Đại Cương Thiền Tông (Nguyễn Ước)

Thiền Tông — sách & giảng giải

ĐẠI CƯƠNG THIỀN TÔNG Nguyễn Ước ---o0o---

Mục Lục

I. Dẫn nhập
Cành hoa và nụ cười
Thiền là gì?
Thiền và các truyền thống khác
Thiền và triết học
II. Khái quát về Thiền Sử
1. Tại Ấn Độ
2. Tại Trung hoa
3. Tại Việt Nam
3. Tại Nhật Bản
III. Các Nguồn và kinh sách
IV. Các đặc điểm chủ chốt của Thiền
1. Trí huệ trực giác
2. Chỉ một tâm
V. Thiền Lâm Tế - Thiền Tào Động
1. Lâm Tế Trung Hoa
2. Lâm Tế Nhật Bản
Lệ phá công án
Thiền Tào Động
1. Tào Động Trung Hoa
2. Tào Động Nhật Bản
VI. Phật tính
VII. Thực hành Thiền
VIII. Đông Tây gặp gỡ
IX. Tính toàn cầu và nghệ sĩ cuộc đời

---o0o---

I. Dẫn nhập Cành hoa và nụ cười Trên núi Linh Thứu ngày nọ, trước một cử toạ gồm 1.250 Tì kheo, thay vì thuyết pháp Đức Phật chỉ cầm lên một cành hoa. Ngài se cành hoa ấy giữa mấy ngón tay, và im lặng. Tăng chúng đưa mắt ngơ ngẩn nhìn nhau. Trong bầu không khí thinh lặng phân vân, mọi người bỗng thấy trên môi Đức Phật nở một nụ cười. Ngài mỉm cười vì có một người trong tăng chúng vừa mỉm cười với ngài và với đoá hoa ấy. Người đó là Ca Diếp, kẻ duy nhất mỉm cười và được Đức Phật cười lại. Rồi ngài nói: "Ta có con mắt chứa chánh pháp, cái tâm nhiệm mầu, tướng thực không tướng, pháp môn vi diệu, chẳng

lập thành văn tự, truyền riêng ngoài giáo, nay trao ông Ma-ha Ca-diếp". Đệ lục tắc "Thế Tôn niêm hoa" trong Vô môn quan kể lại câu chuyện cành hoa và nụ cười ấy như một bằng chứng cho cội nguồn từ Đức Phật của chánh pháp được truyền tâm ấn bằng một đoá hoa và hai nụ cười. Chánh pháp ấy gọi là Thiền. ---o0o--- Thiền là gì? Về mặt từ ngữ, Thiền, tiếng Việt còn gọi là Thuyền, Thiền na, Tịch lự, nghĩa là trầm tư trong tịch lặng. Tiếng Hoa có âm là Ch'an, ch'annà. Tiếng Nhật là Zen.

Tiếng Phạn Sanskrit là dhyàna và Pali là jhàna. Còn định nghĩa Thiền là gì, chúng tôi mời bạn đọc nếm trải đôi lời của những người trong cuộc. "Thiền là sự nhận thức không bị cơ chế hoá bởi một hình thức cá biệt hoặc một hệ thống cá biệt. Thiền là nhận thức vượt văn hoá, vượt tôn giáo, vượt hình thức". (Thomas Merton) "Thiền là con đường tự nhận thức trọn vẹn, một con người sống động đi theo Thiền là để giác ngộ, sống cuộc sống mới như một vị Phật". (Zenkei Shibayama). "Thiền là... hoan hỉ đả phá các hình tượng tín ngưỡng. Thiền chẳng tôn

kính một ai, chẳng tôn trọng cái gì, và đặc biệt, nó cũng chẳng tôn kính chính nó". (David Bradon) "Quả thật, Thiền chẳng liên quan gì tới ý tưởng". (D.T. Suzuki) "Che củi, gánh nước, nhặt rau, cũng là Thiền định". (Lời Thiền) "Một cách đơn giản, Thiền chỉ là tiếng thét: 'Dậy! Dậy!'" (M. Sangharakshita) "Thiền là có tâm hồn và linh hồn của trẻ con". (Trạch Am Tông Bành) "Trước khi học Thiền, tách là tách và trà là trà. Trong khi học Thiền, tách chẳng còn là tách và trà chẳng còn là trà. Sau khi học Thiền, tách lại là tách và trà lại là trà". (Lời Thiền)

