Bạch Ẩn Huệ Hạc. Dù thế nào, thì Huệ Hạc vẫn tiếp tục tham thiền ở nhiều nơi trong tỉnh Suruga và Tôtômi, theo lời dạy của Đoan là dồn hết sức mình tiến tu sau khi ngộ. Vì tu hành quá miên mật nghiêm túc

nên Huệ Hạc lâm bệnh rất nhanh, phổi yếu, khó thở. Sư bước đi mà không còn cảm giác gì đối với cơ thể, lở tai lưng bưng và đôi khi mất mồi. Sư lại lên đường du phương. Rồi đến gặp Bạch U Chon Nhon (Hakuyu) ở ngoại ô đông bắc Kyoto. Trong tập Dạ Thuyền Nhân Thoại đã kể lại buổi viếng thăm này.

Trở về Suruga sư hành thiền theo pháp Nội Quán Tu Dưỡng Quyết của Bạch U. Không đầy ba năm sư lành bệnh. Nguyên lý của pháp tu này là làm sao để tâm thể trùm khắp tròn đầy mọi bộ phận cơ thể, mỗi một sợi tóc một lỗ chơn long, và không lơ lửng để thoát một điểm nào khiến cho bệnh hoạn có thể chui vào. Huệ Hạc từ đó bắt đầu giải đáp những công án rất khó đã tham cứu từ lâu, về sư sau đại ngộ sáu bảy lần.

Giữa thập niên hai mươi và ba mươi tuổi, Huệ Hạc hành khước nhiều chùa trong các tỉnh Shimosa, Ise, Wakasa, Kawachi và Izumi trên hòn đảo chính nhưng không có duyên gần gũi thiền viện dòng Lâm Tế. Ở Izumi sư ngụ tại chùa Inryō-ji phái Tào Động, gặp thiền sinh Jukaku, cả hai cùng nhau tọa thiền suốt đêm không ngủ. Một hôm Huệ Hạc tọa thiền bảy ngày bảy đêm liên tục, đại ngộ và làm bài thơ waka (liên ca):

*Làm sao người nghe tiếng
Trong ngôi cổ tự xa
Giữa rừng Shinoda
Tuyết rơi đêm thanh vắng.*

Sau một thời gian ngắn, Huệ Hạc rời chùa Inryò-ji trở về chùa Reishò-ji tỉnh Mỹ Nùng. Nhưng sư thất vọng vì năm mươi tăng Lâm Tế đều tu thiền mặc chiếu theo Tào Động. Sư đến tỉnh Yamanoue nơi thiền sư Quan Sơn Huệ Huyền, khai tổ chùa Diệu Tâm, ẩn cư thuở xưa, dựng một am cỏ trên núi Nham Lan (Iwadaka) mùa xuân 1715.

Độc cư gần hai năm trời, mùa đông 1716 Huệ Hạc được người thân tín của cha là Shichibei tìm gặp và cho biết chùa Tùng Âm bây giờ hoang tàn, tường vách đổ nát. Cha của Huệ Hạc đang bệnh và rất đau lòng về tình trạng ngôi chùa, xưa kia do người chú xây cất và gia đình từng là đại thí chủ nhiều năm qua. Sư bằng lòng theo ý nguyện của cha muốn sư về chùa cũ, nên rời thất cùng Shichibei trở về quê nhà.

10. Băng ngang thành phố Edo từ tây sang đông, qua đèo Hakone thì núi Phú Sĩ sừng sững bên mặt. Khởi thị trấn Mishima và Numazu, họ đi xuyên rừng thông, một thành lũy thiên nhiên chắn gió dọc bãi biển Tago ven bờ Thái Bình. Cuối cùng đến trạm bưu chính thứ 13 trên đại lộ Tokaidò. Đây, Hara với chùa Tùng Âm bên đường. Đại lộ này các lãnh chúa thường cùng đoàn tùy tùng đi châu tướn quân ở Edo. Do đó không riêng gì lãnh chúa và quan chức mà rất nhiều lái buôn, hành khất, trang chủ và tăng lữ qua lại không ngớt trước cổng chùa Tùng Âm.

Đầu năm 1717, ngày kỵ trai tiên sư Đôn Lãnh, Huệ Hạc tổ chức lễ nhập tịch và lãnh chức trụ trì chùa Tùng Âm. Cha qua đời mười một tháng sau. Ít lâu sau Huệ Hạc bắt đầu dùng Pháp hiệu Bạch Ẩn (Hakuin), ngụ ý từ nay về sau sư không rời xa chùa Tùng Âm, bởi vì Pháp hiệu của sư dẫn xuất từ tên chùa đầy đủ là Hạc Lâm Sơn Tùng Âm tự (Kakurin-zan Shōin-ji), tức là chùa dưới bóng cây tùng trên núi trong rừng Hạc Lâm. Khi xưa đức Phật nhập Niết Bàn giữa hai cây Sa-la, cánh rừng nhất thời trở hoa một màu trắng toát như đàn chim hạc. Do đó rừng Sa-la này ở Câu-Thi-Na gọi là Hạc Lâm. “Haku” là trắng, “in” là ẩn, “Hakuin” là người ẩn trong hạc trắng, tức trong Niết-bàn.

Chẳng bao lâu Bạch Ẩn được tấn phong đệ nhất hiền tọa trong ba tháng an cư tại chùa Diệu Tâm, tổ đình dòng Lâm Tế phái Diệu Tâm, một trung tâm tu thiền quan trọng từ đời Muromachi (1333-1568). Thời kỳ này tông Lâm Tế tạo ảnh hưởng mạnh đối với văn hóa và chính trị nước Nhật, các chùa thuộc nhóm Ngũ Sơn (Liên Thương và Kinh Đô Ngũ Sơn) và chùa Đại Đức của Quốc Sư Đại Đăng là ngọc báu thời đó. Nhật Hoàng Hoa Viên (Hanazono) khi rời ngôi đã đến học đạo với Đại Đăng và cúng cho ngài một dinh thự ở ngoại ô Kinh Đô năm 1337. Sau này cải thành chùa Diệu Tâm, một đệ tử của ngài là Quan Sơn Huệ Huyền (Kanzan Egen) được cử làm trụ trì. Quan Sơn lập một

pháp tu rất tinh nghiêm khiến chùa Diệu Tâm nhanh chóng nổi tiếng là trung tâm thiền Lâm Tế ưu việt.

Mãn nhiệm kỳ Bạch Ân lui về chùa Tùng Âm, tự nguyện vâng theo triệt để lời dạy của sư phụ Huệ Đoan Đạo Cảnh lúc ẩn chứng:

“Tông ta suy dưới đời Tống và hoại dưới đời Minh. Tinh ba còn lại đã truyền sang Nhật, nhưng thật là hiếm... Hãy phát huy dũng khí và giáo dưỡng hai môn đồ ưu tú. Nếu nhiều hơn hai thì không phải là đại pháp khí. Chỉ cần hai hạt giống chánh truyền con sẽ gầy dựng Thiên Tông.”

11. Một hôm nhân đọc kinh Pháp Hoa, phẩm Thí Dụ, trước đây sư không cho là quan trọng, bỗng nghe tiếng chuông. Thành linh sư hiểu ra diệu nghĩa tinh yếu, các pháp như thị và bất khả phân. Thấu nhập huyền ý của Định trong sinh hoạt hằng ngày, sư bật khóc, Theo Niên Phổ của Đông Lãnh, đệ tử nổi pháp, đột biến này là sự dụng công từ nhân thành quả. Đạo quả viên mãn, giờ đây việc phải làm truyền bá sự chứng ngộ. Bảy giờ là mùa thu năm Bạch Ân 42 tuổi.

Nhiều tăng tục đồng đến chùa Tùng Âm tu dưới sự giáo hóa của Bạch Ân. Trong những người đầu tiên đến Pháp hội có một thiếu nữ mười sáu tuổi tên Satsu. Chỉ sau một thời gian ngắn cô đạt ngộ.

Một hôm đang ngồi thiền trên cái rương, cha cô đến bảo: “Nè! Con có biết đang ngồi ở đâu không? Có tượng Phật trong rương đó!”

Cô đáp: “Chỗ nào không Phật, xin chỉ cho con.”

Cha cô rất đổi kinh ngạc.

Hôm khác có vị tăng hỏi: “Đập bể ngọc trắng trong đồng rác là thế nào?”

Lập tức cô liệng cái chén đang cầm bể tan tành.

Trong một buổi tham vấn, Bạch Ân giải thích một công án cho cô rồi hỏi: “Hiểu không?”

Cô đáp: “Xin thầy nói lại cho con nghe.”

Ngay lúc Bạch Ân vừa mở miệng, cô ngắt lời bảo: “Cám ơn thầy đã nhọc lòng!”

Bạch Ân choáng váng, hét lên: “Gớm thật! Con bé miệng con hôi sữa đã làm ta xiềng niềng!”

Truyện này có kể trong tập Lùm Bụi Gai Góc của Myòki Soseki thuộc thế kỷ 19.

Có một bà lão ở Hara nghe Bạch Ân giảng: “Tâm là Tịnh Độ và thân là Phật A Di Đà. Khi Phật A Di Đà xuất hiện thì sông núi cỏ cây đều phát vô lượng quang”. Bà lão thấy bí ẩn, nghiền ngẫm ngày đêm. Một hôm đang rửa chậu, chợt bùng sáng, bà buông chậu xuống chạy tìm Bạch Ân hét lên: “Phật A Di Đà trong ta! Sông núi cỏ cây ngời sáng đẹp đẽ biết bao!”

Bạch Ân bảo: “Hừm! Chẳng có gì chiếu sáng trong cái lỗ ấy!”

Bà đẩy Bạch Ân một cái, la to: “Ồ! Vị này chưa ngộ!”

Bạch Ân cười lớn.

Bạch Ân không rời chùa Tùng Âm trong khoảng bốn mươi và năm lăm tuổi. Sư mở pháp thoại một năm vài lần, giảng kinh Pháp Hoa, Duy Ma, Lâm Tế Ngũ Lục và Bích Nham Lục. Những bài giảng này được ấn hành lấy tên Kinh Tông Độc Thụy. Tăng ni và cư sĩ cả nước hội tụ về Tùng Âm. Chùa không đáp ứng nổi nhu cầu dù chỉ một số nhỏ học tăng. Phần lớn chúng hội phải kiếm chỗ ở bên ngoài. Họ tập tu và qua đêm ở tư gia hoặc nhà bỏ không, am cốc hay đền thờ hoang phế, hoặc dưới mái hiên trang trại, có người còn cắm dù ngoài trời. Vùng đất mây dậm chung quanh chùa biến thành trung tâm tu thiền vĩ đại.

12. Năm 1740 sư giảng Hu Đường Lục, quyển này sư đã nghiên cứu hai mươi năm qua. So với Pháp hội đầu tiên vào năm 1736 chỉ có độ ba mươi người trong đó có tám vị tăng thường trú, bây giờ đến bốn trăm tăng. Sư lên tiếng về sự suy đồi của tông Lâm Tế. Theo sư, sở dĩ như thế là do các vị thầy đã duyệt công án một cách hình thức, nên đệ tử không đủ phẩm chất, nếu không muốn nói là phóng túng. Sư bảo: “Tôi không

bằng lòng những thầy tu như thế. Tôi sẽ xé xác làm nghìn mảnh và nuốt chửng nếu chộp được họ...”

Vài năm sau sư được mời đến chùa Từ Chiếu (Jishò-ji) trong tỉnh Kai để giảng Bát Nhã Tâm Kinh. Về chữ “Bát Nhã” Sư nói:

*Tại điếc, mắt mù,
Ban đêm trong hư không, thân biến mất.*

Đến câu “Sắc chẳng khác không”:

*Một bát canh thật ngon,
Ôi thôi hai cục cứt chuột!*

Những lời bình này được in lại trong tập Diễn Hải Độc Ngữ Tâm Kinh (Lời bình độc dược về Bát Nhã Tâm Kinh). Thuốc trị bệnh nếu dùng quá liều cũng có thể thành độc dược gây tử vong. Lời giảng của sư nếu cứ y nơi chữ nghĩa cũng dễ làm lẫn. Trí tuệ và từ bi không rời nhau trong giáo lý nhà Phật, đại lượng và lân mẫn đều có sẵn nơi một thiền sư. Nhưng vì mọi hình tướng bên ngoài dễ làm ngăn ngại sự thấy biết như thật, nên thiền sư hay biểu lộ một cách mạnh bạo hung hăng để phá tan thái độ đạo đức phạm tình của học nhơn, hầu giúp họ chứng nghiệm vị giải thoát đầu nguồn của trí tuệ và từ bi.

Vì thế Lâm Tế nói “Gặp Phật Giết Phật, Gặp Tổ Giết Tổ.” Và khi có người hỏi Vân Môn “Phật là gì?” Môn đáp: “Que cứt khô!” Ngôn ngữ như thế rất chặt

chẽ trong mỹ học của Thiên, và các thiền sư đều thấm nhuần truyền thống nói năng táo bạo như vậy.

13. Năm 1748 Bạch Ân cho in quyển sách Viên La Thiên Phù (Oradegama) ám chỉ cái ấm đun nước để pha trà, về khái niệm phi hữu liên quan với công án VÔ của Triệu Châu.

Phần đầu quyển sách gồm một bức thư gửi lãnh chúa Nabeshima thuộc nhánh Saga trong đảo phía tây Cửu Châu. Sư dạy tham chữ VÔ bằng cách phản quán và đẩy dòn đến chánh ngộ, y như dãm lược của một chiến sĩ đang băng qua tuyến địch. Bức thư ký tên “Sư già Icchantika (tức là kẻ không thể và không bao giờ chứng ngộ), vào ngày 25 tháng 5 năm 1748.

Phần thứ hai có lá thư gửi một vị tăng tậ nguyên ở xa chùa Tùng Âm. Sư sách tấn vị ấy hành thiền.

Phần thứ ba là lá thư gửi một Ni già thuộc tông Nhật Liên. Sư trình bày sức mạnh của kinh Pháp Hoa và lưu ý: “Tụng Nam Mô Kinh Diệu Pháp Liên Hoa chẳng khác tham công án.”

Sòan Tsumura, đồng thời với Bạch Ân, đã bày tỏ lòng kính mộ sư trong quyển Một Biển Giai Thoại: “Sư hiểu biết của Bạch Ân thật vô cùng tậ. Sư đọc hết Tam Tạng kinh đến bảy lần. Thời nhơn đến hỏi đạo, sư chọn công án thích hợp với tông phái họ. Thuộc Mật

giáo sư chọn ản ngữ trong kinh Đại Nhựt Như Lai, và nếu thuộc Tịnh Độ tông thì chọn trong Tam Kinh.”

Hầu hết những đệ tử lớn đều đến Pháp hội của sư lúc đã năm mươi lăm đến sáu mươi lăm tuổi. Thời kỳ này sư bắt đầu vẽ tranh các Bồ-tát, có Quán Âm, chư tổ sư thiên và những bức hí họa như Lá Gan của Khỉ và Kỵ Binh Lâm Xiếc. Tranh thời kỳ này rất chăm chút tỉ mỉ, đường nét nhỏ thanh. Trong thư pháp nét chữ to lớn cùng cỡ, hình cong theo kỹ hà và đường cọ chấm phá không mềm mại như ở thời kỳ sau.

14. Đạo cao đức trọng của vị thầy thường được đánh giá qua hàng môn đệ. Mặc dù Bạch Ẩn phân lớn cuộc đời trụ trì ở ngôi chùa nhỏ miền quê, nhưng số đệ tử càng ngày càng đông, từ thế hệ này đến thế hệ khác trong tông Lâm Tế. Như thế, sư đã hoàn thành tâm nguyện khôi phục dòng thiền công án, và được xem là tổ trung hưng thiền Lâm Tế ở Nhật.

Trong hàng đại đệ tử có Đông Lãnh Viên Từ (Tòrei Enji), người viết tiểu sử của Bạch Ẩn và Toại Ông (Suiò), kế vị trụ trì chùa Tùng Âm. Một đại đệ tử khác là Nga Sơn Từ Trác (Gasán Jitò) có hai môn sinh là Ẩn Sơn (Inzan) và Trác Thiên (Takuju) đã phát triển ra hai dòng thiền chính sau này của tông Lâm Tế, và đến ngày nay đã có mười bốn chi phái. Mỗi phái có tổ đình riêng và thiền viện biệt lập, và các thiền sư đều là hậu duệ của hai dòng Ẩn Sơn và Trác Thiên này. Pháp tử

dòng Ân Sơn có sắc thái mạnh bạo và tự nhiên trong khi dòng Trác Thiên nghiêng về sâu kín và êm dịu.

Trong thiên tông sự truyền thừa từ thầy đến trò là điều quan tâm bậc nhất, bốn phận hàng đầu của vị thầy là tìm cho được người kế thừa. Bạch Ân truyền tông yếu cho Đông Lãnh trong một buổi lễ riêng ngày 25 tháng Chạp năm 1749, lại nhằm ngày lễ thần Tenjin bảo hộ tuổi Sửu, một ngày trọng đại trong cuộc đời của Bạch Ân. Lúc đó Bạch Ân 65 tuổi và Đông Lãnh 29 tuổi. Thầy trò đồng tu với nhau 7 năm trời. Số học hơn đến tu thiền tại chùa Tùng Âm ngày càng đông. Ngoài ra Bạch Ân còn phải đi khắp nơi theo lời thỉnh cầu của nhiều thiền viện Lâm Tế khác để diễn giảng, không những ở trong tỉnh Suruga và các tỉnh lân cận, mà cả vùng tây và đông nước Nhật, kể cả Edo.

15. Trong những năm này, Bạch Ân nhận rất nhiều thư tham học về thiền, có những câu hỏi mang tính cách cá nhân hay thuộc về giáo hội. Sư thường đáp bằng tên loại cây rừng và sau đó cho in ấn. Quyển đầu tiên tên Cây Cúc Gai (Oniazami) in năm 1751, tiếp theo Hoa Mảnh Mai (Yabukòji) và Trái Dâu của Rắn (Hebichigo).

Dù vẫn hướng dẫn học hơn tùy căn cơ mỗi người, Bạch Ân đều chỉ dạy liên hệ chặt chẽ với công án VÔ của Triệu Châu. Nhưng khoảng năm 1748 có một biên chuyển. Bạch Ân đã viết trong Hoa Mảnh Mai:

“... Trong bốn mươi lăm năm chẳng khước từ bè bạn và gia đình, chẳng bỏ rơi dù già dù trẻ, sang hoặc hèn, chỉ mong sao ai cũng đạt đến năng lực thâm nhập đại sự, do đó tôi đều yêu cầu họ tham chữ VÔ. Tôi phải dùng những phương tiện khéo léo để mở đường cho họ. Vài người đã đạt kết quả tùy theo khả năng, và tôi cảm thấy hài lòng. Nhưng từ năm nay tôi dùng phương pháp khác. Tôi bắt mọi người phải nghe TIẾNG VỖ CỦA MỘT BÀN TAY. Việc này khác hẳn cách dạy của tôi trước đây. Học nhơn thấy dễ dàng hơn. Sự khác biệt thật là to lớn.”

Cũng trong thư này, Bạch Ẩn có nêu lên lời một thiền sư: “Thiền sinh dòng Lâm Tế và ngay cả dòng Tào Động nhiều người trở về già lại niệm Phật A Di Đà!” Bạch Ẩn nhận xét rằng phái thiền nào bao biện pháp tu và tín ngưỡng Tịnh Độ tông không chóng thì chày sẽ lụn bại.

Hoa Mạnh Mai đầu tiên là một lá thư gửi lãnh chúa Tsugumasa Ikeda địa phận Okayama trong tỉnh Bizen. Ikeda được gặp sư nhân buổi thuyết pháp về kinh Kim Cang Luận Giải của một thiền sư Trung Hoa thế kỷ 12. Từ đó về sau, mỗi lần có việc đi Edo đến lượt về lãnh chúa đều dừng lại chùa Tùng Âm. Một hôm Bạch Ẩn mời ông ly rượu Saké, rồi bảo ông đưa cho người lính hầu đứng bên đang cầm giáo có vẻ lạnh run. Đối với người lính đây là một vinh dự đặc biệt trong sự nghiệp

binh bị, vì được lãnh chúa của mình ban rượu Saké thì đương nhiên sẽ được nâng lên hàng ngũ võ sĩ. Sau này anh võ sĩ ấy đã trở lại gặp Bạch Ân tỏ lòng biết ơn.

Khoảng năm 1750, có lần kiệu của lãnh chúa Ikeda dừng nghỉ tại nhà khách chính phủ ở Hara trên đường từ thủ đô về. Trước đó vị phạn đầu chùa Tùng Âm làm bể một cái bình. Trước khi rời Hara lãnh chúa hỏi sư trong chùa có thiếu thốn chi để ông dâng cúng. Sư trả lời chùa không thiếu món chi trừ chiếc bình mới bể sáng nay. Cảm động vì một vị trụ trì mà xin ít ỏi như thế, nên lãnh chúa khi về đến Bizen đã đặt mua hàng lọ bình và cho ngựa chở tốc hành đến Tùng Âm.

Đồ sứ tỉnh Bizen mờ đục và nâu đậm cho đến ngày nay vẫn còn nổi danh. Để tỏ lòng hoan hỷ, sư cho treo một chiếc bình lên cành thông gần chùa trong vườn. Đến bây giờ bình vẫn còn ở chỗ cũ, và đã đứng vững với phong ba bão táp suốt hai thế kỷ. Cây thông tiếp tục vươn cao và chiếc bình vẫn lủng lẳng cao thêm.

16. “Gương mặt của người thật đặc biệt. Tia mắt nhìn thiên hạ như hổ chúa, bước đi như sơn dương. Sức mạnh siêu quần và rất khó đến gần.” Đông Lãnh đã mô tả thầy mình như thế trong phần cuối quyển Niên Phổ. Pho tượng đặt trong chùa Tùng Âm xem như do chính tay Bạch Ân điêu khắc chân dung của mình⁷, một con người quả quyết và năng động. Có lẽ thời đó nhiều

⁷ Ngày nay (2009) vẫn còn và tôn trí trong một phòng thờ riêng.

Phật tử không có cảm tình với dáng dấp con người này. Năm bảy mươi một tuổi Bạch Ân tự họa chân dung, kèm theo bài thơ:

*Bị ngàn Phật ghét bỏ trong cõi giới ngàn Phật,
Bị ma quỷ tẩy chay trong bọn quỷ ma.
Gã đầu trọc này, đui mù và góm ghiếc
Một lần nữa lại hiện lên giấy trắng.
Trời ơi là trời!*

Hầu như sau này Bạch Ân đều viết lại bài thơ này trên chân dung của mình.

Sau năm 1750, trong thập niên sáu mươi lăm đến bảy mươi lăm tuổi, nét bút của sư có thể nói đạt đến đỉnh cao nghệ thuật. Danh tiếng vang dội, hàng tăng ni và cư sĩ đều muốn có một bức thư pháp của sư. Kiệt tác Quan Công toát ra sức mạnh trên tổng thể lẫn chi tiết. Người trong tranh như bước ra khỏi khung giấy để hội ngộ với khách thưởng lãm. Những bức tranh Bảy Vị Thần Hạnh Phúc và Quán Âm An Cư nét vẽ thật tinh xảo và nhìn rất lý thú, màu sắc cũng tuyệt vời. Đường nét thật mềm mại, đi từ những vệt đậm do đè mạnh bút lông đến những chấm phá nhẹ tênh. Cấu trúc của chữ viết không đều và dị dạng, thường khi độ lớn của chữ thay đổi ngay trong một tác phẩm.

Tranh chủ đề của sư ngày càng nhiều và phổ biến. Sư vẽ hí họa đồng thời nêu ra công án. Một đề tài nhiều khi được vẽ nhiều lần và được phân phát ngay

sau khi hoàn tất. Thời gian này người ta thường thấy chân dung một lão tăng vui tính, ăn mặc lôi thôi, đó là Bồ Đại Hòa Thượng. Cũng có những bức chân dung của sư, một lão tăng vui tươi trong những thoáng chốc dừng lại giữa sự dụng công khắc khổ. Rõ ràng là sư không sửa lại những chỗ hư, cứ để tác phẩm nguyên si, bởi vì có vài bức thiếu một hoặc hai chữ.

Bạch Ẩn khi giáo hóa thời nhân không chủ trương thay đổi xã hội phong kiến, mà đặt sứ mệnh của mình hòa điệu với đạo đức Khổng giáo đang ngự trị tại Nhật lúc bấy giờ. Sư cũng khuyên bảo mọi người học Phật, tọa thiền, nhưng vì không phải ai cũng theo nổi kỷ luật hành trì nghiêm túc nên sư cũng khuyên bảo họ tìm cách sống an vui, tập hài lòng trong mọi hoàn cảnh.

17. Có một ngôi chùa bỏ hoang tên Long Trạch (Ryütaku-ji) ở Y Đậu (Yto) gần thành phố cổ Mishima, cách Hara khoảng mười một cây số phía đông. Hội chúng của sư đề nghị mua lại làm chỗ tọa thiền. Tháng 2 năm 1760, mọi người thỉnh cầu sư trùng tu chùa này, sư nhận lời và giao phó cho Đông Lãnh trụ trì. Đông Lãnh ra đi đến vùng núi Sawachi, Mishima. Tháng 9 năm 1761, Đông Lãnh tụ tập cả trăm tăng ni nghe sư thuyết pháp.

Tháng 7 năm 1764 sư không làm trụ trì chùa Tùng Âm nữa, nhường cho đệ tử Toại Ông kế thừa. Lúc đó Sư tám mươi tuổi và Toại Ông bốn mươi tuổi, đã sống

bên thầy mười tám năm. Nhưng thương thay cho sư vốn rất yêu quý đệ tử, bỗng nhiên tình thầy trò lợt lạt, trắc trở. Lý do không được biết, nhưng rồi Toại Ông rời chùa Tùng Âm ra đi năm 1765, đến chùa Quán Âm (Kannon-ji) cũng ở Hara.

Sau đó Bạch Ân lâm bệnh. Đông Lãnh đến Edo sửa sang lại am của Chí Đạo Vô Nan, (Shidò Bunan), thầy của Huệ Đoan xưa kia đã ân tu, xong thỉnh Bạch Ân đến. Nhưng tăng chùa Tùng Âm không đồng ý. Cuối cùng năm 1766 Đông Lãnh cử một vị tăng tên Enkyò đến Hara thỉnh sư đi Edo. Sư đi kiệu cùng Enkyò đến đèo Hakone thì có bốn vị tăng chùa Tùng Âm đi theo nài nỉ sư trở về. Enkyò phải giải thích hết lời về lòng hiếu thảo của trò đối với thầy đang cần dưỡng bệnh, bốn vị tăng mới bằng lòng lui gót. Enkyò cùng sư tiếp tục đi Edo.

Trong năm này Nga Sơn Từ Trác (Gasán Jitò) đến học đạo với Bạch Ân tại Edo. Lúc đó Nga Sơn đã bốn mươi tuổi và đã hành khước khắp nước Nhật, tham học hơn ba mươi thiền sư nhưng không vị nào đáp đúng sở nguyện qua những vấn đáp cam go. Do đó khi gặp Bạch Ân, Nga Sơn đã đưa ra một loạt câu hỏi. Ba lần vào thất, ba lần đều bị sư tống ra cửa.

Trong tập Lùm Bụi Gai Góc, Nga Sơn đã kể ba lần tham kiến này: “Tôi không màng đến đức độ siêu vĩ của thầy, dù danh vang khắp nước tôi cũng chẳng để ý.

Tôi chẳng quan tâm về tri kiến của thầy vượt bậc chư tiên bối hay đạo sư đương thời. Dù có hàng trăm hàng ngàn tăng ni vây quanh thầy, dù thầy được xem như Phật tái lai thế gian. Đối với tôi chỉ có một việc: vị đại quốc sư đã đưa tay giơ chân đạp tôi ba lần như trời giáng, xô tôi vào đường cùng, đẩy tôi vào chỗ tận.”

Rồi Nga Sơn ở lại tham học với sư, sau đó với Đông Lãnh. Chín năm sau khi Bạch Ẩn tịch, Nga Sơn được Đông Lãnh truyền pháp. Dù đã tác thành cho Nga Sơn nhưng lúc nào Đông Lãnh cũng xem Nga Sơn như đệ tử của thầy mình.

Bạch Ẩn đang bệnh và thường phải nằm, nhưng tinh ba tuyệt diệu trong nghệ thuật của sư đã phát huy cực điểm trong những năm cuối cuộc đời. Thư pháp với đường bút to dày và đậm mực, một sức sáng tạo mãnh liệt và hùng tráng đã khai mở tác phẩm ra khỏi những đường nét màu sắc với bố cục cân đối của những năm đầu - một sự tiến triển thấy rõ trong nhiều bức tranh như Nam Mô Địa Ngục Đại Bồ Tát⁸ và Công Phu Trong Động.

Tranh của Bạch Ẩn vào thời kỳ cuối đời là những nét chấm phá càng lúc càng nhẹ nhàng, màu thủy mặc thật nhạt. Bàn tay sáng tác rất tự do, có thể nói đã giải

⁸ Ngoài bức tranh này, hiện nay (2009) tại chùa Tùng Âm chỉ còn lưu lại 3 bức là trong đó có: Quán Âm An Cư, Đại Sư Bồ-đề-đạt-ma.

thoát phiền não. Hình nét càng lúc càng giản dị, có khuynh hướng phảng phiu không cần đến chiều sâu. Bức Bồ Đề Đạt Ma Diện Bích là một điển hình tuyệt vời. Mặc dù Bạch Ẩn vẽ rất nhiều tranh về Bồ Đề Đạt Ma - một chủ đề rất được các thiền sư ưa thích đưa lên khung họa - nhưng trong tác phẩm trên, dáng dấp của Tổ rất tiêu biểu, đường bút lướt nhanh và chắc chắn, hiện sáng tâm thiền định, mở ngõ giải thoát. Từ năm tám mươi một đến tám mươi ba tuổi, sư vẽ rất nhiều và đều phổ biến khắp nơi. Và ngọn đèn Bạch Ẩn vẫn tiếp tục sáng lên một cách yếu ớt.

Được cung thỉnh đến chùa Long Trạch đón mừng Tết năm 1786, sư nói: “Tôi nay tám mươi bốn tuổi và chưa thấy ngày Tết nào vui như hôm nay, tôi phải cảm ơn Đông Lãn.” Đông Lãn dâng lên sư bánh nếp cổ truyền, nhưng sư chỉ dùng được vài miếng.

Tháng 11 Bạch Ẩn trở về chùa Tùng Âm, bệnh tình càng tăng, tứ đại chẳng điều hòa.

Mồng 7 tháng Chạp thầy thuốc ở Cổ Quận bắt mạch thưa rằng: “Mạch yếu chẳng có gì lạ.”

Sư quở: “Ta sắp chết, chẳng quá ba ngày, không biết được sao gọi là lương y?”

Mồng 10 sư ủy thác công việc cho Toại Ông, đã được sư cho sám hối. Sư nằm yên trên đệm, và hừng đông ngày 11 kêu lên tiếng cuối cùng, nghiêng bên

phải mà hóa, thọ tám mươi bốn tuổi, không để lại kệ từ thế như lệ thường của thiền sư.

Bạch Ẩn chấm dứt một đời độ sanh trong im lặng. Ngày 15 đưa tiễn, phân tháp ở ba nơi⁹. Nổi pháp có Đông Lãnh Viên Từ (1721-1792), Toại Ông Nguyên Lư (1716-1789), Nga Sơn Từ Trác (1727-1797), Đại Hưu Huệ Phong, Quyết Long, Đông Nham, v.v... hơn bốn mươi người. Hàng đệ tử bạch y chấp lễ khó biết được, Pháp tràng hưng thịnh xưa nay ít có. Thiên Hoàng sắc thụ¹⁰ Thiền Sư Thần Cơ Độc Diệu, Quốc Sư Chánh Tông. Ngũ lục khắc ở rừng Độc Nhị hơn mười quyển đều lưu hành ở đời.

Dịch theo K. Tanahashi

*

⁹ Ngày nay (2009) còn mộ bia ở chùa Tùng Âm và Long Trạch.

¹⁰ Bạch Ẩn là vị thiền sư cuối cùng được Nhật hoàng ban thụ. Về sau tục lệ này không còn nữa.

Bia đá tên chùa Tùng Âm



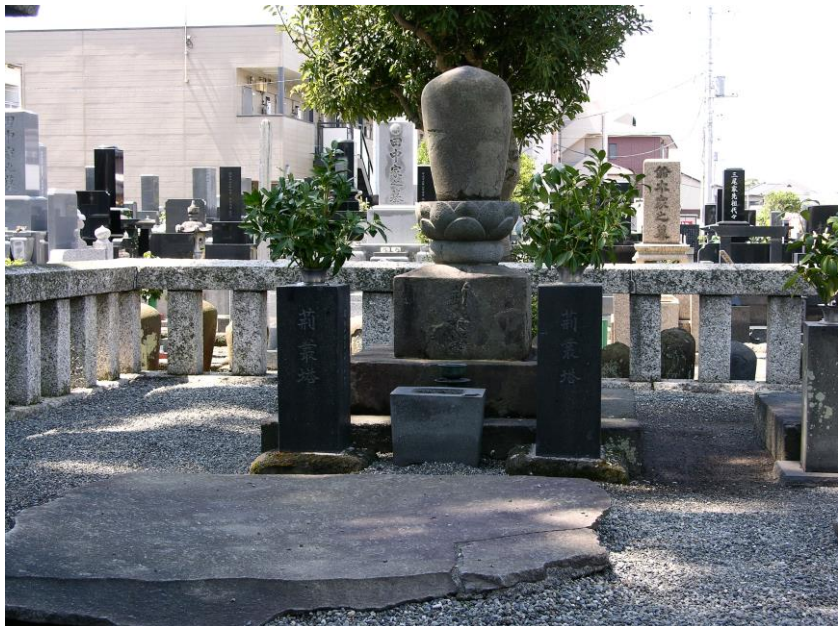
Chùa Tùng Âm



Nhà Tổ thờ Bạch Ân chùa Tùng Âm



Mộ Bạch Ân



Thầy Trụ Trì chùa Tùng Âm tặng thư pháp cho tác giả



Gác chuông chùa Tùng Âm



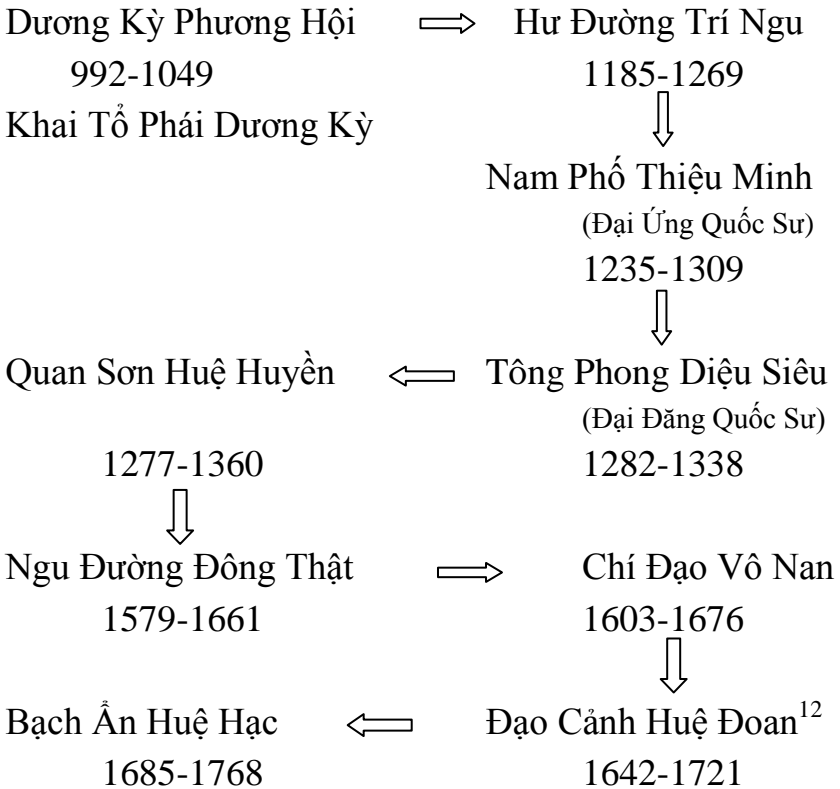
Từ chùa Tùng Âm nhìn núi Phú Sĩ



9. THIÊN SƯ BẠCH ẮN VÀ PHÁP HỘI MÙA XUÂN 1740

I. SƠ LƯỢC TIỂU SỬ

Thiên sư Bạch Ắn Huệ Hạc (Hakuin Ekaku), người trung hưng tông Lâm Tế Nhật Bản, thuộc dòng Ứng-Đăng-Quan¹¹, truyền thừa từ ngài Hư Đường:



¹¹ Tên ba vị tổ Đại Ứng, Đại Đăng, Quan Sơn.(D.G)

¹² Chánh Thọ Lão Ông. (D.G)

Khi thiên tông du nhập Nhật Bản có hai mươi bốn vị Tổ hoặc từ Trung Hoa sang hoặc từ Nhật du học Trung Hoa rồi về. Nhưng thời gian sau chỉ còn lại năm hệ phái thuộc chư tổ:

1/ Đạo Nguyên Hi Huyền

2/ Viên Nhĩ Biện Viên

3/ Lan Khê Đạo Long

4/ Vô Học Tổ Nguyên

5/ Nam Phổ Thiệu Minh.

Cho đến ngày nay chỉ còn lại hai dòng chính: Tào Động của Đạo Nguyên và Lâm Tế của Bạch Ẩn.

Xuất gia từ khi mới mười lăm tuổi, Bạch Ẩn đã học nhiều vị thầy trước khi gặp Đạo Cảnh Huệ Đoan ở tuổi hai mươi bốn. Trước đó hai năm, Bạch Ẩn đã dụng công miên mật, hành khước nhiều nơi. Và khi gặp được Huệ Đoan, chỉ trong vòng vài tháng Bạch Ẩn chứng ngộ và được thầy ấn khả, chẳng bao lâu Bạch Ẩn rời thầy, tiếp tục hành khước khắp nước Nhật, và được gặp chư thiên đức cả ba tông phái Tào Động, Lâm Tế và Hoàng Bá, và sau đó là thời gian độc cư gần hai năm trong am cỏ trên núi Nham Lan¹³ nơi Quan Sơn Huệ Huyền ẩn tu thuở xưa.

¹³ Iwodaka

Mùa đông năm 1716, Bạch Ẩn tròn ba mươi hai tuổi trở về Tùng Âm, một ngôi chùa xưa ở quê nhà, chầm dứt quãng đời tha phương cầu đạo suốt mười bốn năm, sáu năm trước khi gặp thầy và tám năm sau đó.

II. CUỘC SỐNG Ở CHÙA TÙNG ÂM

Bạch Ẩn đã thừa hưởng một ngôi chùa nhỏ của gia đình bảo trợ từ nhiều đời, nhỏ về chỗ ở lẫn tiếng tăm. Chùa thật nghèo nàn xơ xác, các gian nhà rất sơ sài và đang hư hỏng trầm trọng. Trong quyển Bạch Ẩn Niên Phở do đệ tử là Đông Lãn¹⁴ ghi chép đã tả chùa Tùng Âm như sau:

Chùa Tùng Âm lâm vào tình trạng gần như đổ nát. Nhìn lên mái nhà sao trời lấp lánh thâu đêm. Sàn chùa luôn ẩm ướt vì mưa và sương. Thầy phải khoác áo toi khi đi trong chùa, làm lễ nơi chánh điện phải mang ủng cao. Tài sản của chùa đều rơi vào tay chủ nợ, đồ đạc đều bị cầm cố. Vật duy nhất đáng giá ở đây là ánh trăng và tiếng gió.

Đây là buổi đầu đạo nghiệp của Bạch Ẩn, và đây cũng là chiếc nôi giáo dưỡng môn đồ suốt năm mươi năm cho tới ngày viên tịch.

Đông Lãn đã viết lại nếp sống của thầy trong mười năm đầu ở chùa Tùng Âm:

¹⁴ Đông Lãn Viên Từ (1721-1792)

Thầy dụng công nhất tâm rất chuyên cần, sống thiếu thốn và một mực giữ hạnh đạm bạc thanh bản. Thầy không tuân giữ cố định thời khóa tụng kinh hay nghi lễ khác. Đêm xuống thầy trèo vào một cái kiệu cũ ọp ẹp và ngồi trên bồ đoàn đặt trên sàn ván. Một chú tiểu đến đắp chăn lên người thầy và buộc dây chặt. Thầy ngồi như thế, bất động giống như bức tranh tô Đạt-ma, cho đến ngày hôm sau khi chú tiểu đến tháo dây để thầy đi vệ sinh; rồi thầy dùng bữa. Đêm nào thầy cũng an tọa như thế.

Trong bài tựa quyển Dạ Thuyền Nhân Thoại, Bạch Ẩn ký tên là “Ông thầy lạnh trong am nghèo”, có một đoạn như sau:

Từ lúc đặt chân vào cổng chùa Tùng Âm, hàng học nhân đã vui vẻ hứng chịu đờm dãi nọc độc của thầy phun ra, hoan hỷ trước những trận gậy đau đớn. Họ ở lại tu mười đến hai mươi năm, chẳng hề nghĩ đến ra đi.

Có người quyết định sống đến chết tại đây và thành bụi đất dưới hàng thông trong chùa. Họ là những đóa hoa tươi sáng giữa rừng Thiên, là những anh hùng đảm lược của thế gian... Đối diện với cái đói ban ngày và cái lạnh ban đêm. Ăn rau cỏ để sống, không nghe tiếng gì khác ngoài lời la mắng thậm tệ của thầy, không cảm nhận gì khác ngoài cú đánh và trận gậy đau thấu xương. Họ chỉ thấy những gì làm vàng trán thêm nhăn, họ chỉ nghe những gì làm thân thể toát mồ

hôi. Ở đây có những cảnh tượng làm cho ma phải nhỏ lệ, quỷ phải chấp tay van xin. Da dẻ hồng hào nhưng chẳng bao lâu thân thể gầy mòn, mặt mày mệt mỏi... Nếu không vì hoài bảo cống hiến trọn đời để cầu đạo thì không ai có thể hy sinh sức khỏe và đời mình lâu đến như thế.

Tuy đôi với môn đệ như thế, Bạch Ân lại rất tử tế dễ thương với bà con chòm xóm, chia sẻ vui buồn no đói với dân làng bạn quê, và mở lòng hào hiệp đối với như cầu của họ. Mặc dù đã dốc hết sức lực để dạy dỗ môn sinh đều đặn, thầy vẫn không quên mang Phật pháp đến từng bác nông phu, người đánh cá, và mọi người xa gần qua những bài viết, tranh vẽ và thư pháp.

Những bước chân hoằng hóa của thầy đã gia tăng mạnh mẽ trong hai mươi lăm năm cuối đời. Ngoài những buổi thuyết pháp thường kỳ tại chùa Tùng Âm và các chùa lân cận, thầy vẫn nhận hết những lời mời đến Pháp hội vùng xa, tại chùa cũng như nơi đạo tràng của cư sĩ. Có những chuyến đi xa kéo dài nhiều ngày, nhiều tuần khắp nước Nhật. Từ năm sáu mươi tuổi trở về sau, thầy quay về viết bài, vẽ tranh và thảo chữ nhiều hơn, để lại cho đời một công trình đồ sộ gồm:

- Bạch Ân Hòa Thượng Thiên Thư (ba mươi bảy quyển sách đủ mọi thể loại: bài giảng, thư pháp, bài ca...)

- Tranh họa và thư họa cả ngàn bức.

Từ lần chứng ngộ đầu tiên vào năm hai mươi bốn tuổi, những năm sau thầy đã trải qua “đại ngộ nhiều lần và tiểu ngộ vô số.” Tuy nhiên thầy vẫn chưa thể hiện được những tâm chứng này vào cuộc sống hằng ngày, và cảm thấy bị hạn chế khi cố thử trình bày sở ngộ cho người khác. Mãi đến năm 1726 vào tuổi bốn mươi một, thầy mới hoàn toàn triệt ngộ.

Lúc đó thầy đang học kinh Pháp Hoa phẩm Thí Dụ, chỗ đức Phật cảnh tỉnh ngài Xá-lợi-phất về pháp vị chứng ngộ của riêng mình, và khuyên nhắc bốn phạm Bồ-tát hạnh là tiếp tục hành trì sau khi chứng ngộ, đồng thời dạy dỗ và cứu độ chúng sanh cho đến khi tất cả đều thành Phật. Triệt ngộ này là biến cố then chốt trong đời tu của Bạch Ẩn. Sự dụng công của thầy trực tiếp hướng đến tự ngộ và từ đó hướng đến độ tha.

Quãng đời cuối năm ba mươi và bước vào tuổi bốn mươi, Bạch Ẩn nhận một ít đệ tử và sĩ số tăng dần sau này. Tiếng tăm của thầy cũng tăng cao khi đến tuổi năm mươi và lừng vang đến tổ đình Diệu Tâm ở Kyoto. Pháp hội mùa Xuân năm 1740 đã minh định Bạch Ẩn là một bậc thầy ưu việt nhất của nước Nhật.

III. PHÁP HỘI MÙA XUÂN NĂM 1740

Tăng ni và cư sĩ khắp đất nước tụ hội về Tòng Âm. Họ xuất thân từ mọi đẳng cấp xã hội. Tòng Âm quá

nghèo nàn không thể đáp ứng nhu cầu của họ, ngay như một số nhỏ người học cũng không thể được. Do đó họ phải tìm nơi trọ bên ngoài. Họ ngủ nghỉ và hành thiền tại các tư gia, nhà bỏ hoang, trong đền chùa hoặc sảnh đường bỏ trống, dưới những mái hiên trang trại; có người cắm trại ngoài trời dưới sao đêm. Toàn thể một vùng rộng lớn nhiều dặm chung quanh Tùng Âm biến thành một trung tâm tu thiền to lớn.

Ba năm sau (1743), khi đủ duyên in ấn bài giảng trong Pháp hội tựa đề Hư Đường Ngữ Lục Khai Diễn Phổ Thuyết, một đệ tử của Bạch Ẩn là Nguyên Thật¹⁵ đã viết trong phần Duyên Khởi như sau:

Mùa xuân năm thứ năm triều đại Gembun (1740), thầy đã mở Pháp hội dành cho những người học ở xa từ lâu một lòng tha thiết tu thiền. Vào mùa đông trước đó đã khởi sự chuẩn bị cho Pháp hội. Sau ngày kỵ tổ Đạt-ma vào mùng 5 tháng 10, những nạp tặng ở am thất chung quanh Tùng Âm đều đồng ý cùng bắt tay vào việc sửa soạn chùa để đón tiếp tân khách.

Họ chống đỡ những gian nhà xiêu vẹo cũ nát, họ khai thông lại miệng giếng cũ xưa, đắp vá các cửa ra vào và cửa sổ, đóng buộc lại rui mè hư gãy. Tăng chúng trong chùa hăm hở gánh vác công việc vất vả, đi tận xa xôi để quyên góp gạo và đậu về dự trữ, đến từng

¹⁵ Genshoku

làng lân cận khát thực rau cải. Những người ở nhà làm việc thay phiên suốt đêm lẫn ngày liên tục.

Riêng thầy cùng hai đệ tử làm thị giả đi an dưỡng. Ngụ tại chùa Nguyên Long (Genryō-ji) ở Fujisawa. Sau cùng dời về Yoshimizo hạt Suruga ngụ tại nhà cư sĩ Huyền Trạch¹⁶ gần nguyên tháng. Suốt thời gian này, trừ khi phải tiếp khách, thầy dành thì giờ để ngủ những giấc thật sâu và ngon lành. Thầy ngáy vang như sấm, nằm ngủ trên sàn, cuộn người lại như một con rắn to. Khách viếng thăm nhìn thấy đều ngạc nhiên.

Một hôm, hai vị thị giả, theo lời dặn của sư huynh ở chùa, tác bạch xin thầy thuyết pháp để sách tấn hàng môn sinh trẻ, và cũng xin phép được ghi chép mang về chùa cho huynh đệ đọc. Thầy mỉm cười gật đầu. Nhưng rồi thầy vừa trở mình xong lại ngáy vang. Hai thị giả đến bên thầy, như trẻ con vò vĩnh bố mẹ, thỉnh cầu thầy đừng ngủ nữa để nói cho họ ghi.

Cuối cùng thầy thức dậy. Mắt vẫn nhắm, thầy bắt đầu nói trong tĩnh lặng. Năm câu đầu tiên rồi đến câu thứ mười. Thầy nói những lời đột ngột xuất hiện trong đầu, có quan tâm chút ít đến trình tự câu cú. Bút lông của thị giả tuôn mực không ngớt trên giấy. Thầy và trò cật lực làm việc như nhau. Đến khi sắp rời thất của Huyền Trạch thì năm mươi trang giấy đã đầy chữ. Huyền Trạch nhận thấy rằng ba giai thoại thiên nêu

¹⁶ Gentaku

lên trong bài thuộc về ngữ lục của các vị thiền sư Vạn Am¹⁷, Đại Huệ¹⁸ và Phật Nhãn¹⁹.

Thầy trở về Tùng Âm tháng 11, một ngày trước Đông chí. Thầy mời tăng chúng dự đêm phổ trà để tỏ lòng khen ngợi công trình chúng tôi đã hoàn tất. Chúng tôi ngồi vây quanh thầy, vui vẻ đàm đạo và nhấp trà. Hai thị giả ngồi cạnh nhau mang bài thuyết pháp của thầy đọc cho chúng tôi nghe dưới ánh đèn. Chúng tôi lắng nghe với tất cả tấm lòng, hân hoan đến nỗi như muốn nhảy múa khắp phòng. Nhưng niềm hân hoan trôi qua nhanh chóng vì chúng tôi bị cuốn hút vào lời Pháp, và buổi đọc kéo dài nhiều đêm.

Bạch Ân mở Pháp hội mùa xuân năm 1740 lúc năm mươi hai tuổi, trong thời kỳ năng lực sung mãn nhất. Tiếng tăm thầy đã ra khỏi trú xứ nguyên quán là hạt Suruga, qua sự kiện bốn trăm học nhân khắp nơi tụ hội về chùa Tùng Âm. Đây là bước ngoặt lịch sử trong đời tu của thầy, và kể từ nay đến hết đời, với năng lực dũng mãnh và ý chí kiên cường, thầy hiến trọn đời mình cho công cuộc trung hưng Thiền tông. Ý nguyện của thầy đã thành tựu viên mãn, vì khi thầy qua đời, thiền Lâm Tế vẫn sinh tồn và hưng thịnh rực rỡ nhiều thế kỷ sau. Thầy đã ấn chứng khoảng năm mươi đệ tử, nhưng có người cho rằng số nhiều gần gấp đôi.