"Không thể định nghĩa Thiền. Nó không là một 'vật' bị vây phủ hoặc được phản ảnh bằng ngôn ngữ. Khi từ ngữ cuối cùng bị giam kín trong tù ngục, Thiền thoát ra và phá lên cười ở đẳng chân trời". (David Brandon). Đến đây, có lẽ đã có thể tạm dừng vì cho dẫu có trích thêm hàng trăm câu nữa cũng chỉ là nói về Thiền vì không người nào có khả năng cung cấp cho bạn một định nghĩa về Thiền; bạn chỉ việc ngó Thiền, cười với Thiền bằng một nụ cười hồn nhiên tự phát, và ngay lúc ấy, bạn trải nghiệm Thiền tính. ---o0o---

Thiền và các truyền thống khác Nói tới Thiền là nói tới quán tưởng hay nhập định. Các truyền thống Phật giáo khác đều dùng quán tưởng như một khí cụ để phát triển tâm linh. Và trong vấn đề này, Phật giáo cũng chỉ thể hiện cái đã được thực hành trước đó trong lãnh vực tôn giáo ở Ấn Độ. Ta còn nhớ trong triết hệ Yoga của Ấn giáo có nói tới ba phương thế để được giải thoát, đó là (1) Quán tưởng (dharana); (2) Thiền định (dhyana); và (3) Nhập định (samadhi). Tuy thế, như chúng ta sẽ thấy, Thiền đi quá bên kia các truyền thống khác của Ấn giáo và của Phật giáo. Trong Thiền có sự từ khước khả năng sử dụng khái

niệm để mô tả cái được nhận thức trong khoảnh khắc thấu thị, tức là nhìn thấu suốt thực tại, mà gọi theo thuật ngữ của Thiền là Thức ngộ, hoặc Đốn ngộ. Thiền là cuộc truy lùng để vừa đập cho tan tành khuynh hướng khái niệm hoá của chúng ta vừa ứng xử trực tiếp với thực tại. ---o0o--- Thiền và triết học Đến đây, có thể sẽ có người muốn hỏi rằng: nếu tự thân Thiền không khái niệm và không ý tưởng, thế thì nó liên quan gì tới

cuốn sách trình bày sơ lược về triết học Đông phương này, vì triết học xem việc sử dụng các khái niệm là

ưu tiên. Có bốn lý do khiến Thiền có mặt ở đây: 1. Thiền thăm dò các chu vi của tư tưởng luận lý. Bằng cách cho thấy những gì khái niệm không thể đảm đương, Thiền chỉ ra cho chúng ta thấy cách sử dụng chúng thích đáng; 2. Thiền là sự nhắc nhở rằng "minh triết" hoặc "trí huệ", đối tượng chân chính của triết học, không đơn giản chỉ có tính khái niệm. Trong khi làm điều đó, Thiền củng cố mặt bằng của tri thức về minh triết Đông phương, tương phản với chức năng được xác định rất hạn hẹp trong ngữ cảnh hàn lâm của triết học Tây phương.

3. Thiền đã và đang ảnh hưởng lên rất nhiều các nhà tư tưởng Tây phương, như chúng ta có dẫn tên của vài người ở đoạn trên. Họ là những người đang nỗ lực, với đầy đủ ý thức, nhằm triển khai triết học Đông phương trong các phạm vi liên quan tới triết học Tây phương.

---o0o---

II. Khái quát về Thiền Sử

Với sự tích Niêm hoa vi tiếu kể trên,

Thiền tuyên bố mình là một truyền thống giảng dạy có cội nguồn từ chính

Đức Phật, nhưng không phải được giao

truyền bằng ngôn từ mà là một truyền thống tu tập tâm truyền từ tôn sư sang đệ tử và không được ghi chép thành kinh sách. Thiền không đòi hỏi phải chấp nhận bất cứ truyền thống thành văn nào; hành giả của Thiền chỉ việc đi theo kiểu mẫu lời giảng tâm linh. Để biết khái quát lịch sử của Thiền, ta có thể dõi theo bánh xe lăn của nó qua các khu vực địa lý. ---o0o--- 1. Tại Ấn Độ Sơ tổ của Thiền, như đã đề cập ở trên là Ca-diếp. Sư là một trong mười đệ tử xuất sắc nhất của Đức Phật, nên còn được gọi là Ma-ha (Đại) Ca-diếp. Là người đứng đầu Tăng già sau khi Phật