¹⁷ Vạn Am Đạo Nhan (1094-1164)

¹⁸ Đại Huệ Tông Cảo (1089-1163)

¹⁹ Phật Nhãn Thanh Viễn (1067-1120)

IV. HƯ ĐƯỜNG NGŨ LỤC KHAİ DIỄN PHỔ THUYẾT

Bạch Ân chọn đề tài cho Pháp hội là Hư Đường Ngũ Lục. Trước khi đi vào phần đề xướng, thầy đã giảng một loạt nhiều bài phổ thuyết để sách tấn học nhân và chuẩn bị cho họ lao vào thời kỳ tu tập quyết liệt, cũng như theo kịp ý nghĩa phần đề xướng, vì thế có tên là Hư Đường Ngũ Lục Khai Diễn Phổ Thuyết.

Thực sự thầy cũng muốn nhân dịp chấn chỉnh những sai lầm nghiêm trọng - trong lý thuyết cũng như trong thực hành - đã làm cho Thiên tông lạc hướng và suy yếu. Thầy đã nỗ lực thuyết phục các học nhân rằng giải thoát nằm ngay trong sự chứng ngộ chân chánh bằng con đường kiến tánh. Thầy cho rằng cần phải dùng tới “độc ngữ” của cổ đức và tham cứu với sự chuyên chú nhất tâm và ý chí mãnh liệt khẩn thiết, cho đến một phen đại tử thì sẽ kiến tánh. Rồi thì cần phải đào sâu và thuần thực sở ngộ ban đầu gọi là kiến tánh khởi tu. Thầy cũng quy trách nhiệm làm suy yếu Thiên tông do các vị thiên sư đương thời đã áp dụng niệm Phật trong sự tu thiền (phái Hoàng Bá) và chủ trương ngồi nhiều và vô sự trong sự dụng công gọi là Thiền mặc chiếu (một số vị trong phái Tào Động).

Hư Đường Ngũ Lục Khai Diễn Phổ Thuyết gồm có năm bài:

1. Liếm nuốt đờm dãi hồ ly của Hư Đường.

2. Độc dược để lại của bậc tiên đức.
3. Chánh pháp không thể truyền.
4. Công khó đền ơn chư Phật, Tổ.
5. Thư gửi cư sĩ.

Trong bài Chánh pháp Không Thể Truyền, sư hầu như đề cập chư thiền sư Trung Hoa qua nhiều chủ đề khác nhau, nhưng tựu trung vẫn qui về một nền tảng duy nhất là chứng chân ngộ chánh và rốt ráo. Như Huệ Nam Hoàng Long²⁰ được Lạc Đàm Hoài Trùng²¹ ấn chứng, xong tiếp tục hành khước gặp Vân Phong Văn Duyệt²², đệ tử của Thúc Nham Thủ Chi, phân tích cho thấy Pháp đạo của Lạc Đàm chưa thể sánh với Vân Môn và khuyên Huệ Nam đến Từ Minh Sở Viên²³. Qua nhiều thử thách cam go Huệ Nam triệt ngộ dưới cửa Từ Minh, khai mở hệ phái Hoàng Long sau này.

Bạch Ẩn khi dạy chúng thường nêu lên những gian nan cay đắng người xưa phải cam chịu, nếu muốn thành tựu việc lớn. Thầy đã dẫn lời của Tăng Triệu trong Bảo Tạng Luận nói về đại đạo và tiểu lộ:

Có đến hằng vạn con đường dẫn đến giác ngộ. Một con cá què quặt thì chỉ lặn quẩn trong con suối nhỏ. Một con chim đau yếu thì chỉ loanh quanh trong

²⁰ 1002-1069

²¹ Dòng Vân Môn

²² 998-1062

²³ 986-1039

đám lau sậy. Chúng không biết đến cái bao la của biển cả, cái mênh mông của rừng rậm.

Cũng giống như vậy, đôi với hành giả bỏ qua đại đạo để dẫn thân vào đường phụ, những tiểu lộ. Sau khi nỗ lực tu tập và đạt đến một phần công đức nào đó, họ dừng lại nửa đường và không bao giờ đi đến cứu cánh rốt ráo. Vì bỏ qua đại đạo để dẫn thân vào tiểu lộ, và bằng lòng với sự chứng đạt ở mức độ thấp bé, nên họ chẳng bao giờ đạt đến an lạc viên mãn tối hậu.

Thầy gần mạnh: “Ai là người đi theo đại đạo? Đó là những hành giả chân chánh đã kiến tánh và đào xới bằng mọi cách tận đầu nguồn của Đại Pháp. Ai là người đi theo tiểu lộ? Chính là những thiền giả nửa vời đã lầm nhận kiến văn giác tri cho là cứu cánh tối hậu.”

Thiền sư Thanh Tô trước đây làm thị giả mười ba năm cho ngài Từ Minh Sở Viên, nay quy ẩn chùa Lộc Uyển, Quan Tây. Bấy giờ Tùng Duyệt Đâu Suất²⁴, đệ tử của Chân Tịnh Khắc Văn²⁵, ở gần đó. Biết Tô là bậc tôn túc, Đâu Suất cầu chỉ giáo.

Sư trình kiến giải, Tô bảo: “Khả dĩ vào Phật mà không thể vào ma.” Và bảo tiếp: “Há chẳng nghe cổ nhân nói còn câu rốt sau mới đến lao quan sao?”

²⁴ 1044-1091 (có bản đề 1024-1128)

²⁵ 1025-1102 (đệ tử Huệ Nam Hoàng Long)

Sư định trả lời, Tố liền nói: “Hãy nói mà không mở miệng!”

Sư định đáp, bỗng Tố cười âm lên. Ngay đó sư đại ngộ. Vài tháng sau, Tố ấn chứng cho Đâu Suất, nhưng bảo rằng lời Chân Tịnh dạy đều đúng, chỉ vì Đâu Suất rời thầy quá sớm, nên khuyên Đâu Suất phải nối pháp Chân Tịnh.

Tướng quốc Trương Vô Tận học đạo với Đâu Suất được biết chuyện này. Nhân đi ngang qua chùa Qui Tông, Vô Tận đến thăm Chân Tịnh và kể lại lời của Thanh Tố.

Chân Tịnh nổi giận nói: “Lão trọc mưa ra máu thế đó! Y nói dối lung tung há có thể tin được sao?”

Về sau khi Chân Tịnh đã tịch, thiền sư Giác Phạm Huệ Hồng²⁶, đệ tử của Chân Tịnh, có dịp đến gặp Vô Tận và được nghe Vô Tận bình rằng Chân Tịnh không hội được thực nghĩa trong lời nói của Thanh Tố. Giác Phạm bèn nói: “Ông chỉ hiểu được câu rốt sau của Thanh Tố nhưng không thấy rằng Chân Tịnh đã phát thuốc hay trước mắt ông!”

Vô Tận nghe xong bèn thấp nhang hương về chùa Qui Tông đánh lễ.

Nêu lên giai thoại trên, ý Bạch Ẩn muốn chỉ cho thấy trong nhà Thiền ta chỉ có thể thâm nhập được yếu

²⁶ 1071-1128

chỉ bằng sự chứng ngộ. Vì thế lời giải thích của Giác Phạm cho Vô Tận, theo Bạch Ẩn nhận định, là không cần thiết, chẳng hiệu lực gì hơn “cái trống thủng.”

Thiền sư Hư Đường Trí Ngu²⁷ ngộ qua công án Buồm Xưa Chưa Treo và được thầy ấn chứng. Tuy nhiên ngài không bằng lòng dừng ngang đây mà tham tiếp công án Sơ Sơn Thọ Tháp thêm bốn năm mới triệt ngộ thành bậc đại pháp khí, được thỉnh cầu đến mười thiền viện lần tổ đình làm trụ trì.

Theo Bạch Ẩn, nếu Hư Đường không tiếp tục tham cứu sau lần sơ ngộ thì chẳng khác nào “kẻ trôi nổi trong vũng nước ao tù, một cái thây chết thối rửa mà ngay cả con quạ già ốm cũng chẳng thèm nhìn.”

Ngày mãn pháp hội, Bạch Ẩn kết thúc bài giảng về Hư Đường Lục. Hội chúng tề tựu vây quanh và đánh lễ thầy. Nguyên Thật và vài huynh đệ nhân cơ hội xin phép thầy in ấn nội dung bài giảng. Lập tức thầy lớn tiếng gọi đem lửa đến. Các huynh đệ vội quán tròn bài viết giấu trong tay áo. Sau đó họ thưa thỉnh thêm vài lần, nhưng việc không thành. Trong phần Duyên Khởi quyển sách sau này, Nguyên Thật đã kể tiếp:

Đến mùa thu năm nay (1743), hai đại sư huynh là Trung²⁸ và Dược²⁹ nêu nhiều lý do thuyết phục thầy

²⁷ Nói pháp Vân Am Phổ Nham.

²⁸ Chù

²⁹ Yaku.

cho in ấn để kẻ hậu học đỡ mắt thì giờ ghi chép hầu tập trung vào việc dụng công. Thầy bảo rằng đây là những lời bất chợt xuất hiện trên môi lưỡi khi thầy nửa ngủ nửa thức. Bây giờ thì chưa được, nhưng sau này có bậc cao minh xem lại và hiệu chỉnh thì có thể in.

Về sau tìm được một tăng nhân ở chùa Khánh Lâm³⁰ phía tây Mỹ Nùng³¹ sửa giùm bản in, Trung đến Kyoto và tiến hành in ấn.

*

Công cuộc hoằng hóa của thiền sư Bạch Ẩn lúc sinh tiền tuy chỉ ảnh hưởng trên đất Nhật, nhưng qua gần hai thế kỷ đã chinh phục toàn thế giới. Trước tiên với những bức thư họa và tranh vẽ nhiều đề tài, từ đức Phật, Bồ-tát Quán Âm, chư Tổ đến các giai thoại thiền và chuyện ngụ ngôn nhân gian. Mãi về sau ngữ lục của thầy mới được sưu tầm in ấn, không những tại đại học Hoa Viên³² do tông Lâm Tế bảo trợ, mà ở đại học các phương Tây vẫn tiếp tục nghiên cứu dịch thuật và phổ biến sâu rộng trong nhiều lĩnh vực văn hóa, kể cả tôn giáo và Thiền học.

Đời tu của Bạch Ẩn quả là một cuộc đời ngoại hạng kiệt xuất, đến bây giờ vẫn là tấm gương sáng cho hậu thế. Như vị trụ trì tổ đình Diệu Tâm đã nói:

³⁰ Keirin-ji.

³¹ Mino

³² Lấy tên của thiên hoàng Hoa Viên (Hanazono). (D.G)

Quê quán của Bạch Ẩn là hạt Suruga có câu rằng: “Suruga có hai điều kỳ vĩ vượt bậc là núi Phú Sĩ và Bạch Ẩn.” Tôi tin rằng trong tương lai không xa lắm, câu trên sẽ đổi là: “Nhật Bản có hai điều kỳ vĩ vượt bậc là núi Phú Sĩ và Bạch Ẩn”.

Tài liệu tham khảo và trích dịch:

- The Zen Master Hakuin: Selected Writings
của P.B. Yampolsky.*
- The Essential Teachings of Zen Master Hakuin
của N. Waddell.*

*

Chùa Long Trạch



Chùa Long Trạch



Mộ Bạch Ân tại chùa Long Trạch



Mộ Đông Lãnh Viên Từ tại chùa Long Trạch



10. BẢN LAI DIỆN MỤC

Đại Đăng Quốc Sư

Tất cả những người học Thiền đầu tiên phải hiến cả thân mình để tọa thiền. Ngồi trong tư thế kiết-già hoặc bán kiết-già, với đôi mắt khép hờ, nhìn được “bộ mặt xưa nay trước khi cha mẹ sinh”, nghĩa là thấy được trạng thái trước khi cha mẹ sinh ra, trước khi trời đất phân cách, trước khi bạn nhận thân người. Cái gọi là bộ mặt xưa nay hay bản lai diện mục sẽ xuất hiện, bộ mặt này không màu sắc và hình thể, như hư không trong suốt không tướng mạo.

Bản lai diện mục vốn không tên, nhưng được biểu thị bằng từ ngữ như Ông Chủ, Phật tánh và chân Phật. Tựa như một người lúc mới sanh không có tên, về sau được gán cho những tên khác nhau. Tất cả một ngàn bảy trăm công án hoặc đề mục dành cho thiền sinh hiến cả thân mình chỉ cốt làm cho họ thấy được bản lai diện mục. Đức Thế Tôn ngồi thiền trong núi Tuyết sáu năm, nhìn thấy sao mai và giác ngộ, tức thấy được bản lai diện mục. Khi cổ nhân đại ngộ hay có một bùng vỡ lớn nghĩa là họ thấy được bản lai diện mục. Nhị Tổ đứng trong tuyết và chặt cánh tay để cầu giác ngộ. Lục Tổ nghe một câu trong kinh Kim Cương rồi chứng ngộ. Linh Nguyên ngộ khi thấy hoa đào nở. Hương Nghiêm ngộ lúc nghe tiếng sỏi chạm vào bụi tre, Lâm Tế khi bị

Hoàng Bá đánh, Động Sơn khi thấy bóng mình in dưới nước.

Tất cả đều gọi là “bắt gặ vị chúa tể hay chủ nhân.” Thân là nhà và phải có một ông chủ nhà. Chủ nhà được hiểu là bản lai diện mục. Biết được nóng lạnh, hay cảm thấy thiếu thốn, hoặc có những ham muốn ...v.v. Tất cả đều là những vọng tưởng và không phải là chủ nhân thực sự của ngôi nhà. Những vọng tưởng này là một cái gì được thêm thắt vào và tan biến theo từng hơi thở, sẽ lôi kéo chúng ta rơi vào địa ngục, luân hồi trong sáu đường. Tiếp tục tọa thiền càng sâu, sâu mãi, sẽ tìm được căn nguyên của vọng tưởng. Một tư tưởng thì không có bất cứ hình thể tướng mạo nào, nhưng vì tin chắc những tư tưởng này tồn tại ngay cả sau khi chết, nên ta rơi vào địa ngục với nhiều đau thương, khổ não trong thế gian vô thường này.

Lúc nào tư tưởng dấy khởi, hãy buông đi. Bạn chỉ cần dốc hết sức mình quét sạch mọi tư tưởng tức là thành tựu tọa thiền. Khi tư tưởng được buông bỏ, bản lai diện mục hiện tiền. Tư tưởng giống như những đám mây, khi mây tan vàng trắng lộ dạng. Vàng trắng chân thường đó là bản lai diện mục.

Tự tâm chính là Phật, “kiến tánh” nghĩa là nhận ra tâm Phật. Buông bỏ tư tưởng một cách liên tục rồi sẽ thấy Phật tại tâm. Nếu cho rằng không thể nhận ra chân tánh trừ khi ngồi thiền là một lầm lẫn. Huyền Giác nói:

*Đi cũng thiền, ngồi cũng thiền
Nói, nín, động, tịnh, thể an nhiên.*

Tức dạy rằng đi, ngồi và nói năng tất cả đều là Thiền; không phải chỉ tọa thiền và đè nén tư tưởng mới là Thiền. Dù đứng hoặc ngồi hãy ráng chú tâm và tỉnh giác. Bất chợt sẽ nhận ra bản lai diện mục.

The First Zen Reader

*

11. THIỀN VỊ TRÊN ĐẦU LUỖI

Takashina Rosen

Những gì tôi sắp nói về Thiền, không phải là mô phỏng kiểu một bài diễn văn chính thức, nhưng mục đích là nói với một số người muốn có một kiến thức đúng đắn về Thiền và nắm được chủ ý. Ảnh hưởng của lý thuyết và tinh thần Thiền đã tác động rất lớn lên đời sống người Nhật. Xúp “miso”, củ cải ngâm dấm “takuan”, đậu hủ “tofu”, và những thứ khác là món ăn chay chính hằng ngày của dân chúng Nhật đều dẫn xuất từ Thiền. Oai nghi rửa mặt và súc miệng mỗi sáng, nếu không làm, được thiền sư Đạo Nguyên đặt ra trong thế kỷ 13. Nghệ thuật uống trà và cắm hoa có nghi thức tinh tiến cũng bắt nguồn từ tinh thần Thiền. Nhưng nếu hỏi Thiền là gì, thật khó trả lời. Tuy nhiên mong rằng những người mới bắt đầu đọc về Thiền có thể hiểu được chút ít với quyển sách này.

Thiền sư Đạo Nguyên trong Chánh Pháp Nhãn Tạng (Shòbo Genzo) nói rằng thực hành Thiền nghĩa là tọa thiền hoặc ngồi thiền. Ban đầu chữ “thiền” (Zen) là nói tắt chữ tọa thiền (Zazen). Chữ Za về sau từ từ biến mất. Cũng trong quyển sách đó có nói: “Tọa thiền là cổng vào Phật đạo. Muốn bước vào trong căn nhà của Phật, chắc chắn phải đi qua cổng trước. Vào cửa sau dường như dễ dàng hơn, nhưng chỉ khi vào bằng cổng trước với nghi thức đúng đắn chúng ta mới được gia

đình chấp nhận và đồng thời ta cũng biết đến họ. Một khi quen biết cả nhà, chúng ta sẽ tự do đi vào bằng cửa sau hoặc cửa hông không cần luật lệ, và cũng không gây phiền phức cho cả nhà.”

Phật giáo được truyền đến Nhật Bản thời vua Kimmei thế kỷ 6, nhưng chỉ có vài hình ảnh đức Phật và bản kinh sao chép lại, và chưa phải là đạo Phật thật sự. Đến thế kỷ 13, tổ Đạo Nguyên đến núi Thiên Đồng ở Trung Hoa, trở thành môn đệ của thiền sư Như Tịnh. Ngài “buông bỏ thân tâm” và được giải thoát, trở về quê nhà, mang theo truyền thống tọa thiền chân chánh.

Điều quan trọng nhất có liên quan đến tọa thiền, ý nghĩa đích thực do Đạo Nguyên chỉ dạy, thường bị hiểu lầm. Vài người nghĩ rằng tọa thiền là để chứng ngộ, và khi giác ngộ hoàn toàn không cần tọa thiền nữa. Đó là thiền “đợi ngộ”, hơi khác với pháp tu mà tọa thiền tự nó là Phật hạnh. Theo pháp tu đầu, tọa thiền trong tinh thần mong chứng ngộ và chỉ biết đạt đến chỗ đó; sau khi ngộ tọa thiền không được xem là quan trọng nữa. Nhưng thiền sư Đạo Nguyên nhấn mạnh rằng đường lối chân truyền của chư Phật chư Tổ là ngồi thiền tức thể hiện cứu cánh, và không chỉ là một phương tiện chờ đợi giác ngộ. Thật ra khi tập trung vào một công án, toàn thể cuộc sống phải được dồn vào thực hành với mục đích đạt ngộ. Nhưng truyền thống Thiền của chư Phật và chư Tổ được gọi là Phật quang

tam-muội (chánh định của Phật trong ánh sáng tự chiếu) thì không xem tọa thiền là phương tiện để đạt ngộ. Trong tư thế tọa thiền, hào quang của chư Phật và chư Tổ hiện hành, đó là Phật hạnh và Phật đạo. Đại tổ Đạo Nguyên nhấn mạnh điểm này. Tọa thiền là trạng thái chư Phật xuất hiện trong hào quang tự chiếu. Ba hành động của thân, khẩu và ý được in sâu bằng Phật ấn và biểu thị cho chư Phật.

Thiền Tào Động là thiền thuần túy trong tư thế ngồi, chư Phật và chư Tổ luôn luôn tọa thiền và vẫn tiếp tục ngay cả sau khi đã ngộ. Không phải chứng ngộ là không cần thiết, nhưng nếu chỉ nghĩ rằng thực hành thiền cho đến khi đạt ngộ và sau đó buông bỏ là sai lầm. Truyền thống của Đạo là thường hằng, và tọa thiền cũng thường hằng. Phật hạnh tràn ngập khắp cuộc sống và toàn cõi giới. Thiền đã phát triển ở thế giới phương Đông như là nền tảng của văn minh, và tiếp ứng sinh lực cho khoa học, nghệ thuật, kỹ thuật kinh tế và trong mọi ngành văn hóa. Và vì thế có thể bảo rằng, trong sự tọa thiền của chúng ta thực hành và chứng ngộ không khác. Trong thực hành là ngộ ngay lúc đó và tại đó, và hơn thế cả hai đều thường hằng.

Tại Nhật Bản ngày nay có ba phái Hoàng Bá, Lâm Tế và Tào Động. Phái Hoàng Bá có tổ đình ở Uji. Có lẽ vì chịu ảnh hưởng nặng của Trung Hoa nên phái này không phát triển mạnh ở Nhật, chỉ còn vài ngôi chùa.

Phái Lâm Tế chia ra một số chi phái với những ngôi chùa chánh ở Kyoto, Kamakura và nhiều nơi khác, có ảnh hưởng lớn trong sự phát triển văn chương và nghệ thuật. Trong phương pháp tọa thiền của phái này, điều quan trọng là tham công án và vì thế mà được gọi là Thiền đơi ngộ. Tham công án xong cái này đến cái khác, và những giai đoạn đạt ngộ qua từng công án giống như trèo lên từng bậc thang. Theo quan điểm này, chỉ sau lúc chứng ngộ Phật quả mới hiện thành.

Phái Tào Động có hai chùa chánh và mười lăm ngàn chi nhánh và không phân ra chi phái. Thiền theo phái này được gọi là “mặc chiếu” khác với tông phái “đơi ngộ,” giáo lý là thuần tọa thiền và không tách biệt giữa thực hành và chứng ngộ. Tọa thiền của chúng ta là ngồi với Phật ấn trên thân, khẩu và ý, và sự tọa thiền này là làm Phật. Đó là chứng ngộ và thực hành theo tổ Đạo Nguyên, chỗ uyên thâm tột cùng của trí tuệ.

Như đã nói trong tọa thiền có cả đọc sách, làm tròn công việc, uống trà, ăn cơm. Ngược lại với quan điểm cho rằng Phật quả chỉ khởi phát sau khi đạt ngộ gọi là thủy giác thiền, thiền Tào Động là bản giác thiền. Tọa thiền là Phật hạnh của tự tánh và đó là đức Phật bản lai, và như thế trong suốt cuộc đời tọa thiền không bao giờ dứt. Tọa thiền như vậy thể hiện tánh giác có sẵn xưa nay tức là bản giác. Cũng là tọa thiền nhưng có sự biến đổi tùy theo tông phái, và chúng ta cần phải hiểu rõ.

Mỗi quan điểm nêu trên đều có ưu thế riêng và đó không phải là lý do để phê phán khen chê.

Về công đức to lớn của Thiên, Đạo Nguyên có nói: “Mười phương vô số chư Phật nhiều như cát sông Hằng, nếu dùng hết sức lực và trí tuệ Phật mong đo được công đức của một người tọa thiền, cũng không bao giờ làm được.” Tuy năng lực thiên định có thể gia tăng dễ dàng do thực hành, thiên bệnh do lòng kiêu hãnh trong tọa thiền cũng nảy sinh. Bình thường chúng ta chìm ngập trong muôn vàn vọng tưởng thế gian, quay cuồng trong vô số thay đổi và biến động của cuộc đời. Hậu quả là rất dễ bị ô nhiễm dính mắc, và rồi người nào mong muốn thoát ra để được tự do sẽ tự lao mình vào tọa thiền. Rồi vì ngòai trở nên một phần chủ yếu trong đời sống, bấy giờ họ lại nhiễm thiên bệnh.

Trong thiên định, khi chú tâm trở thành nhất tâm, Phật hoặc ma hoặc thần sẽ hiện ra, có thể họ cảm thấy bị rần quẩn hoặc những hiện tượng lạ khác xuất hiện. Ngay cả bản thân Phật hiện chào đón chúng ta đều là thiên bệnh. Đó là ảo giác lúc tọa thiền và chúng ta phải chú ý thật cẩn trọng việc này. Ngay cả khi thấy tướng đức Phật thật rõ ràng để tin chắc rằng đó là Phật, hoặc nếu bị ác quỷ có mặt nà theo đuổi, liền có cảm giác kinh sợ, tất cả đều là cảnh giới của ma không gì khác.

Đối với người học Thiên nghiêm túc, tư thế là bước đầu trong tọa thiền. Điểm đặc biệt trong sự tu tập trước

tiên là tư thế của thân phải ngay ngắn trước đã, bởi vì trong sự luyện tập cơ thể để đạt được tinh thần chân chính, chắc chắn rằng chúng ta phải luôn luôn khiến thân ngay ngắn trước đã. Lúc tọa thiền chúng ta sẽ thấy thân được đặt trong tư thế chính xác. Thiền sư Đạo Nguyên trong Phổ Khuyên Tọa Thiền Nghi (Fukan Zazen-gi) cho biết đầy đủ chi tiết.

Trải rộng một tấm đệm dày (tọa cụ) ngay nơi chỗ ngồi và đặt lên trên một cái gối tròn nhỏ (bồ đoàn) để ngồi. Nếu không có bồ đoàn có thể dùng một cái gối thường gấp đôi lại. Nửa móng sau đặt trên bồ đoàn và ngồi vững vàng.

Có hai tư thế chính là toàn kiết-già và bán kiết-già, tên gọi tùy theo cách xếp chân. Trong cách thứ nhất hai chân được khóa vào nhau, trước hết đặt bàn chân phải lên đùi trái rồi đặt bàn chân trái lên đùi phải. Bàn tay phải ngửa lên và đặt trên bàn chân trái và bàn tay trái cũng đặt ngửa lên trên bàn tay mặt, đầu hai ngón tay cái chạm vào nhau. Xương sống hoàn toàn thẳng đứng, không nghiêng bên trái cũng không lệch bên phải, không cúi tới trước cũng không ngã ra sau, vành tai phải thẳng với vai và mũi phải thẳng đường với rốn. Đó là tư thế tọa thiền đúng cách. Lưỡi chạm hàm trên, miệng ngậm, mắt hé mở. Hơi thở tự nhiên, nhưng thông qua mũi nghe rất nhẹ. Theo lối này thân đã ổn định để tọa thiền.

Tư thế bán kiết-già, gọi tắt là bán-già, là đặt chân trái lên đùi phải. Tuy nhiên có thể thay đổi, chân trái có thể đặt dưới và chân phải đặt trên đùi trái. Tọa Thiền Nghi chỉ nói đến tư thế chân trái trên đùi mặt, nhưng đối với người học, cả hai tư thế chân này đặt trên đùi kia vẫn gọi là bán-già. Những kiểu khác cũng tương tự kiểu toàn kiết-già (gọi tắt là toàn-già). Người mới bắt đầu có thể ngồi kiểu bán-già trước rồi từ từ tiến đến toàn-già. Những người thường mặc âu phục và ngồi ghế rất khó ngồi toàn-già và bán-già, họ có thể ngồi trên gót chân theo lối Nhật Bản hoặc ngồi thiền trên ghế. Nên chọn tư thế thích hợp.

Người xưa chia tư thế con người ra làm bốn: đi-đứng-ngồi-nằm. Ta có thể hỏi tại sao luật nhà Thiền bắt buộc phải ngồi. Về điều này, tổ Đạo Nguyên có nói: “Trong bốn oai nghi, tại sao tư thế ngồi được chọn riêng cho thiền định và giác ngộ? Nên biết rằng từ thời xa xưa, tất cả các chư Phật đã theo con đường này dẫn đến giác ngộ. Chỉ nên biết rằng lý do ở đây là vì đó là con đường của chư Phật và không nên hỏi thêm nữa. Chư Tổ ca ngợi tư thế ngồi như là cửa dẫn đến an bình và an lạc, và không phải chỉ là con đường thực hành của một hoặc hai vị Phật mà là con đường của tất cả các chư Phật, chư Tổ.” Đối với người đã chứng ngộ và đang ở trong Phật quang tam-muội thì không phải bám vào sự đi-đứng-ngồi-nằm nữa, nhưng một cách tổng quát tư thế ngồi ngay ngắn và kiểu kiết-già vẫn là đúng

chuẩn. Như thế chúng ta được biết các thể hệ tổ sư và thiền sư trong quá khứ đã tuân theo mẫu mực của đức Phật Thích-ca và đã để lại thành quả từ kinh nghiệm riêng của ngài.

Đức Phật muốn chỉ dạy điều gì? Sự khôn ngoan? Sự hiểu biết đa văn lỗi lạc? Mục đích của ngài là khuyến khích tụng đọc kinh điển? Hoặc khổ hạnh, nghiêm trì giới luật? Sự thực, tất cả đều chẳng phải. Ngài chỉ muốn dạy cho tất cả chúng sanh làm thế nào để an lập trật tự chánh trực cho thân tâm. Phương pháp để thực hiện được điều trên được nói đến trong quyển luận về Thiền tên là Tọa Thiền Nghi: “Suy nghĩ điều không thể nghĩ bàn (Phi tư lương xứ thường tư lương). Làm sao để suy nghĩ điều không thể nghĩ bàn? Vô niệm, đó là bí quyết Thiền định.” Vô niệm là chủ đích của Thiền, làm chủ thân tâm chỉ là phương pháp để đạt đến. Khi làm chủ thân và tâm, từ sự vắng bật tư tưởng, tự nhiên hiểu biết sáng suốt bộc phát, trí tuệ Phật viên mãn, trong đó có cả đọc kinh và cầu nguyện, khổ hạnh và nghiêm trì giới luật. Có vài người hấp tấp cho rằng đọc tụng kinh điển, cầu nguyện, khổ hạnh tự có giá trị, nhưng đây không phải là truyền thống Thiền được truyền từ thiền sư Đạo Nguyên.

Vắng bật tư tưởng là gì? Cuộc sống chánh định của tất cả chư Phật không khác hơn trạng thái vắng bật tư tưởng. Theo nghĩa đen có thể hiểu trạng thái này như

cây khô, cục đá, nhưng không phải thể, không thể hiểu bằng ý thức thông thường, nhưng cũng không thể hiểu bằng vô thức. Chúng ta chỉ có thể thấu đạt trạng thái ấy qua bản thân chứng nghiệm.

Những người sơ cơ, lần đầu tiên nghe nói bí quyết của Thiền là vô niệm, không thể đạt bằng ý thức hoặc vô thức, rốt cuộc không thể hiểu nổi điều đó là gì, và sanh ra hoang mang. Bây giờ thay vì tự hỏi làm sao đạt được hoặc cố gắng tìm hiểu và phân tích, điều cốt yếu là chúng ta hãy cương quyết lao mình cho đến chết, từ bỏ thân xác và cuộc đời, nghĩa là cắt đứt tận cội rễ tất cả những ý tưởng phân biệt. Nếu tiếp tục cắt đứt ý tưởng tận căn để thì sự giải thoát khỏi tư tưởng sẽ đến, nghĩa là chúng ta nhận ra bản nguyên, đây gọi là ngộ.

Cổ đức có nói: “Trong Thiền điều quan trọng là dừng được dòng tâm thức.” Tức là ngưng lại những tạo tác của ý thức thường nghiệm, luồng tư tưởng, ý niệm và nhận thức. Đại sư Đạo Nguyên nói: “Hãy cắt đứt niệm tưởng bằng sức mạnh của thiền định, chỉ bằng cách này mới có thể đạt đạo.” Đạt đạo là chứng nghiệm tâm Phật, tức là chân tánh nơi mỗi chúng ta. Ánh sáng Phật tâm chiếu ra, lòng từ mẫn của Phật tỏa ra từ Phật tâm nơi ta. Chúng ta nhận ra rằng sự trang nghiêm Phật độ cũng là sự trang nghiêm của tự tâm.

Thuyết về nghiệp quả là một khía cạnh của Phật giáo. Theo thuyết này, toàn bộ thế gian hiện tượng

nhận thức được đều do quả báo tương xứng với nghiệp nhân là ý nghĩ, ngôn ngữ và hành động đã qua của mỗi chúng ta và của cả chúng sanh. Quả thật toàn bộ thế gian hiện tượng được thể hiện phù hợp với nghiệp của chúng ta. Ba hình thức của nghiệp chính là thân hành, khẩu hành và ý hành; tất cả đều đặt dưới sự lãnh đạo của tâm. Dù cho tâm này là tâm của Phật, hoặc không phải tâm Phật, cũng là nguyên nhân xác định thiện ác cho chúng ta. Và nếu chúng ta chỉ biết quan tâm đến bản ngã của mình mà không cắt đứt niệm tưởng thì Phật tâm không hiện hành.

Điều khó khăn thật sự của thiên định là làm thế nào để dừng bật dòng tâm thức, và làm sao để cắt đứt niệm tưởng. Cách đây trên hai ngàn năm trăm năm tại Câu-thi-na ở Ấn Độ, đáng Thế Tôn Phật Thích-Ca khi sắp nhập diệt, trong bài thuyết pháp cuối cùng cho hàng môn đệ, câu chót ngài dạy về tâm và thức là: “Các ông phải điều phục tâm.” Tâm đó không phải là Phật tâm, mà là tâm vị kỷ của phàm phu thường sống hằng ngày. Có gì luôn thay đổi bằng tâm chúng sanh? Mới vừa vui cười đã buồn ngay đó, rồi lại giận dữ về việc này hay việc nọ. Khi thì muốn ăn, lúc muốn ngủ, lúc cầu nguyện, lúc báng bỏ. Trong cái gọi là nhiều chuyện của đàn bà, vọng tâm biến thành miệng lưỡi ồn náo. Hơn nữa, điều này cũng chưa đến nỗi tệ nếu không làm phát sinh những việc khủng khiếp như trộm cắp hoặc giết hại, tất cả đều biến chuyển từ tâm vị kỷ. Đó là lý do mà

theo Duy thức học Phật giáo, tất cả mọi biến chuyển đều được gọi là thức biến.

Tự tâm dù là thiện hay ác, một số người cho là thiện, một số người cho là ác, và cũng có quan điểm của người xưa cho là không thiện cũng không ác. Dù sao đi nữa, điều rõ ràng là tâm chúng ta từ sáng đến chiều hoạt động không ngừng, trải qua hằng ngàn hằng triệu biến dịch giữa thiện và ác. Lý trí và đạo đức dạy chúng ta dè dặt, không đi vào đường ác, mà phấn đấu để giữ cuộc sống chúng ta được hiền thiện. Một thi nhân thời xưa đã hát rằng:

*Khi anh cảm thấy bị lôi cuốn
Chớ nên thả lỏng dây cương của tâm
Để khỏi rơi vào ác đạo*

Và:

*Trong nồi nấu của thế gian,
hãy nấu cho ngon, đừng nấu dở,
tâm con người là vá quậy tự do.*

Tùy theo cái vá tự do lên xuống thế nào mà thức ăn được nấu ngon hay dở. Tâm con người cũng thế, căn bản là tự do. Ở mỗi thời khắc điều quan trọng là cần phải luôn nhớ đến thiền đạo, nhưng trong Thiền không nói đạo đức theo lối này. Ở đây chỉ là vấn đề về tâm Phật giúp chúng ta một bước nhảy vọt, chấm dứt dòng tâm thức, cắt đứt niệm tưởng. Tóm lại, chúng ta cần

dứt khoát cắt đứt sự tạo tác của tâm, tức bản ngã đã phát sinh ác nghiệp.

Phật giáo dạy rằng tâm chúng sinh có hai mặt thanh tịnh và nhiễm ô, nhưng tự nó không phải là hai mà tự phân hai tùy theo sự tạo tác của chính nó. Tâm tịnh là tâm tịnh của tự tánh, tâm bản nhiên của chúng ta không khác mấy may với tâm Phật. Ngược lại với tâm tịnh là tâm nhiễm ô gây bất an cho chúng ta từ sáng đến chiều, đó là tâm vị kỷ, mê lầm, tham đắm. Bởi vì tâm ích kỷ tham đắm không phải là bản nhiên nên chúng ta luôn luôn đau đớn phiền não; tâm này tuyệt đối bất chấp, không ngừng dẫn ta đi lạc hướng.

Chân tâm chân tánh của chúng ta vốn thanh tịnh và không ngăn mé, như trăng sáng giữa trời trong. Từ xa xưa không biết lúc nào tâm bị ô nhiễm bởi tham dục và trở nên bất tịnh, đó không phải là tự tâm chân thật của chúng ta mà là cái đến sau. Cái đến sau này lại chiếm ưu thế và che mờ chân tâm, tựa như người vợ lẽ lấn át vợ chính thức. Ta thường đọc trên báo rằng người quản lý một tài sản lớn hoặc giám đốc một hãng xưởng lớn lắm khi qua mặt vị chủ nhân, lấy tiền bỏ túi riêng, đưa đến khánh tận sự nghiệp. Cũng thế, chúng ta giao phó sinh mệnh chính mình cho sự vận hành của tâm mê vọng và tham đắm, đến nỗi chủ nhân thật sự, tức Phật tâm, không thể lộ diện.

Niệm tưởng của tâm bất tịnh là đảo điên tạp loạn, bởi vì thực tại bị nhìn đảo ngược. Kẻ hung ác hành động như những người hợp tác chủ chốt của mê vọng được đức Phật gọi là “ngũ tặc”. Ngũ tặc là mắt, tai, mũi, lưỡi và thân, thu nhận tất cả những đối tượng hấp dẫn và đưa chúng đến tâm bất tịnh đó. Vì lý do trên ngũ tặc được gọi là căn, vì căn có nghĩa là gốc rễ của cây sẽ đưa nhựa đến cành lá để thỏa mãn nhu cầu của cành lá. Dĩ nhiên sự vận hành nguy hại của năm căn tức giác quan không phải là bản nhiên. Chức năng thật của giác quan thì không sai lầm, nhưng tâm bất tịnh đã dùng lầm để chúng tạo tác theo chiều hướng sai lạc...

Trong bài thuyết pháp cuối cùng của đức Phật có câu: “Ngũ tặc đã xem tâm bất tịnh như là chủ.” Như thế, nét xấu của tâm bất tịnh giống như một con rắn độc hay ác thú đã đoạt mất sự sống lý đáng đưa đến Phật quả tức chân tánh của chúng ta. Trong lòng chúng ta có con rắn độc cuộn tròn luôn luôn phun lửa tam độc, mang phiền não và đau khổ đến chúng ta.

Trừ diệt tâm bất tịnh hiểm độc và làm cho ánh sáng thanh tịnh chiếu soi từ tâm thanh tịnh bên trong chúng ta, ngũ thức sẽ bị cắt đứt, và vì thế nên nói rằng chúng ta cắt đứt niệm tưởng. Chúng ta phải làm thế nào? Có những phương pháp khác nhau, nhưng phương pháp tọa thiền là ngồi trong tư thế thiền định và dồn hơi thở và sức sống của chúng ta vào đan điền (phần bụng dưới

rón). Trong lối này sức khỏe toàn bộ con người được tăng cường. Rồi chúng ta thiền định, buông bỏ thân và tâm. Bây giờ những vọng tưởng là tâm bất tịnh nhảy ra không ngừng. Chúng ta phải theo dõi những vọng tưởng này, cái nọ nối tiếp cái kia, biến chúng thành công án trong sự tham thiền của chúng ta. Rốt cuộc, vọng niệm này là cái gì? Nó từ đâu đến? Với mũi giáo thiền định chúng ta đâm thẳng vào tận ngọn nguồn của những vọng tưởng tương tục.

Khi chúng ta tọa thiền một cách đều đặn và có tiến bộ trong thiền định, thiền định sẽ trở thành thâm sâu và toàn mãn cho đến khi không còn chỗ cho vọng tưởng ló đầu. Tọa thiền hoàn toàn không hạn lượng, và sự bước vào thực chứng cũng không hạn cuộc. Cuối cùng ánh sáng của chân ngã xuất hiện, nơi mà thực hành chính là chứng ngộ. Đây gọi là nhìn thấy chân diện mục, và ta có thể bảo chín trong mười người có thể đạt đến (ngay trong đời sống này). Tọa thiền như đã mô tả không có gì là mơ hồ, nhưng vì dễ dàng nên thường bị làm lẫn, và tất cả những bậc cổ đức đều phải kinh qua một thời gian cam go vất vả. Có nhiều châm ngôn về khó khăn này: “Sau khi chiến thắng trăm trận, bây giờ tôi lão thành trong đại bình an” hoặc “Có biết bao lần tôi phải vào hang rồng xanh nơi chôn giấu kho báu vì lợi lạc cho người.”

Có một phương pháp khác. Trước tiên vẫn một đường lối là dồn hết khí lực toàn thân vật lộn với công án từ vị thầy trao cho. Công án “Không”, “Cây bách trước sân” của Triệu Châu, hoặc “Chân diện mục”, “Tiếng vỗ của một bàn tay”, bất cứ công án nào cũng vậy, vấn đề là tham công án trong sự hành thiền với tất cả nỗ lực của ý chí, nhất tâm và không tán loạn. Nếu có một mảy may phân biệt nào trong pháp tu này, sẽ thất bại hoàn toàn. Giả thử như chúng ta đang tham công án về “Tiếng vỗ của một bàn tay”, chúng ta sẽ cố gắng tìm hiểu bằng ý thức phân biệt, nhưng sẽ không bao giờ hiểu được. Chúng ta có thể nghĩ là chúng ta đã hiểu, nhưng sự hiểu đó cũng không hơn gì một sự hiểu biết bằng tâm phân biệt ô nhiễm, đã nghĩ là “tôi” và “của tôi” và “tôi hiểu”. Thiền định có nghĩa là cắt đứt ngay tại cội rễ cái tâm đã nghĩ là “tôi hiểu”, và đi vào trạng thái không ô nhiễm phân biệt, người nào bằng lòng ở giai đoạn hiểu biết bằng tri thức thì còn cách xa cứu cánh Thiền. Chúng ta được bảo hãy nghe tiếng vỗ của một bàn tay, nhưng một bàn tay không thể tạo ra âm thanh, và sự phân biệt đối đãi hay phân tích chia chẻ hiển nhiên không thể lĩnh hội được. Điều thiết yếu là toàn thể thân tâm phải mất hút vào trong công án và không có một niệm nào khác có thể nổi lên, sao cho không những trong thời gian tọa thiền mà ngay cả khi đi-đứng-nằm-ngồi, tham thiền vẫn tiếp tục không đứt đoạn. Rồi năng lực kỳ diệu của thiền định sẽ thuận

thực. Hòa thượng Linh Nguyên thấy hoa đào và thiền sư Hương Nghiêm lúc nghe tiếng sỏi chạm bụi tre mà giác ngộ. Chúng ta nhận ra nghiệp thức rõ ràng, đất trời tách mở trong một sát-na, như thể một cái cống bị tháo mở, thành linh chúng ta đạt đến an lạc và cuộc sống vô lượng vô biên.

Đó là sự chứng ngộ của các Thiền sư thời xưa và luận Tọa Thiền Nghi nói: “Buông bỏ thân tâm, bản lai diện mục sẽ hiện tiền.” Nhưng sự chú tâm không được lơ lửng chút nào, chỉ cần một gợn sóng nhẹ thì đạo nghiệp sẽ không chín muồi trong khoảnh khắc tâm lý này, rồi cũng không hơn gì trường hợp một người chết.

Ta chỉ cần thâm nhập trọn vẹn vào một công án. Đại ngộ chỉ đến một lần mà thôi, nếu có sự lặp lại thì không phải là triệt ngộ. Dĩ nhiên không có việc gì chống đối một người tham cứu một ngàn bảy trăm công án hiện có, nhằm nỗ lực vào sự kiến chiếu chân tánh. Nhưng điều đó không có nghĩa là người đó phải khấn nhiều hơn một công án để đạt ngộ. Nếu trong pháp tu đã nêu trên, ta chú trọng với niềm tin nhiệt thành, dốc hết mạng sống vào tọa thiền, thì chắc chắn một cách tuyệt đối là sẽ có lúc ta bước vào cuộc sống chánh định của tất cả chư Phật.

Pháp tu công án được gọi là Thiền “đợi ngộ.” Nhưng trong Thiền Tào Động, chứng ngộ ngay khi thực hành, chúng ta tọa thiền theo đúng như đức Phật

đã hành, không có vấn đề vật lộn với công án và đờn ngộ. Chúng ta phải thấu hiểu giá trị của sự thực hành miên mật và hăng nồng này, đó là điều quan trọng nhất trong sự tu tập dẫn đến cứu cánh đích thực, tức là hiển lộ Phật quang từ nhân tính của chúng ta. Nếu thành tựu, tự nhiên qua tâm Phật khí chất con người được thăng hoa. Ở đây không phân biệt giữa bén nhạy và chậm lụt, khôn ngoan hay đần độn. Một sự thật là bất cứ ai, nếu tự hiến tất cả tâm hồn cho thiền định không lay chuyển, tất sẽ đạt đến cứu cánh tối thượng.

Cứu cánh tối thượng của tôn giáo là gì? Và đâu là ý nghĩa của sự hiện hữu tôn giáo? Con người với nền giáo dục hiện đại, hình như hoang mang và hoài nghi những lời giải đáp. Xu hướng tôn giáo rõ ràng nhất trong xã hội (đặc biệt đối với cái gọi là các phái Phục Hưng) chủ yếu hướng về chữa bệnh, bói toán và cúng lễ. Điều đó làm mất đi tinh yếu đích thật của tôn giáo. Thật ra đó là hiện tượng liên kết với tôn giáo, nhưng không phải là tinh yếu của đạo. Chỉ là làm dịu bớt cơn đau và nổi bất hạnh, những mơ mộng ngớ ngẩn về giàu có và thành công, nếu hiểu những điều đó là tôn giáo chân thực thì tôn giáo chẳng khác gì thuốc phiện.

Sự tham cứu tôn giáo chân thật không bao giờ đặt trên bình diện đáp ứng những khao khát theo thường nghiệm như vậy, mà phải là sự thâm nhập sâu xa vào cuộc sống hằng ngày, vào thế giới ngay trước mặt

chúng ta, và tìm cách sống thực tế trong thực tại. Như thế mới gọi là trọng tâm của tôn giáo. Khi chúng ta suy nghĩ kỹ về cuộc sống hằng ngày, chúng ta thấy rằng đời sống được dựng lập trên một sự mâu thuẫn lớn lao, và vì thế sự hiện hữu của chúng ta không được đặt trên một nền tảng vững chắc. Vì nhận thấy thế giới hư ảo và thấu hiểu tội lỗi sâu dày trong thái độ cư xử thường ngày của mình, nên lần đầu tiên chúng ta phát sinh nỗi khao khát một thế giới chân thực, sự giải thoát và thanh tịnh vô cấu. Đây là sự biểu thị tinh thần tôn giáo, và giờ đây thế giới tôn giáo mở ra với chúng ta. Nhưng ngay cả khi nhận thấy tính vô thường của đời sống hằng ngày và tính bất ổn định trong sự hiện hữu của chính mình, chúng ta có thực sự tỉnh ngộ về mâu thuẫn trong đó chăng? Dĩ nhiên trên mặt tri thức chúng ta có thể nhận thấy điều trên, nhưng không tận căn để. Chúng ta cảm thấy có mâu thuẫn theo một cách nào đó, nhưng rốt cuộc tất cả chỉ là một sự lừa dối trong cuộc sống của một người bình thường (Vì thế tại sao trên quan điểm tôn giáo, thế gian được gọi là “dối trá”).

Người thực sự thức tỉnh về tính chất vô thường và mâu thuẫn của thế gian thì lần đầu tiên mới thực sự tỉnh ngộ. Nhưng nếu trong cuộc sống thường nhật họ không thể thấy được tự kỷ chính là chân tánh thì mối quan tâm của họ chỉ là những đam mê tầm thường cùng với thế sự, ý tưởng của họ không bao giờ rời khỏi vòng tạp nhạp lẫn lộn và suy nghĩ thường tình, những

tham vọng của họ chỉ vì hạnh phúc thường nghiệm, vì các thứ vật chất, danh và lợi, thế thì đâu là chân tánh? Trong cái xấu ác gọi là thế gian đó, họ bị che lấp chân tánh của mình và chôn vùi tự kỷ.

Không hiểu là mọi sự đang trôi qua, mà lại nghĩ rằng tuổi già, bệnh hoạn và chết chóc - tức là số phận dành cho mọi người - chỉ xảy đến cho người khác, và tự lừa dối mình khi cho rằng bằng cách nào đó mình sẽ sống mãi mãi, họ phung phí thời gian để theo đuổi danh lợi và quên mất tinh thần chân thật của một con người, họ không có được sự tĩnh lặng và bình thản. Trong một thế giới ngự trị bởi hư dối và tham vọng, tôn giáo không hiện hữu, và trong một đời sống như thế linh hồn bị sụp đổ. Nhưng chính trong sự sụp đổ đó, lần đầu tiên ý tưởng tu hành xuất hiện. Ta bắt đầu phản kỹ và tìm cầu một thế giới mà tự ngã có thể sinh tồn. Đối với vấn đề này, thiền sư Đạo Nguyên nói rằng: “Học đạo chính là học về tự ngã, và học về tự ngã là quên đi tự ngã.” Quên đi tự ngã nghĩa là giải thoát chân ngã khỏi bản ngã tù hãm.

Danh từ giải thoát, theo Hán tự có hai phần là “giải” và “thoát”, do đó theo nguyên nghĩa là thoát khỏi ràng buộc và được tự do. Sự ràng buộc có thể cả về vật chất lẫn tinh thần. Có những người bị ràng buộc bởi bản phận và tình cảm, có người than khóc dưới gánh nặng những việc rất cuộc không đáng gì, có người lấy tâm

buộc tâm không thể ngoi lên khỏi vực thẳm. Ai cũng có nghe về bệnh loạn thần kinh và sự quá kích động, căng thẳng v.v... Y học hiện đại bảo chúng ta rằng trong đa số trường hợp nguyên nhân bệnh trạng thuộc về tâm lý, tự mình trói buộc chính mình. Điểm cần lưu ý là bất cứ sự kiện thực tế, tưởng tượng, mộng mị, ảo giác nào đều là tù hãm. Sự ràng buộc xuất hiện dưới vô số hình thái, nhưng đầu não ràng buộc căn để là sống và chết. Những vấn đề lẻ tẻ khác chỉ xuất hiện giữa khoảng sanh và tử. Đối với vấn đề chủ yếu trọng đại này, giáo lý đức Phật công hiến một giải pháp bảo đảm cho chúng ta sự bình an tối thượng. Trạng thái bình an tối thượng đó gọi là Niết-bàn, và là trạng thái trong đó có sự đồng nhất với chân lý vượt ngoài sống và chết. Rồi thì hiện thực một tánh giới từ bi và an lành. Niết-bàn siêu vượt sống và chết là sự Sống trùm khắp và bất tử của chính chúng ta. Trong sự Sống đó, sự ràng buộc với sanh tử chợt có chợt không, kể cả cuộc đời riêng của mỗi người trong khoảng trăm năm của chúng ta, tất cả đều bị chiếm cứ bởi những phiền nhiễu thường tình. Đối với phàm phu đó là đón đau và phiền muộn.

Thế thì ai gây ra những việc trên? Ai làm cho chúng ta thống khổ và bị vây hãm bởi những chuyện sống chết? Đó là bản ngã, đó là vị kỷ. Bản ngã luôn luôn có lý lẽ biện hộ cho mình, không bao giờ nhìn xa hơn hành động bên ngoài, luôn luôn cố gắng đáp ứng sự mưu cầu hạnh phúc cho riêng một tấm thân nhỏ bé này.

Dưới cái nhìn thông thường, thân xác chỉ hiện hữu trong khoảnh khắc, lại muốn chống báng mọi lý lẽ cốt để bám chặt vào cuộc sống vĩnh cửu. Có một cuộc Sống toàn diện trùm khắp thời gian và không gian vô hạn lượng, nhưng bản ngã chỉ bám vào đời sống của một tấm thân độc nhất này, và tự áp đặt ngược lại với sự Sống vô lượng vô biên.

Để minh họa thêm, ví dụ có một cái chụp che phía trên một ngọn đèn lớn trong chính điện của ngôi chùa, như thế đèn chỉ soi sáng một vùng thu nhỏ. Đời sống con người cũng hết như vậy, một cái nhỏ nhoi so sánh với sự Sống vĩ đại. Vì trên căn đế đời sống chỉ là biểu hiện của sự Sống cao tốt đó, nên cuối cùng tự nhiên cũng tìm con đường trở về thành một với sự Sống vô lượng vô biên của Niết-bàn. Nếu sự Sống này bị thu hẹp bởi bóng che của bản ngã, sẽ trở thành một cái gì rất nhỏ bé, và bị trói buộc bất mãn, ray rứt đau khổ, và bị giam hãm trong mọi thứ giới hạn. Sự giam hãm được cảm nhận như thể bị áp đặt từ bên ngoài. Nhưng sự thật là không có xiềng xích nào trói buộc mà chính do bản ngã áp đặt, bản ngã đau khổ và tự giam cầm chính mình. Khi chụp che được tháo gỡ, ánh sáng thành linh chiếu rọi khắp cả chính điện, như thế cái ngã của đời sống nhỏ nhoi hiện tại, tuy không có gì thay đổi, lại hiệp nhất với sự Sống vô lượng vô biên của Niết-bàn, và có khả năng chứng nghiệm chân lý thường hằng.

Điều đó được gọi là sự sống vô ngã, hoặc là sự sống của Phật.

Tọa thiền có năng lực dẫn chúng ta trực tiếp đến sự sống thường hằng vô ngã. Khi năng lực này đã chín muồi, sự phân biệt giữa đối tượng và chủ thể sẽ không còn nữa. Bĩ và thử, thử và bĩ đều trở nên tuyệt đối, và bấy giờ những động cơ ẩn khuất của hành nghiệp sẽ được giải tỏa. Chân lý vượt trên thường nghiệm hằng ngày, thanh tịnh vượt trên mọi tham đắm, tất cả đều sẽ hiển lộ. Đó là cảnh giới của chân lý, đó là thực tại vượt trên mọi phân biệt do cá tính con người tạo ra. Ở đây sự đối nghịch giữa phải và quấy, thiện và ác, đẹp và xấu, ưa và ghét, thù và bạn, đều bị triệt tiêu, và đó là trạng thái của tuyệt đối toàn mãn. Từ đó phát khởi một năng lực tạo dựng nền văn hóa toàn hảo và thanh cao; học thuật, nghệ thuật, kinh tế và những lãnh vực khác sẽ phát huy, biểu hiện cho chân lý và thực tại. Điều này sẽ mang đến thịnh vượng thật sự cho con người. Đó là hào quang của đạo Phật và là cốt tủy của Thiền tông, và sự khai phá năng lực đó chính là trọng tâm của Phật giáo.

Trong nền triết học và thần học Tây phương có nhiều thuyết về sự hiện hữu của Thượng Đế, và người ta cố gắng xác chứng điều đó. Để qua một bên đúng hoặc không đúng về các luận cứ và toàn bộ vấn đề có Thượng Đế trên thiên đường hay không, một điều chắc

chấn là đấng Thượng Đế chưa hề được nhìn bằng con mắt trần. Trong Phật giáo, khi tâm nhãn được khai mở và tầm nhìn rộng khắp, Phật sẽ hiển hiện khắp nơi. Đối với đức Thích-ca Mâu-ni ngay khi giác ngộ, hữu tình và vô tình đều trở thành chân lý, cây cỏ và đất đá, tất cả đều là chư Phật. Trong mọi hiện tượng ở thế gian Phật tánh đều hoạt dụng. Hành trình của mặt trời, mặt trăng và các thiên thể khác, chu kỳ mùa màng - mùa xuân có liễu có hoa, mùa thu thì lá đỏ trắng thanh - mỗi năm đều như thế và chắc chắn là mười triệu năm sau cũng tiếp tục không thay đổi. Trong sự đều đặn này trật tự được duy trì, và chúng không thể đặt giả thuyết một vũ trụ hiển hiện sự đều đặn như thế lại có thể chỉ chuyển biến không vì mục đích nào cả.

Chúng ta có thể quan sát một mục tiêu theo đó hoạt động tâm linh đang chuyển biến. Có sự tiến hóa, một sự phát triển, và chính theo tiến trình này tất cả đều trở thành Phật. Cứu cánh tối thượng này các triết gia gọi là chân lý, là tuyệt đối, là thực tại. Vì sự hiện hữu trên huyền nhiệm nên còn được gọi là Thượng Đế, nhưng lại khác với đấng Thượng Đế trên thiên đường mà tín đồ Thiên Chúa và những người khác sùng kính. Chúng ta có thể cho đó là bản thể của vũ trụ, sự Sống vô lượng vô biên của tất cả. Đó là ý nghĩa Phật giáo của đức Phật. Không phải là đức Phật thị hiện qua một thân thể vật chất sinh tại Ấn Độ và qua đời lúc tám mươi tuổi, nhưng là đức Phật chân thân, không hình tướng,

cái tuyệt đối, tinh minh trùm khắp vạn vật. Kinh Hoa Nghiêm nói rằng:

*Thân Phật thanh tịnh như hư không,
Không hình không tướng bao trùm tất cả.*

Thân Phật thường hằng, biến mãn khắp các cõi giới, đó là sức mạnh tinh thần trong mọi hiện tượng ở khắp nơi. Trong cây cỏ, động vật, khoáng sản... Phật quang đều chiếu sáng, từ vô số hằng sa cõi giới, từ mỗi một hạt bụi, từ mọi chúng sinh và vạn vật.

Theo kinh điển, Phật có ba thân: Pháp thân hoặc là chân thân, báo thân và hóa thân tức là thị hiện qua một thân thể vật chất. Chân thân, như đã nói, là bản thể không hình tướng của vạn vật muôn pháp. Đó là tâm thức tuyệt đối trùm khắp mọi cõi giới, vô thủy vô chung, và có sự sống vô lượng vô biên. Sự nhiệm mầu ấy được gọi là Thượng Đế, và cõi giới của Thượng Đế là sự nhiệm mầu. Báo thân hữu thủy nhưng vô chung. Khi đức Thích-ca Mâu-ni ngày mồng tám tháng chạp nhìn sao mai hoát nhiên đại ngộ thì sự sống luôn tỉnh giác này bất tử, khác biệt với đời sống của cơ thể vật chất. Đức Phật Thích-ca Mâu-ni (chúng ta tạm không nói đến tiền kiếp của ngài) truyền thừa cho Ca-diếp rồi đến A-nan, đến Thương-na-hòa-tu, và riêng tôi (tác giả Rosen) được sắp vào hàng thứ chín mươi ba trong dòng thiền truyền từ tổ Bồ-dề-đạt-ma đến Thiên Đồng Như Tịnh và Đạo Nguyên. Sau đó sự thừa kế lại tiếp

tục không dứt. Tướng của Phật báo thân không phải là tướng thể chất của đức Thích-ca Mâu-ni. Tướng này vô tướng nhưng nó là sự sống truyền trao tương tục của đức Thích-ca Mâu-ni, Bồ-đề-đạt-ma và Rosen (tác giả). Điều được truyền là một dòng mạch công đức, theo đó sự sống giác ngộ và quả chứng do công hạnh tu tập của đức Thích-ca Mâu-ni được tiếp nối, và điều này không thể trông thấy được bằng mắt trần vì không màu sắc, không hình tướng. Nói cách khác, sự tiếp nhận công hạnh tu tập này theo tinh thần giác ngộ của đức Thích-ca Mâu-ni, của các vị tổ và thiền sư, từ thế hệ này đến thế hệ khác, là sống cuộc sống Thiền, thực hành tọa thiền. Đó là báo thân của đức Thích-ca Mâu-ni, đấng Giác Ngộ. Ý niệm về cõi Tây phương Tịnh độ của đức A-di-đà cũng diễn tả cùng một chân lý này. Cuộc đời và hành động của ngài, trong đó luân lưu tinh thần giác ngộ của một vị Phật, đã hun đúc một nền văn hóa Phật giáo và vẫn tiếp tục như thế. Ví như trong bi kịch Nô³³ của Nhật, có một diễn viên Hoshō-Kuro, theo truyền thống đại môn đệ kế thừa đều mang tên của ông và từ đó tiếp nối đến thế hệ. Tinh thần Hoshō-Kuro có khởi điểm nhưng không kết thúc ngay thế hệ đầu tiên, mà tiếp nối đến hệ đệ tử thứ hai, thứ ba, v.v... và đều có một người mang tên Hoshō-Kuro. Nhưng hình thể

³³ Nô [能] âm Hán-Việt là Năng, nghĩa là sự hòa hợp khéo léo]: Một loại ca vũ nhạc kịch của Nhật Bản, trình diễn bằng sự phối hợp nghệ thuật cao độ giữa múa, trống và hát kịch. (D.G)

vật chất của Hosho-Kuro hôm nay không phải là của người đầu tiên.

Đời sống được truyền thừa như thế. Hóa thân của đức Phật thị hiện qua thân thể vật chất, như đức Thích-ca Mâu-ni ở Ấn Độ, hiện hình ứng hợp với tâm tánh của con người. Tu Chứng Nghĩa của Đạo Nguyên đã nói đó là một chúng sanh ở Ấn Độ như mọi chúng sanh khác, người đã giác ngộ vào lúc ba mươi tuổi và qua đời vào lúc tám mươi tuổi.

Như vậy có ba thân: chân thân (Pháp thân), báo thân và hóa thân. Trong lịch sử tôn giáo Nhật Bản chức năng chính yếu ứng hợp với báo thân Phật, đã hiển hiện qua nhiều thân tướng thể chất suốt lịch sử nhân loại, đã cứu giúp nhân loại và được tôn kính không khác với đức Phật bằng xương bằng thịt lúc tại thế. Đó là vẻ đẹp của truyền thống được truyền trao đến Nhật Bản. Sự huy hoàng của nền văn hóa Nhật đặt căn bản trên sự kiện chỉ ra đức Thích-ca Mâu-ni không chỉ là một con người thông thường đã sinh sống rồi qua đời, nhưng có sự kế tục của ngài từ thế hệ này sang thế hệ khác.

Chân lý tối thượng, tức Pháp thân, là bản thể của sự sống bao trùm hữu thức lẫn vô thức, và câu trả lời “ba cân gai” của thiền sư Động Sơn với một vị tăng hỏi về Phật là một ví dụ điển hình. Trong câu trả lời của Động Sơn ta thấy rằng Pháp thân của Phật hiện hành mãi

mãi, chiếu sáng Phật quang và hoạt dụng, trái ngược với lời nói “Phật” của vị tăng cho là một điều gì sáng chói tách biệt hẳn với chúng sanh phàm tình mê muội. Vị tăng đã quên tự tánh bản lai là Phật mà tìm cầu một đức Phật khác. Quên mất tự tánh lại mong tìm một đức Phật bên ngoài, rốt cuộc chỉ là cố gắng làm một việc không thể được, và độc giả có lẽ đã hiểu. Nếu chúng ta đặt mình trong quan điểm của người hỏi, “ba cân gai” của Động Sơn là một điều gì tuyệt đối không thể lãnh hội được. Động Sơn chỉ cho thấy đạo bằng cách như chọc ngón tay vào ngay con mắt. Ba cân gai từ bao thế kỷ trước đến nay cũng không khác. Không có sự dị biệt về Phật chất giữa người đã giác ngộ và người chưa giác ngộ. Trên bình diện Pháp thân tất cả chúng sanh đều là Phật. Nhưng những vị Phật này, thay vì quay nhìn trở về mình, lại đi lòng vòng đến kẻ khác mà hỏi về Phật thì quả là vô ích, và tiếng sư tử rống “ba cân gai” của Động Sơn đã chặt đứt hết ngay một cú.

Tự tánh là Phật và không có một mảy may phân biệt trong bản tính của mọi vật ở thế gian. Ngày và đêm hoạt động tâm linh luôn luôn mới mẻ và vẫn tiếp tục trên thế gian, và trong thế giới nhỏ bé của tự kỷ, Phật vẫn hoạt động trong mọi lúc mà không hề bị che lấp. Nhưng chúng sinh, đặc biệt là con người, có quá nhiều tham dục đã che khuất hoạt động tâm linh chân thật này. Và trên một mặt nào đó, quả thật một người nếu

chùng nào biết sống không tham dục chắc chắn sẽ tiến bộ và phát huy.

Phật tánh, vì là chân lý trong tất cả, chắc chắn là xưa nay vẫn có, nhưng muốn được hiện hành và hoạt dụng, sự tu tập rất cần thiết. Đức Thích-ca Mâu-ni cho đến khi tuyên bố thành đạo vẫn tu tập tinh tấn, và không một ông Phật, một vị Tổ nào không tu hành mà thành tựu. Giống như quặng thô được tinh luyện trong lò nung, sau rốt chỉ còn vàng ròng, và ngọc kia chỉ sáng đẹp khi được mài giũa. Như thế chúng ta phải cố gắng tu tập ngày đêm một cách miên mật thì Phật tánh mới hiện lộ. Trong Chánh Pháp Nhãn Tạng, Đạo Nguyên có giải thích: “Mỗi một người đều là pháp khí của Phật, đừng bao giờ nghĩ là mình không phải thế. Có tu tập chắc chắn là bạn sẽ thực chứng.” Tu có nghĩa là đến để biết rằng tự tánh là Phật; về sau Đạo là tiến bước và quay về của hành giả. Đó không phải là biểu lộ một kiến thức khác thường hoặc một tâm thái đặc biệt, mà đó là thức tỉnh trở về bản tánh nơi mình. Đạo phải được hành trì một cách miên mật. Đi hành hương và đi đốn củi, Phật đều hiện hành. Nằm hoặc đi, ăn uống hoặc tắm giặt, Phật vẫn có mặt. Nói rằng “vẫn có” không có nghĩa là Phật lìa tự tánh, một thực thể riêng biệt. Tự tánh chính là Phật. Phật sự và Phật hạnh là vận hành của Phật tâm. Chánh Pháp Nhãn Tạng lại nói: “Khi tâm Bồ-tát khởi lên, sê thúc đẩy đi theo con đường của chư Phật, khi đã hành động với tín tâm thiên

lệch thì dù cố gắng trăm lần cũng không được một kết quả nào. Cuối cùng khi tham dực đặt dưới sự chế ngự của trí tuệ hay giáo lý kinh điển, chúng đạt sẽ đến. Chúng đạt bây giờ là do trăm lần thất bại của thời gian qua, đó là đỉnh cao của trăm lần thất bại.”

Khi chúng ta hồi quang phản chiếu, chúng ta đảo lộn dòng mạch, chỉ còn tâm Phật tối thượng, chỉ còn Phật hạnh, và cái ngã cá nhân hết tồn tại. Có những người thích tự tử do quá đau khổ, vì thất bại trong cuộc sống. Nhưng với một Phật tử thì thật là vô nghĩa. Khi chúng ta thất bại, chỉ cần hiểu rằng ta đã thất bại là đã tiến bộ. Chúng ta tự rèn luyện bằng cách biến thất bại thành một bậc thang để tiến bước lên. Tu tập theo Phật giáo là nhận biết rằng chúng đạt hiện tại này là do trăm lần thất bại của quá khứ. Khi chúng ta hiểu biết được điều này, lằm lạc và lo âu sẽ không phát sinh.

Thuở xưa ở Nhật có một người tên Kisukè chăm sóc cha mẹ già rất hiếu kính. Anh ta thường bị lôi cuốn vào cuộc sống bê tha trà đĩnh tửu quán, nhưng đã kiên quyết từ chối bao lời mời mọc với lý do rất là kỳ thú. Một đứa con có được thân thể là nhờ mẹ và tinh thần (theo anh ta nghĩ) là nhờ cha, và anh ta đã từ chối những lời rữ rê bằng cách nói rằng không thể dẫn cha và mẹ đi uống rượu được. Lập luận như thế đối với giới trẻ ngày nay có vẻ khô hời, nhưng nếu chúng ta hiểu được ngụ ý câu chuyện trên như là một phương

cách đối đầu với những cám dỗ, ta sẽ tránh khỏi rơi vào đường xấu và sẽ không phải hối hận. Lòng thành thật của Kisukè, không dấu diếm điều gì với cha mẹ, tượng trưng cho đức hạnh của tâm Phật thanh tịnh. Có người “tân tiến” nói rằng lòng trung tín và hiếu kính với cha mẹ là lạc hậu, không theo kịp thời đại. Nhưng đối với lòng trung tín và hiếu kính, chúng ta không cần biết là mới hoặc cũ. Đó là hai đức tính căn bản về tư cách đạo đức con người. Thật là một lầm lỗi to lớn khi nghe theo lời giáo huấn tu hành một cách sai lạc của các đạo phái nổi lên sau chiến tranh, đã nghĩ rằng trung tín và thương yêu cha mẹ không đáng kể. Tinh thần truyền thống và hành động từ bi trong đời này ứng với nghiệp báo quá khứ y như mối quan hệ giữa cha và con. Một bài thơ của Sanetomo có viết:

*Chim và vật dù không nói một lời,
Cũng đầy đủ lòng từ bi như cha mẹ thương con.*

Những bậc thực sự là cha mẹ và con cái sẽ biểu lộ sự trung tín và lòng thương yêu chân thành qua cách cư xử, mà không cần phải nói thêm lời nào.

Vào thời kỳ đầu kỷ nguyên Tokugawa có thiền sư tên Suzuki Shosan, cuối cuộc đời đã đến ngụ tại thủ đô Edo (bây giờ là Tokyo).

Có lần vài hiệp sĩ trẻ dòng Hatamoto đến kể với Ngài: “Một ngày kia chúng tôi vừa tản bộ vừa nói chuyện, và có người nói rằng Trời và Phật trùng

phạt thiên hạ. Vài người trong chúng tôi nghĩ thế là đúng, có người thì không. Rồi mọi người đều đồng ý là chúng tôi thử tìm hiểu xem sao, vì thế chúng tôi quay lưng về phía người gác cổng đền thờ và đi tiêu ở đó. Vẫn không có việc gì xảy ra, như thế nghĩa là Trời Phật không hại ai.”

Làm như thế không nghe, Shosan nhìn trừng trừng về phía trước rồi quát lên: “Đồ dã man! Dã man!”

Hiệp sĩ bối rối nhìn quanh ngơ ngác nhưng không thấy ai hết.

Những kẻ tàn bạo đáng nguyên rủa đã nhục mạ Trời Phật thì hành động chẳng khác thú vật, họ phải biến thành thú vật mới hành động như thế. Suy nghĩ kỹ về những tiếng “dã man” của thiền sư, chúng ta cũng nên nhớ rằng một người lễ bái và cầu nguyện Trời Phật để cầu xin cho mình một việc gì đó thì người đó chỉ là một tên ăn mày tầm thường, và người khi đang cầu nguyện mà nghĩ mình là một người cao cả thì lại là kẻ tà đạo. Đức hạnh chân thật và lòng kính tín không gì hơn là sự thể hiện Phật tâm trong tư cách đạo đức.

“Ngày nay hãy sống một cuộc đời cao quý, cho dù là sự cao quý đó đưa đến phá sản. Nếu chúng ta hành động trong tinh thần trên, thân và tâm tự nhiên được thương yêu, tự nhiên được tôn trọng. Qua hành động của chúng ta, Phật hạnh cũng hiển bày và chúng ta đã

đạt đến đại đạo của chư Phật.” Quyển Tu Chứng Nghĩa đã giải thích như thế về căn bản của sự tu tập thực tế.

Khi nhận ra rằng chúng ta đã sống một ngày không khác chi đời sống của Phật thì chúng ta đã không để một ngày trôi qua vô ích, những lãng xãng vì thú vui và nổi chán chường thường trực sẽ không có. Nếu chúng ta không còn để ngày tháng trôi qua một cách vô ích, Phật tâm sẽ hiện thành và ta có thể đạt đạo. Hạnh nghiệp của một ngày như thế chính là báo thân Phật hạnh chứ không phải cái gọi là bản ngã của mỗi người.

Nơi nào bản ngã nói rằng “tôi”, nơi đó không có Phật hạnh. Người nào hành động theo thú tính, tuy vẫn là tướng người nhưng tư cách đức hạnh thuộc hạng súc sinh. Nếu chúng ta hành động theo ma quỷ, chúng ta rơi vào cảnh giới ma quỷ. Người nào tuân theo Phật pháp và trở thành vô ngã tức thành tựu Phật hạnh. Nếu chúng ta tu tập không thoái chuyển, thì ân huệ trực tiếp và sâu dày của chư Phật chư Tổ sẽ đến với chúng ta.

Từ chiến tranh tâm thái của người dân Nhật đã thay đổi. Dưới hiến pháp mới thái độ đối với gia đình, trước đây là trọng tâm của đời sống người dân Nhật, nay đã biến đổi. Thiên hoàng, từ trước được coi là bậc thiêng liêng tối thượng, nay chỉ là nhân vật tượng trưng. Điều dễ thấy là về mặt chính trị sự dân chủ hóa bằng cách chuyển trao quyền lực trước đây trong tay Thiên hoàng đến nhân dân, đã làm cho trách nhiệm người dân càng

thêm quan trọng. Tóm lại, điều trên có nghĩa là quyền lợi và bổn phận phải được xem xét một cách đúng đắn, và vị trí của mỗi cá nhân - đối với tỉnh, thành, làng, xã cũng như đối với quốc gia - phải được hiểu rõ và chấp hành một cách nghiêm chỉnh. Thật là một điều lầm lẫn nếu nghĩ rằng nền dân chủ giống như một loại quà tặng từ người Mỹ, thật ra đó là một sự thức tỉnh nơi người dân. Trong một cộng đồng sáng suốt như thế, mỗi một thành viên tự hành động vì lợi ích của mọi người. Theo Bô-tát đạo, mỗi cá nhân làm việc cho người khác hơn là cho chính mình, và có thể xem đó cũng là nền tảng của một chánh thể dân chủ vậy.

Nhưng từ sau chiến tranh chúng ta thấy đạo đức suy đồi, người ta nghĩ rằng mình sống sao cho thỏa mãn nhu cầu của bản năng. Thái độ chung là xem nhẹ lợi ích công cộng, chỉ biết theo đuổi mục tiêu vị kỷ và thần nhiên đối với những việc lạm dụng của công. Thời gian trôi qua, tinh thần lân mẫn giữa con người với nhau - một phần truyền thống hay đẹp của nước Nhật - đã sống lại, nhưng với các sự việc đang xảy ra hiện nay thì thật là vô nghĩa khi nói đến dân chủ. Đó là qui tắc của bạo lực, của dã man, còn đạo đức thì lại phát sinh từ sự phóng chiếu của tự ngã. Nếu chúng ta bắt đầu nhận ra như thế, mỗi ngày trong cuộc sống sẽ rất đáng tôn vinh, sau đó một xã hội tốt đẹp và có đạo đức sẽ được hình thành. Dân chủ không thể phát triển chính đáng trong đám dân chúng chỉ biết hành động theo bản

năng, không biết tự xét lại mình, không biết hổ thẹn về sự bất chánh và tội lỗi. Không biết hổ thẹn chính là sự đánh mất chân tâm của chính mình, đánh mất Phật tâm nơi tự kỷ. Điều này xuất phát từ sự không kính tin chân tánh nơi chúng sanh.

Nếu có sự tự thức tỉnh trong mỗi cá nhân, đạo đức tự nó sẽ truyền đến người trên kẻ dưới, và nền dân chủ của một nước Nhật mới sẽ được củng cố trên nền tảng vững chắc. Nếu dân chúng không tự thức tỉnh thì bấy giờ dù chánh phủ cải tổ và nội các có sửa đổi bao nhiêu đi nữa, quốc gia sẽ không bao giờ được chân chánh. Nền móng của một quốc gia thật sự có văn hoá chỉ có thể phát triển từ sự tự thức tỉnh của mỗi cá nhân qua niềm tin vào giá trị tinh thần.

Làm mọi sự cho người khác và quên đi bản ngã là giáo lý đặc biệt của đạo Phật. “Khi tất cả chúng sanh chưa chứng Niết-bàn, ta sẽ không thành Phật.” Quan điểm chủ yếu của Bồ-tát đạo Đại thừa là nguyện suốt kiếp sẽ không thành Phật đến khi nào độ hết chúng sanh thành Phật. Từ sau chiến tranh, nền dân chủ đã được công bố tại Nhật, nhưng chủ thuyết tốt đẹp này thực ra đã được biết hơn ngàn năm nay. Nhưng nếu không biết hổ thẹn thì tinh thần Bồ-tát đạo cũng bị lãng quên. Có nghĩa là ta dẹp đi bản ngã để làm việc vì người khác, và vinh dự thực sự của việc làm này chỉ có khi hành động một cách vô tâm.

Trong quyển Chánh Pháp Nhân Tạng, thiền sư Đạo Nguyên có nói rằng: “Đạt được Phật đạo có nghĩa là đạt được tự tánh. Đạt được tự tánh tức là vong ngã. Vong ngã có nghĩa là nhận ra chân lý của vạn vật. Nhận ra chân lý này có nghĩa là buông xả thân tâm khỏi cái ngã của mình và cái ngã của người khác.” Ngài không nói rằng “người” mà nhấn mạnh “cái ngã của người khác”. Trong người khác cũng có bản ngã vậy. Điều này không phải là bác bỏ người khác, không quan tâm đến nỗi đau khổ của họ. Chính mình phải quên đi bản ngã và buông xả bản ngã trong cái ngã của người khác đều tan biến, và ta đạt đến thế giới chân lý một cách toàn diện. Những món rẽ tiền như giàu sang, địa vị hoặc gia đình sẽ biến mất, nhưng kho tàng đích thực của tâm Phật thì bắt đầu chiếu sáng. Khi nơi mỗi người Phật quang phát sáng và cùng gặp gỡ ánh sáng của người khác thì có thể xây dựng lại nước Nhật trong ánh sáng đó. Biết đến nỗi khổ của kẻ khác tức phải xem đó là nỗi khổ của chính mình.

Trong kinh Hoa Nghiêm có nói đến trời Đê-thích ở trên ngọn núi nhìn khắp nơi. Một thiên nữ đến bịt mắt ngài, nhưng vì nhãn lực của ngài quá mạnh nên con mắt thứ ba xuất hiện ở giữa hai hàng lông mày. Một ngày nọ, khi đứng trên bãi biển, nhờ năng lực con mắt thứ ba ngài thấy vô số ngọc đẹp lấp lánh. Trong viên thứ nhất phản chiếu ánh sáng của viên thứ hai, và trong viên thứ hai lại phản chiếu ánh sáng của viên thứ nhất.

Ánh sáng của vô số viên ngọc cứ phản chiếu qua lại hai, ba, bốn lần lẫn nhau, vẻ chiếu sáng đẹp đẽ của chúng giao xen lẫn nhau gọi là lưới trời Đê-thích. Và nếu trong nền dân chủ của chúng ta, lòng nhân từ mở rộng để hiện lộ ánh sáng của Phật tâm cũng ngời sáng và phản chiếu lẫn nhau như thế, xứ sở của những người dân này sẽ là một nơi kiêu mẫu trên thế gian.

Dân chủ đã đưa đến một phong trào “tự do tư tưởng”, nhưng tự do không bao giờ có nghĩa là hành động ích kỷ và tùy tiện. Mỗi con người có một đường hướng riêng, nhưng không có nghĩa là hành động ích kỷ. Nếu lấy thân người làm ví dụ, chúng ta thấy rằng không thể nào tiêu hóa bằng phổi hay ăn bằng mũi, và mỗi bộ phận có vai trò riêng và tuân theo trình tự đã được qui định trong phạm vi cấu tạo nên sự tự do của một bộ phận. “Chim bay như chim, cá lội như cá.” Khi chúng ta đi tàu hỏa, phương hướng, giờ khởi hành và nơi đến đều được qui định; sự tự do của chúng ta là việc sử dụng qui định đó. Toàn bộ cuộc sống của chúng ta cũng giống như thế. Chúng ta cũng không thể quấy rối trật tự, trật tự đó chính là trọng tâm của tự do.

Hơn nữa, khi người ta nói về luật bình đẳng không phải là mong muốn xóa bỏ mọi chênh lệch trong xã hội. Hoàng đế được gọi là một công dân, nhưng ngài khác với chúng ta vì ngài tượng trưng cho quốc gia. Trong chức năng này ngài không có bổn phận phải

đóng thuế, nhưng về mặt khác ngài không được tự do kết hôn với bất cứ người nào, cũng như không thể bước vào thương trường, hoặc mở một cửa hàng theo ý muốn. Và như khi chúng ta cầu nguyện cho sự tồn tại mãi mãi của hoàng tộc, rõ ràng là địa vị của ngài hoàn toàn cách biệt với thường dân chúng ta.

Dưới nhãn quang Phật giáo, sự cao thượng đích thực nằm trong sự phát quang trí tuệ của Phật. Khi một người đến được trạng thái cao tột này, ông ta cũng nhận thấy trạng thái ấy trong người khác, và khi những người khác cúi đầu tôn kính ông, chính ông cũng cúi đầu trước họ. Sự hài hòa ở chỗ lui một bước đến sự khiêm cung và tự xóa bỏ bản ngã. Khi Phật tâm thúc đẩy sự lui bước này sẽ có hòa bình, và một nền dân chủ tràn đầy tình thương sẽ hiện thành.

Chúng ta phải quyết tâm xây dựng một quốc gia chân chánh từ những cuộc sống đạo đức dựa trên tinh thần giác ngộ Phật tâm vô ngã, nghĩa là Phật tâm của nhà Thiên, và từ đó mang lại hạnh phúc và của cải mà con người mơ ước. Vũ khí có thể ngăn chặn một thời gian một ý thức hệ nào đó đáng sợ, nhưng giao phó sinh mạng của chúng ta cho một nền dân chủ khoác áo ngã mạn của một vài “trùm” chính trị thì cũng sẽ chấm dứt tất cả hy vọng về hòa bình và thịnh vượng.

Vì quan điểm thiên toàn mãn, vô hạn lượng và phổ quát, nên trong cơ duyên hay công án tương truyền có

đến một ngàn bảy trăm tác, gồm tất cả những chuyện về mèo và chó, rùa và trâu nước. Tác 56 trong Bích Nham Lục của Viên Ngộ là chuyện “Con thỏ trắng của Mật Sư Bá”. Trong những chuyện như thế mọi vật trên thế gian nhật, nguyệt, tinh tú, tiếng suối và sắc núi, gió thổi cây thông và mưa qua cành tre, được đề cao cốt để chỉ dạy. Chân lý cao tột của Thiên tự hiện hành, tràn ngập đất trời. Tự trung người xưa có thể lấy bất cứ vật gì và nói “Nó đây”. Họ lồng công án Thiên vào bất cứ vật gì có trong tầm tay. Tinh thần Thiên tột cùng là tất cả mọi vật đều là kho báu nhà mình.

Một hôm, một con thỏ trắng chạy nhanh qua trước Mật Sư Bá, sư dùng ngay sự kiện này làm một cơ may cho lý Thiên. Cũng giống như chuyện ngụ ngôn Con Thỏ và Con Rùa, nội dung thật sự không thể hiểu theo nghĩa đen. Hơn nữa, điểm quan trọng là thâm định được sự khéo léo của hai thiền sư qua cuộc đối thoại vận dụng trên chủ đề con thỏ.

Mật Sư Bá và Động Sơn đang đi với nhau, chợt nhìn thấy một con thỏ trắng chạy ngang qua trước mặt. Mật Sư Bá khen: “Mau thay!”

Động Sơn hỏi: “Sao vậy?”

- Giống bạch y bái tướng.
- Ô đáng kính! Ô vĩ đại!
- Ông thấy sao?

- Giải mũ lâu đời của nhà quý phái thành linh rơi mất (bậc trâm anh tạm thời mất hồn).

Chữ “tắc” hoặc “bản tắc” nghĩa là nội dung chính của một công án thiền, tức là cho biết câu chuyện đã xảy ra giữa các vị cổ đức trích từ cổ thư. Động Sơn là vị sáng lập tông phái Tào Động ở Trung Hoa. Mật Sư Bá cũng như Động Sơn là môn đệ của thiền sư Vân Nham, vậy họ là bạn đồng môn.

Một lần cùng đi dạo dọc theo đường núi bỗng một con thỏ trắng lao nhanh trước mặt họ.

Mật Sư Bá nhận xét là “Mau thay!”

Động Sơn hỏi “Sao vậy?”

Động Sơn nêu lên câu hỏi, và với sự đột phá này chú thỏ trắng không còn là mẫu chuyện bình thường mà đã thành một công án. Qua sự đối đáp giữa hai bên, chân lý phổ quát nằm ngay nơi con thỏ trắng.

Mật Sư Bá trả lời: “Giống bạch y bái tướng”.

Ở Trung Hoa bạch y tượng trưng cho người dân thuộc tầng lớp tầm thường, và trên đời không thể có một sự thành công nào nhanh chóng bằng một thường dân nhảy vọt lên ngôi chủ tướng. Sư đã diễn tả nguyên tắc của Thiền là không học đòi vào mê cung của sự tranh cãi kiểu kinh viện lý luận, nhưng thẳng tắt vào ngay chỗ “Phiền não tức Bồ-đề, sanh tử là Niết-bàn, chúng sanh là chân thân của Phật.” Cái thấy minh triết

vượt trên ý thức là dấu hiệu của một thiên tài đang đánh đổ mọi chướng ngại. Mật Sư Bá luôn luôn nhìn lên, đưa con thỏ trắng lên trên đám mây. Nhưng đối lại điều này (luật hồi hốt) Động Sơn nhìn xuống một cách tự tại, và chỉ cho thấy Đạo bằng cách đặt con thỏ trắng thông dong giữa cánh đồng. Sư giả vờ diễn tả lòng tôn kính và ngưỡng mộ vĩ đại, nhưng sự diễn tả này hàm ý trách là Mật Sư Bá chưa thuần thực.

Mật Sư Bá không hiểu nên thắc mắc: “Sao vậy?”

Động Sơn trả lời: “Giải mũ lâu đời của nhà quý tộc thành linh rơi mất.”

Nghĩa là một người sinh ra trong gia đình quyền quý từ nhiều đời đã đội chiếc nón nghi lễ, lại có thể rơi mất chỉ trong một khắc. Ông ta rơi xuống, nhưng cũng chính ông ta là con của Phật, và chừng nào nhận ra được điều này, khi cần thiết ông ta có thể rơi xuống một cái mà không mất thăng bằng.

Dưới nhãn quang tuyệt đối này, chân lý phở quát chắc chắn là một cái gì cao quý, uyên thâm và bất diệt. Nhưng theo lý duyên sanh (nghiệp), trăng trên trời phản chiếu ánh sáng ngay trong vũng bùn do bước chân ngựa để lại. Như vậy chân thân vi diệu theo lý nhân duyên sẽ trở nên con giun đất, con ếch, con lửng, con thỏ. Với “Cái giải mũ rơi mất,” không chỉ là những gì cao thượng mới là chân lý. Nếu chân lý chỉ gồm những gì cao siêu thì vấn đề lại càng phức tạp. Cái nhìn

của Động Sơn là nhìn một con thỏ đứng như nó đang là, và chúng ta không chỉ nhìn suông sức mạnh của bốn chân đang chạy nhảy, nhưng phải nắm được thiên vị lộ lộ ngay trước mắt. Con thỏ trắng đối với Mật Sư Bá đã được mây bao che, nâng cao lên trời, một lần nữa nhảy thoát ra ngoài đồng cỏ và lấy lại sự tự do của mình.

Có người sẽ hỏi: “Tốt, nhưng bên nào thắng lý?” Cả hai bên đều khéo léo đặt ngôn ngữ - và mỗi cái nhìn hoặc về bên trên hoặc về bên dưới - đều đúng về mặt học thuyết. Nhưng trên quan điểm Thiền, cái nhìn của Mật Sư Bá đạt được đỉnh cao và duy trì một cách độc đáo, bay cao trên trời phải được xem là vượt qua cái nhìn xuống đất của Động Sơn trả lại tự do cho con thỏ giữa núi non và đồng cỏ. Ở nơi cao thường có mối nguy cơ rơi xuống, và điều đó có nghĩa là đánh mất tự do; nhưng người đã xuống đất thì không sợ bị rơi và sẽ đi lại một cách tự tại, đặc biệt là trường hợp con thỏ!

Như vậy trong Thiền, chúng ta luôn luôn nói rằng nhảy thêm một bước qua khỏi đầu sào trăm trượng, rồi bỏ sự nguy hiểm trên cao chót vót và đi lại trên đường bằng phẳng một cách an toàn. Con đường (đạo) có chỉ có nghĩa là tâm bình thường. Bình thường nhưng khác với sự bình thường trước đó, giống như tường hợp nước nguội. Nước nguội nếu không phải từ nước đã đun sôi để nguội sẽ khác với nước đã trải qua giai đoạn

nấu sôi. Như vậy sự bình thường trước khi chúng ngộ thật là khác xa với sự bình thường sau khi chúng ngộ.

Sự bình thường này là gì? Đó là những sự vật đúng như đang là. Ông là ông, bà là bà, thương gia là thương gia, học giả là học giả. Trong quyển Tọa Thiền Nghi có nói: “Chim bay như chim, cá lội như cá.” Trong cuộc sống bình thường không có điều gì kỳ lạ hoặc phi thường, và đó là nền tảng của Thiền. Sĩ quan là sĩ quan, nhà buôn là nhà buôn, nông dân là nông dân, sinh viên là sinh viên, chồng là chồng, vợ là vợ. Nếu họ hành động “tùy thuận”, tức tùy duyên theo phận vụ đã an bài, họ có thể được hòa bình an ổn. Họ sẽ không bị rối ren loạn động và sẽ không để ngày đêm trôi qua một cách vô nghĩa. Mỗi ngày trong cuộc sống bình thường đều cao quý.

Trong chân lý này không có phép lạ hoặc điều gì kỳ diệu, nhưng đó không ngoài sự bình thường của đời người. Không có điều gì phi thường trong đó. Nam Tuyền nói: “Tâm bình thường là đạo.” Biết quay trở về và tự đặt mình vào sự bình thường là giai đoạn cuối của sự tu thiền. Làm được như thế có vẻ như không làm gì hết. Nhưng buông đi những khát vọng và quay trở về - giống như cá hoặc chim - là cuộc sống siêu vĩ, và nếu chúng ta thấy khó khăn thì quả thật là khó. Thiền sư Bansho cũng nói: “Từ dưới đất leo lên trời thì dễ, nhưng tuột xuống thì khó.” Trong nhà Thiền, loạn

truyền quan điểm cao xa thì dễ nhưng trở về cuộc sống hằng ngày bình thường thì quả là khó. Ta biết con đường thoát ra nhưng quên mất con đường trở về. Nhưng nếu không trở về nhà mình và ngồi nghỉ an ổn thì Thiền chỉ là một thứ ma mị.

Có thể đúc kết tiến trình Thiền giống như là một cuộc chiến đấu đến khi nào chiến mã tháo mồ hôi và ngàn lưỡi gươm vung lên thì hòa bình mới trở lại trên đất nước, và mỗi nhân tố đều phải theo tiếng gọi ấy. Như vậy, minh chứng Thiền một cách đích thực là phải chỉ rõ yếu tố thiết yếu của tâm thanh lương trong đời sống. Động Sơn đã đề cao tinh thần trở về sự an bình. Tuy nhiên, chỉ khi nào đã trải qua giai đoạn tâm chứng của Mật Sư Bá rồi thì giai đoạn yên bình mới đến, và chính vì đã thông qua cả hai giai đoạn mà ta có thể nếm được hương vị chân thực của Thiền. Thiền sư Viên Ngộ có làm bài tụng trong một công án như sau: “Du hành cho đến khi chán chường hết mức thì lúc đó ‘cái đang là’ không khác ‘cái đã là,’ tấm màn che được tháo gỡ, tôi đã đến chỗ bất tư nghi. Ngắn hoặc dài cứ để nguyên, thôi đi đừng cắt xén hoặc nối thêm. Tùy thuận chỗ cao và tùy thuận chỗ thấp, những sự việc đều tự an bài. Dù hoàn cảnh giàu có hoặc túng bán, hãy sống tùy duyên, hãy bước một cách thung dung trên cánh đồng theo bước chân đưa đi.”

Trong cuộc sống nếu chúng ta có thể bước đi một cách tự tại thung dung, đại sư Động Sơn sẽ chấp nhận cho chúng ta làm bạn đồng hành thân thiết với Ngài.

Mục tiêu của Thiền dĩ nhiên là để kiến tánh và giác ngộ, nhưng đó không phải là nơi an trụ cuối cùng. Thiền là đạo Phật, và là sự thực hành Phật đạo. Thế thì đạo Phật là gì? Và Phật đạo là gì? Nhiều người cho rằng đạo Phật chỉ là chuyện về thiên đường địa ngục, và làm sao để khâm liệm một xác chết, hoặc có thể là chuyện một ông già nào đó nói về sự xa ly. Vì thế lớp trẻ có khuynh hướng quay lưng lại với một điều gì xem như không có giá trị với họ. Họ không hiểu Phật giáo thật sự là gì. Đó là chân lý của vạn vật, là lĩnh hội cái tuyệt đối, là đại ngộ của đức Phật Thích-ca Mâu-ni. Chân lý này phổ quát, vi tế đến nỗi có thể chứa đựng trên đầu lông chim cò, rộng lớn đến nỗi có thể vượt cả không gian đến vô tận. Chân lý tuyệt đối chính là sự sống của đạo Phật, và vấn đề là làm sao ngộ nhập được sự sống đó.

Kinh Kim Cương dạy rằng: “Cái gì gọi là Phật pháp thì không phải là Phật pháp.” Điều mà đức Thích-ca Mâu-ni thuyết trong bốn mươi chín năm xem như giáo pháp của ngài, chỉ là sự giải thích giúp chúng sanh đi đến thực ngộ. Mạch sống đích thực của Phật pháp không ở nơi giáo lý. Vì thế ngài nói: “Phải biết rằng những lời giáo huấn của ta chỉ là những ẩn dụ giống

như chiếc bè.” Bè hoặc thuyền chỉ sử dụng cho đến khi đạt đến mục tiêu là bờ bên kia.

Đâu là mục tiêu đích thực của Phật pháp? Khi đã tìm thấy và đạt đến, chúng ta an trụ trong cái hằng ngày, cái bình thường, không có gì khác thường cả. Phàm phu đau khổ vì họ không thể an trụ trong sự bình thường. “Tôi đã đi qua nhưng sau cùng không có gì đặc biệt,” đời sống con người đầy rẫy những thất vọng, những việc không xoay chiều theo ý muốn. Trên quan điểm giác ngộ, chân lý là bình thường, không có gì đặc biệt. Liễu xanh, hoa thắm, lửa nóng và gió luôn luôn thổi. Thiền sư Đạo Nguyên trong Tọa Thiền Nghi đã đưa ra kết luận về Thiền: “Chim bay như chim, cá lội như cá.” Đó chính là trạng thái bình thường của vạn vật. Nếu chúng ta nghĩ về Phật pháp như là một triết lý thần kỳ, chính vì chúng ta không thấy được Phật pháp là một sự bình dị và thông thường, là việc ăn uống hằng ngày. Chân lý không ra ngoài cuộc sống thường nhật.

Trong Thiền, khi cảm thấy không đủ khả năng đạt đến công án quá khó của vị thầy trao cho, hành giả phải chiến đấu trên đầu gươm ngọn giáo. Nhưng khi đạt đến sự hoạt dụng tự tại của Thiền một cách trọn vẹn, hành giả sẽ thấy đáp án tự nhiên xuất hiện ngay trước mắt và sự sống chân thực bắt đầu.

Một vị tăng hỏi thiền sư Triệu Châu: “Cái gì là Phật pháp?”

Sư trả lời tức khắc: “Cây bách trước sân”.

Trước cửa phòng của Sư mọc một cây bách giữa sân. Không ngập ngừng mảy may, Sư đã ứng dụng ngay sự kiện này. Đó là Phật pháp hoạt dụng hiện tiền.

Một vị tăng hỏi thiền sư Thanh Nguyên Hành Tư: “Cái gì là đại ý Phật pháp?”

Nghe vị tăng đến từ Lô Lãng, Sư liền đáp: “Giá gạo ở chợ Lô Lãng bao nhiêu?”

Trong sự hoạt dụng của Thiền, gạo ở chợ được dùng để chỉ cho đại ý Phật pháp.

Một môn đệ cư sĩ của thiền sư Dược Sơn Duy Nghiễm hỏi: “Đạo là gì?”

Sư chỉ trên và dưới, nói: “Ông hiểu chăng?”

Người môn đệ không hiểu nên đáp: “Không.”

Rồi sư nói tiếp: “Mây trên trời xanh, nước trong bình” (Vân tại thanh thiên thủy tại bình).

Người môn đệ chột ngộ.

Đạo chính ngay ở tại mây trên trời xanh hoặc nước trong bình, không phải là hiện tượng gì kỳ đặc mà là hương vị thiên nhiên của núi sông, đồng cỏ. Thật sự

Đạo là điều gì đơn giản và bình dị. Thêm một mẩu chuyện Trung Hoa rất thích thú về Triệu Châu.

Có một vị tăng lần đầu đến hỏi sư: “Con mới vào tu viện, xin Ngài chỉ dạy.”

Tăng chúng thường dùng cháo buổi sáng và buổi chiều.

Triệu Châu trả lời: “Ông ăn cháo chưa?”

Ngụ ý là ông đã dùng buổi sáng chưa?

Vị tăng trả lời ngay rằng: “Thưa rồi.”

Và sư tiếp: “Hãy đi rửa chén!”

Tất cả mọi chuyện đều mang ẩn ý, và đó là một công án. Thiền sư Bansho có nói về vấn đề này: “Trong lúc ăn hãy mở miệng, khi ngủ hãy nhắm mắt, lúc rửa mặt hãy rửa sạch mũi, khi đi giày hãy xỏ chân vào.” Khi rửa mặt phải tỉnh giác về cái mũi sạch dơ, lúc mang giày ta phải đặt ngón chân vào thật ngay ngắn. Nơi an trụ cuối cùng của Thiền, tức mạch sống của Phật giáo, là Thiền trong hoạt động, không lạc ra ngoài sinh hoạt tự nhiên của đời thường. Như vậy, dù ngày đêm không để ý đến, chúng ta đều sống trong Phật pháp và áp dụng Phật pháp. Vậy thì cần gì phải giác ngộ và tu tập? “Đi cũng thiền, ngồi cũng thiền.”

Nhưng không phải thế. Nước đã đun sôi và sau đó để nguội chắc chắn phải khác với nước thường, mặc dù

cả hai đều nguội. Phải có sự khác biệt giữa một phàm phu và một hành giả đã trải qua công phu tu tập lâu dài, nếu không như thế tu tập thiên định ắt vô dụng. Họ bình đẳng với nhau trong Phật pháp, nhưng điểm khác biệt là có người tu hành một cách hứng thú phấn khởi, người thì không. Cùng bơi lội chung trong nước, người có mặc quần áo sẽ vướng bận vì cơ thể không được tự do cử động trong nước. Giống như hai người đối diện nhưng ngăn cách bởi một tấm kiếng không thể nói chuyện với nhau, cũng thế chúng ta chìm ngập trong lý đạo nhưng cũng bị ngăn cách bởi tấm kiếng. Nếu bằng cách nào đó tấm kiếng bị tháo gỡ, người bơi lộ trút bỏ lớp quần áo - điều này thật là cần thiết tuyệt đối - để kiến tánh và giác ngộ.

Cụ thể hơn, người chưa giác ngộ không thể nhận ra tự tánh. Vì chưa nhận ra tự tánh, những ý tưởng của họ bị chi phối bởi mọi hình tướng biến đổi bất thường, và họ bị dao động khi có bất cứ dư luận nào. Chủ đích đời sống của họ không bao giờ ra ngoài dục lạc, của cải, danh và lợi. Nhưng khi hành giả thành tâm tìm kiếm chân lý, thoát ra khỏi tập quán này để nhận ra tự tánh thì chân lý bất sanh bất diệt hiện tiền trong cái sinh diệt. Đó là cuộc sống chân thực, khi mà hành trì và chứng ngộ là một. Cuối cùng hành giả đạt đến cứu cánh tối thượng của Thiên, tự tại hòa nhập với thế gian. Bây giờ cha mẹ như là cha mẹ, con cái như là con cái, người chồng như là người chồng, người vợ như là

người vợ. Liễu vẫn xanh, hoa vẫn thắm, chim bay như chim, cá lội như cá.