nhập diệt, Ca-diếp trước đó đã nổi tiếng giữ hạnh Đầu đà (tu khổ hạnh) nghiêm túc nhất và được Đức Phật truyền tâm ấn. Sư cũng là người chủ trì đại hội kết tập kinh điển lần thứ nhất theo truyền thống tụng đọc. Sau sơ tổ Ca-diếp, Thiền tông Ấn Độ truyền tiếp được 27 đời. Trong danh sách các vị tổ ấy, ta bắt gặp danh xưng A-nan-đà và những đại luận sư nổi tiếng đã được đề cập trong các chương trước như Mã Minh, Long Thọ, Cưuma-la-đa, v.v... Cho đến nay, chưa tìm được tư liệu có tính sử học về quá trình phát triển và tiểu sử đầy đủ 28 vị tổ này. Phần nhiều chỉ là giai thoại Thiền (xem Sử 33 vị tổ

Thiền tông Ấn Hoa, Thích Thanh Từ soạn, Sài Gòn, 1972). Tuy thế, đối với giới tu Thiền, điều đó không quan trọng. ---o0o--- 2. Tại Trung hoa Bích nhãn Hồ tăng Vào đầu thế kỷ VI, vị tổ thứ 28 của Thiền tông Ấn Độ là Bồ Đề Đạt Ma lên đường giáo hoá đông độ. Sư là người được truyền tâm ấn từ vị tổ thứ 27 Bát-nhã-đa-la (Prajnatara) trong dòng chính thống khởi đầu là Đức Thích Ca Mâu Ni xuống Ca Diếp. Bồ Đề Đạt Ma, Bodhidarma hoặc Daruma, còn gọi là Bích nhãn Hồ tăng (nhà sư rợ Hồ mắt xanh biếc) sống

khoảng thế kỷ thứ V Công nguyên. Theo truyền thuyết, sư chào đời ở gần Madras, Nam Ấn, và trước khi xuất gia là con của vua nước Hương Chí. Khoảng năm 520, theo đường thuỷ vòng qua Ấn Độ dương, sư mang y bát đi Trung Hoa để truyền giáo; hình như có ghé lại Việt Nam (Giao Châu) cùng một vị sư Ấn khác là Pháp Thiên. Sau đó, sư tới Quảng Châu (Trung Hoa), được Lương Võ Đế mời ghé kinh đô Kim Lăng giảng pháp. Hoạt cảnh tiếp kiến diễn ra như sau: "Lương Võ Đế hỏi: Từ ngày tức vị đến nay trẫm cất chùa chép kinh độ tăng không biết bao nhiêu mà kể, có công đức gì không?

"Sư đáp: Đều không công đức. "Đế nói: Sao không có công đức? "Sư nói: Đó chỉ là nhân hữu lậu chỉ đem đến kết quả nhỏ trong cõi trời người, như bóng theo hình, tuy có nhưng không thực. "Đế hỏi: Vậy công đức chân thực là gì? "Sư nói: Trí phải thanh tịnh, thể phải lắng không, đó là chân công đức, công đức ấy không phải lấy việc thế gian mà cầu được. "Lương Võ Đế lại hỏi: Chân lý cùng tột của đạo thánh là gì? "Sư đáp: Trống rỗng hồn nhiên, không gì là thánh.