Khi mỗi người sống an bình trong vị thế của mình, họ có thể cống hiến cho vinh quang thật sự của đất nước mình và rồi có được năng lực sáng tạo một nền văn hóa vững bền. Chúng ta gọi đó là cuộc sống bình thường, và quả bình thường thật, nhưng cũng là chân lý bất di bất dịch qua các thời đại. Hãy nhìn! Khi trời lạnh chim đậu trên cây còn vịt thì nhào xuống nước. Mỗi sinh vật chỉ đi đến nơi an trú riêng biệt của mình. Chân lý là chân lý trong mỗi người. Không có gì tốt đẹp hơn nữa, không có gì đẹp hoặc xấu bởi vì tất cả đều bình đẳng. Nơi có bình đẳng, tâm bình và thế giới bình. Đó là thiên Tào Động, và là nơi an trú rốt ráo của Thiên.

The First Zen Reader

*

12. THIỀN PHÁP

Sheng-Yen

Từ ngữ “tọa thiền” đã có trước khi Thiền tông ra đời. “Tọa” là ngồi. “Thiền” là viết tắt của “thiền-na,” dịch âm chữ Phạn dhyana. Tọa thiền là cách tu tập Du-già (Yoga) trong sự trầm tư để đạt đến trạng thái tâm thức đồng đẳng hay nhất tâm. Nghĩa rộng “tọa thiền” là cách hành trì riêng biệt của Thiền tông đạo Phật.

Những tiêu chuẩn nêu sau đây về nghi thức tọa thiền đúng từ ngày xưa đến nay vẫn không thay đổi. Ngồi trên sàn treo chân, thế toàn kiết-già hoặc bán kiết-già. Nếu ngồi toàn kiết-già thì đặt bàn chân mặt trên bấp đùi trái, rồi đặt bàn chân trái gác qua chân mặt để đặt lên bấp đùi phải. Nếu ngồi bán kiết-già chỉ có một bàn chân đặt trên bấp đùi chân kia và bàn chân kia vẫn để dưới chân đã gác treo lên.

Tuy tư thế toàn-già và bán-già rất thù thắng để tọa thiền, đối với một số người vẫn còn quá khó. Do đó hai tư thế sau có thể áp dụng. Một là kiểu Miến Điện, ngồi giống như bán-già nhưng chân gác lên bấp chân thay vì bấp đùi. Hai là kiểu quì gối (Nhật), hai chân xếp thẳng ra sau, mông đặt phía trên hai gót chân, trên một tấm đệm giữa hai bàn chân hoặc trên một ghế nhỏ dài. Nếu những tư thế kể trên vẫn gây trở ngại cho cơ thể thì có thể ngồi trên ghế thường.

Tư thế ngồi tréo chân ưu việt nhất để ngồi thiền lâu và dễ tập trung tâm ý. Tuy nhiên tùy theo điều kiện thân thể, sức khỏe và tuổi tác ta có thể chọn tư thế thích hợp sao cho giữ được tối thiểu là hai mươi phút ngồi bất động và được thoải mái một cách vừa phải. Cho dù như thế, cũng không nên chọn tư thế có sự gắng sức quá ít, vì nếu không có nỗ lực điều phục tâm thì không thể đạt kết quả tốt được.

Nếu ngồi trên sàn thì nên dùng *tọa cụ*³⁴ giống như cái gối tròn cao độ mười đến hai mươi phân kê dưới hông. Tọa cụ một phần tạo sự thoải mái, phần khác cốt cho cột sống thẳng đứng. Đặt thêm một đệm vuông gọi là *bồ đoàn*¹ dưới tọa cụ. Chỉ đặt hông trên phân nửa phía trước của tọa cụ, hai đầu gối tựa vững chắc trên bồ đoàn.

Cột sống phải thẳng đứng, hơi đưa ngực về phía trước nhưng phải giữ phần phía dưới lưng vẫn thẳng đứng. Cằm đưa nhẹ vào phía cổ nhưng không để cho đầu cúi xuống. Cột sống thẳng đứng có nghĩa là không uốn ra trước hay ngửa ra sau, không nghiêng trái lệch phải. Để vai xuôi tự nhiên (không gồng) và hai cánh tay buông thả. Nếu thấy có cảm giác nào đó tại vai, cánh tay hoặc bàn tay tức có căng thẳng ở đó. Bàn tay để trước bụng, nằm yên trên chân. Lòng bàn tay phải mở ra để ở dưới và lòng bàn tay trái mở ra để trên lòng

³⁴ Tùy theo sách, có khi gọi tên ngược lại. (D.G)

bàn tay phải. Hai ngón tay cái chạm nhau tạo thành vòng tròn hoặc ô-van kín.

Miệng luôn luôn ngậm, lúc nào cũng thở bằng mũi, không thở bằng miệng. Đầu lưỡi chạm nhẹ vòm miệng trên phía trước gần răng. Nếu nước miếng nhiều có thể cho chảy qua đóc họng xuống cổ, nếu không có nước miếng thì có thể đè lưỡi mạnh trên đóc họng. Đôi mắt mở nhẹ, nhìn xuống góc khoảng 45 độ, không chăm chú vào bất cứ vật gì. Nhắm mắt có thể gây nên hôn trầm và ảo ảnh. Tuy nhiên nếu cảm thấy mắt mệt mỏi, ta có thể nhắm lại trong chốc lát.

Thời gian nhập thất, khi tọa thiền quá lâu dù, ngồi riêng hay ngồi tập thể, kinh hành là cách hay nhất để đổi tư thế. Khi kinh hành ta bước đi chậm, phần trên của thân cũng giữ yên như đang ngồi thiền, chỉ bàn tay có thay đổi. Lòng bàn tay trái áp nhẹ lên bàn tay mặt hơi co nắm. Cả hai tay đều đặt trước bụng, hai cánh tay trước song song với mặt đất. Chú tâm vào gót chân của người đi trước khi đang bước. Nếu kinh hành trong một chu vi hạn hẹp nên bước theo chiều kim đồng hồ.

Một phương pháp kinh hành khác là đi nhanh một cách mạnh mẽ nhưng không chạy, hai cánh tay buông thả dọc theo thân, đong đưa tự nhiên. Bước đi ngắn mà nhanh, chú tâm vào bàn chân.

Sự điều hòa hơi thở rất là giản dị, chỉ cần thở tự nhiên. Không nên cố kiểm soát hơi thở. Sử dụng hơi

thở để tập trung tâm ý nghĩa là điều hòa hơi thở đồng thời điều hòa tâm ý. Phương pháp căn bản là đếm hơi thở từ một đến mười rồi đếm trở lại một. Qua sự tập trung vào cách đếm như thế, tâm ý đỡ dong ruỗi. Bắt đầu đếm một (đếm thầm chớ không ra tiếng) ở mỗi hơi thở ra cho đến mười, hoàn toàn chú ý vào sự đếm. Lúc thở vào đừng đếm mà chỉ bám vào sự hấp thu không khí qua lỗ mũi. Nếu vọng tưởng nổi lên khi đang đếm, hãy quên đi chớ để ý và tiếp tục đếm. Nếu vọng tưởng cắt ngang số đang đếm hay khiến chúng ta đếm quá số 10, ngay khi nhận biết như thế ta đếm lại từ số một. Nếu tâm ý quá tán loạn khiến ta không đếm được thì có thể thay đổi cách đếm, đếm ngược từ 10 xuống 1 hoặc đếm số chẵn từ 2, 4, 6... đến 20.

Nếu vọng tưởng ít và ta duy trì được số đếm chặt chẽ không bị đứt mất nửa chừng, ta có thể không đếm hơi thở nữa mà chỉ quan sát hơi thở ra vào. Hãy chú tâm vào đầu mũi. Không nên tìm cách kiểm soát nhịp độ hơi thở sâu cạn, chỉ cần theo dõi hơi thở mà thôi. Mỗi khi nhận biết sự theo dõi hơi thở bị cắt ngang bởi vọng tưởng, hãy trở lại theo dõi hơi thở.

Một phương pháp khác để điều phục tâm ý là chú tâm vào đan điền, vị trí nằm ngay dưới rốn. Đan điền không phải là một cơ quan của thân mà là điểm tập trung năng lượng tâm linh (khí hải). Phương pháp này rất tốt khi hơi thở đẩy xuống bụng dưới một cách tự

nhiên. Những chuyển động của đan điền sẽ xảy ra tiếp theo thuộc về tâm linh khi bụng dưới “phồng” hoặc “xẹp” theo từng hơi thở. Phương pháp này có hiệu năng hơn so với cách đếm và theo dõi hơi thở, và chỉ được tập khi thực hành thành thạo hai bước tập đầu.

Điều quan trọng trong tọa thiền là thân và tâm phải được thư giãn. Trường hợp căng thẳng quá mức về thân thể hoặc tinh thần, nếu cố ép tọa thiền, sẽ phản tác dụng. Nếu lơ lửng hay buông thả thì đủ thứ cảm giác sẽ có cơ hội phát sinh (đau nhức, ngứa ngáy, nóng nẩy, lạnh lẽo v.v...) Ví dụ có một cơn đau nổi lên khi ngồi thiền buông thả, có nghĩa là có những căng thẳng một cách vô thức phát sinh do thiền định tạo ra vận khí và thông huyết. Bài toán dai dẳng này có thể làm giảm nhẹ. Mặt khác, nếu cảm thấy quá căng và đau nhức trong khi tọa thiền, chính sức căng đó gây đau nhức.

Biện pháp an toàn nhất có thể khuyến cáo là giảm thời gian tọa thiền xuống khi mới tập ngồi là nửa giờ, hoặc hai lần mỗi lần mười lăm phút, càng có thư giãn càng tốt. Nếu tâm quá bận rộn và quá đề nặng vì ngoại duyên, tốt nhất là buông xả phần nào trước khi tọa thiền. Dù lý do này hay lý do nào khác, tốt nhất là nên tọa thiền sáng sớm, trước khi tâm chùng chất những vấn đề cuộc sống trong ngày. Số lần tọa thiền sẽ gia tăng khi đã có kinh nghiệm.

Mặc dù những kiến thức tọa thiền nêu ra đây đơn giản và thẳng tắt, tốt nhất nên hành thiền dưới sự hướng dẫn của một vị thầy dạy thiền có trình độ. Không có thầy hướng dẫn, người học thiền sơ cơ không thể tự sửa chữa những sai sót có thể dẫn đến rắc rối nghiêm trọng hoặc không mang lại kết quả. Lợi lạc của sự tọa thiền đúng pháp gồm có chú tâm, lóng tâm và sáng tâm.

NHỮNG PHƯƠNG PHÁP TỌA THIỀN CỔ TRUYỀN

Những bản dịch kinh Phật ra chữ Hán thời kỳ sơ khởi mô tả những phương pháp nhằm đạt đến nhất tâm, tức chánh định (samadhi), xuất hiện khoảng cuối thế kỷ thứ hai sau công nguyên. Đầu thế kỷ thứ năm, ngài Cưu-ma-la-thập dịch sang chữ Hán nhiều kinh về hành thiền, như Tọa Thiền (và) Tam Muội Kinh.

Vào những thế kỷ này, nhiều tăng sĩ Trung Hoa hành thiền để đạt chánh định theo phương pháp Ấn Độ. Đời Tùy (589-617) đại sư Trí Giả tông Thiên Thai đã trước tác hai quyển sách hành thiền có ảnh hưởng sâu xa. Ngài mô tả tọa thiền trên ba phương diện: điều hòa thân, hơi thở và tâm ý. Ngài cũng diễn bày bốn phương pháp để đạt chánh định: ngồi kiên định, đi kiên định, nửa đi nửa ngồi, chẳng đi chẳng ngồi.

Như vậy nhiều thế kỷ trước khi Thiên tông hưng thịnh vào thế kỷ 7, tọa thiền đã phát triển đến đỉnh cao ở Trung Hoa, về cả hai mặt thực hành và giáo điển.

Chúng tôi cũng lưu ý rằng trong sự tu tập Phật ở Trung Hoa, trước Thiên tông đã có sự liên kết chặt chẽ giữa tọa thiền và chánh định. Thế nào là chánh định? Đạo giáo Ấn Độ xác định chín tầng định (cửu thứ đại định) có đặc tính riêng biệt ở mỗi tầng, tuy nhiên một định nghĩa tổng quát cũng tạm đủ cho ở đây.

Chánh định là tâm thái đồng đẳng không phân biệt giữa nhân và cảnh, không cảm thức về thời gian hay không gian. Đây không phải là trạng thái vô niệm hay vô tâm, vì vẫn còn cái biết mình đang chứng nghiệm. Đúng hơn, đó là tâm thái chánh niệm hay nhất tâm.

Trong nhà thiền có sự khác biệt rất hệ trọng giữa chánh định và chứng ngộ, như đã thấy trong lộ trình tâm linh của đức Phật Thích-ca. Sau nhiều năm tu khổ hạnh, đức Phật đạt đến tầng định cao nhất, nhưng ngài nhận biết sự chứng đạt của mình chưa phải rốt ráo. Ngài ngồi dưới cội bồ-đề, phát nguyện sẽ không đứng dậy cho đến khi nào giải quyết viên mãn bài toán sanh tử. Chỉ khi nhìn thấy sao mai và giác ngộ, đức Phật mới đứng lên. Sự chứng nghiệm của đức Phật chính là mẫu thực hành tọa thiền lý tưởng.

Sơ tổ thiên tông là Bồ-đề-đạt-ma, một tăng sĩ người Ấn đến Trung Hoa khoảng 520 năm sau công nguyên,

trụ tại chùa Thiếu Lâm. Cho dù sự kiện lịch sử về Tổ Đạt-ma không đầy đủ và vẫn có một chút nghi ngờ về việc Tổ giác ngộ trước khi đến Trung Hoa, điều chắc chắn là Tổ vẫn tiếp tục tọa thiền. Tổ ngồi quay mặt vào vách chín năm (cửu niên diện bích) trong tư thế cổ đúc đã ngồi để đạt định. Nhưng Tổ không hành thiền theo Nguyên Thủy (như quán các chi phần của thân), và cứu cánh của Tổ khác hẳn, tức là đạt giải thoát không qua định. Sự cống hiến siêu vĩ của tổ Đạt-ma cho Thiền tông đạo Phật là Tổ đã nhấn mạnh đến sự chứng nghiệm trực tiếp Phật tánh qua tọa thiền.

Tứ tổ Đạo Tín (580-651) tương tự đã chú trọng đến sự tọa thiền. Đối với hàng sa-di, Tổ dạy quán năm uẩn: sắc, thọ, tưởng, hành và thức. Trong quyển Nhập Đạo Tâm Yếu Môn, Đạo Tín bảo: “Phải quán năm uẩn vốn không, lặng lẽ, bất sanh bất diệt, bình đẳng không phân biệt. Tu tập kiên trì như thế, ngày hoặc đêm, dù đi đứng ngồi nằm, cuối cùng sẽ đạt đến tâm thái bất khả tư nghì không ngăn ngại, không hình tướng. Đây gọi là Nhất hạnh tam-muội.”

Đệ tử của tổ Đạo Tín là Ngũ tổ Hoằng Nhẫn (600-674) được kể là tọa thiền không ngủ suốt đêm. Trong quyển Tu Tâm Yếu Luận, Tổ dạy: “Khi trụ tâm vào một điểm thì không việc gì không chứng đạt được. Nhất trụ tâm theo Tổ bảo ở đây không phải là chánh định, mà chính là bản tâm hoặc chân tâm.”

Lục tổ Huệ Năng (638-713) đã đưa ra nhiều lời dạy mới mẻ về tọa thiền. Trong Pháp Bảo Đàn Kinh, Tổ dạy: “Này thiện tri thức, sao gọi là tọa thiền? Trong pháp môn này không chướng không ngại, ngoài đối với tất cả cảnh giới thiện ác, tâm niệm chẳng khởi gọi là tọa, trong thấy tự tánh chẳng động gọi là thiền.”

Ta có thể bảo chánh tọa chính là phương pháp, và chân thiền chính là kết quả. Vì thiền là đốn ngộ nên một khi chứng đạt phải đồng thời với tọa thiền. Tổ phê bình thái độ trong sự tu tập không khế hợp với tiêu chuẩn của chánh tọa dẫn đến chân thiền. Những pháp tu “ngoại đạo” được minh giải qua hai giai thoại sau:

Nam Nhạc Hoài Nhượng (667-744), đệ tử Lục Tổ Huệ Năng, thấy Mã Tổ Đạo Nhất (709-788) thường ngồi thiền suốt ngày. Biết rằng đây không phải là vị tăng tâm thường, Hoài Nhượng đến hỏi Mã Tổ: “Đại đức ngồi thiền để làm gì?”

Mã Tổ: “Để làm Phật.”

Hoài Nhượng sau đó lấy một viên gạch để trên hòn đá trước am Mã Tổ, ngồi mài.

Mã Tổ thấy lạ hỏi: “Thầy mài gạch để làm gì?”

Hoài Nhượng: “Mài để làm gương.”

- Mài gạch đâu có thể thành gương được?

- Ngồi thiền đâu có thể thành Phật được?

- Vậy làm thế nào mới phải?

- Như trâu kéo xe, nếu xe không đi, đánh xe là phải hay đánh trâu là phải?

Mã Tổ lặng thinh không trả lời được.

Hoài Nhượng bảo: “Ngươi ngồi thiền để chứng đạt Thiền hay để thành Phật? Nếu để chứng Thiền thì Thiền không phải ngồi, nằm. Nếu để thành Phật thì Phật không có tướng nhất định. Vì pháp không có tướng trụ, chẳng nên thủ xả. Nếu ngươi chấp vào tướng ngồi sẽ là chướng ngại để thành tựu Phật đạo, tức là giết Phật.”

Mã Tổ về sau thành bậc đại long tượng trong nhà Thiền, nói pháp Hoài Nhượng.

Câu chuyện trên cho thấy tọa thiền chân chánh không phải chỉ là vấn đề ngồi, dù có nhiệt tâm hay khổ luyện. Tọa thiền theo sự nhận thức ban sơ của Mã Tổ có nhiều lợi ích. Nhưng không thể nào chứng Thiền duy chỉ có trau dồi tướng ngồi bên ngoài. Tự tánh cần phải được nhận ra ngay trong điều mà Hoài Nhượng gọi là “bản tâm” hoặc “tâm địa”, chớ không phải trong giới xứ của sắc tướng.

Về sau Mã Tổ lặp lại quan điểm này trong “tâm bình thường.” Đó là cái tâm trong thế gian thường ngày, động chuyển trong lúc tạp dụng mà không vướng mắc bất cứ việc gì. Một ý nghĩa khác của “tâm bình

thường” dẫn xuất từ chữ “bình” và “thường”, tức là tâm thái an ổn, thanh lương và thường hằng. Dù bất cứ nghĩa nào cũng đều hàm ý không vương bận.

Thạch đầu Hy Thiên (700-790) đến Tào Khê thọ giáo với Lục Tổ. Sư chưa thọ giới cụ-túc, cũng chưa đạt đạo, Tổ đã báo tin sắp tịch.

Sư đến Tổ thưa hỏi: “Sau khi Hòa Thượng viên tịch, con phải nương tựa nơi ai?”

Tổ bảo: “Tâm Tư đi!”

Thạch Đầu hiểu lầm “tâm tư” là truy tầm tư tưởng, một phương pháp hành thiền khá phổ biến, không biết có một đệ tử của Lục Tổ tên là Thanh Nguyên Hành Tư (?-740). Lục Tổ tịch rồi, mỗi ngày Thạch Đầu đến bên cạnh tháp tọa thiền quên cả ăn ngủ.

Một vị thượng tọa trong chúng thấy thế hỏi: “Thầy đã tịch người làm gì ngồi đây mãi?”

Thạch Đầu đáp: “Trước khi thầy tịch, tôi hỏi chỗ nương tựa, thầy dạy “tâm tư,” nên tôi ngồi đây xem xét tư tưởng.”

Thượng tọa bảo: “Người có sư huynh hiệu Hành Tư đang ở núi Thanh Nguyên, nên đến đó nương tựa. Thầy đã dạy rõ, người còn nghi ngờ gì?”

Phương pháp tọa thiền ở chỗ thanh vắng và chìm đắm trong tịch lặng quả thật đã được tu tập rộng rãi.

Cách tu thiền này, Thạch Đầu đã áp dụng trước khi nhận ra sai lầm, đã bị Lục Tổ chỉ trích trong Cảnh Đức Truyền Đăng Lục:

“Pháp môn tọa thiền này vốn không chấp nơi tâm, cũng không chấp nơi tịnh, cũng chẳng phải chẳng động. Nếu trụ tâm quán tịnh, đó là bệnh chẳng phải Thiền, thường ngòì là câu chấp nơi thân, đối với lý (chứng ngộ) có lợi ích gì?”

Tịnh tọa có thể tăng trưởng sức khỏe tinh thần lẫn vật chất, ngay cả dẫn đến chánh định, nhưng “ngòì rỗng” cuối cùng là một chướng ngại cho sự đạt ngộ.

Mặc dù hai giai thoại kể trên chỉ trích phương pháp hành thiền, chư vị thiền sư không bao giờ chỉ trích bản thân việc ngòì thiền rất là cần thiết để tiến tu trong nhà Thiền. Tất cả chư vị thiền sư đều hành thiền, và phần lớn đều tiếp tục tọa thiền tinh tấn ngay cả sau khi chứng ngộ. Cao Tăng Truyện có mô tả các tu viện thiền thời kỳ đầu đã xác minh hàng tăng sĩ dành hầu hết thì giờ để tọa thiền.

MẶC CHIẾU VÀ CÔNG ÁN

Đầu bài chúng tôi đã nói rằng tọa thiền là phương tiện chính yếu do chư vị thiền sư triển khai để đạt ngộ. Hai pháp tu chính trong nhà Thiền truyền đến chúng ta là mặc chiếu và công án.

Pháp tu mặc chiếu đã có ít nhất từ thời tổ Đạt-ma. Trong quyển luận Nhị Nhập và Tứ Hạnh, tức Thiếu Thất Lục Môn, Tổ dạy: “Nếu bỏ vọng mà về chân thì không thấy có ta có người. Hãy quán chiếu một mực kiên cố không lay chuyển, tâm ngưng trụ như vách đá (ngưng trụ bích quán).”

Thạch Sương Khánh Chư (805-888) ở trên núi Thạch Sương suốt hai mươi năm. Đệ tử của sư ngồi liên tục, dù ngủ cũng trong tư thế ngồi. Ngồi tĩnh lặng như thế họ chẳng khác gì những khúc cây khô chết nên thường được gọi là “Chúng cây khô”. Sư có hai câu nổi tiếng để dạy chúng: “Khi tọa thiền để tâm ‘nhất niệm vạn niên’ và như tro lạnh cây khô.”

Đời Tống, Hoàng Trí Chánh Giác (1091-1157) thuộc tông Tào Động, xiển dương thiền mặc chiếu. Sư học với ngài Khô Mộc Pháp Thành, và đã tả thiền mặc chiếu như sau:

“Thân ngồi an định, tâm lặng lẽ bất động. Đó là dụng công chân chánh. Thân và tâm hoàn toàn dừng nghỉ. Miệng lặng thinh cho lên meo mốc, lưỡi để yên cho cỏ nảy mầm. Tu tập như thế miên mật, thanh lọc tâm cho trong suốt như hồ thu, chiếu sáng như trăng rằm... Mặc tọa như vậy dù cảnh tượng nào có xuất hiện tâm vẫn luôn luôn chiếu sáng tinh tường, mọi vật đứng ngay bản vị của nó. Tâm trụ ngay nhất niệm vạn niên, không theo sắc tướng dù là trong hay ngoài.”

Thiền mặc chiếu khác với thiền ngoại đạo có định nhưng thiếu tuệ. Định bản chất là tịnh mặc không chiếu soi. Trong thiền mặc chiếu tâm không trụ trong định mà trụ trong giác chiếu, điều mà hành giả dụng công liên tục để duy trì. Dù không một niệm dấy khởi tâm vẫn trong sáng và tỉnh giác. Tâm không dính mắc như thế được duy trì trong đời thường từ đầu đến cuối, đó là chân Thiền.

Thiền tông ở Nhật Bản cũng có pháp tu tương tự thiền mặc chiếu tên là Chỉ quán đả tọa (Shikantaza) chủ yếu tập trung vào việc ngồi, do thiền sư Đạo Nguyên Hi Huyền (1200-1253) sáng lập khi học đạo ở Trung Quốc về.

Trong tập Phổ Khuyến Tọa Thiền Nghi, Đạo Nguyên viết: “Hãy dừng hẳn chạy theo ngữ ngôn văn tự và học cách xả bỏ kiến văn giác tri, quay về chính mình hồi quang phản chiếu để thấp sáng bản tâm. Nếu làm được tất nhiên thân tâm buông bỏ và Phật tánh sẽ hiển lộ.”

Công án là một mẫu chuyện kể lại một sự việc giữa hai vị thầy hoặc thầy với một hoặc nhiều đệ tử, trong đó nói lên sự hiểu biết hoặc kinh nghiệm về ngộ. Một tác công án thường là vấn đáp, nhưng không phải lúc nào cũng vậy. Khi sự việc độc đáo này được nhớ lại hay ghi nhận thì sẽ trở thành một “án lệnh nơi công đường,” đó là nghĩa đen của chữ “công án”. Sự việc

này được xem là chính đáng để ghi nhận, thường là khi tâm của người môn đệ, nếu trong lúc đó buông xả mọi thứ bám víu chấp chặt và siêu vượt lý luận thế trí, sẽ bỗng chốc nhận ra cái Không hoặc Phật tánh. Ngay thời điểm đó có sự “truyền tâm ấn” hoặc “dĩ tâm ấn tâm” từ thầy đến trò.

Đầu tiên trên núi Linh Thứu, sau khi thuyết pháp đức Phật đưa cành hoa trước hội chúng. Tất cả đều ngơ ngác, chỉ riêng ngài Ca-diếp hội ý mỉm cười. Như thế, đức Phật đã truyền cho Ca-diếp tâm pháp vô ngôn. Sự kiện này khai nguyên Thiền tông đạo Phật, và là mẫu mực tinh thần công án.

Những công án thời ban sơ là những sự kiện tự phát, đã xuất hiện một cách tự nhiên trong bối cảnh dụng công hành trì. Thời Tống (960-1279), các thiền sư bắt đầu dùng công án như một pháp tu thiền để dạy môn đệ. Để cố dò tìm thực nghĩa của công án, ta phải buông bỏ kiến thức, kinh nghiệm và lý luận, bởi vì không thể tìm ra lời giải với những phương pháp này. Muốn tìm ra lời giải, thiền sinh bắt buộc phải “là một” với công án. Chỉ khi nào không còn một vật gì rơi rớt lại trong tâm ngoại trừ công án thì mới có thể ngộ.

Liên quan mật thiết với công án là “thoại đầu” (đầu câu nói hay đầu niệm tưởng), một nghi vấn mà hành giả tự hỏi thâm trong lòng, “Không là gì?” hoặc “Ta là ai?” là hai ví dụ điển hình.

Cũng như đối với công án, lời giải hay đáp án không thể có qua suy luận. Hành giả phải dốc hết toàn tâm toàn ý tự đề khởi câu thoại đầu, cứ hỏi tiếp hỏi tiếp. Mục tiêu của hành giả là truy tìm tận đầu nguồn câu hỏi, trạng thái của tâm trước khi nghi vấn trở thành một niệm.

“Công án” và “thoại đầu,” cả hai đều là phương pháp của sự tham thiền. Vì đức Phật đôi khi cũng sử dụng cách vấn đáp để xoáy sâu sự am hiểu của đệ tử, nên chữ “tham” cũng dùng làm phương pháp chỉ dạy Phật pháp. Một điển hình tham thiền khác là đi viếng nhiều bậc thầy lão luyện để hỏi đạo. Đôi khi hành giả đi đến ngõ cụt trong sự tham cứu, do đó cần một “chuyển ngữ” của vị thầy để thúc đẩy y đạt ngộ. Cũng có thiền giả lão tham đến gặp thiền sư nhờ định mức sự lĩnh hội thiền của mình, hoặc xin được ấn chứng.

Công án và thoại đầu đều thích ứng tốt đẹp cho những trường hợp trên. Bất kỳ vấn đáp nào giữa thầy và trò đều có thể là cơ hội hãn hữu, dù là công án tự phát hay thoại đầu. Cách hành trì này không giới hạn vào lời dạy cũng như câu hỏi từ ngữ lục trong thiền sử.

Một cách thức khác trong đó công án và thoại đầu liên hệ với nhau là công án phát sinh từ thoại đầu, và ngược lại. Ví dụ như câu hỏi “Muôn pháp về Một, Một về cái gì?” nguyên là một thoại đầu. Khi có người hỏi Triệu Châu câu này, sư đáp: “Ồ Thanh Châu ta có may

chiếc áo nặng bảy cân.” Từ đó câu hỏi và đáp trên trở thành một công án.

Ngược lại, một câu then chốt trong công án thường được chọn làm gốc phát sinh câu thoại đầu. Điển hình là câu “Không là gì?” xuất xứ từ công án “Con chó có Phật tính không?”

Bàng Uẩn (740-808) là đệ tử cư sĩ của Mã Tổ. Sau khi đốn ngộ, ông về nhà lấy thuyền chở của cải đi xuống sông Tương. Ông chỉ cất một am thất nhỏ tu hành, hằng ngày đan và bán giỏ nuôi thân. Một hôm có vị tăng đến khát thực lúc ông đang ngồi đan giỏ. Sau khi cúng vị tăng ít tiền, ông hỏi: “Bồ thí là gì?”

Tăng: “Tôi không biết. Bồ thí là gì?”

Bàng cư sĩ: “Ít ai biết đến.”

- Tôi không hiểu.
- Thế ai không hiểu?

Sự kiện này biến thành một công án, từ đó dẫn xuất một loạt nhiều thoại đầu với chữ ai, như là: Ai niệm Phật? Ai đang tham thiền? Ai lê cái thầy thúí? v.v...

TỌA THIỀN VÀ CHỨNG NGỘ

Ngũ Lục của thiền tông, kể cả Truyền Đăng Lục và thư điển công án, không đề cập nhiều đến sự tu tập tọa thiền. Ta thường hiểu là khi hành giả bắt đầu “tham

thiền” có nghĩa là các vị đã tự tạo cho mình một vốn liếng căn bản trong sự tọa thiền.

Hành giả mới tu chưa có kinh nghiệm về tọa thiền có thể đạt được chút ít lợi lạc từ công phu âm thầm đề khởi liên tục một công án hay thoại đầu, nhưng lúc đó chỉ giống như đọc thần chú. Nếu không có khả năng đưa tâm đến một trạng thái tịch lặng thì rõ ràng không thể nào chứng ngộ tự tánh qua công phu tham công án.

Cũng vì thế mà Đại Huệ Tông Cảo (1089-1163), một thiền sư cổ xúy tu công án lỗi lạc nhất, đã bảo vệ một cách quyết liệt quan điểm cho rằng tọa thiền luôn luôn thiết yếu để an định tâm ý vọng động lang thang. Khi tâm của thiền sinh nhờ tọa thiền được bình ổn, khán công án mới có thể đưa đến đại nghi.

Nghi tình này không phải là nghi ngờ thông thường nhằm chất vấn cho ra lẽ thật khi muốn xác quyết. Ở đây nghi tình xoáy sâu trong tâm của hành giả là hậu quả của công phu khán công án. Giải mã công án thực sự tùy thuộc vào sự nuôi dưỡng nghi tình. Bởi vì không thể giải đáp câu hỏi bằng suy lý, hành giả bắt buộc tiếp tục quay trở lại câu hỏi ban đầu, và tiến trình này sẽ quét sạch tâm hết mọi vật trừ nghi tình. Khối nghi này sẽ tích tụ và lớn mạnh thành nghi đoàn, và có thể bề nát bằng hai cách.

1/ Vì sự tập trung chưa đạt, năng lực chưa đủ, hành giả không đủ sức duy trì nên nghi tình biến mất.

2/ Ngược lại, nếu hành giả vẫn kiên quyết nỗ lực cho đến khi khối nghi trở thành như “hòn sắt nóng chận ngang cổ họng” thì sẽ bùng vỡ. Sự bùng vỡ này nếu có đủ năng lượng sẽ đẩy hành giả đến đạt ngộ.

Cần phải có vị thầy để ấn chứng kinh nghiệm ngộ này vì - trừ những trường hợp hiếm hoi - thiền sinh không thể tự kiểm chứng. Ngay như nhân vật siêu vĩ là ngài Đại Huệ cũng không thể thâm triệt ngay lần chứng ngộ đầu tiên. Thầy của sư là Viên Ngộ Khắc Cần (1063-1135) bảo sư: “Người đã một phen đại tử nhưng chưa sống lại.” Đến lần chứng ngộ thứ hai, sư mới được ấn chứng. Nếu không được một bậc thầy chân chính hướng dẫn như Viên Ngộ, Đại Huệ đành chịu một sự chứng ngộ không toàn triệt.

Vào thế kỷ mười hai, Ch'ang-lu Tsung-tse viết quyển Tọa Thiền Nghi. Tác giả nhấn mạnh rằng một người chứng nghiệm được Phật tánh vẫn phải tiếp tục tọa thiền. Một người như thế như rồng gặp nước và như cọp vào núi. Rồng xuống nước như trở về nhà tổ tiên, tha hồ phóng lặn tùy thích sâu chùng nào cũng được. Cọp vào núi không còn thứ gì phải ngại, sẽ lên non cao và cất tiếng rồng tùy thích. Như vậy Thiền dạy rằng tọa thiền sau khi chứng ngộ càng phải nâng cao và xoáy sâu sự chứng đạt của mình.

Dược Sơn Duy Nghiễm (745-828) lúc bảy giờ đã ngộ đạo.

Sư đang tọa thiền, Thạch Đầu trông thấy hỏi:
“Người ngồi đây làm gì?”

Dược Sơn: “Tất cả chẳng làm.”

- Vậy tại sao ngồi yên không việc?
- Nếu ngồi yên tức đã có làm.
- Người nói chẳng làm, chẳng làm cái gì?
- Ngàn thánh cũng không biết.

Một mặt đối với người sơ ngộ cần tọa thiền để trau giồi thêm, làm cho thuần thục sở ngộ của mình. Mặt khác đối với người thâm ngộ thì tọa thiền lúc đó là một phần trong đời sống hằng ngày. Đây chính là khái niệm về chân thiền của Lục Tổ Huệ Năng: “Chớ có hạn cuộc trong việc ngồi, và tâm phải vô sở trụ. Cứu cánh của tọa thiền chính là vô tọa thiền.”

Zen: Tradition and Transition

*

13. DIỆN KIẾN

Philip Kapleau

Trong vòng ba mươi lăm năm kể từ khi tiến sĩ D.T.Suzuki du nhập Thiền tông theo đường hướng lý giải vào phương Tây – một bước khởi hành đầu tiên không thể thiếu được - văn học Thiền đã phát triển, và giờ đây sách vở chất đầy ngăn kệ thư viện. Tuy xuất bản văn học rộng lớn như thế vẫn còn rất ít tư liệu về công phu tu thiền thực tiễn. Điểm then chốt trong tiến trình tu tập hiếm khi được xem xét là “độc tham”, một sự diện kiến mặt đối mặt giữa thầy và trò trong phương trượng hoặc trượng thất của thầy.

Quyển Ba Trụ Thiền (Three Pillars of Zen) của tôi xuất bản năm 1965 tìm cách điền vào chỗ khuyết này, bằng cách mô tả những kinh nghiệm của chính tôi và của người khác trong buổi độc tham. Bây giờ sau khoảng hai mươi lăm năm làm thầy dạy thiền, tôi ở vào vị thế nói về thầy trò diện kiến từ một góc cạnh khác, minh định rõ chức năng của sự diện kiến và nêu lên điều gì ẩn sau lời nói cũng như hành động của vị thầy.

Thầy trò diện kiến chính là một trong ba cột trụ của Thiền tông, hai cột trụ kia là tọa thiền và lời bình luận của thầy gọi là đề xướng hoặc bình xướng. Trong tiếng Anh không có chữ chỉ ra ý nghĩa chính xác về tinh thần độc tham, lý do duy nhất là không hề có một kiểu tu

tập nào như thế trong nền văn hóa của chúng ta (tức văn hóa phương Tây) chỉ đến thời nay.

Diện kiến không phải là phỏng vấn mà môn sinh trong cuộc phải trả lời những câu hỏi về chính mình, giải thích tại sao mình muốn tu thiền, và có lẽ sẽ hỏi nhiều câu khác nhau chẳng liên quan gì đến công phu tu tập. Chẳng phải là gặp gỡ đơn sơ, có tính cách thân hữu. Cũng chẳng phải thảo luận Phật học theo kiểu trường lớp giáo khoa. Hà hướng là một sự tiếp xúc định kỳ có tính cách rắn dạy để thiền sinh nghe và nhận lời khuyên bảo liên quan đến giao tế cá nhân.

Trong buổi độc tham, vị thầy thăm tra sự lĩnh hội và chứng nghiệm của môn sinh, và nếu họ đạt được, sẽ chỉ cho họ bước dụng công kế tiếp. Đối với thiền sinh sự dụng công có tiến triển (thường gọi là lão tham) thì trắc nghiệm này càng mạnh bạo, vì vị thầy muốn khai mào và thúc đẩy môn sinh biểu lộ sự lĩnh hội, chẳng khác nào nhét một chất kích thích vào con sò trai để nó sản xuất viên ngọc.

Giáo dưỡng từng người là một cách giáo hóa trong đạo Phật từ thời Phật còn tại thế, khi chư tăng độc cư trong rừng suốt ba tháng hạ. Về sau ở Trung Quốc sự tham vấn giữa thầy và trò rất phát triển với hình thức mở rộng hơn. Ở Nhật Bản cũng như ở Hàn Quốc, các thiền sư mở thêm một chiều hướng mới mẻ và dũng mãnh hơn, trong đó độc tham dành ít phần giảng dạy

mà tăng phần trải nghiệm. Phương thức này thông dụng nhất tại các trung tâm thiền ở phương Tây ngày nay, với một vài cải biên phản ánh đặc tính tâm lý và văn hóa của chúng ta. Trước khi bàn đến nội dung, xin mô tả một số hình thức của độc tham thuộc về nghi lễ.

Bước vào phòng (trượng thất) của lão sư, thiền sinh chấp hai bàn tay, đầu tiên đứng xá và sau đó tiến đến chiếc chiếu trải trước mặt lão sư, rồi cúi lạy tỏ dấu kính ngưỡng và khiêm hạ. Vì cúi lạy là truyền thống của người Á châu nên tôi không đề cao. Một điều thấy rõ là hầu hết người học thiền, ngay cả những lúc ban đầu cho rằng một cử chỉ như thế có tính cách trói buộc nên có vẻ miễn cưỡng, khi thấy được giá trị là “hạ cái ngã cao ngạo xuống cho bình đẳng” họ thi hành một cách tùy thuận.

Một vị lão sư sẽ lắc cái linh (chuông nhỏ) trong thiền đường để báo hiệu giờ độc tham. Thiền sinh nào muốn diện kiến vị lão sư - tùy ý không bắt buộc - sẽ nhanh chóng rời chỗ ngồi trong thiền đường để đứng vào hàng chờ đợi. Họ bước đến những chiếc chiếu trải thẳng hàng trước cái chuông treo trên giá gỗ. Khi lão sư lắc cái linh, người đứng đầu hàng sẽ đánh vào cái chuông hai tiếng với một cái chày bằng gỗ và bước vào phòng lão sư. Từng người một trong hàng chờ đợi sẽ di chuyển như thế.

Khi tất cả mọi người trong hàng đều đã tham kiến lão sư, vị phụ trách thiền đường sẽ ra hiệu để nhóm kế tiếp xếp thành hàng chờ đợi. Và cứ tiếp tục như thế cho đến khi những người xin tham kiến đều được chỉ dạy.

Phương thức này còn hơn là một nghi lễ. Ngoài sự bảo tồn ý nghĩa về tôn ti trật tự, tập tục này còn giúp vị lão sư xác định được trình độ tâm linh của môn sinh. Họ sẽ đánh chuông một cách mạnh dạn hay phớt nhẹ? Hấp tấp hay chậm rãi? Đánh lớn tiếng hay nhỏ tiếng? Vị lão sư ngồi trong phòng nghe tiếng chuông đánh *như thế nào* sẽ định được thiền sinh là người sơ cơ hay tiên tu, và tâm họ ở trạng thái hay mức độ nào.

Thời gian lão sư cho môn đệ tham kiến tăng giảm tùy theo trường hợp. Một hoặc hai phút, có khi kéo dài mười lăm phút đến nửa giờ, không hạn định một cách cứng nhắc và tùy theo nhu cầu của thiền sinh, nhưng cũng phải xét đến công lực của họ đang tham công án đầu tiên hay công án cao cấp hơn. Suốt thời gian thiền tập khẩn trương gọi là tuần tiếp tâm, những người tham dự lên đến bốn mươi hoặc năm mươi. Bởi vì hầu hết thiền sinh đều mong muốn tranh thủ mọi cơ hội được chỉ dạy riêng biệt và trực tiếp, nên lão sư nếu chịu theo ý thích của họ đối với những câu hỏi bên ngoài sự dụng công tu tập, vô hình chung giống như bắt phạt những người khác đang chờ đợi đến phiên mình. Độc tham

không phải là thời gian dành để trình lên những vấn đề riêng tư hoặc đưa ra những bài toán lý thuyết.

Trong ba cột trụ của Thiên đã nêu trên (tọa thiên, đề xướng và độc tham) thì độc tham chính là cơ may thù thắng nhất cho sự trưởng dưỡng và chứng ngộ tâm linh của mỗi người. Trong thời kỳ tiếp tâm, mỗi ngày có ba lần độc tham và một thời đề xướng. Mặc dù ba cột trụ này của nhà thiên có tương quan với nhau, chức năng và mục tiêu có sai khác.

Thời tọa thiên, tập nhìn lại tâm của chính mình, hành giả đang sống với chính mình khi tìm cách điều phục con trâu vọng tưởng ngang bướng và lì lợm của mình. Vì ngồi nhìn tằm vách ngăn hay bức tường, tượng trưng cho cái ngã bướng bỉnh, nên không một vị thầy hay bất cứ người nào khác có thể thay thế mình được. Trong cuộc hành trình đơn độc này vào cõi giới bát ngát và thâm mật của tâm, tất cả tài nguyên tiềm phục của mình đều tự khơi dậy và phô bày cho chính mình. Trước đây tôi đã mô tả pháp tu này như sau: "...một chuyến đi đơn độc trải qua những hẻm núi quanh co đầy lo sợ và hồ thẹn, băng qua những sa mạc hoang liêu đầy những ảo giác có tính cách xuất thần và những ảo tưởng làm cho ray rứt, qua những miệng núi lửa bản ngã, những khu rừng điên đảo và mê lầm trong một trận đấu không dừng nghỉ, để đạt đến thân tâm nhất như và rỗng rang, dẫn đến cứu cánh tối hậu là

khám phá chớp nhoáng rằng vũ trụ và chính mình không cách xa và ngăn ngại, mà thực là một tổng thể rất mật thiết và cùng một nhịp đập.”

Trong bài đề xướng vị lão sư đặt mình vào vị trí độc diễn. Sư nói khoảng gần một tiếng đồng hồ trong điện Phật, không hẳn là bài thuyết pháp về đạo Phật, hoặc triết lý về thể tánh của thực tại tối hậu, mà thực sự là một minh chứng thực tại. Với toàn thể năng lực sung mãn từ tâm giải thoát, bài đề xướng của sư gọi hứng, chỉ dạy và vạch ra đường hướng cho công phu kế tiếp.

Trong buổi diện kiến, thiền sinh ở vị trí đối âm ngang hàng với thầy. Nếu mới học thiền họ thường lo âu, nếu tu lâu thì lòng đầy phấn khởi tự nghiệm chính mình. Độc tham là giáp mặt với thầy đã mong đợi từ lâu, thời điểm để họ được sáng tâm, hoặc chỉ đơn giản đạt đến mức là miếng xốp thấm nước để tiếp nhận khi vị thầy tung ra trước mặt. Tư thế kề cận nhau của hai thầy trò cũng cố thêm ý nghĩa của đối diện, vì hai gương mặt chỉ cách nhau không quá bảy tấc.

Thầy thường ngồi thế kiết-già trên một tọa cụ tròn đặt trên một bồ đoàn vuông, trong khi thiền sinh ngồi quỳ trên một chiếc chiếu, lưng thẳng, có thể có một chiếc gối nhỏ kê dưới hông và gót chân. Thiền không chấp nhận khổ hạnh, và vị thầy không chú trọng đến sự bắt buộc tư thế có thể khiến họ bị đau. Lưng thẳng đứng và trung tâm của thân tâm an trụ tại đan điền, tâm

của thiên sinh sẽ dứt bật vọng tưởng lang thang. Như thế họ có thể dễ dàng và nhanh chóng đáp ứng với tất cả sinh mệnh mình, không phải chỉ với đầu óc.

TƯƠNG QUAN GIỮA THẦY VÀ TRÒ TRONG NHÀ THIỀN

Trong khi đối với bài đề xướng mọi người đều tự do tọa thiền và lắng nghe, tính chất cốt yếu của độc tham là thiết lập sợi dây nghiệp nối kết giữa thầy và trò. Tình nghĩa thầy trò này rất sâu đậm trong đạo Phật. Như vậy không thể xem nhẹ sự diện kiến được. Vì sự thể qua lại giữa thầy và trò chú trọng vào phương diện mang tính duyên áo và tối hậu, cho nên họ chỉ được phép nói với nhau về chân lý.

Vì lý do này mà nhiều trung tâm thiền đặt ra qui luật bắt buộc người học phải là đệ tử riêng của lão sư, trước khi được quyền nhận lời chỉ giáo riêng của sư. Bởi vì tương quan thầy trò mang tính chất nghiệp, nên trò không được tự ý tìm kiếm một vị thầy khác.

Tôi xin nói rõ sự khác biệt giữa thầy trò trong nhà thiền và giáo sư sinh viên ở thế gian. Anh sinh viên kính trọng giáo sư vì ông thầy sở đắc một khối lượng kiến thức hoặc tài năng mà anh ta muốn thụ đắc. Trong khi giáo sư trân quý lòng khát ngưỡng và năng lực của anh sinh viên muốn tiếp nhận kiến thức của mình. Mỗi

tương quan của họ không có tính riêng biệt từng người và rất hạn hẹp; điều tồn tại ở đây là quyền lợi chung giữa hai bên trong việc học nào đó. Mỗi tương quan thầy trò trong nhà thiền sâu đậm hơn và có tính cách riêng biệt hơn, bởi vì đặt nền tảng trên nghiệp lực. Động lực thúc đẩy trò bước vào phương hướng chỉ đạo của thầy không phải là kiến thức, mà chính là lòng từ bi và trí tuệ có được từ sự giác ngộ, tính tình và tư chất hồn hậu - những cá tính huân tập lâu đời của thầy. Trò cảm nhận qua những đặc tính kể trên, có thể tự hoàn thiện chính mình, và sẽ đạt đến đại ngộ không nghi.

Nếu ở mức độ cao nhất thì mỗi tương quan giữa thầy trò có thể mạnh hơn tình liên kết giữa cha con. Trong dây liên hệ này, thầy lãnh trách nhiệm gầy dựng cho trò về mạng sống tâm linh, trong khi trò lo cho thầy về kinh tế và một đời sống an lành.

Tùy theo nguyện vọng ban đầu của thiền sinh mà lão sư chọn xu hướng thích hợp trong buổi diện kiến. Người học thiền chỉ muốn nhờ bỏ những thất bại, rối rắm về mặt tinh thần, nỗi đau của thân thể thường phát sinh từ đó? Hoặc họ thích thú triết lý, văn chương nhà Thiền? Hoặc chỉ có một động cơ đơn giản là tu tập định lực để luyện võ? Những mục đích chính đáng này có thể được thành tựu nhờ tọa thiền đúng cách. Tuy nhiên, theo quan điểm của Thiền tông đạo Phật, những điều trên đều là nguyện vọng cấp thấp. Chỉ khi nào ta

khát ngưỡng đạt đến giác ngộ, mới là nguyện vọng tâm linh chân chính.

Đối với một người học thiền sơ cơ lần đầu tiên đối diện, tôi hỏi rất kỹ lưỡng về nguyện vọng của anh ta. Nếu nguyện vọng đó là giác ngộ thì tôi hỏi anh ta có tin chắc là sẽ được thành tựu? Anh ta có khẳng quyết là sẽ tu cho bằng được? Sẽ cống hiến với tất cả sinh mệnh mình để đạt ngộ? Nếu anh ta trả lời mỗi câu hỏi kể trên bằng chữ “vâng” rõ ràng thì sẽ được giao một công án thích hợp để tham cứu, mặc dù công án thường ít khi giao cho người chưa có kinh nghiệm nhiều trong tọa thiền. Tốt nhất đối với người mới tu là đếm hơi thở để điều phục vọng tưởng hỗn loạn. Ta phải đạt được điều trong nhà thiền gọi là “tọa”, một khả năng ứng xử điềm tĩnh trước những thăng trầm của cuộc đời. Chưa đạt đến điểm này sẽ vô ích nếu muốn khắc phục với một công án. Nếu cố gắng tu công án mà thiếu chuẩn bị chu đáo, thiền sinh chẳng mấy chốc sẽ thất vọng, chán nản và sẽ thôi không tham công án nữa, và sẽ bỏ luôn không tu thiền nữa. Thiền sinh trong thời kỳ dụng công đều được trải nghiệm thường xuyên, nhưng trong buổi tham kiến mặt đối mặt, thầy thường dùng những phương thức đặc biệt để nghiệm trò, tất cả đều có mục tiêu khác nhau.

Ví dụ trường hợp một thiền sinh chú trọng đến giác ngộ và yêu cầu được trải nghiệm. “Tôi đã đạt ngộ, xin

thầy kiểm chứng,” trò trình lên thầy như thế. Mặc dù khẳng định như thế có thể có “hơi hám” của ngộ, cũng không nên vì quá chú trọng nội dung thiên sinh trình (kiến giải) mà phớt lờ, không để ý đến thái độ này. Bởi vì một người đạt ngộ có thực chất, dù còn nông cạn, cũng không tự xưng: “Tôi đã ngộ.” Cũng chẳng phải ngộ là một kinh nghiệm cần phải đạt được trong nhiều kinh nghiệm khác, mà ngộ chính là nền tảng của tất cả kinh nghiệm khác. Vị thầy thường chấp thuận lời thỉnh cầu được kiểm chứng, nếu không người học sẽ định ninh mình đã ngộ trong khi sự thực không phải thế.

Nếu chưa ngộ mà tưởng đã ngộ, trường hợp thường hay xảy ra, cũng có thể có người đã đạt ngộ mà không nhận biết. Đó là điều tổ Đạo Nguyên đã nói: “Chớ nghĩ rằng ai cũng nhất thiết nhận ra mình đã đạt ngộ.” Có thể có nhận biết ở tầng lớp ý thức tiềm phục, nhưng không theo cách thức ở tầng lớp ý thức bề mặt. Do đó, ở đây thêm một lý do thiết yếu để trắc nghiệm.

Vị thầy phải trắc nghiệm theo kiểu cách nào dù thiên sinh có hay không chứng ngộ? Tôi thường dùng vài câu như sau:

- *Sanh từ đâu đến và chết rồi đi về đâu?*
- *Bạn ở trong vũ trụ hay vũ trụ trong bạn?*
- *Tại sao gọi đây là cánh tay? (đưa tay ra)*
- *Nếu biết phải chết ngay đây, bạn làm gì?*

Câu đáp do dự, ngập ngừng, không khẳng quyết hoặc chỉ đơn giản nói “Tôi nghĩ,” có thể làm yếu đi hay giảm chất lượng câu trả lời. Muốn được chấp thuận, câu trả lời của thiền sinh phải tự nhiên, chân chất và chắc chắn; sự lĩnh hội phải ngời sáng từ đôi mắt và toàn thân cũng như từ cửa miệng.

Đôi khi một thiền sinh bị thất bại vì trả lời không thỏa đáng sẽ phản đối: “Thầy đưa ra câu hỏi Thiền và con không biết nhiều về Thiền để trả lời, nhưng con biết là con đã ngộ.”

Với người học như thế, tôi sẽ bảo: “Được thôi, hãy kể lại cái gì đã xảy ra.”

Anh ta đáp: “Tôi cảm thấy như là mọi sự tan biến hết và chỉ còn một mình tôi trong thế giới này.”

Lời nói trên có sức thuyết phục mạnh, nếu chuyển tải niềm tin và kèm theo tín hiệu chứng tỏ chuyển hóa, nhưng chỉ có trải nghiệm mới kiểm chứng được. Khi được hỏi, ai biết được chỉ còn một mình, ít người có thể trả lời ý nghĩa. Chỗ có thâm nhập đạo lý sâu xa, đa số thiền sinh đều khóc lên vì mừng rỡ.

Nếu chỉ đơn thuần là một phản ứng về xúc cảm thì cách trả lời này không cần trải nghiệm. Và rồi thiền sinh dễ tự đánh lừa mình. Vài trạng thái hỷ lạc, ảo giác, cảm giác một đại dương nhất thể, giây phút xuất thân, hoặc niệm tưởng dừng bật một cách đột ngột, mọi điều

trên đều có thể gây ra cơn khóc mừng rỡ và lòng cảm xúc biết ơn mãnh liệt, khiến lầm tưởng là chứng ngộ.

Trắc nghiệm rất là thiết yếu bởi vì giữa sự tỉnh giác thâm đạt về mặt lý giải (hay giải ngộ) đặt căn bản trên tâm chúng và chứng ngộ thật sự chỉ khác nhau trong đường tơ kẽ tóc. Trong sự chứng ngộ bình thường ta có thể thấy sáng chút chút, một phần nửa mê nửa tỉnh trong một vùng tối mịt mờ, hoặc ta có thể thấy sáng “bét” và phóng ra khỏi giường. Trường hợp kiến tánh, ta có thể thấy mờ tối hoặc rực sáng; có nhiều cấp độ khác nhau và rất là vi tế.

Một kiểu trắc nghiệm khác là thỉnh linh dùng lời lẽ hay động tác làm cho thiên sinh khó chịu, khi tôi cảm thấy tâm họ đã chín muồi, trong một tâm thái “không” tuyệt đối. Trước khi tôi xác định đó là gì, dù thế nào tôi cũng phải xem xét cẩn thận với tâm nhãn, khi anh ta đang vượt qua khoảng đường dài để đến chiếc chiếu trước mặt tôi. Anh ta kiên định và căng thẳng hoặc run rẩy và lúng kùnh? Anh ta bước đi một cách đường bệ hay với hai vai xụi lơ? Điều quan trọng nhất là anh ta đang ở trong tâm trạng nào? Đầu anh ta đang nghiêng về phía trước và thân thể cứng đờ loạng choạng, có khả năng là vọng tưởng của anh ta đang đuổi bắt lẫn nhau giống như một bầy khi đang bị ong chích. Nhưng nếu anh ta đang ở trong trạng thái định tâm thì sẽ bước đi như không phải là bước đi.

Lại nữa, khi anh ta ngồi, tôi chăm chú quan sát nét mặt, nhất là đôi mắt. Tôi không nghĩ rằng: “Ta phải nghiệm hấn, và nếu vậy, ta phải dùng phương thức nào đây?” Tôi phải đánh giá anh ta một cách chớp nhoáng và chính xác, và bằng trực giác, không qua suy nghĩ, đánh lửa mồi vào chất khô dễ cháy trong tâm anh ta để bùng lên ngọn lửa siêu vượt bản ngã. Trắc nghiệm như thế, vị lão sư giống như gà mẹ, cảm ứng được mọi thời điểm đúng lúc, sẽ mổ quả trứng cho gà con chui ra khỏi vỏ.

Trong tuần tiếp tâm thiền sinh phải trả lời thỏa đáng những câu hỏi trắc nghiệm của thầy ngay những ngày đầu, và về sau sẽ không thể trả lời quá một hoặc hai câu giống như những câu hỏi trước. Trường hợp ngược lại cũng có thể xảy ra. Cho đến ngày thứ ba, khi năng lượng còn tích lũy, rất ít ai thành tựu được sự trắc nghiệm dù trong trường hợp nào. Sau ngày thứ ba, khi tâm thái hành giả đã được bình ổn và duy trì nhờ định lực củng cố dần, thành linh họ có thể tìm ra câu trả lời cho những câu hỏi từ trước đến nay khiến họ bối rối.

Tâm con người vi tế và phức tạp một cách lạ lùng, và không có một tiêu chuẩn chính xác nào có thể lường nổi, hoặc đoán trước được những phản ứng. Hơn nữa, chúng ta biết rằng tiềm thức ghi ký và bảo lưu những ấn tượng và kinh nghiệm quá khứ đã chạy vòng qua lớp ý thức bề mặt.

Thực ra có thể nói Thiền là một tiến trình đưa lên lớp ý thức bề mặt những gì tàng ẩn trong tiềm thức. Vì lý do đó mà vị thầy đưa ra những câu hỏi trắc nghiệm, giống nhau ở những ngày đầu và cuối, có thay đổi nhịp độ, để chắc chắn rằng sự lĩnh hội có chứng nghiệm của thiền sinh là trung thực và kiên cố.

Tôi xin dẫn chứng ở tâm cỡ cao hơn về sự tương kiến thầy trò qua hai giai thoại trong thiền tạng.

Một vị tăng đến gặp Thiền sư Triệu Châu, hỏi: “Muôn pháp về một, một về chỗ nào?”

Người hỏi muốn nhắc đến một đoạn kinh Gandavyuha bảo rằng: “Muôn pháp quy về một tâm.” Muốn hỏi tại sao, ta phải thương thức câu trả lời của Triệu Châu: “Khi ở Thanh Châu ta có may cái áo nặng bảy cân.”

Một câu trả lời khơi khơi, chẳng có chút gì liên hệ! Nhưng thực sự Triệu Châu đã đánh trúng đích điểm.

Rõ ràng vị tăng cố tình bắt chẹt Triệu Châu cho sư phải đáp là “không” hay “vô”, nhưng sư tránh không lọt bẫy và đưa ra một điều “trật chìa” đối với chân lý thiền. Về mặt tư biện quả là câu hỏi trên không thể đáp được, dĩ nhiên cả hai - vị tăng và Triệu Châu - đều biết. Trả lời như thế, sư không những đã loại bỏ được một điều trừu tượng có dụng ý, mà còn lôi kéo người hỏi xuống mặt đất, xuống sự kiện cụ thể là thực tại, chỗ mà

thiền đang vận hành. Còn điều gì thực hơn nữa so với chiếc áo nặng bảy cân có thể sờ mó, xé rách, và có thể chứng nghiệm được bằng xúc chạm trực tiếp. Nên lưu ý ở chỗ Triệu Châu đã làm thế nào xem nhất tính bằng và ngang với chiếc áo bảy cân. “Muôn pháp” thực tế là cái một, là cái áo này - một bằng với bảy, bảy bằng với một, một bằng với tất cả. Cố gắng để diễn giải cái nhất tính, bạn sẽ rơi ngay vào ý niệm và trừu tượng. Nhưng bàn tay nắm vuốt cái áo, xé rách đi - là một với cái áo - tức là bạn “biết” cái áo một cách trực tiếp, cụ thể và thân thiết. Chân lý tối thượng, Đạo, chỉ có thể nắm trọn bằng chứng nghiệm trực tiếp, chớ không phải qua niệm tưởng trừu tượng.

Sự kiện này được nêu lên rất cảm động trong buổi tương kiến thầy trò sau đây trích trong Vô Môn Quan³⁵. Diễm bùng nổ đủ sức để thích ứng, gây ra đám cháy lớn trong tâm vị tăng, chính là chỗ thầy thắp lên cây đuốc rồi thành linh thổi tắt. Tột đỉnh sự kiện này được báo hiệu qua vấn đáp về kinh Kim Cương giữa thầy là Long Đàm Sùng Tín và trò là vị tăng học giả Đức Sơn Tuyên Giám. Chúng tôi chỉ suy diễn như thế, trong tác công án không nói đến. Bởi vì Đức Sơn từ trước đến nay được xem là người có uy tín và thẩm quyền về bộ kinh này, từng thuyết giảng nhiều nơi, và khi đến Long Đàm còn gánh theo tác phẩm là bộ Thanh Long Sớ

³⁵ Tác 28: Cây đuốc của Long Đàm.

Sao, chú giải kinh Kim Cương. Có thể đoán chừng Đức Sơn chất vấn Long Đàm rất nhiều và nhận lãnh kiêu trả lời khiến ông như lơ lửng trên trời, không chỗ bám.

Đức Sơn tham vấn Long Đàm cho đến tối. Cuối cùng Long Đàm bảo: “Đã khuya, sao ông chưa về?”

Đức Sơn lúc bấy giờ đầu óc rối rắm, những khái niệm và quan điểm tích chứa từ lâu sụp đổ tan hoang.

Ông chăm chú nhìn ra ngoài, nói: “Bên ngoài trời tối quá!”

Long Đàm liền thắp một cây đuốc trao cho, ông vừa toan cầm lấy Long Đàm vội thôi tắt. Ngay đó Đức Sơn đại ngộ.

Thầy thổi tắt cây đuốc ý muốn khơi dậy điều gì? Phải chăng đó là ngọn lửa nổ cháy trong tâm thức người học như Lão Tử đã bảo: “Khi bóng tối lên đến chỗ cực tối thì đó là mở đầu ánh sáng.” Phải chăng vị thầy đã cảm nhận được trò đang ở trong trạng thái cuốn hút đến đỉnh cao vong ngã, chỉ cần một cú “sốc” sẽ đẩy ngay tâm của trò đến tự ngộ: Hành động của thầy đúng là “bắn súng trong tối” và đã trúng ngay đích điềm.

ĐỘC THAM VÀ TU CÔNG ÁN

Bây giờ chúng ta cần phải quan tâm kỹ phương diện sinh động của sự tham kiến, nói trắng ra là cách thức

lão sư tiếp xử thiền sinh đang tham cứu công án. Muốn thế cần phải xem xét năm trường hợp tiêu biểu, chủ yếu tập trung những thiền sinh đã phát biểu trong năm vào tuần tiếp tâm, giờ độc tham hoặc tham công án. Mặc dù những trường hợp chất vấn có tính cách phản bác sau đây phát xuất từ sự hiểu biết giới hạn về Thiền, nhưng vẫn chứa đựng cốt lõi của đạo.

Điều không thể chối cãi là áp lực suốt bảy ngày tiếp tâm rất mãnh liệt, nhất là khi cố hòa nhập với công án và thích nghi với phong cách thẩm tra của độc tham cùng với những trở ngại có thể xảy ra. Nhưng kinh nghiệm của tôi ở vị trí một người dạy thiền, làm tôi tin rằng mặt thuận lợi trong khóa tu tiếp tâm nghiêm ngặt - với tham công án và độc tham - chắc chắn chiếm ưu thế hơn mặt bất lợi.

Trường hợp A: Công án được lĩnh hội phiến diện

Thiền sinh thời nay đều đọc qua những tập sách về công án (như Vô Môn Quan và Bích Nham Lục) và hiểu biết rất phiến diện, tạo thành một kiểu dây chuyền lấp rập, không một chút thâm nhập vào công án. Những lão sư hiện đại, vì thành đạt trong một hệ thống truyền thừa “thẩm tra nhanh chóng và dễ dãi,” nên đã áp dụng những tiêu chuẩn thấp của thầy họ vào đệ tử của mình, chằm chằm những người chỉ mới nếm qua hương vị của công án, chớ chưa phải đã tiêu hóa trọn

ven. Dây chuyền không chân thật này bắt đầu với sự thấu phá công án đầu tiên.

Đáp: Trước tiên, cần hiểu rằng cách thức chắm đậu một thiền sinh chưa thâm nhập trọn vẹn một công án đều phải cân nhắc chứ không phải vì không biết, hoặc vì muốn “thêm một nút thắt vào dây chuyền” phức tạp.

Thời xưa, người học tinh tấn và quả cảm, hăng nồng, vị thầy không bao giờ ấn chứng trừ phi trò thâm nhập vào nhất thể (cái Không, hoặc chữ Vô) tận đáy thăm. Ngày nay đối với xã hội chúng ta quá phức tạp về kỹ thuật và máy móc, có những nhu cầu rất là phân tán và quá tham luyến, cũng như những căng thẳng do nhịp sống biến động quá nhanh, khiến cho tiêu chuẩn cao khó thể thành tựu. Sẽ có bao nhiêu thiền sinh thời nay kiên trì tu tập ít nhất mười lăm hoặc hai mươi năm - một sự tu tập dày công khổ luyện - cho đến khi đạt thâm ngộ? Có bao nhiêu người học thiền thời nay, ngay cả trong mộng, dám phát nguyện như đức Phật Thích-ca Mâu-ni và chư vị Cổ đức đã từng làm: “Nếu như da, gân và xương vẫn còn mà máu thịt khô cạn hết, ta cũng không khi nào rời khỏi tòa ngồi cho đến khi đạt được giác ngộ viên mãn.” Khẳng định như vậy thật là hiếm hoi với một vị thầy, nếu muốn lấy đó làm tiêu chuẩn tu tập.

Người Mỹ chúng ta có khuyết điểm ở dạng khác. Chúng ta thiếu kiên nhẫn vì muốn có kết quả nhanh

chóng vì nhận làm bất kỳ công việc gì. “Giải pháp nhanh” là đặc trưng của đời sống xã hội, chính trị, kinh tế, và ngay cả tôn giáo của chúng ta. Nếu một phương hướng hành động nào không mang lại giải pháp nhanh chóng, chúng ta sẽ thấy mệt liền và quay sang tìm kiếm kết quả nhanh hơn ở chỗ khác.

Thầy tôi là lão sư Bạch Vân An Cốc³⁶ thường bảo công án giống như viên kẹo dành cho trẻ con đi bộ mỗi chân để dụ dỗ nó đi tiếp. Lời nói đơn giản này tuy nhiên vẫn không bộc lộ cho thấy tại sao công án là thứ mồi nhử dành cho hành giả tu thiền. Trong việc tìm cách thể hiện ý chí của Tổ sư - đúng theo sự đòi hỏi của công án - thiền sinh có thể gắn liền với nhân vật chính của công án như bà con ruột thịt.

Thiền sinh truy cứu công án có một chỗ ngồi hàng đầu để xem vở kịch diễn biến, vừa là khán giả, vừa là người đóng tuồng. Sau nhiều năm tọa thiền tập trung vào đếm hơi thở, giờ đây công án thách thức anh ta sử dụng tâm một cách mãnh hoạt chứ không phải phân tích. Lý trí hoặc tri thức phải tự siêu việt, đi vào một cõi giới mới mẽ và toàn diện trong đó cái tâm nhất như, trực giác và sáng tạo, sẽ nhập cuộc. Sự tương kiến mặt giáp mặt với vị lão sư sẽ khiến cho thiền sinh lĩnh hội được giáo lý Đại thừa tiềm ẩn trong công án bằng một phương thức trực tiếp nhất có thể được. Và điều

³⁶ Hakuun Yasutani

này sẽ mang lại một cơ hội vô song để thể nghiệm một cách thân thiết ý chí và nhân cách chư Thiên đức.

Dĩ nhiên không một trường hợp nào kể trên bất vị thầy phải chấm đầu thiền sinh chưa thâm nhập công án, dù chỉ một phần. Điều này áp dụng cho công án đầu tiên cũng như những công án tiếp theo. Đối với công án đầu tiên, đường ranh thường mờ mờ không rõ giữa bóng tối trước khi chiếu phá và tia sáng từ chỗ được thâm nhập chút ít.

Một lão sư điều luyện, như ta đã thấy, có trong tay nhiều nguồn vốn để trải nghiệm thiền sinh, biết chắc điều được xưng kiến tánh là chân thật. Nếu như lão sư lỏng lẻo, ấn chứng cho anh ta tham cứu tiếp tục những công án cao hơn, trong khi anh ta chớ hề nắm được ngay cả dấu thoáng của tự tánh, hậu quả cuối cùng sẽ là thất bại cho cả hai.

Đối với lão sư, đây là một phần đấu thường xuyên để giữ cái đầu của anh ta nằm trên mặt trước khi anh ta chới với trong biển công án. Lão sư cũng không hẳn lọt vào tình huống khó xử nếu chấm đầu một thiền sinh chỉ vừa mới mở tâm nhãn sơ sơ, bởi vì sau đó sư phải dang tay ra cứu vớt mỗi lần anh ta chìm ngập trong chữ nghĩa công án.

Có vài trường hợp ngoài ý muốn lão sư phải trả ngược thiền sinh về lần mức khởi hành, tham chữ Vô

hay một công án sơ khởi nào khác. Vì những lý do đó mà một lão sư minh triết cần phải hết sức cẩn trọng.

Nói một cách tổng quát, tham công án sẽ đưa đến đạt ngộ nhanh hơn bất cứ công phu nào khác, bởi vì công án cung cấp cho ta một khí cụ để tập trung và nỗ lực hết sức mình. Một chiếu phá sơ sai, tuy ít ỏi, vẫn có giá trị ở chỗ hành giả thoáng thấy được dấu của tự tánh sẽ phấn khởi để duy trì dụng công tiếp. Ngay cả kiến tánh có nhỏ bé cũng mang lại lực lượng, đại bình an, và thấp sáng đời sống chính mình. Đạt kiến tánh nhanh chóng nhờ một công án giống như rung cây thật mạnh, khiến cho trái xanh chưa chín phải rơi rụng. Bởi lẽ trái còn xanh không ăn được, nên một sự thâm nhập sơ ngộ không thể nào chuyển hóa đời người tận căn để được. Nhưng tu thiền không dừng ở kiến tánh, dù nông hay sâu. Sự thuần thực sẽ đến qua công phu tham cứu những công án cấp cao tiếp theo.

Không một vị thầy lão luyện nào lại bảo hành giả vừa thoáng thấy dấu của tự tánh là anh ta đã giác ngộ, bởi vì vỗ nhẹ vào lưng để chúc mừng như thế có thể làm tái sinh cái ngã chỉ mới tạm thời biến mất khỏi ưu thế quyền lực trong tâm. Ngoài ra không thể gọi là thực sự giác ngộ, cho đến khi nào ta hòa nhập sự kiện thấy tánh vào đời thường và có thể sống được với tự tánh. Thiền sư thường tả cho người học hiểu ý nghĩa và phạm vi của chứng ngộ bằng ngôn ngữ của Mười Bức

Tranh Chăn Trâu, diễn bày thang bậc tiến đến ngộ, hoặc đơn giản dùng đồ vật nào đó ngang tầm tay. Tôi thường chỉ tấm đệm vuông trước mặt là tọa cụ của thiền sinh, và bảo: “Ví dụ chiếc đệm này là thế giới của ngộ và tấm thảm là thế giới của mê. Thực sự không phải là hai, nhưng để so sánh nên nói là hai. Từ tấm thảm bạn để mắt đến góc cuối bên chiếc đệm. Có một khoảng cách về chất lượng khi đang ở tại tấm thảm mà muốn đến chiếc đệm, dù là đến góc cạnh của chiếc đệm. Giờ đây, một sự thâm ngộ phải ở tại đây. Và tôi chỉ nửa đường đi đến chiếc đệm. “Giác ngộ viên mãn phải ở chỗ góc cuối chiếc đệm. Với những công án cấp cao tiếp theo, bạn sẽ khởi sự tiến hành băng qua chiếc đệm”. Rồi tôi nói thêm: “Tôi cũng xin nhấn mạnh rằng bạn chưa hẳn thâm nhập vào công án đầu tiên đâu, như bạn nghĩ.” Tôi cầm chiếc gậy và bảo: “Phần trên chiếc gậy tượng trưng cho sự dụng công trên những công án cấp cao tiếp theo, và phần dưới là nỗ lực tiếp với công án VÔ. Mỗi lần bạn qua được công án cấp cao là mỗi lần bạn tái xác định tâm giới nhất như. Nghĩa là bạn thấy được cõi giới VÔ, siêu vượt nhị nguyên đối đãi chủ thể và khách thể càng thêm sáng tỏ. Hậu quả là bạn có khả năng tiếp xử những công án cấp cao tiếp theo càng lúc càng vững vàng. Như vậy hai cách dụng công sẽ củng cố lẫn nhau. Qua công án cấp cao tiếp theo, sơ ngộ của bạn sẽ lan rộng và tâm nhãn sẽ trùm khắp.”

Vượt qua công án đầu tiên giống như bước lên được nấc thang cuối của chiếc thang bắc từ đáy hầm sâu bạn đã rơi xuống. Bước lên được nấc thang này sau thời gian dài cố thử, tạo cho bạn niềm tin sẽ trèo lên những nấc thang còn lại và thoát khỏi hầm sâu, được tự do. Tôi không bao giờ hết thán phục sự tăng vọt đột ngột về năng lượng tâm linh và vật lý xảy đến cho thiền sinh mới ngay lần sơ ngộ bước đầu.

Trường hợp B: Tu công án quá nghiêm khắc

Tu công án quá nghiêm khắc và quá sát sao. Trong tuần tiếp tâm người giám thiền thường đánh hành giả với cây gậy dài. Kiểu tu tập này lên đến cực điểm đánh và hét ngay thời điểm sắp tham kiến lão sư, kết thúc bằng cuộc *xông vào độc tham*, đúng hơn là một trận đồ xô. Trong giờ độc tham, lão sư có một cây gậy nhỏ hơn sẵn sàng nện vào lưng thiền sinh khi đang cúi xuống lạy. Hoặc giả người học sẽ bị lão sư bác bỏ với lời lẽ cay độc. Một kiểu tu tập khắc nghiệt như vậy làm sao tuân hành đúng lý tưởng từ bi của đạo Phật?

Đáp: Gậy thương phạt trong nhà Thiền vẫn được ưa chuộng, ai thổi phồng việc này là “xuyên tạc Phật giáo.” Những hành giả hăng nồng và có kinh nghiệm tu trong kỳ tiếp tâm dù sao vẫn tán đồng và chào mừng gậy roi này, nhất là trong thời tọa thiền dài buổi trưa khi sức lực suy sụp, hôn trầm ngự trị, và vọng tưởng

không mời gọi ào ạt nổi lên trong tâm. Một hoặc hai cú đánh tốt vào đúng vùng bả vai, ngay huyết mạch cứu, sẽ làm tiêu tan những vọng tưởng dai dẳng nhất và khai phóng nguồn năng lượng bất ngờ.

Đối với hành giả dụng công khổ luyện, những cú đánh hiểm khi làm cho đau, chỉ như đỉnh thúc ngựa đang chạy nhanh để bắt thần ngựa phóng vọt lên mà không cảm thấy đau đớn. Những thiền sinh tính khí nóng nảy ít khi bị đánh mạnh, vì người giám thiền biết rằng họ sẽ ngồi an ổn hơn nếu không ăn gậy. Ngoài kỳ tiếp tâm, nếu có yêu cầu thì mới sử dụng gậy.

Nhưng lý do vì sao phải sử dụng gậy trước giờ độc tham? Kinh nghiệm từ lâu cho thấy rằng khi dùng gậy liên tiếp trước giờ tham kiến với lão sư thì cuộc gặp gỡ sẽ hữu hiệu hơn. Trút bỏ khỏi tâm những thúc ép của niệm tưởng lăng xăng rối rắm, sẽ dẫn đến tâm thái an ổn gần như chánh định. Người nào đã đạt đến trạng thái “vô niệm” này sẽ tiến gần đến đạt ngộ, và chỉ cần một cú “sốc” của lão sư, qua lời nói hay hành động, sẽ đẩy thiền sinh vọt nhanh đến tự ngộ. Tiếng chuông độc tham ngân vang một cách đột ngột sẽ thả bớt căng thẳng tích tụ suốt thời gian dụng công mãnh liệt để định tâm. Đồng thời có một sự thúc bách không cưỡng lại được bắt phải chạy theo vị lão sư, muốn được sư trực nghiệm, hoặc chỉ là trình diện trước mặt sư.

Trong việc đẩy dần tới độc tham hoặc trong giờ độc tham, thiền sinh phô bày tính hồn nhiên chân chất, một yếu tố chủ yếu trong sự tu thiền. Hồn nhiên là điều kiện ta không bị chế ngự bởi so đo tính toán, hoặc những ý kiến sắp đặt trước để làm thế nào đối phó với hoàn cảnh. Hồn nhiên hàm ý không ngần ngại lao vào bất cứ hoạt động nào xảy đến trước mặt. Hầu hết mọi người đều sống một đời sống thụ động; họ không phải là diễn viên mà là con cò bị điều động. Bởi vì họ đánh mất năng khiếu sáng tạo bẩm sinh của những con người tự do hành động, họ không thể “để mặc nhiên” trừ phi bị thúc đẩy bởi cảm xúc mạnh bạo.

Trong giờ độc tham và trong Thiền tông, tính hồn nhiên không bao giờ bị đè nén. Điều gì quả quyết rằng thiền sinh phải chịu áp lực nặng nề một cách vô lý để đạt ngộ trong bảy ngày ở tuần tiếp tâm? Một câu hỏi nữa sẽ phát sinh: Một sự chứng ngộ chân chánh có thể có được trong thời gian ngắn như thế sao? Có, nếu hội đủ một số điều kiện. Sự ẩn cư bảy ngày chính là viên đá nền quy chuẩn của sự tu thiền; trong đó tất cả những yếu tố của Thiền, tọa thiền miên mật, lời bình xướng của lão sư, lời khai thị riêng, đều phối hợp vào một tổng thể đầy diệu nghĩa.

Với một thành phần tham dự khoảng bốn mươi hoặc năm mươi người phân đầu miên mật đêm và ngày, tuần tiếp tâm trở thành một tổ chức vững mạnh

và năng động về sự tập trung năng lực tu tập. Ta có thể gọi tuần tiếp tâm là một tiến trình tách rời nguyên tử của tâm thức để khai phóng những kho năng lượng chưa hề khai thác đang im ngủ bên trong. Bởi vì nguồn năng lượng này thiết yếu cho sự kiến tánh, nên chương trình ẩn cư bảy ngày có tính cách vô địch trên phương diện là một phương tiện đạt ngộ.

Tuần tiếp tâm có qui củ là tuân tu mà người tham dự không được tùy tiện vào thời khóa không đúng giờ, hoặc bỏ cuộc trước khi kết thúc. Đã tháo bỏ những ngoại duyên như công việc..., họ có thể hướng tất cả năng lực của mình vào nội tâm. Suốt bảy ngày rỗng rã họ không nói chuyện, không đọc sách. Mắt nhìn thấp xuống, sao cho những hình ảnh vọng động không thể khiến tâm bị phân tán hay rối loạn, mất sức định.

Lão sư Bạch Vân An Cốc thường nói, một tuần tiếp tâm khẩn trương và phối hợp chặt chẽ sẽ thành tựu việc làm mà lý đáng phải bỏ ra hai đến ba năm trong đời một người tu. Kiến tánh chính là giác ngộ nền tảng con người có thể được. Phần đầu nội tâm mãnh liệt rất cần thiết để đạt được việc điều phục và làm chủ tâm, giống như hỏa tiễn xâm nhập rào cản của năm giác quan và ý thức phân biệt lý luận. Muốn nhập vào giới xứ mới mẻ và toàn diện này, cần phải mời gọi năng lực ý chí, tính kiên quyết và quả cảm. Lão sư Bạch Vân gọi đó là “một trận chiến giữa hai nhóm xung lực đối nhau, mê

và ngộ.” Thiền sư Bá Trượng bảo: “Người tu thiền không bao giờ đạt ngộ nếu chỉ biết chờ thời. Cần phải kiên quyết dốc hết tâm trí vào việc chứng ngộ.” Cũng trong tinh thần đó tổ Đạo Nguyên viết: “Đại đạo của chư Phật và chư Tổ đòi hỏi dụng công cao độ...” Dụng công kiên trì không phải một điều gì phàm phu ưa hoặc muốn, mà là chỗ an trụ tối hậu của tất cả mọi người.

Nếu không có sức lực ngoại hạng hoặc tha lực từ bên ngoài, không thể nào có được nhiều người thành tựu một việc làm siêu vĩ, đó là chứng ngộ trong bảy ngày công phu mãnh liệt. Mặc dù ôm ấp một thế nguyện trọng đại, ít ai có thể huy động những nguồn năng lượng im ngủ chỉ nhờ sức mạnh của ý chí. Do đó chúng ta cần phải được cây gậy đánh cho phấn khích và những hỗ trợ mạnh bạo khác. Không như nhiều người lầm tưởng, dùng bạo lực không phải chỉ riêng Thiền tông mới có, mà trong đạo Phật bắt nguồn từ chính đức Phật. Trong kinh An Ban Thủ Ý (Satipatthana Sutta) Phật bảo: “Phải cắn chặt răng và lưỡi dè lên đốc giọng, dùng tâm đánh dẹp và chế ngự tâm, như thể một người mạnh tóm được một kẻ yếu, nắm ngay đầu và cổ mà đánh dẹp, dè bẹp và chế ngự hẳn. Rồi thì những niệm tưởng nguy hại câu kết với tham, sân và si sẽ biến mất.” Như thế sức mạnh không thể thiếu được, nếu dùng đúng thời và đúng cách.

Tu thiền một cách chân chính - và có dùng gậy thường phạt hay phấn khích - bi, trí, dũng đều kết hợp với nhau. Tình thương mà không có dũng lực là yếu hèn bi lụy, dũng mà không có bi thì bạo ác. Thiền sư Mục Châu Trần Tôn Túc đóng cửa làm đập chân Vân Môn, khi vị này cố hết sức chen vào thất của sư để hỏi đạo. Vân Môn đau quá, hét lên và đại ngộ. Vậy thì Mục Châu từ bi hay thô bạo? Về sau Vân Môn quở Động Sơn Thủ Sơ cứ mãi hành khước vô định hết vị thầy này đến vị thầy kia, từ Giang Tây (chỗ của Mã Tổ) đến Hồ Nam (chỗ của Thạch Đầu) và liền đó Thủ Sơ đại ngộ. Như vậy người tu Phật này có từ bi hay không? Một thiền sinh trong pháp hội của tôi nhắc lại giai thoại về bàn chân đập nát kể trên, đã nói với tôi: “Thưa lão sư, nếu thầy làm gãy hai chân tôi mà đẩy tôi đến chứng ngộ, tôi sẽ không bao giờ quên ân đức của thầy. Bởi vì chân tay thì chữa xong sẽ lành, trong khi một đời tu chưa chắc đạt ngộ.”

Áp lực gây căng thẳng chỉ là một khía cạnh của tuần tiếp tâm. Giống như một buổi hòa nhạc được điều khiển nhịp nhàng tốt đẹp, tuần tiếp tâm vẫn có bầu không khí yên tĩnh, vắng lặng với những đoạn biến tấu cực điểm trong âm thanh to dần. Một bậc thầy điều luyện - như thể một nhạc trưởng điều khiển - sẽ chỉ đạo và phối hợp những động tác và âm thanh khác nhau, và kiểm tra không để cho thứ nào ngự trị. Sự đa dạng phong phú này cũng thấy rõ trong buổi tham kiến. Đôi

khi thầy chỉ phấn khích ngẫm, hoặc có khi sử dụng đến chiến thuật “củ cà-rốt và cây gậy,” nhưng không có việc cây gậy che mờ củ cà-rốt. Còn có trường hợp thầy bắn ra những câu hỏi chớp nhoáng bắt trò trả lời tức khắc. Nơi thiền đường cũng có nhiều kiểu vung gậy, khi mạnh tay khi nhẹ tay, và đôi lúc cố tình không dùng gậy. Vị giám thiền dùng gậy một cách chọn lọc, ông ta biết giới hạn chỗ ngồi của từng người. Đặc biệt trong ba ngày đầu tuần tiếp tâm khi năng lượng còn tích lũy, chưa có áp lực đè nặng lên thiền sinh về phía lão sư trong giờ độc tham cũng như về phía vị giám thiền trong thiền đường. Chỉ bốn ngày cuối tuần tiếp tâm, khi năng lượng tu dâng cao, hành giả cần được thôi thúc để nỗ lực đến tuyệt đỉnh. Họ sẽ tự khám phá rằng mình có khả năng vượt mức mà không nghĩ đến.

Trường hợp C: Công án không tự nhiên và không thích đáng

Công án Thiền là những bài toán không tự nhiên do vị thầy áp đặt từ tên ngoài. Không xuất phát từ hoàn cảnh sống riêng của hành giả mà đúc kết từ giai thoại của chư vị thiền đức. Có rất ít hoặc gần như không liên hệ đến những thứ phức tạp của đời sống hiện nay.

Đáp: Một công án tốt chắc chắn phát sinh một cách tự nhiên từ hoàn cảnh cuộc sống của con người. Ví dụ, một Phật tử có thể bị ám ảnh bởi vấn đề sau đây: “Nếu

mọi chúng sanh, không trừ ai, đều toàn bích từ bản hữu, tại sao lại có quá nhiều bất toàn, quá nhiều đau khổ và phiền não trên thế gian?” Hoặ một tín đồ có thể thắc mắc: “Nếu tôi vốn là Phật, tại sao tôi hành động đâu đâu chứ không giống Phật?”

Những người nào thúc đẩy bởi nhu cầu làm tiêu tan sự mâu thuẫn nền tảng, giữa niềm tin vào chân lý ở trong lời nói của đức Phật và sự thật hiển nhiên qua cảm nhận của họ, đều nuôi dưỡng một công án tự nhiên. Tương tự như vậy, nếu nghi vấn: “Ta sanh ra từ đâu và sau khi chết sẽ đi về đâu?” ám ảnh ta thường xuyên thì có thể là một công án tự nhiên khác. Tôi nhấn mạnh “có thể” bởi vì không phải ai cũng muốn được thúc đẩy để giải quyết bài toán sanh tử. Một công án tự nhiên là một nghi vấn gây băn khoăn thao thức, không để ta ngơi nghỉ.

Nói một cách nghiêm túc, nghi vấn “Ta là ai?” không phải là một công án vì thiếu yếu tố mâu thuẫn, một thứ “mồi nhử” dụ dỗ tri thức cắn vào để tìm một giải đáp. Mặc dù nghi vấn đó cũng có thể là một song đề về tâm linh rất hiệu dụng. Nền tảng của mọi sự truy cứu dù diễn tả trong ngôn ngữ của “cái tôi” hoặ một công án nghịch lý, chính là lòng khao khát hiểu biết chính mình. Nếu thiên sinh cho tôi biết nghi vấn “cái tôi” này được cuu mang từ thuở nhỏ, và họ cảm thấy bị nó cuốn hút, tôi sẽ giao cho họ một công án và chỉ cách

cho họ tham cứu. Trong quyển sách của tôi, Bình Minh ở Phương Tây (Dawn in the West), tôi có kể chuyện trường hợp một cựu chiến binh trong Thế chiến thứ hai, đã chứng kiến trận đánh kéo dài ở mặt trận Thái Bình Dương. Về nước, anh ta bị chấn động cùng cực, “không thể làm việc, không thể ngủ hay ăn chơi,” theo lời anh ta. Một nghi vấn ám ảnh anh ta: “Thực tại là gì?” Mặc dù anh ta không qua hết lớp tiểu học và chẳng có xu hướng gì về tôn giáo hay triết học, nghi vấn trên vẫn cắn chặt tâm tư anh. Nửa đêm thức giấc, câu đầu tiên đến trong đầu anh là: “Thực tại là gì?” Đi dọc đường anh ta va đầu vào trụ điện thoại vì đầu óc bị cuốn hút vào nghi vấn. Sau khoảng sáu tháng trong trạng thái kể trên, sự bùng nổ xảy ra trong đầu anh ta, tiếp theo là một niềm vui khôn cùng. Anh ta đạt ngộ. Những kinh nghiệm quá căng thẳng trong chiến tranh đã cung cấp cho anh ta một công án tự nhiên³⁷.

Công án truyền thống, dù xa lạ lúc ban đầu, vẫn đủ sức tác động mạnh như một công án tự nhiên. Mục tiêu chính của một công án được giao là đánh thức khát vọng tự ngộ, mà ở điều kiện bình thường bị chìm khuất. Người ta thường lao vào tu thiền do một bất mãn sâu xa về cuộc đời, sợ sống và cũng sợ chết. Công án sẽ tạo cho họ một sự tập trung quá ư cần thiết để

³⁷ Biến động ‘ngộ’ này về sau tan biến nhanh chóng và không mang chút lợi lạc nào vì anh ta không tiếp tục công phu tu tập. (D.G).

phấn đấu về tâm linh, và tất nhiên có một khát vọng mãnh liệt chứng ngộ.

Rõ ràng là không đúng nếu bảo rằng công án không liên can gì đến đời sống hằng ngày của chúng ta. Ngược lại, công án biểu hiện mối quan tâm sâu xa nhất về mặt tâm linh của chúng ta; qua sự phấn đấu để thâm nhập vào công án, vô hình chung công án trở thành rất thực và rất thân thiết. Như Heinrich Dimmer chỉ ra trong quyển *Những Nền Triết Học ở Ấn Độ* (Philosophies of India), kiến thức chính là hiện báo của hành vi: “Bởi vì qua việc làm ta chuyển hóa. Làm một động tác tượng trưng, thực sự sống với nó, ở một giới hạn sát sao, một vai trò đặc biệt, ta sẽ hội được chân lý cố hữu trong vai trò. Hứng chịu những hậu quả của nó, ta sẽ thấu triệt và khai thác được nội dung của nó.” Đoạn văn này đã diễn tả giá trị của sự tu tập công án. Bởi vì công án không thể biến thành một lý thuyết nằm trong trừu tượng, mà buộc chúng ta phải trực nhận và hành động, không phải chỉ nói và nghĩ suông. Công án giải thoát chúng ta ra khỏi cạm bẫy của ngôn ngữ, thứ cạm bẫy vây chặt kinh nghiệm giống như chiếc áo bó chặt vào người. Công án khai phóng chúng ta khỏi giáo điều và thành kiến vây chặt, trút bỏ khỏi chúng ta những khái niệm hư vọng về ta và người – nhưng khái niệm đã vắn treó tâm nhãn của chúng ta cũng như bóp méo thế giới quan của chúng ta. Làm thế nào một sự

thực chứng trạng thái tự do như vậy có thể gọi là không tự nhiên hoặc không thích đáng?

Trường hợp D: Thiền sư có quá nhiều quyền lực

Thiền sư là một nhân vật uy quyền với quyền năng tuyệt đối, không nơi nào khác vượt hơn phương trượng của sư, chỗ mà mọi phương thức đều được đánh giá theo ân huệ của sư. Với cái chuông mệnh lệnh cầm tay, sư có thể rung lên để tổng khứ người tham vấn bất cứ lúc nào, ngay cả khi đang cúi lạy hay giữa câu đang nói. Thiền sinh lúc đang bối rối như thế sẽ không được giải thích chút nào về sự xua đuổi độc đoán này. Ngược lại, khi muốn rời khỏi phòng độc tham, thiền sinh cũng không được phép. Anh ta hoàn toàn tùy thuộc vào sự bốc đồng của vị thầy.

Đáp: Người học không xem vị lão sư như hiện thân của Chúa hoặc một vị thánh thần thiêng liêng. Nếu như đức Thích-ca Mâu-ni không phải được tôn trọng như thần thánh thì tại sao đặt để như thế cho vị lão sư.

Quyền năng của sư bắt nguồn từ sự giác ngộ (cùng với trí tuệ và lòng từ bi). Một nguồn khác sư là thầy của mình. Rõ ràng những đặc tính trên đáng được kính trọng rất nhiều, nhưng không bắt buộc phải vâng lời một cách tuyệt đối hoặc không được thắc mắc. Chính đức Phật cũng đã bảo: “Chớ nên tín thọ bất cứ điều gì

dựa trên uy quyền của vị thầy hoặc vị sư. Chỉ nhận là chân và xem đó là kim chỉ nam hướng dẫn cuộc đời của mình khi nào điều đó ứng hợp với lý lẽ và được thực chứng, sau khi tham cứu cặn kẽ. Chỉ chấp nhận khi điều đó ứng hợp vào hạnh phúc cho chính mình và cho người khác.”

Trong nhà thiền có những chế tài kèm theo để tránh cho vị lão sư phô trương uy quyền một cách độc tài. Chính sự phổ hệ truyền thừa hiện diện suốt hai ngàn năm trăm năm có tác động như một sửa sai đối với một cá nhân quá vĩ đại.

Hơn nữa, ngược về thế kỷ thứ 6 ở Trung Hoa có những thiền sư và tổ sư kiệt xuất bị chế giễu kiêu như “tán tụng bằng sự bôi nhọ.” Hãy nghe Vân Môn tả về Bồ-đề-đạt-ma, sơ tổ thiền tông đến Trung Hoa và là tổ thứ 28 từ tôn giả Ma-ha- Ca-diếp: “Một lão già què mùa sún răng vượt sóng đến làm như quan trọng lắm, chỉ có được một mụn đê tử mà lại cụt tay.” Đức Phật cũng nhận được những lời lẽ tương tự: “Lão già Thích-ca mở màn trình diễn một vở kịch vụng về, và chẳng hơn gì một đứa trẻ.”

Có trí tuệ trong thái độ kính trọng một cách bất kính và bất kính một cách kính phục, mục đích là để hạ thấp những khuôn mặt vĩ đại này xuống ngang tầm với của chúng ta, và ngăn chặn chúng ta thần thánh hóa họ. Thực sự, Phật tánh đều có đủ nơi người hạ căn lẫn

thượng căn, thánh cũng như phàm. Nếu chúng ta kiên quyết tu tập cần khổ như chư cổ đức đã từng làm, chúng ta cũng có thể thực chứng Phật tánh tiềm phục nơi chính mình. Nhưng nếu quá ư tôn sùng chư cổ đức, thấy chư vị quá cao xa đối với chúng ta, sự thành tựu Phật đạo của chư vị sẽ ở trên tầm với của chúng ta.

Trong Thiền, vai trò hàng đầu của vị thầy là bảo vệ môn đệ khỏi chịu ảnh hưởng của mình. Một vị thầy minh triết và lão luyện sẽ cố chỉ dạy một cách tùy nghi. Mục tiêu của lão sư không phải là kiểm tra, giám sát đời sống của môn đệ, mà làm thế nào cho họ đủ mạnh mẽ cứng để chỉ đạo đời sống của họ trong tinh giác, bình an và từ bi. Trong Thiền cũng có nói rằng lão sư đứng ở vị trí của đức Phật. Thực sự có nghĩa lão sư thể hiện Phật tánh - sẵn có nơi mỗi người - đã được đánh thức. Trong mọi trường hợp, quyền năng của lão sư trên hàng môn sinh kéo dài trong một thời kỳ hạn định. Khi họ hoàn tất công phu thiền tập - đạt đến mức thấu triệt và được “cấp bằng” - quyền uy của thầy chấm dứt. Điều còn giữ lại chính là lòng tôn kính và biết ơn vô hạn đối với vị ân sư.

Ông Ken Wilber, rất thân thuộc với những phương pháp tu thiền, đã viết trong quyển Eye to Eye (Tứ mục tương cố): “Tôi đã từng tham dự và quan sát hơn chục phong trào các tôn giáo mới, Phật giáo, Ấn giáo, Lão giáo. Trong những đoàn nhóm đó, tôi không hề bị áp

lực uy quyền nào ở mức độ khắc nghiệt (kỷ luật thì có, áp chế thì không). Thực ra áp lực uy quyền trong những đoàn nhóm này không thể nào sánh bằng điều tôi đã thân chứng ở trường học Sinh Hóa. Những vị thầy trong đoàn nhóm này được tôn trọng như bậc đại đạo sư, chớ không phải như đại cha cố, và uy quyền của họ như của một y sĩ đang quan tâm, chớ không phải của một vị chúa tể.”

Về sự bài xích quyền uy quá trọn vẹn của lão sư trong giờ độc tham, ý muốn nói sự kiện sư có thể rung chuông tổng khú thiền sinh bất cứ lúc nào, thực ra đó là vì hiệu làm chức năng sinh động của vị thầy hướng đạo cho từng người. Như đã giải rõ trước đây, một lão sư đặc lực phải nắm vững học nhân tức thì, và bằng trực giác quyết định biện pháp tối ưu để giúp họ. Nếu như cử chỉ thái độ của học nhân phản ánh lòng tự tin thoải phồng, tất nhiên không có cách gì làm xì hơi nhanh chóng cái bong bóng tự cao tự đại bằng cách thành linh đuôi ra mà không nói một lời.

Tôi nhớ rõ làm sao hiệu quả “tiếng chuông” của Lão sư Đại Vân Tổ Nhạc Nguyên Điều³⁸ đánh vào tai tôi khi buổi đầu tu tập ở Nhật.

Trong tuần tiếp tâm tôi bị một loại ma cảnh, tôi thấy nguyên một vũ trụ nhuộm màu sắc của Paul Klee, chỉ có rục rờ hơn, mạnh và đậm hơn, và nghịch lý

³⁸ Daiun Sogaku Harada

làm sao lại nhọt nhọt hơn. Tôi chính là vũ trụ. Chỉ có tôi hiện hữu, không có ai khác. Sự kích động trong tôi quả là vô bờ. “Chắc là ngộ đây rồi,” tôi tự nhủ như vậy nhiều lần trong thiền đường. Tôi vênh vào bước vào phòng lão sư, lòng tràn ngập tin tưởng và chuẩn bị sẵn sàng chờ đón sự tán dương của sư, nhưng ngay đó sư lắc chuông đuổi tôi ra.

Tôi bàng hoàng. Niệm đầu tiên là: “Sư không muốn ấn chứng sự đạt ngộ của một người ngoại quốc!” Vào lần tham kiến tiếp đó, tôi hân hoan bước vào, tính cao ngạo của tôi có phần giảm bớt nhưng vẫn đủ mạnh để lan truyền đến lão sư. Khi tôi đang cúi lạy trước sư, tiếng chuông vang lên, có nghĩa là “lui!” Trở lại chiếc đệm trong thiền đường, người tôi nóng tiết lên. Hai lần bị đuổi ra liên tiếp mà không một lời giải thích. Thật là quá quắt! Kỳ tới còn đuổi ra lần nữa, không nói năng gì sẽ bỏ đi ngay, tôi nhủ thầm như thế.

Lần thứ ba cùng một ngày đó, tôi tiến đến chiếc đệm trước mặt lão sư, cúi xuống lạy xong. Tôi ngò nhìn sư, tia mắt đầy ác ý. Sư bỗng cầm chuông và rung lên đuổi tôi ra lần nữa.

Trở lại thiền đường, tôi bắt đầu xét lại thái độ và cung cách của mình, xem có liên quan hay không với những lần bị đuổi ra rất hông hách như thế. Con giận của tôi bắt đầu bốc hơi bay mất, và xuất hiện

một sự phản quán với lòng khiêm hạ. “Mi chấp ngã quá nặng, đó là lý do tại sao bị ba lần rung chuông đuổi ra, mi cao ngạo một cách ngu xuẩn,” tôi nói với tôi một cách thật đáng thương. “Buổi tham kiến sắp tới mi phải xin lỗi lão sư, và chớ nên biểu lộ rằng mình đã ngộ.” Tôi đã làm đúng như thế.

Tự mình nhận ra sai lầm chính mình lúc nào cũng giá trị hơn là do người khác chỉ ra, ngay cả người đó là thầy mình. Cách thiền tập kể trên đều hoàn thành tốt những việc này, và có khi hơn thế nữa. Nếu bất cứ lúc nào thiền sinh muốn đều được phép rời phòng độc tham, vị lão sư sẽ bị tước mất ý đồ quý báu này. Lão sư phải được tự do kéo một người xuống thấp hoặc nâng họ lên cao, khuyến khích người này hoặc chà đạp người khác. Viện cố rằng phương thức tham kiến từng người đã dành trọn cho lão sư quyền uy vô hạn và tước hết quyền hạn của thiền sinh, thực ra chỉ có người nào không hiểu biết mục tiêu và chức năng giáo dưỡng từng người trong nhà thiền mới nói như thế.

Trường hợp E: Cơ bản, không có gì để chỉ dạy

Thiền cho rằng rốt ráo thì không có gì để dạy, không có gì để học, không có gì để tìm, không có gì để gặp. Như một thiền ngữ đã nói: “Chưa cất bước đã đến nơi, chưa động lưỡi đã dạy rồi.” Nếu như thế sao còn

chỉ giáo riêng từng người ở đây? Sao phải tu tập nghiêm nhặt?

Đáp: Đúng là chỗ rốt ráo thì không có gì để dạy hoặc học, không có gì để hiểu và làm. Song ta không được quyền nói như thế trừ phi ta đã hội nhập chân lý tận xương tủy. Bởi vì biết rằng không có gì để hiểu là hiểu biết rất nhiều. Các tôn giáo truyền thống đều có những câu tương tự: “Bạn không thể bước vào nếu không rời chỗ”, “Tuyệt đối là cõi giới mà tâm điểm ở mọi nơi và biên cương không giới hạn”, “Chớ tìm cầu Phật, bởi vì tìm cầu chỉ rước lấy thất bại.”