"Đế hỏi: Trước mặt trẫm là ai? "Sư đáp: Không biết. "Lời đáp kể cũng khá dễ, và cũng khá rõ nữa, nhưng vị hoàng đế mộ đạo và thông thái ấy không khế hợp được với tinh thần phát lộ ở từng cử chỉ của Đạt Ma. "Thấy không thể độ gì được cho nhà vua, Đạt Ma bỏ ra đi, vào đất Nguỵ, ẩn ở chùa Thiếu Lâm, chín năm yên lặng diện bích, nghĩa là ngồi xoay mặt vào vách, nên sau đó người ta gọi ông là thầy tu ngó vách: bích quán bà la môn" (D.T. Suzuki, Essays in Zen Buddhism, First Series, 1933, Thiền luận, tập thượng, Trúc Thiên dịch, trang 296297, bản in Sài Gòn, 1973)

Cũng tại Tung sơn Thiếu Lâm tự, Bồ Đề Đạt Ma truyền pháp môn "Thấy tính thành Phật" là phương pháp tu tập Thiền định. Hình thức thiền định do sư dạy đặt cơ sở trên kinh sách Đại thừa, đặc biệt nhấn mạnh trên Kinh Lăng già (Lakavatara sutra). Sau khi truyền tâm ấn cho Nhị tổ Huệ Khả, Đạt Ma lên đường về Thiên Trúc (Ấn Độ), giữa đường sư tịch và được an táng tại núi Hùng Nhĩ Sơn ở Tung Châu. Có thuyết bảo rằng sư bị đánh thuốc độc, có thuyết bảo rằng sư tịch ở Ấn Độ vào năm 120 tuổi, lại có người bảo không hề hay biết sư tịch vào lúc nào. Truyền thuyết cũng kể lại rằng vua Hậu Nguỵ sai Tống Văn đi Ấn Độ thỉnh kinh về, gặp Đạt Ma tại núi

Thông Lãnh đang quảy một chiếc dép, một mình đi nhanh như bay. Tống Vân hỏi: "Thầy đi đâu?" Sư đáp: "Về Ấn Độ". Nam man mù chữ Thiền Tông Trung Hoa lấy Bồ Đề Đạt Ma làm tổ thứ nhất, truyền tới vị tổ thứ sáu là Huệ Năng rồi từ sau vị tổ kiệt xuất đó, không truyền y bát nữa. Huệ Năng người vùng Tân Châu, Lĩnh Nam, vùng đất bị người Hán xem là man di, nhà nghèo, cha mất sớm, không biết chữ, phải làm nghề bán củi giúp mẹ. Một hôm, đang bán củi, bỗng nghe kinh Kim Cương mà ngộ nhập. Cư sĩ Huệ Năng tìm lên chùa Hoàng Mai xin tu học. Sau đây là cuộc đối

thoại trong lần gặp gỡ đầu tiên giữa người chưa xuất gia "ít học" ấy và Ngũ tổ Hoằng Nhẫn. Ngũ tổ Hoằng Nhẫn hỏi: "Ông từ đâu tới?" Huệ Năng đáp: "Lĩnh Nam". Tổ hỏi: "Ông muốn cầu gì?" Đáp: "Chỉ cầu làm Phật". Tổ nói: "Người Lĩnh Nam không có tánh Phật, sao làm Phật được?" Huệ Năng bèn đáp ngay: "Người đành có nam bắc, tánh Phật há vậy sao?" Huệ Năng được nhận nhưng chỉ cho làm tạp dịch trong nhà bếp và lo việc

xay gạo. Thế rồi cơ duyên đến. Trong

một đêm, Ngũ tổ giảng cho trọn bộ kinh Kim Cương. Nghe đến câu "Ưng vô sở trụ, nhi sinh kỳ tâm: Đừng để tâm vướng víu nơi nào", Huệ Năng hốt nhiên đại ngộ, được Hoằng Nhẫn truyền tâm ấn cùng y bát, và khuyên nên lẳng lặng rời chùa. Trên chuyến đi về phương nam, Huệ Năng được Ngũ tổ âm thầm chèo đò đưa sang sông. Suốt 15 năm kế đó, Huệ Năng vẫn là cư sĩ mang theo y bát sống lưu lạc ở phương nam. Sau đó tới năm 36 tuổi, mới xuất gia, bắt đầu giảng dạy ở chùa Pháp Tính, sau về Bảo Lâm tự ở Tào Khê và thành lập Nam tông. Trong lúc đó, Thần Tú (605-706), một đại cao đồ khác của Hoằng Nhẫn, cùng các đệ tử thành lập Bắc tông và cũng tự nhận là

truyền nhân của Ngũ tổ. Sư được Vũ hậu