Những lời dẫn ở trên phản ánh trí tuệ giác ngộ của chư cổ đức. Chỉ đọc suông ta có hết tham sân si không, có thay đổi đời mình không? Khó có thể được. Nói như vậy không có nghĩa là học và đọc là vô dụng. Như đức Phật đã bảo: “Giác ngộ và giải thoát không thể đến nếu lấy mắt thấy ta. Cần phải nỗ lực tu tập thiền định... Phải uống thuốc mới lành bệnh, chỉ nhìn thầy thuốc thì không khỏi được”. Thiền sư Bạch Ẩn cũng nói: “Nếu không cần chỉ dạy thì tổ Đạt-ma chỉ cần viết ít chữ gởi qua Đông độ. Thay vì Tổ phải liều mạng cưỡi sóng vượt ngàn qua Trung Hoa, và sau đó còn ‘chín năm nhìn vách’ trong chùa Thiếu Lâm”. Bạch Ẩn còn nhấn mạnh: “Quả là ngu si quá đời nếu tin rằng không kiến tánh mà thành Phật.”

Nhưng sau khi trải qua công phu tu tập tọa thiền, tham dự nhiều lần những tuần tiếp tâm, được nghe nhiều những bài bình xướng của lão sư, được diện kiến nhiều lần với thầy, cuối cùng nhận ra tự tánh, lúc đó ta mới được quyền nói: “Chưa cất bước đã đến nơi; chưa động lưỡi đã dạy rồi.”

Zen: Tradition and Transition

*

14. TỨ LIỆU GIẢN

Tứ Liệu Giản của Thiền sư Lâm Tế gồm:

1. Đoạt nhọn chẳng đoạt cảnh.
2. Đoạt cảnh chẳng đoạt nhọn.
3. Nhọn cảnh đều đoạt.
4. Nhọn cảnh đều chẳng đoạt

1. ĐOẠT NHỌN CHẴNG ĐOẠT CẢNH

Có nghĩa tu tập ở giai đoạn này hoàn toàn tạm đặt vào ngoại giới. Ví như một nhà phẫu thuật lỗi lạc đang thực hiện một ca mổ nhiều khê đòi hỏi tập trung cao độ. Trong lúc ấy thành linh có trận động đất. Chấn động quá mạnh khiến những người phụ tá tự động bỏ chạy khỏi phòng. Nhưng nhà phẫu thuật bị cuốn hút vào công việc đến nỗi không cảm thấy chấn động. Ca mổ hoàn tất, ông nghe kể lại, lúc đó mới biết là có động đất. Ông hoàn toàn bị thu hút vào công việc, một thể loại của định.

Ta có thể kinh qua loại định này chẳng hạn như khi xem bóng đá, đọc sách, viết, suy nghĩ, xem tranh, hoặc ngay cả khi đưa tay ra mở cửa, vừa ngồi xuống hay cất bước. Tức là ở mọi thời điểm toàn tâm trí đều đặt hết vào cử động hay nghĩ tưởng. Có nhiều mức độ khác

nhau trong sự cuốn hút này, thời gian lâu hay mau, có ý thức như nhà phẫu thuật đang mổ hay vô ý thức như xem bóng đá. Trong trạng thái định nhất thời này, ta gần như quên hẳn mình, không tự nhận biết về thái độ, cảm xúc hay tư tưởng của mình. Con người bên trong chúng ta -nhon- bị tước đoạt, bỏ quên, và toàn thể cảnh giới bên ngoài chiếm hết sự chú tâm. Nói cách khác, nội tâm thì vắng lặng còn ngoại cảnh ngự trị.

Ý thức thường vận hành theo hai hướng, hướng nội hay hướng ngoại. Khi hướng ngoại thì đương nhiên không có sự chú tâm vào bên trong. Có hai trạng thái định khác nhau: định tuyệt đối và định tích cực. Tứ Liệu Giản của Lâm Tế sẽ cho ta thấy rõ nền tảng và đặc tính của hai loại định kể trên.

Bây giờ cần minh định sự khác biệt giữa chánh định có tự chủ tam-muội và giả định không có tự chủ tam-muội. Trong chánh định dù con người nội tại có tạm quên nhưng vẫn không mất. Con người kiên cố chắc thật này vẫn ở đó tốt đẹp và sẵn sàng xuất hiện bất cứ lúc nào. Trong khi giả định thì không có tự chủ đến từ bên ngoài. Giả định có thể là định trong trận đấu, trong khi ăn trộm, trong cơn sân, ghen, hốt hoảng, kinh sợ, cãi lộn... nhưng mọi thứ này đều không có tự chủ tam-muội chỉ đạo, và không phải là chánh định theo nghĩa trong nhà thiền.

Một con vật hay con chim đều thụ hưởng giả định này, khi gặm cỏ trong cánh đồng hay khi vụt bay giữa tiếng súng, đó là định khi cất cánh. Ngây ngất trong ánh chiều tà, đứng yên bất động hồi lâu giữa đồng cỏ thì có thể gọi là “định ngây ngất” - một hình ảnh nên thơ mà làm người ai cũng ham thích. Nhưng con vật không tự nhận biết, dù có mê ly hoặc hay ho đến đâu thì cái định của con vật cũng là cái định thú tánh, rất là thấp kém so với năng lực con người. Trạng thái ngây ngất đạt được do tác dụng của chất kích thích như LSD (một loại ma túy), dù lôi cuốn mạnh mẽ đối với những người có tâm hồn yếu ớt, cũng chỉ sánh ngang với loại định thú tánh này. Đây là sự thoái hóa trở về đời sống man khai. Không đánh mất tự chủ đồng thời nhập cuộc vào ngoại cảnh là ý nghĩa đích thực của “Đoạt hơn chẳng đoạt cảnh.” Trong trạng thái này con người nội tại tạm ngưng hoạt động.

2. ĐOẠT CẢNH CHẴNG ĐOẠT NHƠN

Nghĩa là chú tâm vào nội tại. Khi tham công án VÔ hoặc hành theo Chỉ Quán Đả Tọa (Shikantaza), ta chuyên chú vào nội tại và ngay đó khai triển định tâm, tạo sức mạnh tâm linh tự điều phục tâm. Sức mạnh tâm linh này là điều tối thượng có thể đạt đến trong phần hiện hữu sâu kín nhất của chính mình. Ta không thể nhìn thấu điều tối thượng này, bởi vì chủ thể không thể

tự phản chiếu, giống như con mắt không thể thấy con mắt, và ta chính là điều tối thượng này, tự chứa đựng mọi nguồn cảm xúc và sức mạnh lý trí, và đây là sự kiện thực tế ta trực nhận ngay trong chính mình.

Thiền sư Lâm Tế gọi điều tối thượng đó là “nhon.” Khi “nhon” chủ trị nội tâm trong trạng thái định thâm sâu thì ngoại cảnh bị quên mất. Ngoại giới không xuất hiện. Trạng thái này gọi là “Đoạt cảnh chẳng đoạt nhon.” Vì là định nội tại nên gọi là định tuyệt đối, và cũng vì đây là nền tảng của mọi pháp tu thiền. Ngược lại, định trực tiếp bên ngoài như đã tả trong mục 1 là định tích cực - tức là định trong thế giới của ý thức đang hoạt động - trong khi định tuyệt đối là định siêu vượt ý thức. Khi dùng đơn thuần chữ định là ám chỉ định tuyệt đối.

3. NHON CẢNH ĐỀU ĐOẠT

Trước khi bàn đến mục này cần nói rõ về tự ý thức. Ý thức như đã nói vận hành theo hai chiều: hướng ngoại và hướng nội. Có một hoạt động quan trọng khác do ý thức tự tác động: chính ta phản quán lại tư tưởng của mình. Loại quán chiếu này cần hiểu là khác hẳn với nội quán thông thường là đối phó với tư cách và tánh tình. Khi ta nghĩ “hôm nay trời tốt” tức ta nghĩ đến thời tiết nhưng ta không chú ý rằng ta đang nghĩ về thời tiết. Ý nghĩ về thời tiết có thể xuất hiện chỉ trong

một phần nhỏ giây, và trừ phi tác động tiếp theo của ý thức phản quán ý nghĩ đó và nhận biết ý nghĩ đó, ý nghĩ về thời tiết sẽ trôi đi chẳng con lưu ý nữa. Tự ý thức sẽ xuất hiện khi bạn chú ý đến tư tưởng của mình, tức khắc tư tưởng đứng trước sự chú ý của bạn, và lúc đó bạn nhận ra tư tưởng là chính mình.

Nếu chúng ta không tự ý thức như thế thì sẽ không nhận biết về ý nghĩ của mình, và chúng ta không bao giờ thấu hiểu rằng chúng ta cuối cùng vừa ý thức xong. Chúng ta có thể gọi sự chú ý về tư tưởng của mình là “phản quán của ý thức” để phân biệt với kiểu nội quán thông thường. Cần minh định cụ thể sự phản quán của ý thức vì sau này sẽ đóng vai trò quan trọng trong cách hành xử có đề mục trong thời tọa thiền.

Bây giờ, khi ta nhập định tuyệt đối ở giai đoạn thâm sâu nhất thì sự phản quán của ý thức không xuất hiện nữa. Đây là mục 3 trong Tứ Liệu Giản. Ở giai đoạn định chưa sâu, sự phản quán của ý thức thỉnh thoảng xông vào làm ta nhận biết về định tâm của mình. Phản quán này đến và đi nhất thời, và mỗi thoáng chốc như thế sẽ cắt ngang làm cho định tâm loãng nhẹ. Định càng sâu thì sự phản quán càng ít tới lui. Cuối cùng đến một lúc nào đó phản quán dứt tuyệt. Ta không còn chú ý gì cả, không còn cảm thức gì cả, không nghe, không thấy. Tâm thái này gọi là “vô niệm.” Nhưng đó không phải là hư không trống rỗng mà chính là một sự hiện

hữu thuần tịnh. Sự hiện hữu này không có tác động phản chiếu, và không cái gì trực tiếp biết về nó. Cái không này là “Nhơn cảnh đều đoạt,” cơ duyên mà thiền sư Bạch Ẩn gọi là “Đại tử” (tranh số 8: người và trâu đều mất mắt trong Mười Bức Tranh Chăn Trâu). Chúng nghiệm Đại tử chắc chắn không thường xảy ra trong thời tọa thiền. Tuy nhiên nếu bạn muốn chứng đạt chánh ngộ và giải thoát, bạn bắt buộc phải kinh qua cơ duyên này, bởi vì giác ngộ chỉ có thể thành tựu khi nào tiêu trừ tập khí thói quen của ý thức.

Tự Chủ Tam-muội

Ngủ mê và định khác nhau ra sao? Định không bao giờ mất tỉnh giác. Tự chủ chính là đặc tính của định nên gọi là Tự Chủ Tam-muội. Tự Chủ Tam-muội không bao giờ đánh mất độc lập và tự do. Đây là năng lực tâm linh, tự dung chứa mọi nguồn cảm xúc và trí khôn. Khi bạn ra khỏi định tuyệt đối, bạn tự cảm thấy tràn đầy an lạc và thông dong, trang bị với sức mạnh tâm linh hùng dũng và phẩm cách trang nghiêm. Trí khôn sẽ lanh lợi và tỉnh sáng, cảm xúc sẽ thanh tịnh và bén nhạy. Bạn có đại cơ đại dụng của bậc nghệ sĩ thiên tài. Biết thưởng lãm âm nhạc, nghệ thuật và cái đẹp của thiên nhiên với trí thấu suốt uyên áo và cảm hứng nhiệt nồng. Lúc đó chỉ cần tiếng một viên sỏi chạm vào bụi tre, hoặc thoáng thấy hoa đào nở, cũng đủ tạo ấn tượng

manh mẽ bất ngờ trên tâm thức, đẩy tới cơ duyên kiến tánh như trường hợp các thiền sư. Ấn tượng này tác động quá đổi mạnh bạo và lớn lao như thể “toàn vũ trụ lật nhào đảo lộn.”

Kiến tánh không gì khác ngoài việc bạn tự nhận ra bản tâm thanh tịnh, như là nó vừa nhô lên khỏi lối mòn hư ảo của ý thức. Thường thì khó thể chuyên chú vào tận con người nội tại, bởi vì sự phản quán của ý thức không thể hiện hành trong những giây phút xuất thần cực điểm của sự hiện hữu. Nhưng khi tâm của bạn chợt phóng ra ngoài cảnh, vào thế giới của sắc tướng, tức là có nghe tiếng sỏi chạm bụi tre hoặc có thấy hoa đào nở, và khi tiếng động hoặc hình ảnh chạm vào cửa tâm thức thì con người bạn sẽ biến chuyển mạnh mẽ tận căn rễ, lúc đó là kiến tánh. Có vẻ như bạn thấy và nghe những gì đẹp đẽ và tròn đầy. Kiến tánh là sự nhận ra bản tâm thanh tịnh bằng con đường vòng.

4. NHƠN CẢNH ĐỀU CHẴNG ĐẠT

Thiền sinh thuần thực sẽ đạt đến trạng thái này. Người ấy bước vào thế giới thực tế của thói thường và để mặc tâm thức vận hành không ngăn ngại, nhưng không bao giờ đánh mất “ông Chủ” vừa nhận ra trong định tuyệt đối. Nếu chúng ta chấp nhận có một đối tượng trong sự tu thiền thì đó là tự tại của tâm trong đời sống thực tế hằng ngày. Lúc đó bạn tự dung hòa

một cách hồn nhiên mục 1 và mục 3 của Tứ Liệu Giải. Bạn sinh hoạt trong định tích cực đồng thời vẫn bám rễ chắc thật trong tự chủ tam-muội. Đó là “Nhơn cảnh đều chẳng đoạt,” trạng thái thuần thực cao tột của sự tu thiền. Định tích cực chơn chánh đã thành tựu viên mãn.

Một câu hỏi đặt ra: Làm thế nào sử dụng “ông Chủ” trong đời sống thế gian bận rộn? Ngồi trên bồ đoàn tọa thiền thì đạt định tuyệt đối và chứng nghiệm “ông Chủ,” nhưng khi vào đời sống hằng ngày ăn uống, nói chuyện, sinh hoạt làm lụng, nhiều khi quên mất “ông Chủ”, ta sẽ bối rối không xoay sở ra sao để duy trì “ông Chủ.” Chỉ khi nào thực sự thuần thực trong thiền thì ta sẽ củng cố trạng thái này - cứu cánh rốt ráo của pháp tu thiền.

Dịch theo Zen Training của K.Sekida

*

15. NGŨ VỊ QUÂN THẦN

KHI KIẾN TÁNH, mọi thứ tình theo thói tục đều rơi rụng, Đại Viên Cảnh Trí sẽ hiển hiện. Tuy mọi người đều hàm sẵn Gương Trí Huệ này nhưng lâu đời đã bị che mờ vì vọng tưởng điên đảo. Trong định tuyệt đối - định tịch diệt vắng lặng - gương hết bị che mờ sẽ chiếu sáng. Đó là diễn trình Ngũ Vị Quân Thần.

Ở **Ngôi Vị Thứ Nhất**, Gương Trí Huệ vẫn còn trong bóng tối, trong định tuyệt đối ngôi vị này tương đương với bức tranh số 8 trong Mười Bức Tranh Chấn Trâu, và thường được vẽ thành một vòng tròn, trâu và người cả hai đều dứt bật.

Gương Trí Huệ sẽ chiếu sáng trong định tịch cực, tức định thường tại trong động dụng khi hành giả đạt đến thuần thực viên mãn. Bốn Ngôi Vị sau đều liên quan đến phạm trù của định tịch cực này. Tuy nhiên như thế không có nghĩa là xem thường tầm quan trọng của định tuyệt đối, trái lại đó là nền tảng của mọi pháp tu thiền, và cũng vì lý do đó mà Động Sơn đặt vào Ngôi Vị Đầu. Chiếu của Gương Trí Huệ trong định tịch cực có thể so sánh với ánh sáng bao quát và trùm khắp, còn Tịch của định vắng lặng như bóng tối giữa đêm.

Đại Viên Cảnh Trí quan hệ đến chữ “chánh”, một thuật ngữ thiền có ý nghĩa là tuyệt đối, chơn, không; đó

là tâm thái Vô Niệm. Một khi rơi vào tâm thái Vô Niệm này thì mọi sự phát huy nơi ta đều ngưng hết. Ta phải trở lại thế gian, bước vào cảnh đời mà ý thức hoạt động bình thường, và ta sẽ sống trong định tích cực. Dù lệ thuộc vào giới hạn của không-thời gian, của định luật nhân duyên, sống trong thế giới của cá tính, của sự đương đầu và phân biệt đối đãi, nhưng một khi đã thể nghiệm tính bình đẳng tuyệt đối của Đại Viên Cảnh Trí, tâm thức vẫn có thể tiếp tục đạt được tự tại, tức ra ngoài phân biệt đối đãi. Sự thuần thực này - nghĩa là đang sống ngay trong lòng thế gian mà vẫn siêu xuất hạn cuộc của thế gian - chính là Bình Đẳng Tánh Trí, mục tiêu của Động Sơn thể hiện trong Ngũ Vị.

Có thể đặt vấn đề theo một cách khác. Ở giai đoạn tu tập trước kia, ta thường thấy rằng mình cư xử không tốt, không làm nổi điều nên làm mà lại vi phạm điều không nên. Ta cứ ân hận “lẽ ra không nên như thế” mà vẫn thất bại. Nhưng nếu tiếp tục hành trì, ta sẽ mất dần động cơ đối đãi trong sự phân biệt và kết cuộc sẽ đạt được tính bình đẳng trong sự phân biệt. Giai đoạn này là **Ngôi Vị Thứ Hai**.

Chúng ta đã dùng từ chánh để định tính Ngôi Vị Thứ Nhất, có nối kết với cảnh giới của bình đẳng. Ngôi Vị Thứ Hai liên quan đến cảnh giới của sai biệt và phân biệt, thuật ngữ thiền gọi là “thiên.” Có thể giải nghĩa hai danh từ chánh và thiên như sau:

CHÁNH

tuyệt đối
bình đẳng
không
định tuyệt đối
tối
âm
chơn
lý
thể
toàn thể

THIÊN

tương đối
phân biệt đối đãi
sắc
định tích cực
sáng
dương
tướng
sự
dụng
cá thể

Tuy có hai nhóm ý niệm đối nghịch như thế nhưng trong đời sống hằng ngày ta chỉ biết ta hiện hữu, thể thô. Trong định tuyệt đối, ta ở trong tịch diệt tuyệt đối. Trong định tích cực ta ở trong hoạt dụng linh động. Chỉ có một dòng sông duy nhất, cái hiện tại trôi chảy liên tục. Nhưng trên phương diện triết lý tư biện thì có chơn và tướng, có tuyệt đối và tương đối, v.v... Sau đó thì vẫn là một dòng hiện hữu duy nhất và liên tục. “Chánh và Thiên hội hõ,” có thể nói trong cái này lãng đãng một cách lơ mờ dư hoài của cái kia. Do đó sẽ có hai trường hợp chánh trung thiên và thiên trung chánh tức Ngôi vị Thứ Nhất và Ngôi Vị Thứ Hai trong Ngũ Vị.

Tiếp tục tiến tới, ý niệm phân hai giữa chánh và thiên... sẽ triệt tiêu, và tiến đến một sự tổng hợp, thống nhất cả hai. Giai đoạn này ta giữ nguyên thuần cái Thể

đúng với ý nghĩa của nó. Có nghĩa là trong cái định tuyệt đối, ta chỉ biết định tuyệt đối, trong cái định tích cực ta chỉ biết cái định tích cực. Chỉ có một sự kiện duy nhất là ta đang hiện hữu. Quay về sự hiện hữu này, với sự hồi phục tính hoạt động của ý thức, là **Ngôi Vị Thứ Ba**: chánh trung lai.

Những nhận xét vừa trình bày có thể tạm giới thiệu các bài kệ của Động Sơn tụng về Ngũ Vị Quân Thần, còn hai Ngôi Vị Thứ Tư và Thứ Năm sẽ bàn đến sau. Nên nhớ rằng Năm Ngôi Vị này không hẳn là giai tầng thứ lớp trên con đường tu chúng mà thực sự chỉ tùy duyên ứng dụng. Có một chuỗi thông thường trong đó các tâm trạng khác nhau diễn biến do Động Sơn đã mô tả, và Ngũ Vị Quân Thần cũng tuân theo chuỗi đó.

KỆ TỤNG

1. Ngôi vị thứ nhất: CHÁNH TRUNG THIÊN

Tam canh sơ dạ nguyệt minh tiền
Mạc quái tương phùng bất tương thức
Ẩn ẩn du hoài cự nhật hiềm.

*Đêm tối canh ba trăng chưa hiện
Lạ chi cùng gặp cùng chẳng biết
Ẩn ẩn vẫn còn mang hận phiền.*

Trong định tuyệt đối mọi vật đều là Không, là Tịch, chẳng khác nào giữa đêm trừ tịch không trăng. Ta

không biết về tâm thái của mình. Tuy đã gặp lại Bản Lai Diện Mục nhưng vẫn chưa rõ biết. Do đó “cùng gặp mà cùng chẳng biết”, bởi vì chính ta là Định, là Bản Lai Diện Mục. Ở chỗ “gặp mà chẳng biết” này, ngài Thiên Đồng Giác có nói: “Tuy đồng ở chung mà chẳng biết tên. Gặp nhau mà chẳng biết nhau, đó là ảnh tượng mới ngộ. Nếu khởi biết liền lọt vào ám giới.” Về sau ngài Vô Văn Thông hỏi Tiểu Nham: “Cha mẹ của con đâu?” thì được Tiểu Nham đáp rằng: “Ta cũng chẳng tự thấy, nếu thấy thì chẳng phải cha mẹ thật,” và nói kệ sau:

Bồn lai chân phụ mẫu	<i>Cha mẹ thật xưa nay</i>
Lịch kiếp bất tăng ly	<i>Bao kiếp chẳng từng rời</i>
Khởi tọa thừa tha lực	<i>Đứng ngồi nương sức ấy</i>
Hàn ôn diệc cộng tri	<i>Ấm lạnh cũng cùng hay</i>
Tương phùng bất tương kiến	<i>Gặp nhau mà chẳng thấy</i>
Tương kiến bất tương thức	<i>Thấy nhau chẳng biết nhau</i>
Vị vấn kim hà tại	<i>Hỏi rằng nay ở đâu</i>
Phân minh cử tợ sư.	<i>Rõ ràng kể cho thầy.</i>

Ngài Cổ Triệt thì gọi ngôi vị này là sơ ngộ.

Định tuyệt đối này là một phen Đại Tử, nhưng đến đây chưa phải kết thúc. Thế giới của hiện tượng, cái tương đối, tức thiên, còn ẩn bên trong chánh như là lờ mờ của ngày xưa.

Thiên và Chánh dĩ nhiên là sản phẩm của tư duy ý niệm. Điều cốt yếu trong kinh nghiệm sống chỉ giản dị

là sự kiện ta hiện hữu. Sự hiện hữu của chúng ta nhất thiết là sự hòa hợp cả hai Thiên và Chánh, nhưng trong định tuyệt đối thì Chánh là chánh và Thiên là phụ và trong định tích cực thì ngược lại.

Ở giai đoạn kiến tánh, mọi vật đều giữ nguyên cá tính đồng thời hiện hữu trong cái Một. Cái này và cái kia như nhau. Chúng dung thông lẫn nhau, dị trong đồng và cùng lúc đồng trong dị. Kiến tánh xuất hiện ngay đường ranh giữa định tuyệt đối và định tích cực, ngay lúc bạn ra khỏi định tuyệt đối và đang đứng trước định tích cực. Khi chứng nghiệm cái Một trong muôn một thì đó là,

2. Ngôi Vị Thứ Hai: THIÊN TRUNG CHÁNH

Thất hiệu Lão bà phùng cổ cảnh
Phân minh địch diện biệt vô chơn
Hưu cánh mê đầu du nhận ảnh.

*Rạng đông lão bà gặp gương xưa
Rõ ràng đối diện đầu riêng chơn
Thôi chớ quên đầu theo nhận bóng.*

Ngài Cổ Triệt gọi ngôi vị này là sau khi thấy đạo dụng công.

Rạng đông lão bà là Thiên, gương xưa là Chánh. Rạng đông, khi ý thức khởi hoạt dụng lão bà bắt gặp gương xưa. Nghĩa là từ đêm tối của Chánh ta bước ra

ngày sáng của thế giới hiện tượng là Thiên, nhận biết gương xưa vốn có từ sơ sanh, nhưng lớn lên đã đánh mất vì lan nhiễm thức tình tập khí, bây giờ đột nhiên gặp lại, soi chiếu hình hài và nhận ra mặt mũi xưa nay.

Khi soi chiếu thì ngay đó đang là. Không đâu khác mà ngay đó đang là. Không gì khác hơn tự tánh đang hiện hữu nơi thế gian như một cá nhân giữa muôn người, không có cái ta nào khác ngoài chính sự hiện hữu này. Không một kiểu cách nào khác ngoài sự kiện thực tế là ngay đây và bây giờ đang có mặt.

Trước đây ta mãi miết đuổi tìm chân lý, tin tưởng hão huyền rằng có một cái gì là Chơn, một lý lẽ nền tảng gọi là thực tại, là Phật, ở ngoài chúng sanh phàm tình và muôn pháp thế gian này. Thật sự thực tại và thế giới chư Phật không ngoài thế gian ngay đây với muôn loài chúng sanh.

Một khi đã kiến tánh thì khắp phương chung quanh, bên trái và bên phải, trước mặt và sau lưng, ở trên và ở dưới đều là Phật hạnh phúc lạc. Và chính ta cũng dự phần trong phúc lạc đó, nhưng lạ lùng thay, tất cả đều trong tịch tĩnh vắng lặng, mỗi cá nhân và mỗi cảnh trạng, tuy đều tươi sáng linh hoạt, nhưng lại tĩnh lặng, chẳng khác nào ngọc báu chiếu ngời. Từ tháp chuông, hàng ngói trên mái nhà đến cây cối trong vườn, đá sỏi và hoa cỏ đều hoan hỷ tràn đầy, giống như trẻ thơ trong sân trường mẫu giáo. Đây là thế giới của cái đẹp anh

nhì, một sức sống biểu lộ thật dũng mãnh. Mọi sự đều tốt, như chúng đang là. Vậy thì có còn gì để kiếm tìm? Những gì ta xem như là hiện tượng ngẫu nhiên của thế giới chung quanh chính là Chơn, là Thực.

“Rõ ràng đối diện đâu riêng chơn.” Rõ ràng đối diện hằng ngày rất là gần gũi, vì đó là tự tánh. Đâu riêng chơn vì chân lý là tức thì và giản dị vô cùng, không có điều gì đặc biệt khác thường hiện đến trong tư duy hay nghiên tầm.

“Thôi chớ quên đầu theo nhận bóng.” Dòng này liên quan đến câu chuyện Diễn Nhã Đạt Đa ôm đầu mà chạy tìm đầu. Ta sẵn có Phật tánh nhưng trước đây mãi mê tìm kiếm đâu xa. Giờ đến đây cũng còn dè dặt chớ nhận bóng trong gương vì chưa đến rốt ráo, mới thấy đạo nhưng chưa sống đạo.

Trong định tuyệt đối ta sống tỉnh giác trong sự tịch lặng tuyệt đối, và trong đời sống hoạt dụng ta cũng sống tỉnh giác trong định tương đối, tức định trong cảnh giới của hiện tượng. Nhưng nên nhớ rằng cả hai “pha” đều cùng một hiện hữu. Thử nghiệm Ngôi Vị Thứ Nhất và Thứ Hai ta tự xác chứng có hai “pha” xen kẽ và trở đi trở lại một cách hỗ tương, cái này trong cái kia. Sự kiện này thuật ngữ gọi là hồi hữ. Sau nhiều lần chứng nghiệm luân phiên hai Ngôi Vị này đi đến thuần thực thì đột khởi sự tổng hợp cả hai, đó là,

3. Ngôi Vị Thứ Ba: CHÁNH TRUNG LAI

Vô trung hữu lộ cách trần ai
Đản năng bất xúc đương kim húy
Dã thắng tiền triều đoạn thiết tài.

*Đường cái trong không cách trần ai
Chớ nên phạm húy vua đương kim
Dã thắng tiền triều cắt lưỡi tài.*

Ngôi Vị Thứ Ba này phát sinh từ sự hồi hỡ giữa Ngôi Vị Thứ Nhất và Ngôi Vị Thứ Hai, chớ không phải từ phần còn lại, bởi vì đã thành tựu trong hai ngôi vị trên. Cả ba đều độc lập và tự hoàn chỉnh.

Ngài Cổ Triệt gọi đây là chứng Pháp thân, tức nhập Phật giới, bức tranh số 9 trong Thập Mục Ngưu Đồ.

Ý nghĩa của chữ “lai” là gì? Nghĩa là đến từ sự tương nhập định tuyệt đối vào hoạt dụng của định tương đối. Ở **Ngôi Vị Thứ Ba** ta cư xử căn bản trên Chánh. Cũng vì lý do đó mà đối với tông Lâm Tế ngôi vị này được xem như nền tảng chủ yếu, một nguyên tắc phải ứng dụng trong đời sống hằng ngày. Đến và hành động từ Chánh vị, sử dụng như là chìa khóa trong cuộc sống, đó là ý nghĩa của **chánh trung lai**.

“Đường cái trong không cách trần ai.” Trong không là Chánh, đường cái là Thiên. Trong định tuyệt đối ý thức không hoạt động, không một niệm khởi trong tâm, tất cả đều vô nhất vật. Và rồi từ căn bản đó khi ý thức

trỗi dậy hoạt động sẽ không còn ngăn ngại để làm cho tâm nặng nề vướng bận. Do đó trong cái không rộng mở con đường thanh thang. Tuy nhiên vẫn còn “cách trần ai” vì mới chuyển thân, chưa nhập tục.

“Chớ nên phạm húy vua đương kim.” Ngày xưa không ai được gọi tên cúng cơm của vua chúa mà chỉ kêu bằng tước hiệu. Vua được xem như là mạng sống cao tột (Thiên tử), nếu gọi tên (húy) tức là báng bổ, xúc phạm. Chúng sanh cao tột này không được tả ra, đó là đạo đức thông thường ở phương Đông. Vấn đề của chúng ta ở đây, Chánh là tuyệt đối. Tuyệt đối là tuyệt đối. Tự tánh, qua đó, hướng đến, thuộc về đều tuyệt đối. Không thể mô tả mà hiểu được nhưng phải trực nhận. Và một lần nữa, một khi ta có ý nghĩ cho rằng đã biết, nghĩ tưởng về như một cái gì đó, thì liền cách xa. Toàn thân tâm ta phải tuyệt đối.

“Đã thắng tiền triều cắt lưỡi tài.” Khéo quay trở về thì có thể thấy được lời trong không lời và không lời trong lời. Ta là chủ nhân của thực tại và phát xuất từ đó nhất cử nhất động hoàn toàn tự do. Tất cả đều không một vật như hư không vô biên, đi đứng mọi nơi đều không ngăn ngại, tự tại viên mãn.

Về mặt con người đến đây đã thuần thực trọn vẹn. Nhưng Động Sơn dựng lập hai ngôi nữa đi đến rất ráo.

4. Ngôi Vị Thứ tư: THIÊN TRUNG CHÍ

Lưỡng nhẫn giao phong bất tu tị
Hỏa thủ du như hỏa lý liên
Uyển nhiên tự hữu xung thiên chí

Hai kiếm giao nhau cần gì tránh

Tài ba như sen chiếu trong lửa

Nguyên vẹn nơi mình chí xung thiên.

Đến ngôi vị này tâm đã thuần thực trên cả hai mặt thông giải và chứng ngộ, ý thức đã được mài giũa và chiếu sáng như ngọc. Đại dụng của ý thức được phát huy thành một kiệt tác sinh động. Ngài Cổ Triệt bảo đến đây công với vị đều thuần thực.

“Hai kiếm giao nhau” trong cuộc đấu diễn tả tinh thần tập trung cao độ, muốn nhấn mạnh đến tâm thái vững mạnh sung mãn chớ không phải sự chiến đấu. Giống như bậc tác gia gặp nhau tha bất hổ dụng tự chẳng thương tổn.

“Sen chiếu trong lửa.” Đây là dẫn từ ý kinh. Hành giả hoàn toàn thuần thực trong thiền như sen ngọc chiếu ngời trong lửa đỏ. Trong định tương đối, với tâm hoàn toàn rỗng rang và thanh tịnh, dù một động tác giản dị tầm thường như thấp một ngọn nến trước tượng Phật, hoặc đôi chân mang vớ trắng nhíp bước trên hành lang trông như hai con thỏ trắng tung tăng, cũng hàm súc một vẻ đẹp khôn tả, một cử động tuyệt vời. Đó là

“Hòa Sơn biết đánh trống³⁹.” Múa là một động tác kết quả từ sự luyện tập đến mức tinh xảo cao độ. Cũng vậy, hành giả thuần thục trong thiền thì mọi cử động và tư thế đều hồn nhiên chơn chất, không giả tạo gượng ép. Ý thức và cách ứng xử đều như sen ngọc rực sáng trong lửa đỏ. Mỗi một hành vi đều biểu lộ sức sống dũng mãnh và cao quý. Thần lực tròn đầy của người nghệ sĩ ngay giây phút sáng tạo chính là cảnh sống thường trực hằng ngày của thiền giả.

Tuy trước đây là phàm phu, nhưng khi đã thuần thục trong **Ngôi Vị Thứ Tư** này, hành giả đạt được trí quán chiếu tinh thâm, có thể biết tâm người khác, bởi vì thiền giả sẽ tự đặt mình vào vị trí và hoàn cảnh của người đó và cảm thông với người đó.

Sự thông giải và chứng ngộ lý thiền sẽ hiển lộ qua khả năng giải đáp cái hóc búa của công án một cách thấu đáo và nhanh chóng không ngờ. Đối với vị này con đường giác ngộ mở sáng trước mắt như đang nhìn thấy một bản đồ không ảnh. Vị này có thể minh chứng Thiền qua bản đồ này, chỉ ra thật dễ dàng và rõ ràng nào đồi núi, đỉnh đèo, sông suối,... nơi mà hàng môn đệ còn đang vật lộn tu tập. Vị này có thể giúp đỡ họ một cách đặc lực và hướng dẫn họ khi cần thiết, có thể phô diễn thần thông biến hóa đại dụng “Ba đầu sáu tay” của chư Phật.

³⁹ Tắc 44, Bích Nham Lục (D.G.)

Ý nghĩa của **ngôi vị thiên trung chí** thật dễ hiểu, đó là giai đoạn phát huy đến tột cùng đại cơ đại dụng của ý thức⁴⁰ tức định tương đối, định trong động.

Kinh bảo rằng Như Lai thấy Phật tánh bằng mắt trần và mọi tầm nhìn dù xa đến đâu đều sinh động với chư Phật và chư Bồ-tát. Cái gì trông thấy như đang là đều Phật. Sự kiện này đối với thiên giả đạt được **Ngôi Vị Thứ Tư** sẽ thường trực và bất biến trong cuộc sống hằng ngày. Vị này sẽ có tất cả, từ mắt của họa sĩ, tai của nhạc sĩ, trí của nhà hiền triết và thiên thủ thiên nhãn của Bồ-tát Quán Âm. Do đó chẳng có gì lạ khi các đại thiên sư thời đại gần đây đã để lại cho hậu thế những kiệt tác hội họa, thư pháp, điêu khắc, nghệ thuật vườn cảnh và thi ca.

Về cá nhân tính thì có sự sai biệt rõ ràng giữa ta và người, ta và ngoại vật. Nhưng đồng thời cả hai bên đều dung nhiếp lẫn nhau. Cây và đá trong vườn, bóng chiều đổ xuống, bàn ghế, bồ đoàn tọa cụ, dụng cụ uống trà, mọi người và mọi vật quanh ta từ hình dáng, kiểu cách và điệu bộ, phản chiếu trong mắt ta không gì ngoài chư Phật và Bồ-tát. Ngay cả nhân vật đang ngồi trước mặt ta, dù có thể là kẻ thù sẽ quật ngã ta, cũng không bao giờ bị ta ghét bỏ một khi ta dùng trí quán chiếu vào cuộc đời của người đó.

⁴⁰ Đến đây thức đã chuyển thành trí (D.G.)

Trong hạnh nguyện của Bồ-tát có câu: “Mỗi một niệm lóe ra thì mọc lên một bông sen và giữa mỗi bông sen xuất hiện một vị Phật. Chư Phật sẽ tuyên dương cõi Tịnh Độ mọi thời và mọi nơi.” Như vậy khởi lên một niệm là một vị Phật ra đời.

Đã xuyên suốt đường đi lối về của tâm chúng sanh, từng cái điên đảo, mù quáng và cuối cùng là cái chết. Đã quen thuộc và cũng từng ném qua biết bao lần những vọng niệm xấu ác khó tránh thoát, những ý tưởng ích kỷ và cả những ý định hiền thiện mãnh liệt, lòng vị tha bác ái và v.v... tức là thuần thực ở **Ngôi Vị thứ Tư** này. Đây là trạng thái thọ dụng tam-muội vương tam-muội.

“Nguyên vẹn nơi mình chí xung thiên.” Như sóng cao ngất trời, như chớp sáng thấu mây, tinh anh của thiên giả bậc thầy ở ngôi vị này cũng trùm khắp vũ trụ thiên đường.

5. Ngôi Vị thứ năm: **KIÊM TRUNG ĐÁO**

Bất lạc hữu vô thù cảm hòa
Nhơn nhơn tận dục xuất thường lưu
Chiết hiệp hoàn qui khô lý tọa
*Chẳng rơi không-có, ai dám hòa
Người người trọn muốn vượt dòng thường
Tan hiệp trở về ngôi trong tro.*

Ngài Cổ Triệt gọi đây công vị đều ẩ, không còn dấu vết.

“Chẳng rơi không-có, ai dám hòa.” Việc lớn đã xong, ví như con sông chảy ra biển cả, không để lại dấu vết. Vì không còn Chánh, Thiên nên chẳng rơi vào có-không. Thiên sư quên hết công đức chứng đắc của mình và in tuồng ngược về nguồn của bất thức ban đầu. Đó là hình ảnh của Bồ Đại hòa thượng trong Bức Tranh số 10 của Thập Mục Ngưu Đồ: Nhập Ma Giới, chân trần bày ngực thẳng vào chợ. Ngài hiện hình một cái tâm trần trụi và đáng dấp tầm thường với bầu rượu xâu cá thong dong vào thành vào quán, không gì khác hơn là đề hóa độ chúng sanh.

Có một công án⁴¹ cho thấy sự bình an như đại dương giữa các thiên sư.

Tuyết Phong ở trong hội Đức Sơn làm trưởng trai phạm. Một hôm quên giờ, Đức Sơn ôm bát đến trai đường.

Tuyết phong bảo: “Chuông chưa kêu, trống chưa đánh lão già ôm bát đi đâu?”

Đức Sơn im lặng, cúi đầu về phương trượng.

Một người “chẳng rơi vào không, chẳng rơi vào có,” dù sống giữa thế gian giả tạm vẫn không rời thể tánh chơn thật. Như vậy có ai dám hòa, dám sánh?

⁴¹ Tác 13: Đức Sơn Bưng Bát (Vô Môn Quan).

“Người người trọn muốn vượt dòng thường.” Trước đây vì muốn ra khỏi phạm tình, giải thoát thế gian ta phải tinh tấn tu tập, dụng công dững mãi. Nhưng giờ đây “Tan hiệp ngồi trong tro.” Mọi sự đều viên mãn thuần thực, hết còn dụng công. Đó là một lão già tịch lặng ngồi trong tro. Lão đã quên hết Thiên và những gì liên quan đến Thiên. Nhưng nếu quan sát kỹ, tường tận từng hành động có vẻ như tầm thường, không chủ định, một cách ngẫu nhiên - cách đi đứng, lời ăn tiếng nói, thái độ ứng xử - thì sẽ thấy những hành động đó đều chính chắn và hài hòa một cách tuyệt diệu.

Ta có thể đạt đến trình độ chín chắn thuần thực như vậy bằng cách ôn tập từ Ngôi Vị Thứ Nhất đến Thứ Hai, Thứ Ba, Thứ Tư và Thứ Năm rồi tiếp tục quay trở lại từ Ngôi Vị Thứ Nhất.... Mỗi lần ôn tập trở lại như vậy mỗi ngôi vị sẽ được đào sâu và chính chắn hơn.

Ngôi Vị Thứ Ba chánh trung lai có thể xem như ngôi vị nền tảng trong đời sống hằng ngày, được củng cố và phát huy thêm nhờ **Ngôi Vị Thứ Tư** và **Thứ Năm** cũng như **Thứ Nhất** và **Thứ Hai**. Do đó tu tập **Ngũ Vị Quân Thần** phải còn tập trở đi trở lại nhiều lần. Mỗi ngôi vị đều độc lập và có tính cách riêng biệt.

Dịch theo Zen Training của K.Sekida

*

16. SỰ TƯƠNG DUNG GIỮA TOÀN THỂ VÀ CÁ THỂ

*Dịch theo Original Teaching of Ch'an Buddhism
của Chang Chung Yuan*

Trong năm trường phái lớn của Thiền Tông Trung Quốc từ đầu thế kỷ 9 đến nay quy lại còn hai tại Nhật Bản: phái Tào Động và phái Lâm Tế. Muốn tìm hiểu đạo học chủ yếu của hai tông phái này, không thể nào bỏ qua tư tưởng có tính cách siêu hình của hai nhà Phật học là Pháp sư Hiền Thủ Pháp Tạng (643-720) và Thanh Lương Trùng Quán (738-839) đã phát triển triết lý Hoa Nghiêm. Nói rõ hơn Ngũ Vị Quân Thần tức năm mối tương quan giữa cá thể và toàn thể của Động Sơn Lương Giới và Tứ Liệu Giản tức Bốn phương thức giải thoát khỏi Nhơn và Cảnh của Lâm Tế Nghĩa Huyền đều tương ứng với sự đồng nhất giữa Lý và Sự của Pháp Tạng và Tứ Pháp Giới của Trùng Quán.

Triết Lý Hoa Nghiêm ứng dụng vào Thiền học có thể sẽ làm rõ nghĩa sự kiện “nhảy qua đầu sào trăm trượng,” một bước nhảy thúc bách đến mức sống chết đối với thiền sư. Do đó người học Thiền hăng nồng sẽ chuyên chú vào sự khai ngộ tâm hơn là chạy theo đào luyện kiến thức. Cho dù như thế, những tổ sư Thiền

như Động Sơn và Lâm Tế vẫn nắm vững và triển khai cơ cấu triết lý Hoa Nghiêm vào “bước nhảy” này.

Động Sơn ứng dụng Sự Lý viên dung vô ngại, nhưng khác với Hoa Nghiêm là Động Sơn nghiêng về thể nghiệm thực tế hơn là trừu tượng siêu hình. Tào Sơn Bản Tịch, tổ thứ hai tông Tào Động cũng ứng dụng sự đồng nhất giữa Lý và Sự trong khi dạy chúng.

Có vị tăng hỏi Hương Nghiêm: “Thế nào là đạo?”

Hương Nghiêm đáp: “Khô mộc lý long ngâm (Trong cây khô có rồng ngâm).”

- Thế nào là người trong đạo?

- Độc lâu lý nhãn tình (Trong đầu lâu có tròng con mắt).

Tăng không lãnh hội đến hỏi Thạch Sương: “Thế nào là khô mộc lý long ngâm?”

- Vẫn còn đeo hỷ.

- Thế nào là độc lâu lý nhãn tính?

- Vẫn còn đeo thức.

Tào Sơn nghe qua không đồng ý với Thạch Sương cho rằng rồng ngâm là hỷ, mắt trong đầu lâu là thức, nên làm bài tụng:

Khô mộc long ngâm chơn kiến đạo

Độc lâu vô thức nhãn sơ minh

Hỷ thức tận thời tiêu tức tận
Đương nhơn ra biện trọc trung thanh
Cây khô rỗng ngâm thật thấy đạo
Đầu lâu không thức mắt rạng ngời
Hỷ thức hết thời tin tức lặng
Người này đâu biện đục trong trong.

Học phái của Thạch Sương được gọi là “Khô mộc thiền” hay “Chúng cây khô,” thường không ngủ mà tọa thiền suốt đêm ngày.

Nhưng cốt tủy của Thiền không phải chỉ là tịch tĩnh mà còn động dụng, động sẽ biểu hiện tĩnh. Động và tĩnh viên dung và đồng nhất. Như vậy “rỗng ngâm trong cây khô” hay “tròng mắt trong đầu lâu” là sự đồng nhất với lý. Nói cách khác, rỗng ngâm thể hiện cây khô. Nếu không có rỗng ngâm thì không thể biểu lộ cây khô. Cả hai tương nhiếp và đồng nhất lẫn nhau: rỗng ngâm là cây khô, cây khô là rỗng ngâm. Nói theo ngôn ngữ Hoa Nghiêm thì Lý tức Sự, Sự tức Lý.

Động Sơn có bài kệ:

Trong dụng công có hành
Trong tịch tức có chiếu
Lý và Sự rõ ràng
Thể và Dụng viên dung vô ngại
Đó là cốt tủy Thiền!

Ứng dụng tính chất viên dung vô ngại giữa Lý và Sự giống như Pháp Tạng đã dùng tượng sư tử vàng giảng lý Hoa Nghiêm trong cung vua.

Ta có thể thấy trong Hoa Nghiêm cấu trúc phức tạp về sự tương quan giữa Một và Tất Cả, Toàn Thể và Cá Thể. Pháp Tạng đã có sáng kiến độc đáo lấy mười chiếc gương soi chiếu lẫn nhau làm ảnh dụ. Ngài đặt tất cả gương trên, dưới và chung quanh. Ở giữa là tượng đức Phật. Mỗi chiếc gương phản chiếu ảnh của từng chiếc gương khác, và cứ nhân lên như thế đến vô tận. Một chiếc gương phản chiếu ảnh của chín gương kia, cả chín gương đồng thời gom vào một. Nói tóm lại, một trong tất cả và tất cả trong một.

Thiền Sư Khuê Phong Tông Mật bình về quán Pháp giới như sau:

Tất cả thâm một, một tức tất cả

Một thâm tất cả, tất cả tức một

Một thâm một, một tức một

Tất cả thâm tất cả, tất cả tức tất cả.

Đó là Sự Sự viên dung vô ngại. Mọi lực, mọi vật đều tạo tác vô cùng tận theo định thức trên. Về mặt tri kiến, đây là một đóng góp đáng kể vào tư tưởng nhân loại. Nhưng muốn đạt ngộ qua hệ thống tư và tu này quả không phải dễ. Do đó Động Sơn Lương Giới tiên thêm một bước bằng cách thiết lập năm mối tương quan giữa cá thể và toàn thể, tức Ngũ Vị Quân Thần.

1. CHÁNH TRUNG THIÊN: cá thể trong toàn thể.
2. THIÊN TRUNG CHÁNH: toàn thể trong cá thể.
3. CHÁNH TRUNG LAI: ngộ từ toàn thể.
4. THIÊN TRUNG CHÍ: ngộ từ cá thể.
5. KIÊM TRUNG ĐÁO: ngộ viên mãn.

Có vị tăng hỏi Ngũ Vị Quân Thần chỉ quyết, sư giải thích: “CHÁNH vị là không giới, xưa nay không một vật. THIÊN vị là sắc giới hữu hình vạn tượng. CHÁNH TRUNG THIÊN là nương Lý theo Sự. THIÊN TRUNG CHÁNH nương Sự vào Lý. KIÊM TRUNG ĐÁO là thâm ứng chánh duyên chẳng rơi vào các hữu, chẳng nhiễm chẳng tịnh, chẳng Chánh chẳng Thiên, cho nên nói đại đạo hư huyền, chơn tông không mắc.”

Vì CHÁNH là toàn thể tức Không và THIÊN là cá thể tức những hiện tượng (sắc), ngôi vị thứ nhất CHÁNH TRUNG THIÊN có nghĩa các hiện tượng khách quan đều Không, tức không bị chủ quan vo tròn hay bóp méo. Như Tào Sơn giải thích, đây là biểu hiện của sự hiện hữu khách quan một cách toàn diện, không xuất phát từ bất cứ sự lan nhiễm chủ quan nào. Trong Bảo Cảnh Tam-Muội, truyền tụng từ tiên sư Vân Nham trong dòng Tào Động, có đoạn:

Ngân uyển thanh tuyết	<i>Chén bạc đưng tuyết</i>
Minh nguyệt tàng lộ	<i>Trăng sáng che cò</i>
Loại chi phát tề	<i>Phân loại (thì) chẳng đồng</i>
Hỗn tắc tri xứ.	<i>Tuy lẫn (mà) biết nguồn.</i>

Tuyết trắng cũng như cò trắng tượng trưng cho cá thể, những hiện tượng khách quan. Chén bạc và trắng sáng chỉ cho cái Không, cái toàn thể. Chính trong cái toàn thể tức Lý mà những sự vật dung thông và cùng về nguồn cội. Hoàng Trí Chánh Giác (1083-1159) cũng từng nói: “Chim trắng khói lặn. Nước thu tiếp trời.” Một khi sự vật khách quan không bị vo tròn bóp méo bởi lan nhiễm, chủ quan sẽ đồng nhất (tương tức) với Không giới. Chim trắng, nước thu là Sự và bầu trời, nguồn cội là Lý.

Đến ngôi vị thứ hai THIÊN TRUNG CHÁNH ta có thể dùng thơ của William Blake để diễn đạt:

*Cả thế gian trong một hạt cát
Hết bầu trời trong bông hoa dại
Vô lượng vô biên trong lòng tay
Và vĩnh hằng chỉ trong phút giây.*

Sự Lý tương nhiếp quả đã chuyên chở từ thiên gia đến thi nhân, và đã mô tả thần thông diệu dụng của Lý qua ảnh tượng rất phi lý. Ta cũng bắt gặp trong Bảo Cảnh Tam- Muội:

Mộ nhơn phương ca
Thạch nữ khởi vũ
Phi tình thức đáo
Ninh dung tư lự.

*Người gổ vira ca
Gái đá đứng múa
Tình thức chẳng đến
Đâu cho suy nghĩ.*

Một sự kiện rất thực tế là khi tách ra dưỡng chất của vũ trụ, chết sẽ đến ngay chẳng khác người gỗ, gái đá.

Về ngôi vị thứ ba CHÁNH TRUNG LAI tức ngộ từ Lý, Tào Sơn giải thích là “Vô ngữ trung hữu ngữ.” Một vị tăng hỏi Triệu Châu: “Con chó có Phật tánh hay không?” và được đáp là “VÔ”, nghĩa là Không, không có. Nhưng cả hai chữ “Không” và “không có” đều không truyền đạt được ý của Triệu Châu. Đó là VÔ một cách tuyệt đối, một âm ngữ không mang ý nghĩa, một âm thanh vô nghĩa chính là ý nghĩa đầy đủ nhất của chữ VÔ.

Thiền sư Đại Huệ Tông Cảo (1089-1163) viết thư cho đệ tử tục gia dạy tham chữ VÔ của Triệu Châu, vì từ cái VÔ tuyệt đối này, tức là CHÁNH, là Lý, giác ngộ sẽ đến. Đọc trong Đại Huệ Ngữ Lục: “Khi tập khí phiền não lo âu đến, chớ cố ý trừ bỏ như đá đè cỏ, nhưng ngay lúc đó nên tham công án: “Con chó có Phật tánh không?”

Lời đáp VÔ chỉ ra đương xứ, tức khi “cục tuyết rơi vào lò lửa”. Chẳng có ai và cũng chẳng có cách gì lấy cục tuyết ra. Ngay khi tham chữ VÔ, ta tự tan hòa vào giới xứ tuyệt đối của chữ VÔ, cái Không, chính lúc đó là bừng ngộ.

Có người hỏi: “*Thanh hư chi lý, tất cánh vô thân.* (Lý thanh tịnh rộng sót rớt ráo thì thế nào?)”

Hoàng Trí Chánh Giác đáp: “Văn màu dầu chưa bày. Tin tức khó truyền đến.”

Trí xuất phát từ VÔ sẽ dẫn đến ngộ, tức ngộ từ Lý. Ngôi vị thứ tư THIÊN TRUNG CHÍ tức ngộ từ Sự. Khi Động Sơn Lương Giới băng qua suối chợt thấy bóng mình in dưới nước liền ngộ, để lại bài kệ:

Xứ xứ đắc phùng cư	<i>Chón chón gặp y rồi</i>
Cừ kim chính thị ngã	<i>Nay y chính ta đó</i>
Ngã kim bất thị cừ	<i>Ta chẳng phải y thôi</i>
Ứng tu dữ ma hội	<i>Phải nên hội như thế</i>
Phương đắc khế như như.	<i>Là khế như như thôi.</i>

Ảnh tượng là một sự vật có hình tướng cụ thể. Nếu qua sự vật hội được chơn tánh thì gọi là ngộ. Đây là trường hợp của Động Sơn. Câu Chi đưa lên một ngón tay khi có người hỏi Thiên, ngụ ý càn khôn vũ trụ đều trong ấy. Vân Môn cầm gậy vẽ trên đất dạy chúng: “Chư Phật nhiều như cát sông Hằng đều ngay đây nói Pháp vô lượng.”

Trả lời câu hỏi: “Ý tổ Sư từ Tây sang?” Triệu Châu đáp: “Cây bách trước sân”, còn Động Sơn Thủ Sơ bảo: “Ba cên gai”. Những câu trả lời này hoặc là một vật bình thường hoặc là một sự kiện không thể lý luận phân tích tri thức. Tuy như thế, vì hoàn toàn vô nghĩa nên tính khách quan này đã đột ngột phá vỡ bức tường ý thức và lặn sâu vào lằn nếp ẩn mật của tâm thức. Tất cả đều là chìa khóa mở tâm cho học nhơn. Chìa khóa

này được Động Sơn Lương Giới gọi là THIÊN TRUNG CHÍ, ngộ từ cá thể.

Ngôi vị thứ năm KIÊM TRUNG ĐÁO tức ngộ viên mãn ngay giữa CHÁNH và THIÊN. Tào Sơn giải thích là “Ngữ và Vô ngữ đều không phải”. Tiêu biểu cho ngôi vị này là giai thoại giữa Dược Sơn và Vân Nham.

Dược Sơn dạo núi với Vân Nham. Bỗng nghe tiếng bao kiếm của Dược Sơn lách cách.

Vân Nham hỏi: “Tiếng động từ đâu đến?”

Dược Sơn liền rút kiếm huơ lên như thể chém một vật gì. Động Sơn về sau kể lại chuyện này và bảo đồ chúng: “Xem đó! Dược Sơn nói Thiên bằng hành động. Học nhơn thời nay phải thấu suốt lý đạo và tự chứng ngộ.”

Đây là chỗ, như Tào Sơn đã chỉ thẳng, trực nhận Thiên, không kẹt hai bên ngữ và vô ngữ.

Một thí dụ khác của Động Sơn về ngôi vị thứ năm:

Tăng hỏi Sư: “Rắn nuốt ếch, có nên cứu ếch hay không?”

Sư đáp: “Nếu cứu thì cả hai mất đều mù. Nếu không cứu thì thân ông và bóng ông đều không thấy.”

Qua câu trả lời thâm áo một cách kỳ đặc, Động Sơn cho thấy tâm chứng của Ngài: Không kẹt hai bên là

cứu và không cứu con ếch, và đã tiếp cận ngôi vị KIÊM TRUNG ĐÁO.

Mỗi Thiên sư đều có phong cách riêng để tiếp người và thường lồng vào trong công án. Những công án của các vị thuộc dòng Tào Động tuy mức độ có khác nhưng đều thể hiện diễn trình Ngũ vị như trong tấc 43 Bích Nham Lục: Động Sơn Không Lạnh Nóng

Tăng hỏi Động Sơn: “Khi lạnh nóng đến làm sao né tránh?”

Động Sơn đáp: “Sao chẳng nhằm chỗ không lạnh nóng đi?”

- Thế nào là chỗ không lạnh nóng?

- Khi lạnh lạnh chết xà-lê, khi nóng nóng chết xà lê.

Có thể nói “lạnh nóng” thuộc về THIÊN và “chỗ không lạnh nóng” thuộc về CHÁNH, do đó từ chỗ “lạnh nóng” đến chỗ “không lạnh nóng” Viên Ngộ cho là THIÊN TRUNG CHÁNH.

Hỏi “Làm sao tránh lạnh nóng” thì câu trả lời đã nằm sẵn trong đó. “Chỗ không lạnh nóng,” Tào Sơn gọi cách trả lời này là “vô ngữ trung hữu ngữ.”

Tăng đưa ra một hiện tượng sanh diệt để hỏi về cái bất sanh diệt, Động Sơn đã chỉ thẳng. Lý đáng ngay đó vị tăng hội, trở về cội gốc ban đầu. Nhưng không, tăng chỉ lo chạy tiếp theo ngôn cú nên rơi vào bẫy.

Tăng hỏi tiếp: “Thế nào là chỗ không lạnh nóng?”
Và nương câu hỏi đó Động Sơn lại đáp: “Lạnh thời lạnh giết xà lê, nóng thời nóng giết xà lê.” Tào Sơn gọi đó là cách trả lời “hữu ngữ trung vô ngữ” và Viên Ngộ bình là CHÁNH TRUNG THIÊN.

Đã đưa ra thực tướng vạn pháp là Không nhưng tăng vẫn chưa nhận mà còn mơ màng từ chỗ “lạnh nóng” đến “không lạnh nóng”, nên lần này Động Sơn vạch ra cho tăng thấy cái mơ màng điên đảo của ông.

Về công án này Tuyết Đậu có làm bài tụng:

Thùy thủ hoàn đồng vạn nhân nhai
Chánh Thiên hà tất tại an bài
Lưu ly cổ điện chiếu minh nguyệt
Nhẫn tuấn Hàn lô không thượng giai.

*Thông tay lại đồng đỉnh muôn trượng
Chánh Thiên nào hẳn tại an bài
Điện cổ lưu ly trắng sáng chiếu
Cam chịu Hàn lô luống đến thêm.*

Viên Ngộ giải tụng rằng dù có thông tay vào chợ tức đầu tro mặt đất, hay đứng riêng trên đỉnh cô phong muôn trượng mắt nhìn trời xanh, tức về nguồn ngộ tánh, thì cùng với sai biệt trí không khác. Chánh Thiên tất nhiên hời hỡ như thế, không do an bài.

Chỉ có Hàn lô là loại chó to lớn mới bắt được thỏ Trung Sơn cực kỳ khôn lanh. Tuyết Đậu đã dùng con

Hàn lô ví dụ cho ông tăng muốn bắt trăng đang chiếu trên điện cô lưu ly mà lại phóng lên thêm chộp bóng.

Tuy không nêu lên ngôi vị thứ tư THIÊN trung CHÍ, nhưng ngay câu đầu của bài tụng Viên Ngộ đã giải rằng: “Thông tay vào chợ đầu tro mặt đất đồng thời một mình trên đỉnh cô phong muôn trượng mắt nhìn trời xanh.” Lý Sự pháp giới vô ngại, tức tương ứng với THIÊN trung CHÍ.

Ngôi vị thứ ba CHÁNH trung LAI có thể nhận ra từ câu trả lời thứ hai của Động Sơn “khi lạnh lạnh chết xà lê, khi nóng nóng chết xà lê.” Nếu trong câu trả lời đầu tiên Động Sơn dạy ông tăng “chỗ không lạnh nóng” tức ngầm bảo “đoạt cảnh,” buông đi cái sanh diệt của thế gian, thì câu trả lời thứ hai “lạnh chết xà lê và nóng chết xà lê” ngụ ý cho chết đi cái tâm (xà lê) hay khởi tướng “lạnh nóng” nghĩa là “nhơn cảnh câu đoạt,” tức tự tan biến vào chữ VÔ của Triệu Châu: ngôi vị CHÁNH Trung LAI.

Toàn thể công án thể hiện ngôi vị KIÊM trung ĐÁO. Ông tăng đưa ra hiện tượng lạnh nóng thì Động Sơn không đưa ra điều gì mới lạ, mà chỉ dựa trên lạnh nóng chỉ thẳng. Tuy nhiên Động Sơn vẫn không kẹt vào “lạnh nóng” và “không lạnh nóng”, ung dung đến và đi không để lại dấu vết.

Có thể tóm tắt diễn trình Ngũ vị của Động Sơn khế hợp với Tứ Pháp giới của Hoa Nghiêm như sau:

Tứ Pháp giới Hoa Nghiêm	Ngũ Vị Quân Thần		Lời bình của Wan Giu T'ung-Chê
Sự Pháp giới	Chánh Thiên Thiên Chánh	Trung Trung	Khi một người ngồi giữa chợ, lúc nào cũng sẵn sàng chạy theo mọi sự mọi vật, thì đáng ăn 30 gậy vì không tu Lý.
Lý Pháp giới	Chánh Trung Lai		Khi một người một mình trên đỉnh non vạn nhẫn, mắt chuyên chú vào trời xanh, có thể một hớp nuốt cả chư Phật quá khứ hiện tại vị lai, nhưng lại quên đi mọi chúng sanh, thì cũng đáng ăn 30 gậy vì đã bỏ Sự.
Lý Sự pháp giới vô ngại	Thiên Chí	Trung	Một người một mình trên đỉnh non vạn nhẫn, mắt chuyên chú vào trời xanh đồng thời ở giữa chợ dẫn thân vào mọi sự. Một người ngồi giữa chợ dẫn thân vào mọi sự đồng thời một mình trên đỉnh non vạn nhẫn, mắt chuyên chú vào trời xanh. Nếu cả hai đến tôi, thì chẳng có gì để cho.
Sự Sự pháp giới vô ngại	Kiên Trung Đáo		Biết tôi ở đâu không? Cầm gậy ngồi trước cửa. Sư tử, voi, chồn, cáo đến đều ăn gậy.

17. CÔNG ÁN và CHỈ QUẢN ĐẢ TỌA

Khi thiền sinh tọa thiền có kinh nghiệm thì sẽ được vị thầy giao công án để tham. Công án đầu tay thường là chữ “Không” của Triệu Châu:

Tăng hỏi Triệu Châu: “Con chó có Phật tánh không?”

Triệu Châu đáp: “Không.”

Theo truyền thống khi giao công án này, thầy không nói thêm một lời nào. Thầy sẽ không giải nghĩa mẫu đối thoại ngắn và khó hiểu này hoặc bảo phải tham cứu ra sao, bởi vì thầy biết rằng tri thức là chướng ngại lớn lao nhất ngăn cản sự chứng nghiệm Thiền - ít nhất là ở giai đoạn đầu. Hơn nữa, thiền sinh sẽ được cơ hội trình kiến giải về công án vào giờ tham kiến.

Không còn biết phải làm gì khác hơn, thiền sinh buộc phải trình một lời bình giải nào đó về vấn đáp của vị tăng hành khước với một thiền sư, mà câu trả lời của thiền sư chỉ vồn vện một chữ “Không”. Nghe trình xong vị thầy sẽ không nói một lời. Câu đáp của thầy là rung chuông, ngụ ý: “Về đi, tham tiếp!”

Chỉ trong vòng một vài tiếng đồng hồ sau lần độc tham đầu tiên, thiền sinh phải trở lại trình diện tiếp. Suốt thời kỳ thiền tập, thiền sinh phải tham cứu công án liên tục hầu đạt đến một cái gì đó. Nhưng bất cứ lời

bình nào đưa ra, vị thầy đều không muốn nghe. Và cứ mỗi lần như thế, thiền sinh bị đuổi về thiền đường theo tiếng chuông của thầy.

Phương thức này sẽ áp dụng một thời gian, trước khi thiền sinh nhận biết rằng tham cứu công án không phải là phân tích tri thức hoặc suy diễn cá nhân, mà là một tiến trình vong ngã trong chữ Không. Với sự nhận biết như thế, một ngày kia anh ta sẽ trình về Không, không phải bằng những lời giải thích loanh quanh bên lề. Rồi thì sẽ có một lần, lần đầu tiên, vị thầy mở miệng thốt lên: “Đúng đường rồi!” Bởi vì thiền sinh không được dạy tu theo kiểu trường lớp, và bởi vì không có sách vở nào chỉ bảo làm thế nào để giải quyết song đề trong công án, nên thiền sinh phải bỏ ra một năm hoặc nhiều hơn mới đạt đến điểm lĩnh hội.

Nhìn bề ngoài thì thấy như một năm uổng phí, nhưng suốt quá trình này thiền sinh có được thời gian bảo hòa, và năng lượng phát sinh trong thời tọa thiền tăng tiến dần. Trong trường hợp này, kèm giữ lại một cách thận trọng không chỉ dạy công khai là cách chỉ dạy hay nhất, bởi vì như thế thiền sinh sẽ không đánh mất cơ may đạt được kinh nghiệm do nỗ lực của chính mình, và sẽ không bao giờ quên. Tất cả ngày tháng phấn đấu cam go đó đều bị tiêu phí một cách miên mật. Đây là đường lối của Á Đông, nhưng hoàn cảnh ở Bắc Mỹ sẽ khác. Hệ thống giáo dục Tây phương khiến

chúng ta quen với hướng chỉ dạy qua ngôn từ và những khóa học có định hướng. Tu công án đối với người Mỹ không thể đơn giản như là bản sao chép đường lối chỉ dạy theo truyền thống Nhật Bản.

Nội dung bài này sẽ đưa ra vài hướng dẫn thích hợp cũng qua ngôn ngữ. Nhưng dù đường lối nào đi nữa, Nhật hoặc Mỹ, sớm muộn gì thiền sinh cũng phải tọa thiền với chữ Không và trở thành Không, chớ không phải là nghĩ về Không.

Người ta thường muốn biết có bao nhiêu công án tất cả. Câu hỏi này có thể trả lời theo ba cách. Nếu hỏi về công án cổ truyền thì nói chung có tất cả một ngàn bảy trăm công án, mặc dù số công án được tham học ít hơn rất nhiều. Cách thứ hai để trả lời, có lẽ là cách quan trọng nhất, là chỉ có một công án duy nhất. Cho dù là “Không” hoặc “Bản lai diện mục trước khi cha mẹ sanh” hoặc “Tiếng vỗ của một bàn tay”, miễn là ta lĩnh hội một cách triệt để một công án thôi, thế là xong hết. Cách trả lời thứ ba là có vô số công án - đứng hoặc ngồi, cười hoặc khóc, nghĩ hoặc làm - trong cuộc đời không có một biến động nào mà không phải công án.

Hệ thống công án theo Bạch Ẩn

Hệ thống công án phổ biến ngày nay lần đầu tiên được phân loại vào thế kỷ 18, bởi thiền sư Bạch Ẩn

Huệ Hạc và đệ tử là Đông Lãnh Viên Từ, rút từ ngữ lục, hành trạng và đối thoại của chư thiền đức Ấn Độ và Trung Hoa. Tất cả nói chung có ba hệ thống sắp xếp, trong đó hệ thống của Bạch Ẩn chia ra năm nhóm:

1/ Đầu tiên Bạch Ẩn tập hợp một số công án đặt tên là **Pháp thân công án**. Chúng ta có thể gọi một cách rộng rãi là “nhất thể trùm khắp.”

Qua nhóm công án này, thiền sinh sẽ chứng nghiệm rằng mọi sự sống, hữu tình và vô tình, có tướng và vô tướng, đều tự có Phật tánh. Mọi vật không còn hiện hữu riêng rẽ và độc lập. Chỉ trong ý niệm của thế giới hiện tượng mới phân ra thành nhiều, và chính vì quan niệm như thế nên chúng ta tự thuyết phục mình rằng có vô số thực thể độc lập. Mỗi thực thể có sinh mệnh riêng biệt.

Qua Pháp thân công án hành giả chứng ngộ thực tướng các pháp, thực sự không có gì khác hơn chính mình. Pháp thân công án quen thuộc nhất là chữ Không của Triệu Châu đã kể ở trên.

Thêm một ví dụ khác:

Có vị tăng hỏi thiền sư Đại Long: “Sắc thân bại hoại, thế nào là Pháp thân kiên cố”.

Đại Long đáp: “Hoa núi nở dường gấm, nước khe trong tựa chàm”.

(Tắc 82- Bích Nham Lục)

Theo tinh thần Bát Nhã Tâm Kinh thì đây là chỗ dụng công từ “sắc” đạt đến “không” của “sắc tức thị không,” trở về căn bản trí, tức trí tuệ vô sai biệt⁴².

2/ Nhóm công án thứ hai phân loại theo Bạch Ẩn và Đổng Lãnh tên là **Cơ quan công án**. Theo nghĩa đen “cơ quan” là giá đỡ, khí cụ. Nhưng nghĩa bóng ở đây là “diệu dụng” là “hồn nhiên” đi vào cuộc đời, hai đức tính có được từ sự thâm nhập Pháp thân công án đến cốt tủy. Tham cứu Cơ quan công án là hướng sự chú tâm của mình vào sự dung hòa hai khía cạnh cuộc đời là nhất tính và đa tính, qua đó nuôi dưỡng tinh thần hồn nhiên và tự tại.

Với sự tọa thiền và tham cứu công án ở cấp độ thứ hai này, ta sẽ nhận ra căn bản bình đẳng là nền tảng của sự sai biệt. Mặc dù núi có thể có cao có thấp, có đàn ông có đàn bà, già và trẻ, người khôn kẻ dại, sanh và tử, vô số dị biệt trong thế giới chung quanh ta, khiến ta dễ làm lạc bởi những sai khác phiến diện này, nhưng thực ra chỉ là hình tướng bên ngoài. Đây là chỗ dụng công từ “không” trở lại “sắc” của “không tức thị sắc,” trong lòng vô sai biệt nhận ra tính sai biệt, tức ứng dụng sai biệt trí trong thế giới hiện tượng của cuộc đời.

Được xếp vào loại công án này là tắc 17, 37 và 47 trong Vô Môn Quan.

⁴² Thức phân biệt đối đãi. Trí luôn luôn vô phân biệt, nhưng tùy phạm trù có khi sai biệt hay vô sai biệt. (DG)

Tiêu biểu nhất là tác 47: Ba Cửa của Đâu Suất.

Thiền sư Đâu Suất Tùng Duyệt (1044-1091) đặt ra ba cửa để hỏi người đọc:

1. Lặn lội tìm học, chỉ mưu thấy tánh, vậy ngay đây tánh ở đâu?
2. Nhận ra tự tánh mới thoát sanh tử, vậy khi nhắm mắt buông tay làm sao thoát?
3. Thoát được sanh tử mới biết chỗ mình đi, vậy khi tứ đại tan rã, mình đi đâu?

Cơ quan công án chính là Thiền trong động dụng. Không ngần ngại đắn đo, ta biết ngay phải ứng phó ra sao cho thích đáng, khi nào phải nói “có” và khi nào phải nói “không”. Đa số những giai thoại thiền quen thuộc đều phơi bày Cơ quan công án.

Một thí dụ tuyệt vời ở trong Lâm Tế Ngũ Lục:

Lâm Tế đến viếng tháp tổ Đạt-ma.

Sư giữ tháp hỏi: “Bạch Hòa thượng, ngài lễ Phật trước hay lễ Tổ trước?”

Lâm Tế: “Chẳng lễ Phật, chẳng lễ Tổ.”

- Bạch Hòa thượng! Phật và Tổ là kẻ thù của ngài sao?

Lâm Tế vẫy tay chào bỏ đi.

Cử chỉ của Lâm Tế biểu hiện sự giải thoát khỏi những qui ước ràng buộc của ý niệm, xã hội và tôn giáo. Dấu ấn đặc thù của Cơ quan công án chính là sự thể hiện hồn nhiên của quán chiếu nội tâm.

3/ Nhóm công án thứ ba là **Ngôn thuyên công án**, có nghĩa truy cứu đến ý nghĩa tốt cùng của ngôn ngữ, hoặc là công phu trên ngôn ngữ văn tự. Những câu như “khó giải thích” hoặc “không thể nào mô tả” chứng minh giới hạn của sự truyền thông qua ngôn ngữ. Ngay như câu nói thông thường là “vói lòng biết ơn sâu xa” cũng khó truyền đạt một cách chính xác, đừng nói chi đến câu trong nhà thiền thường gọi là “đại sự.”

Chức năng ban đầu của pháp tu công án loại này là học cách tháo gỡ những dây mơ rễ má trong ngôn ngữ, và cách diễn bày điều không thể diễn bày trong cung cách tươi mới và tác động. Ngôn thuyên cũng ám chỉ hay gợi ý một điều gì có ý nghĩa vi tế thâm mật. Ví như khi hỏi “Phật là gì?” câu đáp của Vân Môn: “Que cút khô.” Nếu không thấu triệt ta dễ bị sai lạc bởi những danh từ này, và làm qua chân nghĩa lời nói.

Có một công án thuộc nhóm Ngôn thuyên được nhiều người biết đến:

Thiền sư Triệu Châu hỏi một vị tăng hành khước vừa mới đến: “Thầy đến đây chưa?”

Tăng thưa: “Từng đến.”

- Uống trà đi!

Sư lại hỏi một vị tăng khác: “Tùng đến đây chưa?”

- Chưa từng đến.

- Uống trà đi

Viện chủ thắc mắc bèn hỏi sư: “Vì sao đối với tăng từng đến đây sư dạy uống trà đi, với tăng chưa từng đến sư cũng dạy uống trà đi?”

Sư gọi: “Viện chủ!”

Viện chủ đáp: “Dạ!”

Sư bảo: “Uống trà đi!”

Đại diện cho nhóm công án này chính là Bích Nham Lục, và một số tắc trong Vô Môn Quan như tắc 21, 24, 27, 30, 33 và 34.

Một khía cạnh quan trọng trong sự tu tập công án thuộc nhóm Ngôn thuyên là học làm thế nào biện được một lời nói hay câu đáp có chân chánh hay không. Khi một người nào cảm ơn bạn thì có nhiều cách để đáp: “Không dám,” “không có chi,” “xin đừng bận tâm.” Đúng chức năng thì những lời nói này giống nhau. Nhưng đối với người tỉnh giác và thận trọng trong từng lời nói và hành động thì mỗi câu nói đều có tầm quan trọng riêng, bộc lộ rõ rệt tâm thái của mình. Trong một vấn đáp thiền chân chánh chỉ riêng một chữ cũng đủ sức thay đổi một đời người.

Một bài thơ Haiku Nhật Bản, chỉ có mười bảy âm tiết, có thể là ngôn thiên công án - nếu không phải chỉ thuần tả cảnh. Thực tại hoặc “đại sự” được diễn tả một cách thơ mộng xa hơn một bài thơ. Ví như bài thơ Haiku của Ba Tiêu Tùng Vỹ:

*Dọc theo con đường
Không một bóng người
Buổi chiều thu.*

Hình như Ba Tiêu chỉ có ý định gợi lên một điều gì thâm cảm con đường quê trơ trọi vào một buổi chiều thu. Đồng thời nhà thơ tâm đắc về hạnh độc cư, cái một mình của Đạo - đây là Đạo của thơ Haiku. Nếu là trường hợp của một thiền giả thì đây là Đạo của Phật pháp; đối với nghệ sĩ là Đạo của nghệ thuật; đối với học giả là Đạo của học thuật. Mỗi con đường của Đạo tự tròn đủ, không có ai để tùy thuộc, không có ai để hỏi đường, không có ai để chỉ dẫn hoặc dạy dỗ.

Dọc theo con đường Đạo này không một bóng người. Chiều thu, ngày xuân, sáng hạ, đêm đông - thực sự cũng không có gì khác nhau. Nhưng chỉ có “buổi chiều” mới làm mềm mại nét thô sơ của thực tại. Những gì đẹp đều có khuynh hướng tác động lớn lao khi được trực nhận ở một giai tầng vi tế hơn. Tôi tin rằng Ngôn thiên công án làm phát sinh những vần thơ Haiku Nhật Bản.

4/ Có một số ít công án rất khó thấu triệt, Bạch Ẩn xếp vào loại thứ tư là nhóm **Nan thấu công án**. Nan thấu nghĩa đen là “khó qua được”. Cái khó của nan thấu công án không phải là vấn đề chiếu khán công án mà là vấn đề thể nhập sự chứng ngộ đã có vào sinh hoạt đời thường. Ta phải hòa nhập vào công án như tủy như máu của mình, có thể nói như vậy. Tu thiền là một tiến trình liên tục giảm bớt tính vị ngã và phát triển lòng từ bi. Cái khó khăn và đặc tính không bao giờ chấm dứt của những việc làm này có thể thấy rõ trong câu nói của Bạch Ẩn: “Tôi đại ngộ mười tám lần; tiểu ngộ thì vô số, không nhớ nổi.”

Một nan thấu công án nổi tiếng là:

Ngũ Tổ Pháp Diễn bảo: “Vị như con trâu chui qua cửa sổ, đầu sừng và bốn chân đều lọt, tại sao đuôi không lọt?”

Ở đây ta phải thấu đáo nhận ra rằng đầu và đuôi của con trâu không phải là chướng ngại. Thực sự không có một chướng ngại nào, và không bao giờ có chướng ngại - đầu và đuôi trâu từ bản lai đều qua lọt, đang qua lọt, luôn luôn qua lọt từng chút một.

Hai công án nan thấu sau, thứ nhất liên quan đến Bạch Vân Thủ Đoan với đệ tử là Ngũ Tổ Pháp Diễn:

“Có một số thiền khách từ Lô Sơn đến đều có chỗ ngộ nhập, bảo y nói cũng được rõ ràng, cử nhân

duyên hỏi y cũng đều được, bảo y hạ ngữ cũng hạ được, chỉ là chưa hiện tiền.”

Và thứ hai về Nam Tuyên Phổ Nguyên:

Nam Tuyên sắp tịch. Đệ nhất tòa hỏi: “Sau khi hòa thượng trăm tuổi đi về chỗ nào?”

Nam Tuyên bảo: “Làm con trâu dưới núi.”

- Con theo được chăng?

- Nếu người muốn theo ta phải ngậm theo bó cỏ.

Ngoài ra trong Vô Môn Quan các tắc công án 13, 35 và 38 cũng thuộc loại nan thấu.

5/ Từ đây về sau thiền sinh tiến vào giai đoạn dụng công cấp cao. Trong đó có những công án xếp vào nhóm thứ năm theo Bạch Ẩn, tên là **Cao thượng công án**, nhắm đào luyện hành giả tính an nhiên, một tâm như như bất động giữa dòng đời rối ren loạn động.

Được phát huy một cách sâu xa, hành giả sẽ không nổi sân bất kể nguồn gốc hoặc động cơ gây sự. Dù cho vị thầy vẫn hay la mắng (thường khi rất thô bạo), những hành vi như thế đều phát sinh từ lòng từ bi chớ không phải sân hận. Thái độ “nổi giận” của một vị thiền sư qua đi tức khắc, một sự kiện khiến thiền sinh rất là hoang mang vì thấy mình mới bị la mắng đây.

Tâm an nhiên sẽ tỏa chiếu một vùng ảnh hưởng bình lặng nhưng đầy sức mạnh. Niềm vui và ý muốn

giúp đỡ người khác sẽ nảy sinh một cách tự nhiên. Ở giai đoạn này người tu ghi lòng tạc dạ tứ hoằng thệ nguyện của một vị Bồ-tát:

*Chúng sanh vô biên thệ nguyện độ
Phiền não vô tận thệ nguyện đoạn
Pháp môn vô lượng thệ nguyện học
Phật đạo vô thượng thệ nguyện thành.*

Ví dụ điển hình của Cao thượng công án là tắc Đức Sơn Bung Bát:

Một hôm Đức Sơn bung bát ra khỏi thiền đường.

Tuyết Phong hỏi: “Lão già này, chuông chưa gióng, trống chưa điểm, mà bung bát đi đâu?”

Sư liền lui về phương trượng.

Tuyết Phong kể chuyện lại cho Nham Đầu. Nham đầu nói: “Đường đường là hòa thượng mà Đức Sơn chưa hiểu câu tối hậu.”

Đức Sơn nghe được, sai thị giả gọi Nham Đầu vô hỏi: “Ông chê lão tăng à?”

Nham Đầu nói nhỏ ý mình. Đức Sơn bèn thôi.

Hôm sau Đức Sơn thăng đường, quả nhiên khác vẻ thường. Nham Đầu bước ra trước chúng, vỗ tay cười lớn: “Cũng may lão già biết câu tối hậu. Mai một thiên hạ chẳng ai làm gì lão nổi.”

Ngoài năm nhóm công án sắp xếp theo hệ thống của Bạch Ẩn, bước tu tập tiếp theo là khán công án trong Ngũ Vị Quân Thân của Động Sơn. Về sau nữa là tu công án trên Thập giới, không phải chỉ trên phương diện là pháp lệnh đạo đức, mà chính đây là một bước công phu rất cao xa trên con đường tiến đến chứng ngộ toàn triệt về bình đẳng nhất thể trong động dụng hằng ngày. Một sự chứng ngộ như thế sẽ không phủ nhận hiệu lực những giá trị tương đối, mà chỉ đơn giản là không cho phép những giá trị tương đối làm mờ khuất tự tại bản hữu nơi chúng ta, Phật tánh nơi chúng ta.

Khi công án về Thập giới được hội nhập đúng mức, vị thầy tạo cho thiền sinh điều gọi là “mạt hậu lao quan.” Công án đặc biệt sẽ được chọn tùy theo vị thầy, nhưng mục đích luôn luôn không đổi: loại bỏ tính ngã mạn vi tế cho rằng: “Ta đã chứng đắc”. Thấu qua được hệ thống công án của Bạch Ẩn và Đông Lãnh sẽ không phải là điều gì khác hơn là thi đậu một kiểu tín chỉ của đại học, trừ phi ta quên rằng mình “ngộ”. Như vậy “mạt hậu lao quan” có chức năng hệ trọng là xóa bỏ mọi dấu vết của bản ngã.

Hầu hết các vị thầy đều không dễ dàng chấp nhận cho đậu công án cuối cùng. Các vị thường neo lại sự ấn chứng nhiều năm. Thời nay chúng ta muốn biết và làm mọi việc càng nhanh càng tốt. Đường lối của Thiền thì khác hẳn: Thiền dạy cho chúng ta biết kiên nhẫn, hiểu

biết sự vật bằng trực giác, và biết thừa nhận những sự vật mà ta chưa hề biết đến. Người học Thiền sẽ phản đối: “Cuộc đời rất ngắn ngủi. Tại sao phải trải qua nhiều năm tu tập, tự hạ mình vì sự ngu muội của mình, trước khi ta chỉ dạy người khác?” Cái nhìn tương đối này chỉ thấy cuộc đời như là một khoảng thời gian thôi. Với sự thấu hiểu chân chánh tận nền tảng bản chất của cái ngã, ta sẽ biết rằng cuộc đời không bao giờ chấm dứt. Nó chỉ có thay đổi.

*

Song song với pháp tu công án là pháp tu Chỉ Quán Đả Tọa rất thịnh hành trong Thiền tông Nhật Bản, và là pháp yếu của tông Tào Động.

Về nguyên ngữ “chỉ quán” (只管) có nghĩa là chỉ tập trung chăm sóc vào một việc duy nhất; “đả” (打) là đánh và “tọa” (坐) là ngồi; tức là đánh mạnh vào việc ngồi. Như vậy Chỉ Quán Đả Tọa là một pháp tu trong đó tâm chỉ tập trung mãnh liệt vào việc ngồi mà thôi. Trong phần thực hành Thiền sư Bạch Vân An Cốc chỉ rõ: “Không nên thực hành Chỉ Quán Đả Tọa lâu hơn nửa giờ mỗi thời tọa thiền. Cứ sau ba mươi phút đứng dậy đi kinh hành rồi ngồi trở lại. Nếu thực hành Chỉ Quán Đả Tọa đúng cách, chỉ trong nửa giờ thôi, cũng sẽ toát mồ hôi, ngay cả trong mùa đông

trong một căn phòng không nóng, vì do sự tập trung cao độ sẽ phát sinh sức nóng trong người. Nếu ngồi quá lâu, tâm sẽ mất dần sinh lực, thân sẽ mệt, và nỗ lực sẽ có kết quả ít hơn là hạn chế thời gian ngồi trong ba mươi phút.”

Muốn hiểu rõ pháp tu Chỉ Quán Đả Tọa có lẽ cần phải quay lại đời tu của Đạo Nguyên. Vị thầy đầu tiên của Đạo Nguyên là Vinh Tây, khai tổ tông Lâm Tế phái Hoàng Long ở Nhật, và vị thầy thứ hai là Minh Toàn, đệ tử của Vinh Tây. Do đó giai đoạn đầu trong đời tu - một năm với Vinh Tây và chín năm với Minh Toàn - Đạo Nguyên dụng công chính trong thời khóa tu tập đều tập trung vào tham công án. Vì thế khi tàu đưa Đạo Nguyên cùng với Minh Toàn rời Nhật cập bến cảng Trung Quốc, gặp vị sư già trên núi A-dục Vương xuống tàu mua nấm, Đạo Nguyên đã hỏi ngay: “Thầy là bậc tôn túc trong đạo, sao lặn lội đi xa mua nấm mà không ở chùa tọa thiền tham công án?”

Đạo Nguyên đã quá thân thuộc với công án nên khi về nước có mang theo bộ sưu tập ba trăm tắc công án.

Chánh Pháp Nhân Tạng Tuy Văn Ký cũng đã ghi lại rằng Đạo Nguyên giao cho đệ tử thủ chúng chùa Hưng Thánh là Cô Vân Hoài Trang công án “Động Sơn Ba Cây Gai,” khi đã về Nhật hơn chín năm.

Như vậy tu công án không phải chỉ là bước đầu đòi tu của Đạo Nguyên, mà về sau sư vẫn tiếp tục ứng dụng và đề cập đến.

Như trong Kinh Sơn Thủy sư chỉ trích mạnh mẽ những người cho công án của cổ đức là “phi lý” và “vượt quá trí năng của con người”, sư viết tiếp: “Họ chưa bao giờ gặp được chân sư và không có mắt để thấu suốt. Họ là những người học ấu trĩ và điên đảo, không đáng để nói đến.” Do đó tu công án không phải là độc quyền của tông Lâm Tế, và khi Đạo Nguyên nhấn mạnh đến Chỉ Quán Đả Tọa, tức là tập trung hết sức mình vào mỗi việc tọa thiền, không phải cố ý đối chiếu với Thiền công án mà thực sự chỉ muốn vạch bày sự khác xa với một cách tu tập khác.

Như trong Biện Đạo Thoại sư viết: “Bạn không thể dành thời giờ vào việc cúng lạy, niệm hồng danh Phật, sám hối hoặc tụng kinh, mà phải toàn tâm toàn ý vào mỗi việc tọa thiền và buông bỏ thân tâm.” Không có điều nào chỉ cho thấy pháp tu Chỉ Quán Đả Tọa và tham công án chỉ được phép hành trì riêng rẽ, một trong hai, mặc dù chắc chắn là Đạo Nguyên có biện rõ giữa sự hiểu biết chân chánh và cái nhìn lệch lạc về công án.

Trong quyển Hiện Thành Công Án (Genjò kòan), có thể nói đây là cương yếu của toàn bộ Chánh Pháp Nhân Tạng (Shòbo ghenzò), Đạo Nguyên đã lý giải cặn

kế nền tảng pháp tu Chỉ Quán Đả Tọa. Một sự lý giải không phải đơn thuần là ý niệm trừu tượng mà từng bước rõ nét dựa trên kinh nghiệm tâm chứng: “Dốc hết thân tâm khi mắt thấy sắc, dốc hết thân tâm khi tai nghe tiếng, tất sẽ được thâm nhập: nhưng thấy nghe không phải thấy nghe ảnh tượng trong gương, cũng không phải như thấy nghe bóng trăng trong nước.”

Dốc hết thân tâm ở đây có nghĩa là dốc hết mạng sống, là “chỉ quán” trong Chỉ Quán Đả Tọa, một sự tập trung cao độ vào đối tượng các căn là sắc, thanh, hương... Chỉ mỗi một việc thấy nghe không cho xen lẫn vọng niệm ngoại lai nào, tức là từ tạp niệm quay về nhất niệm. Nói cách khác đó là thấy biết như thật, thấy được thực tướng các pháp chớ không phải thấy nghe đồng thời chạy theo hình dáng xuất hiện trên mặt gương ý thức, rượt bắt bóng trăng hão huyền in dưới đáy nước tiềm thức.

Đây chính là thấy nghe của thiền sư Trường Sa Cảnh Sầm: “Mãn mục thanh sơn vạn vạn thu (Đầy mắt núi xanh muôn muôn thu).” Ta tiếp chạm thế gian với các căn rộng mở tối đa, nhìn vạn hữu với hết hai mắt tròn đầy. Tối đa và tròn đầy đến nỗi không một vọng niệm nào lọt vào được. Và vì dốc hết thân tâm như thế, nên đạt được chỗ “vạn vạn thu” tức phi thời gian. Tuy có thấy nghe, nhưng là thấy nghe theo tinh thần của kinh Kim Cương: “Bất Ứng trụ sắc thanh, hương...

“Hành giả tu đến đây đạt được chánh định (samàdhi); vì là định trong động nên còn gọi là định tích cực hay định tương đối.

Như vậy Chỉ Quán Đả Tọa nghĩa là dốc hết thân tâm, tập trung vào chỉ mỗi một việc duy nhất là tọa thiền. Nhưng ta nên hiểu chữ “tọa thiền” ở đây không phải là tư thế ngồi tréo chân, mà còn nói đến tinh thần chung của sự tu thiền, tức là phải thể hiện trong những tư thế đi-đứng-nằm-ngồi bình thường. Nếu đạt được thì sẽ có chánh định suốt thời. Tâm thái này tương ứng với bức tranh số 7 “Quên Trâu Còn Người” trong Mười Bức Tranh Chấn Trâu.

“Nếu một bên được nhận biết thì bên kia sẽ mờ tối (không biết đến).” Có nghĩa là một khi dốc hết thân tâm vào ngoại cảnh chẳng hạn, thì cảnh đó là tất cả, nhất như một cảnh ngoài ra không có gì khác, tạm quên luôn con người đang nhận biết, tức “đọa nhân chẳng đọa cảnh,” câu 1 trong Tứ Liệu Giản của Lâm Tế. Ngược lại, nếu dốc hết thân tâm vào chủ thể là con người nội tâm, thì cảnh bên ngoài mờ tối không biết được, tức đọa cảnh chẳng đọa nhân, câu 2 trong Tứ Liệu Giản.

Học đạo là học tự ngã. Học tự ngã là buông bỏ tự ngã. Buông bỏ tự ngã là giác ngộ các pháp. Giác ngộ các pháp là buông bỏ thân tâm của mình và của người.

Học tự ngã là quay về chính mình, hồi quang phản chiếu. Buông bỏ tự ngã là buông bỏ những lý giải kiến chấp của mình, những kiến thức đã tích tụ nhiều đời nhiều kiếp, là giữ tâm như tờ giấy trắng làm hết mọi việc nhưng không ghi ký, không lưu dấu. Được như vậy là tuân thủ tinh thần Chỉ Quán Đả Tọa. Đó là ý nghĩa của “Mỗi ngày đều là ngày tốt⁴³” của Vân Môn.

Lúc đó hành giả sẽ giác ngộ các pháp, mọi hiện tượng trong cuộc đời đều là tâm ấn của chư Phật. Đây chính là “nghe tiếng vào đạo”, “thấy sắc sáng tâm”. Buông bỏ thân tâm (thân tâm thoát lạc) là chỗ vô niệm, chánh định tuyệt đối, một tâm thái tương ứng với bức tranh số 8 “Dứt bặt cả hai”.

Từ đó là đại triệt ngộ, một kinh nghiệm tâm chứng của Đạo Nguyên khi phá thủng lớp vô minh sâu kín cuối cùng lúc còn ở Trung Quốc tu học với Như Tịnh. Một khi thân tâm đã buông bỏ thì còn gì là thân tâm của mình và thân tâm của người? Trong sự chứng ngộ, ngay cả “Phật pháp cũng chẳng có mảy may⁴⁴.” Và ngộ rồi hóa ra vẫn là “mày ngang mũi dọc².”

Nhưng đến đây chưa phải xong việc, vì còn phải: “Dứt tuyệt dấu tích của giác ngộ, và sự giác ngộ không để lại dấu tích vẫn phải tiếp tục không dừng nghỉ.”

⁴³ Tắc 6, Bích Nham Lục.

⁴⁴ Trong Vĩnh Bình Quảng Lục.

Chú giải chỗ này, thiền sư Bạch Vân An Cốc đã cho một ví dụ: “Nhu muốn tẩy sạch bụi bản vô minh ta phải dùng xà phòng giác ngộ. Khi bụi bản đã sạch rồi cũng cần phải rửa bỏ xà phòng. Mùi bụi bản hôi hám thì mùi xà phòng cũng khó chịu không kém. Do đó dấu tích của giác ngộ cũng phải xóa bỏ.” Hành giả đạt ngộ rồi, xóa bỏ dấu tích giác ngộ rồi, trở về với bản thể rồi, thực ra chưa xong việc. Bởi vì mới ngộ Phật bản lai, Phật lý, tức là đến được bức tranh số 9 “Nhập Phật giới.” Từ đây mới bắt đầu công việc Phật sự, do đó giác ngộ không dấu tích vẫn phải tiếp tục không ngừng nghỉ, tiếp tục mãi không tận cùng. Đó là đưa giác ngộ vào thực hành, nói cách khác là bước vào bức tranh số 10 cuối cùng. “Nhập Ma giới”, thõng tay vào chợ.

Tài liệu tham khảo và trích dịch:

- *Zen Koans của Eido T. Shimano*
- *Zen Master Dògen của Yùhò Yoki và Daizen Victoria*
- *Le Trésor du Zen của Taisen Deshimaru*
- *Zen Training của Katsuki Sekida*
- *Three Pillars of Zen của P. Kapleau*

*

18. TRUYỀN ĐĂNG

J.Daido Lorri

Lời nói đầu tiên từ kim khẩu Như Lai khi thành bậc Chánh đẳng Chánh giác là: “Mọi chúng sanh đều có đức tướng trí tuệ của Như Lai.” Chúng ta mỗi người và ai ai cũng có. Truyền đăng chính là trí tuệ Phật hàm sẵn nơi chúng ta khi chào đời. Truyền đăng không mang lại cho chúng ta điều gì mới lạ, hoặc từ bên ngoài chúng ta. Đúng hơn đây là một tiến trình khám phá, nhận ra tính viên mãn toàn bích bản hữu, vốn là đời sống nơi mỗi người chúng ta.

Truyền đăng không phải chỉ xảy ra ở một thời điểm đặc biệt nào. Về nghi thức thì có như thế. Mỗi lần chúng ta vào ngôi tòa Bồ-đề chúng ta kiểm chứng và hiện thực giác ngộ của chư Phật quá khứ, hiện tại và vị lai. Chúng ta hãy xem xét tiến trình truyền đăng này thực sự xảy ra như thế nào từ Phật đến Phật, chúng sanh đến chúng sanh. Điều gì xảy ra giữa thầy và trò đều được chính thức công nhận như nhau, mặc dù những vị thầy khác nhau dùng những tiêu chuẩn khác nhau để ấn định khi nào và như thế nào sự truyền đăng sẽ xảy ra. Tổ Đạo Nguyên bảo: “Ở mỗi thế hệ, mỗi một gương mặt xưa đều là Phật diện.” Gương mặt xưa nay là sự truyền đăng trực tiếp mặt đối mặt.

Bởi vì chúng ta nằm trong phổ hệ tổ truyền, đều được truyền trao từ thế hệ này đến thế hệ khác, trước nhất là tương quan giữa thầy và trò, chỗ hai người hội ngộ. Nhưng điều đó là gì? Tổ Bá Trượng (nói với Hoàng Bá): “Cái thấy bằng thầy kém thầy nửa đức, cái thấy hơn thầy mới kham truyền thọ.” Nhưng thấy hơn thầy bằng cách nào?

Trong Chánh Pháp Nhãn Tạng, kinh Sơn Thủy, tổ Đạo Nguyên nêu lên cốt lõi về sự diễn biến trong dòng mạch truyền đăng: “Thời xưa bậc hiền và trí sống gần nước thì lưới cá hay lưới người hay lưới đạo, tất cả đều là theo truyền thống của nước. Và xa hơn nữa phải tiến đến đánh bắt cái ngã, đánh bắt lưới câu, bị lưới câu móc dính và bị đạo bắt chộp. Khi Đức Thành Hoa Đình rời Dược Sơn Duy Nghiễm đến sống ven sông, sư gặp được một hiền nhân ở Hoa Đình là Thiện Hội Giáp Sơn. Đây không phải là bắt được cá sao? Hay là lưới được người? Hay bắt được nước? Không phải bắt được chính mình sao? Ai thấy được Đức Thành do vì mình là Đức Thành. Đức Thành có chỉ giáo ai do người đó gặp lại chính mình.”

Quyển Sơn Thủy Kinh trong bộ Chánh Pháp Nhãn Tạng riêng đối với tôi là lời dạy quý báu nhất. Bất cứ quyển kinh nào của thiền sư Đạo Nguyên đều chứa đựng nội dung giáo huấn phong phú, riêng quyển kinh này luôn luôn làm tôi cảm động, và mang đến cho một

đạo nghiệp đặc biệt. Trong thời gian tôi tu học với thầy Meazumi tại Trung Tâm Thiền Los Angeles (Hoa Kỳ), tôi thỉnh ý xin tham cứu về Sơn Thủy Kinh trong buổi độc tham. Tôi muốn tìm hiểu sâu về kinh này. Sư bảo: “Được, kiếm một bản dịch rồi tham!”

Vào lúc đó bản dịch tiếng Anh duy nhất của Carl Bielefeldt làm luận án tiến sĩ, và chỉ có trong thư viện của trường đại học. Tôi được một bản và bắt đầu tham cứu, nhưng trước khi tôi và lão sư Meazumi đủ duyên để tìm hiểu thì tôi được cử đến lão sư Tetsugen phụ giúp thiết lập một Trung Tâm Thiền tại Nữ Ước.

Vài năm sau, tôi tìm được chỗ để lập Thiền Sơn thiền viện. Cảnh quang này, như đã thấy, ở trên một ngọn núi và trước mặt có hai con sông chảy ngang, như là một điềm lành để tôi lại được học kinh này.

Trong tác công án kể trên, Giáp Sơn có thể hội ngộ Đức Thành bởi vì Giáp Sơn là Đức Thành. Đức Thành tuy gặp một người khác, nhưng chính là gặp lại mình. Thầy tôi gặp mặt tôi tức thầy tôi gặp mặt chính mình, cũng như tôi gặp mặt chính tôi. Không phải là “Phật diện Phật” sao? Chúng ta thường nói ngộ tự tánh là thân thiết với tự tánh. Thân thiết với tự tánh không phải là đồng với “Phật diện Phật” sao?

Đức Thành là đệ tử của Dược Sơn, tác giả Tham Đồng Khê. Vào thời đại này, triết lý Hoa Nghiêm về mối tương quan giữa những cặp nhị nguyên đang

chiếm ưu thế trong đạo Phật ở Trung Hoa. Ngũ Vị Quân Thần của Động Sơn bắt nguồn từ Tham Đồng Khê, Dược Sơn truyền đến Vân Nham đến Động Sơn. Dược Sơn cũng truyền trao cho Đạo Ngô Viên Trí, pháp huynh của Đức Thành.

Khi rời Dược Sơn, Đức Thành bảo Viên Trí và Vân Nham: “Hai huynh mỗi người sẽ ở một nơi để dựng lập tông chỉ Dược Sơn, riêng tôi tánh tình quê mùa, chỉ ưa sơn thủy làm vui thú, không có tài năng. Ngày sau, hai huynh biết tôi dừng ở đâu, có gặp vị tọa chủ nào lạnh lợi mách cho một người đến, nếu kham chỉ bảo tôi sẽ đem chỗ bình sanh thọ nhận trao lại, gọi là đền đáp ơn của tiên sư.”

Chia tay nhau, Đức Thành đến Tú Châu nơi sông Ngô, bến Hoa Đình, sắm một thuyền nhỏ tiếp chúng bốn phương qua lại, tùy duyên độ nhật. Người thời ấy không biết tung tích sư, bèn gọi sư là Thuyền Tử Hòa Thượng. Đây là thời Phật giáo tại Trung Hoa gặp pháp nạn, nhiều vị tăng phải quy ẩn.

Trong Sơn Thủy Kinh chỉ có một đoạn ghi lại cuộc hội ngộ giữa Giáp Sơn và Đức Thành. Trong Vĩnh Bình Ngữ Lục (cũng của Tổ Đạo Nguyên) kể chi tiết đầy đủ hơn.

Thiền sư Viên Trí có dịp đi đến Kinh Khẩu, gặp lúc Giáp Sơn thượng đường.

Có vị tăng hỏi: “Thế nào là Pháp thân?”

Giáp Sơn đáp: “Pháp thân không tướng.”

Tăng hỏi tiếp: “Thế nào là Pháp nhãn?”

Giáp Sơn đáp: “Pháp nhãn không tỳ.”

Viên Trí nghe qua, bất chợt phát cười.

Giáp Sơn xuống tòa, hỏi Viên Trí tại sao cười.

Viên Trí bảo: “Hòa Thượng nhất đẳng là đúng, về xuất thế thì chưa có thầy.”

Giáp Sơn xin được chỉ dạy. Viên Trí bảo: “Tôi hoàn toàn không nói, mời Hòa Thượng đi đến Hoa Đình Thuyền Tử.”

Giáp Sơn hỏi: “Người ấy như thế nào?”

- Người ấy trên không có miếng ngói, dưới không có mũi dùi. Hòa thượng muốn đi xin đổi y phục mà đến.

Giáp Sơn bèn giải tán chúng, sửa sang hành lý, đi thẳng đến Hoa Đình Thuyền Tử.

Vừa thấy Giáp Sơn đến, Đức Thành liền hỏi: “Ông là người quản chúng, vậy trụ trì chùa nào?”

- Chùa tức chẳng trụ, trụ tức chẳng giống.

- Chẳng giống, vậy giống cái gì?

- Chẳng phải trước mắt, chẳng phải chỗ mắt tai đến.

Đức Thành cười bảo: “Ông học được ở đâu vậy? Ngay một câu hợp đầu ngữ đã là cột cọc lừa. Thả ngàn thước tơ ý câu cá vàng (cá vàng ở đây là chỉ đi tìm giác ngộ). Nói mau! Nói mau!”

Giáp Sơn vừa mở miệng. Đức Thành liền đánh, xô Giáp Sơn xuống nước, lấy tay dìm đầu xuống nước. Rồi Đức Thành kéo Giáp Sơn lên thuyền. Trong lúc Giáp Sơn miệng mồm sặc sụa nước, Đức Thành hỏi thúc: “Nói! Nói!”

Giáp Sơn vừa mở miệng, lại bị Đức Thành đánh, xô xuống nước và cũng dìm đầu dưới nước. Hai rồi ba lần như thế, Giáp Sơn hoát nhiên đại ngộ, bèn gạt đầu chào thầy ba lần.

Đức Thành bảo: “‘Sợi nợ đầu sào mặc người đùa,’ nhưng ‘chẳng làm gọn sóng nước lắng yên⁴⁵’ ý nghĩa thật vô cùng.”

Nói cách khác lời chỉ dạy không thể biến đổi sự hài hòa tự nhiên đã sẵn có.

Giáp Sơn bèn hỏi: “Thả nợ buông câu ý thầy thế nào?”

Nợ câu trong trường hợp này tượng trưng cho sự thừa đương của vị thầy. Giáp Sơn đã được truyền thọ, giống như cây gậy, cây trúc bẻ hoặc cây phát tử tượng trưng cho sự truyền thừa từ thầy đến trò. Bởi vì ở đây

⁴⁵ Can đầu ty tiến tòng quân lộng. Bất phạm thanh ba ý tự thù.

thầy là một thuyền tử, nên biểu tín truyền thừa là nợ câu.

Đức Thành đáp: “Gắn phao nổi màu xanh vào nợ câu là để xem có cá vàng cắn câu hay không.”

(Tức là tìm xem có ai chứng ngộ hay không.)

Đức Thành nói tiếp: “Nếu ngộ rồi, nói mau, nói mau! Nói mà không nói. Ông thấy cá vàng chỉ khi câu ra khỏi sóng, khi tâm vượt qua phân biệt đối đãi.”

- Như thế! Như thế!

Thế là Pháp được truyền thọ đến Giáp Sơn, và Đức Thành phó chúc rằng: “Ta ba mươi năm ở Dược Sơn chỉ sáng tỏ việc này. Nay người đã được nó, về sau chớ ở chỗ xóm làng, thành thị, và hãy che mắt dấu vết. Cũng chẳng nên ẩn thân chỗ không dấu vết. Nên vào trong núi sâu và tìm dạy chỉ cần hoặc một người hoặc nửa người để truyền thọ chánh pháp và tiếp tục không để đứt đoạn.”

Giáp Sơn hiểu ý, liền cúi lạy từ giã ra đi. Đức Thành bèn gọi lại: “Xà lê!”

Giáp Sơn quay đầu ngó lại. Đức Thành bèn dựng cây chèo, bảo: “Hãy nói, ta có cái này.”

Nói xong, Đức Thành nhảy khỏi thuyền xuống nước mà tịch.

Tổ Đạo Nguyên bình trong Vĩnh Bình Quảng Lục: “Mặc dù Giáp Sơn khi còn ở chùa rất giỏi về luận đạo, đã giảng kinh cho người và trời, rất toàn hảo về ngôn thuyết và không ai qua nổi, nhưng sư vẫn chưa xong việc. Khi gặp Đức Thành, sư mới ngộ tự tánh và không còn phải khao khát điều gì. Sư phải truyền thừa chánh pháp chân truyền của Phật và trở thành một bậc thầy. Chúng ta có thể tìm một người như thế ở thế gian ngày nay, nhưng khó khăn vô cùng. Thật là xấu hổ! Những hành giả tu Phật cao cả nên nhớ điều này: “Trước hết phải phát tâm Bồ-đề bất thoái chuyển và tập trung tâm nhãn vào cõi giới tuyệt đối vượt trên tăng và giảm; phải thấy được làm thế nào Đức Thành thả nợ buông câu. Ai làm được trọng trách này?”

Đoạn Đức Thành gọi Giáp Sơn quay đầu lại và Đức Thành nhảy khỏi thuyền xuống nước tịch làm tôi rất thích thú.

Sau khi buổi lễ truyền pháp chấm dứt và một tiến trình nối kết bất khả tư nghì kết thúc - chuyển những năm dài tu luyện và hành trì của trò với thầy đến đỉnh cao - thành linh vị thầy chấm dứt và vị thầy ra đi. Người kế thừa trở vào căn phòng trống trải và hướng về vị thầy cúi lạy. Ôi, một cảm giác kỳ diệu, chỉ vì sự vắng bóng của thầy tôi! Giáp Sơn phải cảm nhận như thế nào khi vị thầy đột ngột biến mất để sư một mình bơ vơ. Nhưng thật sự vị thầy có biến mất hẳn hay

không? Không cần phải nói là không. Không bao giờ có chuyện đó. Nếu tiến trình truyền thừa viên mãn thì vị thầy và giáo pháp luôn luôn còn đó.

Chúng ta nói: “Chớ để Phật pháp tắt mất”. Nhưng làm sao Phật pháp có thể tắt mất được? Chúng ta nói: “Hãy bảo vệ Chánh pháp.” Nhưng bảo vệ khỏi cái gì? Có cái gì ở bên ngoài Phật pháp vi diệu?

Ta phải nhận ra điều gì trong việc này? Trên núi Linh Thứu đức Phật đưa cành hoa lên trước mặt, ngài Đại Ca-diếp mỉm cười và Pháp được truyền thọ. Ca-diếp gọi A-nan: “Hãy đốn ngã cây phượng trước chùa.” A-nan đáp lời và Pháp được truyền trao cho thế hệ kế tiếp. Hòn sỏi chạm bụi tre (Hương Nghiêm), Pháp được truyền thừa. Đức Thành đim Giáp Sơn xuống nước, đó là truyền pháp. Nhưng sự truyền pháp không phải chỉ hạn hẹp trong những sự kiện kể trên về đốn ngã được ghi lại trong các tác công án. Tiến trình truyền pháp là một chuỗi biến thiên bắt đầu từ lúc ta ngồi vào tòa Bồ-đề, bắt đầu ngay khi ta gặp được minh sư, có lẽ ngay trước khi gặp gỡ.

Đây là trường hợp của tôi. Lòng tôi tràn ngập sự kiện về diễn tiến này, nhưng tôi hoàn toàn không có một ý niệm gì, và rồi việc đó xảy ra. Khi trò đã sẵn sàng thì thầy xuất hiện (Con kêu mẹ mỗ). Không có một nghĩa lý gì, không một lý lẽ nào. Trí năng của tôi không làm gì được, nhưng trái tim tôi hiểu rằng có một

điều gì đã xảy ra. Tôi chịu đựng điều đó ở mỗi bước chân trên đường tu. Điều đó rơi xuống tôi như thể tôi đang đấu tranh chống lại một sức mạnh kỳ diệu.

Sức mạnh đó chính là Pháp đăng được trao truyền. Nhưng Pháp đăng vốn sẵn có trong ta, chúng ta sanh ra với nó. Nó không đến từ bên ngoài. Tất cả đạo sư qua những thời đại đều có cùng Pháp đăng với Phật. Tất cả đạo sư và bất cứ vị nào có thể làm được điều gì là cốt giúp chúng ta khai mở chân lý này, giúp chúng ta tu hành xuyên qua những lớp nghiệp duyên đã che mờ Pháp đăng chiếu sáng tự nhiên này.

Tất cả chúng ta đều bị nghiệp duyên ước định kể từ khi chào đời, và không có cách gì để loại trừ. Chúng ta bị ước định bởi cha mẹ, thầy cô giáo, văn hóa, giai cấp, tôn giáo của chúng ta. Sự ước định tương duyên này sâu chặt quá đời đến tuổi trưởng thành chúng ta không biết mình là ai, và cuộc đời chúng ta là gì. Chúng ta mê mờ điên đảo quá nặng, và vùng vẫy loanh quanh đủ mọi cách với hết sức mình để kiến tạo một đời sống ra khỏi điều gì chúng ta được dạy bảo.

Điều mà Phật pháp đề xuất cho chúng ta là xoay chiều đổi hướng kiểu vận hành trên và đi sâu vào tự tâm, để tìm một nền tảng cho cuộc đời chúng ta. Chân lý không phải là một điều gì tìm thấy trong sách vở. Chúng ta phải đào bới mới thấy, phải trải qua những lớp nghiệp duyên để tìm thấy cái gì che lấp phía dưới:

một nhân tính, một vị Phật, sự sinh động tốt lành từ lâu chôn vùi dưới mọi thứ tương duyên ước định mà chúng ta đã được học tập.

Đến được nền tảng hiện hữu này mới là một việc, không phải chỉ là ngộ được nền tảng mà phải còn phải học cách sống đời mình từ sự giác ngộ, đó là việc phải tập luyện hằng ngày. Chúng ta phải dốc hết mạng sống để hiện thực được việc này, bởi vì sự tu tập của chúng ta sẽ không xong việc cho đến khi việc này hiện thành. Lên núi, đến đỉnh vẫn chưa đủ, chưa xong. Chúng ta phải đi xuống phố thị cho đến khi nào điều được nhận ra sẽ hiển hiện trong mọi việc chúng ta làm, khi đang lái xe, khi trồng cây làm vườn.

Chúng ta phấn đấu vì tính khí căn bản của loài người: chiến tranh, thù hận, vô tình đối với chung quanh và ưa bóc lột lẫn nhau. Chúng ta đều là như thế nếu đọc lịch sử nhân loại. Có những người cố thử biện minh tính bạo ác này trên phương diện nhân chủng học và tâm lý. Nhưng chỉ có một nhóm nhỏ nhân loại trong 2005 năm nay, đã và đang kiểm chứng sự thật về Phật tánh, bằng cách nhận ra và sống với Phật tánh trong đời sống hằng ngày. Và chính đặc tính bản hữu này là quyền thừa kế tự nhiên của mỗi người chúng ta. Chính đặc tính này thấp lên ngọn lửa làm phát Bồ-đề tâm, dẫn chúng ta đến sự tu hành, làm phát sinh những nghi vấn và khiến chúng ta kham nhẫn cái không thể kham

nhấn nổi, khiến chúng ta phải dấn thân vào những cuộc đụng độ khó khăn mà chưa ai có kinh nghiệm bao giờ, đụng độ cái ngã.

Chúng ta sẽ không ngồi tại Pháp hội này nếu như ngọn lửa tâm kể trên không cháy đỏ trong lòng. Nó phẫn khích những câu hỏi nóng bỏng: Ta là ai? Chân lý là gì? Đâu là thực tại? Sống là gì? Chết là gì? Khi chúng ta thâm nhập được thì sẽ thấy đây không phải là chuyện nhỏ. Cái bị chôn vùi dưới mọi ước định tương duyên là cái gì? Chân lý là gì? Chân lý trùm khắp chúng ta, chúng ta nằm trong lòng chân lý. Chúng ta chung sống với chân lý ở một phạm vi đến đâu không nói ra được, không chỉ ra được. Bạn sẽ đứng ở chỗ nào để bàn về chân lý? Làm thế nào chúng ta chỉ ra?

Tổ Đạo Nguyên bảo: “Tương duyên giữa Phật và mỗi người chúng ta không thể nào đo lường nổi. Chúng ta phải ngồi yên lặng và quán chiếu về điều này. Qua khuôn mặt của đức Thích-ca Mâu-ni ta sẽ kiến chiếu Phật nhãn vào chính mình. Nếu việc này xảy ra, sẽ là Phật kiến, một khuôn mặt xưa nay. Sự việc này được truyền thừa và không bao giờ đứt đoạn. Đây là ý nghĩa của truyền đăng tục diệm trực tiếp mặt đối mặt. Hãy khai mở tâm nhãn. Truyền và thọ qua tâm nhãn. Hãy khơi dậy tự thân và trao truyền tự thân qua tự thân, bất kể chỗ ở hay xứ sở. Truyền đăng luôn luôn là như thế.”

Thật là một bậc thầy siêu tuyệt. Làm thế nào ta có thể đền ơn những lời dạy này? Làm thế nào ta có thể đền ơn bản sư của chúng ta? Đây là lý do tại sao đức Phật vừa giác ngộ xong không quy ẩn nhập cư mà sống nhập thế, ra khỏi vòng an bình và tĩnh lặng. Ngài vẫn duy trì chính cái sanh tử luân hồi mà Ngài đã tìm cách thoát ra. Vì thế chánh pháp này mới đến được với chúng ta ở đây. Vì thế ngày nay chúng ta có thể tu hành được. Tất cả bậc đạo sư đi theo Phật dù ở Ấn Độ, Trung Hoa hay Nhật Bản đều có cùng một động cơ.

Riêng tôi cũng được thọ nhận như thế. Chính vì tôi mà những bậc thầy đã làm như vậy. Làm sao tôi có thể đền ơn các vị được? Làm sao tôi có thể đền ơn bản sư của tôi? Chỉ có một cách duy nhất để đền ơn, đó là nhận ra tự tánh, và rồi truyền trao cho thế hệ kế tiếp. Nói cách khác, làm như các vị đã làm, và công hiến cuộc đời của chúng ta cho chánh pháp vi diệu này. Bằng cách này người cho và nhận hiệp nhất, và chúng ta dâng hiến đời mình cho đức Phật.

Zen Quarterly 1995

*

19. THIÊN VÀ THẠCH VIÊN

Thạch viên chùa Long An (Ryoan-ji) đã xuất hiện hơn bốn thế kỷ nhưng vài năm nay mới thực sự lợi ích, bởi vì trước đây ít ai nhận ra hay quan tâm đến. Những khái niệm về mỹ thuật không giúp chúng ta “hiểu” được thạch viên. Nếu xét theo tiêu chuẩn thông thường thì đó là một vườn cảnh hết sức nghèo nàn, thiếu vẻ nên thơ Đông phương, không hoa đẹp, không cây đơm bông, không thạch đăng, không cả nhíp cầu uốn éo bắt ngang hồ cá kiếng. Chẳng có gì công hiến cho chúng ta ngoài vài tảng đá nằm rải rác và một mặt phẳng toàn là cát với cát. Ở đó có gì hấp dẫn?

Mỗi thời đại đều có cái để khám phá. Chỉ sau khi truyền thống và tập quán của chúng ta chuyển hóa, ta mới biết “nhìn” thạch viên chùa Long An, tức là thâm nhận đó là một tuyệt tác. Dù nhìn thạch viên như một cảnh vườn, một pho tượng hay một bức tranh, chúng ta đều bị đánh thức bởi cách bố cục trừu tượng thật là hoàn mỹ, cô đọng lại chỉ còn cái tinh túy. Điều này khiến ta hiểu được nguyên tắc không những về cảnh vườn khác mà còn những hình thái biểu hiện khác. Sân cát trắng tinh gọi lên những chỗ trống trong tranh thủy mặc và thư họa, sàn gỗ trải chiếu thậm chí còn khơi dậy vài sắc thái âm nhạc, thi ca Haiku và vũ kịch Nô một cách lịch duyệt tế nhị.

Tuy người tạo ý cho thạch viên được nói là do một vị tài danh Soami, nhưng không ai biết được tác giả thực. Tuy nhiên, riêng về mặt chất liệu cấu tạo thạch viên thì các vị thiền sư Phật giáo chính là cha đẻ. Nhờ sự du nhập thiền tông vào thời Liêm Thương (1150-1310) mà lý thiền được ứng dụng để bố cục thạch viên. Vào thời đó nhiều sách về nghệ thuật hoa viên ra đời. Khi thành phố Kyoto được nâng cấp thành thủ đô văn hóa của nước Nhật thì đạo thiền càng phát triển hơn, và hưng thịnh nhất vào triều đại Muromacho. Lúc đó có lẽ năm 1499 chào đời thạch viên chùa Long An, một thiền viện thuộc dòng Lâm Tế.

Thạch viên có một bức tường đất thấp bao quanh ba bên và chỉ được nhìn thấy từ hàng hiên chánh điện, tức đường bao thứ tư. Vì chỉ có một địa điểm duy nhất để nhìn ngắm, cộng thêm vị trí yên tĩnh trên một ngọn đồi ngoại ô Kyoto, thạch viên quả là một đề mục thưởng ngoạn. Không phải hình ảnh quá khứ bộc lộ tính chất giả tạm của cuộc đời, bởi vì không có hoa mau phai chóng tàn và lá mảnh mai dễ rụng để ta phải liên tưởng đến tính vô thường nằm trong sắc đẹp nhất thời. Vẻ đẹp của thạch viên là vẻ đẹp của đá và cát cùng với những “trùng trùng” trừu tượng trong đó. Thạch viên hàm dung tính thường hằng của vạn pháp và muôn vật, và nếu có sự biến dịch nào thì không phải ngay nơi thạch viên mà chính ở tâm ý và tư tưởng của người nhìn ngắm.

Khoảng không nguyên sơ của thạch viên giống như sự tĩnh lặng, sẽ hòa nhập tâm thức, giải thoát tâm khỏi những chi tiết vô nghĩa và dẫn dắt tâm đến giới xứ phong nhiêu thiên hình vạn trạng. Tuy thế, ta không thể nào không biết đến những viên đá. Giống như cát, đá cấu tạo yếu tố căn bản cho nền mỹ thuật Phù Tang, và tại thiền viện Long An, cả hai cát và đá đều khiến phát sinh nhiều ý tưởng phức tạp liên kết với nhau.

Xưa kia người ta thường “đặt tên” những viên đá theo ảnh tượng Phật giáo và gán những tư thế hành lễ vào. Ví dụ có một bộ cục tam giác hay một cụm ba viên đá thì cho đó là tam thánh. Cũng vậy, sự bài trí những viên đá thẳng đứng và nằm ngang tương xứng với nhau, tròn với đẹp, cuối cùng đều mang ý nghĩa triết lý lẫn mỹ thuật theo nguyên lý âm dương. Ngoài ra đối với mười lăm viên đá trong thiền viện Long An, ta không thể nhìn thấy được cùng một lúc, điều này có lẽ muốn nhắc ta rằng các giác quan không thể nhận thức trên cùng một quan điểm duy nhất về tất cả khía cạnh của thực tại.

Hầu hết những giải thích về thạch viên chùa Long An chủ yếu đặt trên đá không lưu ý đến cát. Khi nói đến cát người ta thường xem đó là khoảng trống nguyên sơ, một hình ảnh của cái Không. Nhưng như thế ta sẽ hỏi: “Nếu vườn cảnh là hình ảnh của cái Không thì tại sao không tạo một sân chữ nhật chỉ toàn

bằng cát tron? Tại sao phải có đá, được chọn lọc và sắp đặt kỹ lưỡng?” Chính chỗ này ta tiếp chạm với nghịch lý căn đở của tư tưởng Phật học: “Nương nơi tướng nhận ra cái vô tướng.” Cái Không, cái vô tướng, không được xem như một ý niệm có thể dùng lý trí phân tích để hiểu được, mà là một điều gì chỉ trực giác nhận biết: “Đó là một sự kiện thực nghiệm như cây tre mọc thẳng hay màu sắc bông hoa (D.T. Suzuki).”

Chính từ “sự kiện thực nghiệm” này mà phát xuất nguyên tắc tranh thủy mặc. Giấy trắng thực ra chỉ là giấy, nhưng chỉ khi nào ta vẽ lên đó hình nét thì cái Không mới được hiển bày, gần giống với tiếng ếch nhảy xuống ao tạo ra tĩnh lặng trong bài thơ Haiku nổi tiếng của Ba Tiêu (Basho). Âm thanh tạo hình tương cho tĩnh lặng, cái vô thanh, tức cái Không. Trong tuồng Nô, chính tiếng nói, tiếng nhạc khiến ta lĩnh hội cái tĩnh lặng đó, trong khi y trang cầu kỳ và màu sắc tạo cảm giác về sự bình dị và trần trụi, và động tác trong vũ kịch sẽ tạo ra cái tĩnh và tĩnh sẽ biến thành động.

Cái Không - diễn tả bằng khoảng trống nguyên sơ trong tranh, biểu lộ bằng dấu lặng trong nhạc, bằng câu tỉnh lược trong thơ hay động tác đứng yên trong vũ - chỉ có thể được tạo thành và cảm nhận qua trung gian những hình thể mỹ thuật, từ đó dẫn đến hội nhập với lý tánh. Như thế chính trong một bài thơ hay mà tiếng ếch nhảy tùm xuống ao tạo ra sự tĩnh lặng, và nếu động tác

trong tuồng Nô không được biểu diễn thật hoàn mỹ, sẽ không cho ta cảm thức về tĩnh lặng mà chỉ thấy đó là cử động chậm. Cũng vậy, nếu những viên đá không được chọn lọc và nghiên cứu bài trí kỹ lưỡng đúng mức, sân cát thiền viện Long An sẽ mất hết ý nghĩa.

Cách thức bài trí những viên đá trong nhóm và các nhóm đá với nhau quả là tuyệt đỉnh nghệ thuật. Lấy ra hay thêm vào một viên đá, hay thay đổi vị trí của chúng, chắc chắn sẽ phá hủy bố cục tổng thể, và do đó làm mất đi ý nghĩa. Nhưng ta có thể thắc mắc, tại sao có năm nhóm đá, tại sao có mười lăm viên đá? Một nhóm đá hay một viên đá - vì đã để trống một diện tích cát thật lớn - không đủ khơi dậy cái Không sao? Lý luận thì đúng, nhưng ta lại quên đi sự kiện là chính viên đá hay nhóm đá đó sẽ thành “tâm điểm” lôi kéo mọi sự chú ý, giống như chú ý đến một pho tượng. Một pho tượng đứng riêng một mình sẽ gây chú ý hay bị bỏ quên, nhưng lại không ảnh hưởng gì đến khoảng không chung quanh. Tư tưởng sẽ dừng trụ và tập trung vào đường nét pho tượng, vào cả những ý niệm và cảm xúc tuôn trào từ đó. Tỷ lệ giữa hình thể pho tượng với khoảng không bao quanh chỉ có thể nói lên quan điểm nhị nguyên, hoặc âm hoặc dương. “Hai” nhóm đá sẽ gây chú ý gấp hai lần, có thể tạo “sức căng không gian” với nhau, nhưng vẫn không liên quan gì với chính khoảng không đó. “Ba” nhóm đá sẽ cấu thành một giải pháp thẩm mỹ và một ý niệm cổ điển rất phổ

cập, và chẳng tại chùa Long An không phải không có kiểu tam giác này. Tuy nhiên nếu ta quan tâm vào cách bố cục này - nghĩa là chỉ đặt nặng vào ý niệm tam giác - như thế sẽ bỏ qua đường nét sự vật. Muốn siêu vượt sự biểu trưng của ngôn ngữ chữ nghĩa, tức muốn diễn tả hết ý cái Không, ta phải tiến thêm bước nữa. Tỷ lệ giữa hình thể và không gian phải hoàn chỉnh sao cho tâm thức không dừng trụ một trong hai bên, mà phải lĩnh hội được sự cần thiết và sự liên hệ hỗ trợ của cả hai. Như thế năm nhóm đá dưới mắt chúng ta như một giải pháp vừa vi tế vừa phức tạp, nhấn mạnh sự đồng nhất không thể phân chia giữa cát và đá. Hình sắc phải nổi lên trong khoảng không nguyên sơ như thế nào để ta có thể nhận ra “cái không trong cái có và cái có trong cái không.”

Ý niệm căn đề của cái Không, diễn đạt bằng ngôn ngữ mỹ thuật qua nhiều kiểu khác nhau, không có nghĩa - theo từ ngữ của triết học - là cái đã có trước đó bây giờ không còn nữa. Khi so sánh để hình dung khoảng không của thạch viên chùa Long An, để cho dễ hiểu, ta có thể nói không giống với khoảng không trong vài bức tranh thuộc trường phái siêu thực của Dali, Tanguy hay Chirico. Theo các nhà danh họa này, khoảng không gợi cho ta sự thiếu vắng, một sự chờ đợi. Chirico chẳng hạn, dẫn chúng ta đến với con người: đồ vật và khung cảnh trống không chung quanh

ngụ ý vắng mặt con người, tạo cảm thức về tình hoài hương, nỗi cô đơn.

Khoảng không trong thạch viên chùa Long An không gọi lại những tình thức nối kết như kiều trên, ở đây không có chỗ đứng cho tình cảm, xúc động. Trong tranh siêu hiện thực, khoảng không trải rộng đến vô cực (qua phối cảnh) và sẽ hội ngộ tại đường chân trời với không gian bất tận của bầu trời. Chính trong không gian vô tận theo kiểu này nổi lên đường cọ của Tanguy, cốt để phân biệt với cái không. Ở đây chúng ta trở lại ý niệm của hình thể cô lập trong không gian và từ đó nối liền ý niệm con người mất hút trong cái vô lượng vô biên. So sánh như thế giúp chúng ta thấu hiểu cái “Không” biểu lộ trong thạch viên, thật khác hẳn trên phương diện mỹ thuật lẫn triết lý với không gian trong hội họa vừa bàn đến.

Ở chùa Long An, sân cát bị giới hạn bốn bên rõ rệt. Hình chữ nhật này cũng giới hạn luôn tầm nhìn của người ngắm: không một bức tranh dù khéo như thực, không một công trình nhân tạo nào cho ta ảo giác về cái “bên kia không gian.” Ngoài ra bức tường thấp bằng đất bao quanh ba bên thạch viên cũng giới hạn không gian theo chiều thẳng đứng. Thạch viên khơi dậy cho ta ý niệm không phải về cái không bao la mà chính về cái không “nội tại.”

Những viên đá không phải được đặt trên cát (như một hình thể độc lập, riêng biệt, tự hiện hữu) mà bị chôn lấp một phần trong cát. Vài viên đá nhỏ gần như bị vùi sâu xuống hết, chỉ để lộ ra một mặt trên sát mặt cát. Cách thức chôn đá xuống cát là đề mục trọng tâm trong hoa viên của Nhật, thâm ý muốn đạt đến cảm tưởng gần giống như khi ta nhìn những núi băng, tức là phần lộ diện không phải là phần chủ yếu. Tỷ lệ giữa đá và cát phải ít hình nét hơn phần đá chôn ngầm nằm ngay mặt cát⁴⁶.

Ngoài tranh siêu hiện thực, thạch viên chùa Long An còn khiến ta nghĩ đến, trên phương diện ý niệm, tượng điêu khắc của Giacometti, trong đó các nhân vật thân hình mảnh như chỉ đứng thẳng lên từ những mảng khối rộng lớn. Những nhân vật này tự không có gì đặc sắc phải chú ý - giống như đá trong thạch viên chùa Long An - chúng hiện diện cốt tạo hình cho khoảng không bao quanh, cho ta cảm nhận tính vô lượng vô biên. Tuy cả hai đều có sức truyền cảm, trên phương diện triết lý, sự khác nhau cũng rất hiển nhiên giữa hai ý niệm về hình thể, không gian và tỷ lệ tương ứng. Khuôn mẫu của Giacometti là con người, đơn độc và

⁴⁶ Cuộc viếng thăm chùa Long An mới đây cho thấy rong rêu xâm nhập bệ đá trên mặt cát thành 5 đảo nhỏ xanh lóng lánh, làm sai lệch tỷ lệ quân bình giữa đá và cát. Những đảo nhỏ này tuy có vẻ “ngộ nghĩnh” nhưng không còn cho ta cảm giác là đá từ trong lòng đất mọc thủng sân cát, mà giống như là ta đặt đá xuống tấm thảm rêu đó-làm mất hết ý nghĩa ban đầu.

mắt hút trong cái vô. Đó là con người hiện sinh bị ném vào cái không, cái hư vô khác lạ với chính mình, cái hư vô tuyệt vọng. Nhưng xin nhắc lại một lần nữa cái Không (Sunyata) của đạo Phật không phải là cái không ngờ, không phải là đối đãi với cái có, một vật bên ngoài. Cái Không này không có nghĩa sự hoại diệt cái đang là, đang có. Cái Không này hiện hữu đồng thời với sắc tướng, với vật hay người. Chỗ nào không có sắc thì không có không: “sắc tức thị không, không tức thị sắc.” Những nhận định này nằm trong quan điểm Phật giáo về vật hoặc sắc, đó là “biến động,” “động niệm,” không phải là vật thể hay vật chất.

Nói rằng thạch viên chùa Long An “tiêu biểu” ốc đảo giữa đại dương, hay bất cứ thứ gì đại loại như thế, tức dính mắc vào đường nét và nô lệ cho hình thể. Ngoài ra nói một cách trừu tượng hơn nữa, rằng cát biểu trưng cho cái Không tức không hiểu biết gì về đá. Ở đây luôn luôn có phương trình mà chính thạch viên là ẩn số. Được xem như một bài toán cần giải đáp, như một câu đố, nhưng thạch viên không đưa ra một đáp số nào, ngược lại còn phản nghịch với lời giải bằng những câu hỏi mới. Mọi lời giải thích đều có giá trị trên phương diện nào đó với điều kiện chúng ta nhìn nhận là chưa hoàn hảo hay chưa đúng mức, bởi vì đối với nghệ thuật những lời giải thích không bao giờ giải đáp được gì cả. Có lẽ cũng vô ích và không cần thiết phải nói, như đã nói ở đây, về cái Không (Sunyata), cái rỗng

rang, bởi lẽ ngay khi vừa mở miệng về thạch viên chùa Long An thì ý nghĩa đích thực của nó vượt mắt, ngôn ngữ tự nó có giới hạn và ngăn chặn khả năng giác tri. Rốt lại thạch viên phải được xem như một tác phẩm nghệ thuật và được nhìn ngắm trong im lặng. Đó là một bài thuyết pháp vô ngôn, đặt nhiều nghi vấn cho chúng ta nhưng không chờ đợi câu trả lời. Thạch viên gọi lại cảnh hoa Đức Phật đã im lặng đưa lên cho hội chúng tỳ-kheo, không phải cốt cho họ xếp loại, mô tả, phân tích hay thảo luận, mà chỉ muốn đánh thức nơi họ nụ cười khế hội.

Như mọi kiệt tác nghệ thuật, thạch viên chùa Long An có thể là một “công án.” Thạch viên xâm chiếm tâm thức, và nếu thạch viên có tiếp cận được một cái gì thì đó chính là bản tâm chứ không phải “ốc đảo giữa đại dương”. Thạch viên làm bằng chất liệu gì đều không đáng kể, điều quan trọng là thâm ý diễn giải được dự kiến chủ yếu, trong đó thạch viên nằm sẵn trong tâm chúng ta, cái mà chúng ta nhìn thấy trong một khuôn viên hình chữ nhật, rất cuộc, chính là cái chúng ta đang là.

Dịch từ Rock Garden của Will Petersen

*

Trước cổng chùa Long An



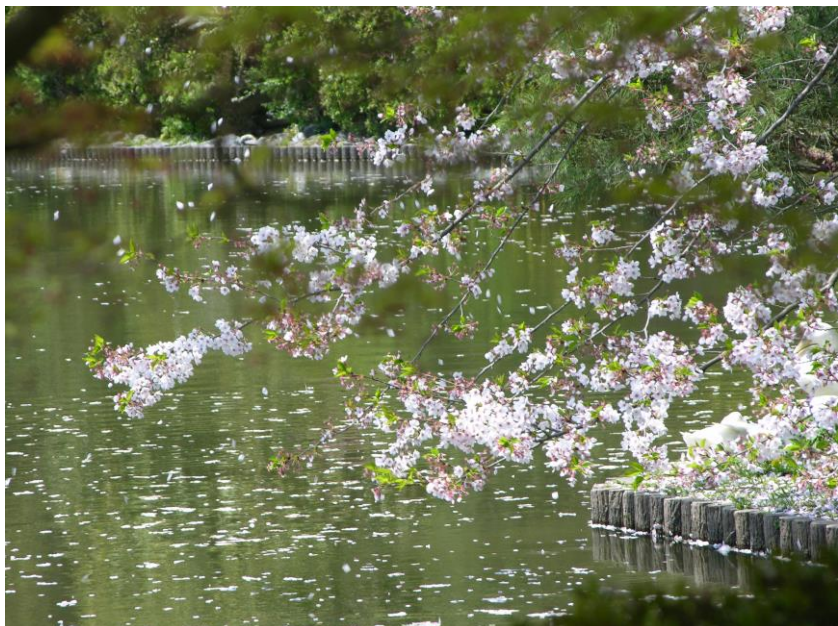
Thạch viên chùa Long An



Đường vào chùa Long An



Hoa anh đào dưới mưa trên hồ chùa Long An



20. THƠ HAIKU

*Trùng dương bạc xám
Vịt rừng kêu khan
Đất trời trắng dã
Rừng hoang tịch vắng
Một trái dâu rơi
Mặt nước buông lờ.*

Đối với tôi, thơ Haiku chắc chắn là thể thơ vừa giản dị nhất vừa thâm trầm nhất, bởi lẽ nghệ thuật tuyệt vời thường có vẻ ngoài đơn sơ dễ dàng. Thi phẩm Haiku hình như không hẳn thuộc về nghệ thuật mà đó là thiên nhiên.

Ai đã quen với thi ca phương Tây thì thơ Haiku có một điều làm ta sửng sốt. Thơ Haiku tượng hình như một đường cọ phác họa hay một đoạn thơ khiến ta phải thao thức trông chờ mà không được thỏa ý.

*Ngàn cánh sao đêm
Bóng in đáy nước
Mưa đông chợt về
Khoảnh động.*

Ta có cảm tưởng bài thơ có bắt đầu nhưng lại dở dang. Tuy nhiên, khi quen dần, ta sẽ thấy được đức hạnh cao đẹp hiếm hoi nhất ẩn tàng trong thơ: tác giả biết dừng đúng lúc, biết khi nào đã nói đủ - điều này

trên một vài khía cạnh nào đó chính là bí ẩn không những của nghệ thuật mà còn của cuộc sống.

Thơ Haiku tiêu biểu tuyệt đỉnh tinh lọc từ truyền thống lâu đời thuộc nền văn hóa Viễn Đông, trong đó Thiền Phật giáo là nguồn cảm hứng. Đạo đức tối thượng trong Thiền Phật giáo và trong mọi nền nghệ thuật đậm đà thiên vị là cả một sự giản dị thật bất ngờ, được thể hiện qua sự lột bỏ những gì không phải tinh túy, và sự lột trần vi diệu sẽ đưa ta đến bờ thanh lương.

Khi có người hỏi “Cái gì là đại ý Phật Pháp?” một thiền sư đã đáp là “Bánh hồ,” một vị khác, “Gió mới thổi sáng nay.” Tìm kiếm trong những câu trả lời này một ý nghĩa tượng trưng mơ hồ nào cũng đều ra ngoài câu hỏi, bởi vì câu trả lời đúng phải đơn giản nhất và hàm súc nhất để có thể giải đáp những vấn đề trọng đại về triết học lẫn tôn giáo.

Theo thiền đáp án bài toán về cuộc sống (hoặc về Thượng Đế) thật hiển nhiên, quá hiển nhiên đến nỗi không cần phải tìm kiếm. Sở dĩ ta lao đao tìm kiếm chân lý tối thượng thật là gian nan, chẳng qua vì mãi mê lục lợi ở những nơi tăm tối trong khi lẽ thật phô bày rõ ràng trước mắt. Thảm trạng của chúng ta không phải là không nỗ lực tư duy mà là nghĩ suy quá nhiều quá độ. Nghệ thuật, một lần nữa, hàm ý biết dừng đúng lúc. Như một thiền sư đã nói: “Muốn nhìn, chỉ cần mở to mắt. Nếu khởi tưởng dấy niệm thì trật xa mục tiêu.”

Thiền trả lời những câu hỏi uyên thâm khó hiểu bằng sự kiện thực tế và hiển nhiên trong đời sống hằng ngày: “Gió mới thổi sáng nay.” Nhưng coi chừng! Đây không phải trả lời theo kiểu phiếm thần lãng mạn hoặc đầy vẻ thần bí của trời đất, càng không phải như muốn đui khéo theo thói đời: “Đừng có hỏi ngu! Làm việc đi!” Nói về Thiền rất khó vì mọi ý đồ giải thích càng làm mờ mịt thêm.

Có người hỏi thiền sư Mục Châu: “Ngày nào cũng phải mặc áo ăn cơm, vậy làm sao cho hợp đạo?” Ngài đáp: “Thì mặc áo, thì ăn cơm.”

Người hỏi vẫn không hiểu.

Ngài lại bảo: “Nếu không hiểu thì cứ mặc áo đi, ăn cơm đi!”

Những câu trả lời này có vẻ nôm na, đại khái và hiển nhiên, nhưng qua thi ca Haiku cũng đã diễn bày chân lý tối thượng theo cung cách y như thế. Một lần nữa, ta không nên tìm kiếm dù theo hướng biểu tượng hay hướng vật chất một cách thường tình. Theo tôi, cách duy nhất để hình dung thể thơ này là tìm về ngay trong thơ văn của chúng ta, vì trong đó không phải là không có Haiku. Biết bao bài thơ hay mà ta chỉ nhớ mỗi một câu, qua đó bài thơ lọt tả được trong thoáng chốc tinh túy của thi ca, một điều rất khó xác định, tương tự với sự định nghĩa Thiền là gì.

Blyth giới thiệu với chúng ta một số thi phẩm Haiku tuyển chọn trong thi ca nước Anh. Xin trích dẫn vài bài:

*Suối khô khát
Suốt ngày bật câm
Chừ
Róc rách.*

*Dơi lòa chập choạng
Vỗ cánh vụt bay
âm ba
mồn một.*

*Giữa vòm cây
Có con him hót
Thoáng chốc
rồi im.*

*Những trái cam óng ánh
trong bóng lá
Như đèn vàng lấp lánh
giữa đêm xanh.*

Bản chất kỳ diệu trong những vần thơ này là ở mỗi chỗ đều có một thời điểm tri giác mãnh liệt. Mỗi người trong chúng ta đều có lần bắt gặp những thoáng chốc như thế, trong đó thực tại sinh động sờ dĩ được nhận thức sắc cạnh và bén nhọn là nhờ những cảnh tượng hay cảm xúc quá ư giản dị như trên: Một cánh chim

tắm mình trong nắng vút qua đám mây đen, tiếng chuông chiều trong hư không tĩnh mịch miền núi, tiếng thác đổ xa xa buổi hoàng hôn, mùi lá chết đốt cháy trong tiết thu, một nhánh cây khô in hình trên nền trời đông... Khi tôi gọi lại những hình ảnh trên, vô hình chung đã phác thảo một bài thơ Haiku. Nhưng tôi không có ý định làm thơ, bởi vì tình cảm khơi dậy tự nó quá mãnh liệt nên không cần kêu gọi bất cứ lời lẽ phẩm bình nào, và chỉ cần trong tâm tâm dừng lại phút giây.

Ồ đây lại một bí ẩn của Thiên! Chắc chắn sự sống sẽ tự vén màn một khi ta không còn “dính mắc vào đó,” dù qua thức tình hay qua lý trí. Tiếp chạm và tùy thuận hòa nhịp với dòng đời, tất cả nghệ thuật ở nơi đó.

Cũng vì lý do đó mà chúng ta sẽ thấy biết sự vật rõ ràng và như thật, khi mắt nhìn lướt qua chớ không bám trụ. Cái gì đứng im thì tàn tạ. Cái gì trọng đại, linh hoạt, sinh động sẽ không tạm dừng cũng không thoái lui. Và chúng ta chỉ biết sống nếu biết luân lưu theo dòng đời, giống như tâm hồn thả theo tiếng nhạc hoặc như chiếc lá xuôi theo con nước.

Nói như thế cũng đã hơi nhiều, bởi vì ngay khi ta đứng lại dậm chân để triết lý này khác, rút tĩa bài học nọ kia, thì sẽ vượt mất thực tại hiện tiền. Ba Tiêu Tùng Vỹ (Basho), một đại thi hào của Nhật đã viết:

*Khi bưng ngô
Tuyệt diệu vô cùng
Tâm hành xứ diệt
Nhậm vận dòng trôi.*

Và ngay chính bài thơ Haiku này cũng có thể đưa ra lạm bàn nếu ta khởi sự triết lý hay “phản” triết lý... Nhưng thực sự bài thơ chỉ có mở đầu, quan trọng là ở chỗ đó. Quá nghiêng về chiều hướng phản triết lý cũng như theo triết lý đều là tri kiến khô chết. Ba Tiêu đã sống ngay trong lòng thực tại qua bài thơ Haiku nổi tiếng nhất:

*Mặt ao già
Con ếch nhảy vào
Tôm!*

Ba Tiêu đã hội thiền, và đối với ông bí ẩn vũ trụ đã bật mở trong tiếng “tôm” này.

Tâm thái này gọi là vô tâm, nghĩa là tâm không, khi ta trực nhận cái đang là, mà không bị lệch lạc méo mó qua cơ chế phức tạp thuộc phạm trù kiến giải - tức là, ví dụ cho dễ hiểu, nếu ta muốn thưởng ngoạn cuộc sống một cách tròn đầy, ta không nên lấy làm hài mãn khi cảm nhận rằng mình đang cảm nhận, mà chỉ đơn thuần cảm nhận rằng mình đang cảm nhận rằng đang cảm nhận... Trạng thái vô tâm là trạng thái thấy biết như thật, không chấp ngã, lúc đó thi nhân không khác với thi phẩm, không còn phân biệt giữa người biết và

đối tượng bị biết, không còn năng sở. Một khi thi nhân nói lên tình cảm của mình thì đó không phải là phản ứng nhân ngã mà chính lúc đó nhà thơ với sự thể nghiệm là một:

*Bù nhìn xa xa
Rảo bước với tôi
Cả hai cùng đi.*

*Mưa đá rơi rơi
Cô đơn khôn vời
Nào nói nên lời.
Đông giá buồn tênh
Mênh mang một màu
Gió lộng.*

*Đêm sương mịt mù
Nhớ chuyện ngày qua
Ôi đã mù xa!*

Thê thơ Haiku còn mạnh và cứng hơn thê thơ “Sonnet”, không những phải gồm đủ 17 chữ mà khi chọn đề tài còn bắt buộc tuân theo nhiều qui luật cổ điển. Một bài thơ Haiku phải luôn luôn lưu ý đến bốn mùa trong năm và những chủ đề thông thường như bông hoa, cây cối, côn trùng, muôn thú, lễ hội hoặc phong cảnh thường được nhắc đến nhất.

Có khi thơ vẽ lên một cảnh tượng khá đúng với niêm luật như Shiki đã diễn tả:

*Một cây liễu
Vài con bò
Đang đợi tàu.*

Có khi thi nhân thả hồn chon chắt và hồn nhiên theo dòng bút lưu chuyển, và buông xuôi mặc cho những khám phá:

*Chiếc lá úa
Bay ngược về cành?
Không
Đó là bướm.*

*Cánh cửa cây lá xanh
Ốc sên
làm then cài.*

Những vần Haiku tuyệt tác đều có sự tương phản thật toàn bích giữa dáng thơ khô cứng với nội dung chứa chan thi hứng thâm trầm.

Hơn tất cả mọi sự, thi sĩ Trung Hoa và Nhật Bản rất hâm mộ một cái gì như là thôi thúc, một hình thức biểu lộ có tính cách gợi ý hơn là mô tả, diễn tiến với huyền nghĩa hơn là giải nghĩa và định nghĩa. Một nghệ thuật san sẻ cái đẹp cho người ngắm, người đọc hay người nghe, để họ tưởng tượng hơn là cho họ tham gia một cách dư thừa khi mọi thứ đã “hoàn chỉnh.”

Trong thơ Haiku sự đòi hỏi tác phẩm phải hoàn chỉnh trên mặt chữ nghĩa không đáng kể so với yêu cầu chan rải cảm tác thi tứ:

*Lá chết
Tùng chiếc tùng chiếc
bất động trên nhau.*

*Mưa rơi.
Hạt từng hạt
lên nhau.*

Sự thôi thúc đã nói ở trên có sức mạnh cảm dỗ mọi thi sĩ vì muốn khoe tài nên đã bộc lộ tất cả khiến người đọc không còn việc gì để làm, ngoài việc ca tụng và khen tặng. Trong khi nhà thơ Haiku phải nặn óc trình bày một thể loại biểu lộ thật là sơ khai và “dở dang”, và yếu chỉ sẽ hiển lộ trong một bối cảnh xã hội, nơi đó, nói một cách thân mật, người đọc sẽ “nhập cuộc”. Trong thể thơ này độc giả cũng quan trọng không kém tác giả, và bài thơ sẽ “đạt” khi người đọc có thể cảm nghiệm được tình cảm khơi dậy trong thơ, dù lời lẽ không bộc phát hết ý.

Đối với thơ ca Trung Hoa thời suy tàn chỉ có số ít giới trí thức thượng lưu mới lĩnh hội được. Nhưng thơ Haiku không cần người đọc có nhiều vốn liếng văn chương, trái lại họ cần nắm vững ý nghĩa đời sống, về nơi chốn, tiết mùa, và hơn tất cả, có được cái nhìn “thiền” khó nghĩ bàn - tức là có tri giác sắc bén về tính

như của vạn vật muôn pháp. Không phải trên cái đẹp cái xấu, hoặc tính chất phiến diện bên ngoài, cũng không phải yếu tính trừu tượng bên trong, nhưng họ cần trực nhận được “pháp tánh bản nhiên” rành rành trước mắt.

Thơ Haiku dĩ nhiên sẽ hài hòa (và thường đi đôi) với một thể loại hội họa nào đó, thơ và họa chỉ vén lên một góc cạnh và sẽ dành lại ẩn ý cho người đọc hoặc người ngắm khám phá. Thí dụ họa sĩ sẽ giới hạn đường cọ thủy mặc, vẽ một cây tre đang cong mình trước gió, để lại khoảng trống nguyên sơ trên nền giấy trắng, và bức tranh sẽ kèm theo một bài Haiku “thuyết minh.”

Thơ Haiku tôi nghĩ là bắt nguồn từ những tuyển tập thơ văn Trung Hoa do thiền sư Phật giáo trước tác và sử dụng như phương tiện để tham thiền. R.H.Blyth đã tập hợp được một số lớn vào quyển sách nhan đề “Zenrin-Kushu” (Thiên Lâm Cú Tập), trong đó có một bài thơ mang tính chất hơi triết lý, có lẽ độc giả Tây phương dễ tiếp thu hơn:

*Nếu bạn không tin
Hãy nhìn mùa thu
Lá vàng rơi rụng
Phủ lấp núi sông.*

Nhưng một lần nữa, ta không nên tìm ở đây một biểu trưng nào, một hình ảnh nào của Thượng Đế thể hiện qua vẻ đẹp của chiếc lá mùa thu (hoặc không có

Thượng Đế khi chiếc lá đã rơi). Không một ám chỉ nào về tính chất vô thường giả tạm của cuộc đời hoặc đại loại như thế. Vạn hữu tuy huyền nhiệm nhưng lại phô bày thật hiển nhiên, và sẽ sáng tỏ dưới mắt chúng ta nếu ta biết nhìn mà không động niệm nghi vấn.

Thiền Sư Huyền Sa đã trả lời câu hỏi “Làm thế nào nhập đạo?” như sau: “Có nghe nước chảy không? Ngay đó là nhập đạo.”

Và nhà thơ Gochiku đã diễn tả điều đó thật tuyệt vời trong một bài thơ Haiku:

*Đêm dài
Tiếng nước chảy
Chân tri.*

Dịch thơ “Haiku” của Alan W. Watts

*

MỤC LỤC

1. VÀI NÉT về THIỀN TÔNG NHẬT BẢN	3
2. THIỀN SƯ VINH TÂY	41
3. THIỀN SƯ ĐẠO NGUYÊN	47
4. THIỀN SƯ VIÊN THÔNG ĐẠI ỨNG	52
5. THIỀN SƯ HÙNG THUYỀN ĐẠI ĐĂNG	59
6. THIỀN SƯ NHẤT HỮU TÔNG THUẦN	67
7. THIỀN SƯ TRẠCH AM TÔNG ẢNH	74
8. THIỀN SƯ BẠCH ẮN HUỆ HẠC	81
9. THIỀN SƯ BẠCH ẮN VÀ PHÁP HỘI MÙA XUÂN 1470	118
10. BẢN LAI ĐIỆN MỤC	137
11. THIỀN VỊ TRÊN ĐẦU LƯỠI	140
12. THIỀN PHÁP	189
13. ĐIỆN KIẾN	209
14. TỨ LIỆU GIẢN	249
15. NGŨ VỊ QUÂN THẦN	257
16. SỰ TƯƠNG DUNG GIỮA TOÀN THỂ VÀ CÁ THỂ	273
17. CÔNG ÁN và CHỈ QUẢN ĐẢ TỌA	286
18. TRUYỀN ĐĂNG	306
19. THIỀN VÀ THẠCH VIÊN	319
20. THƠ HAIKU	332

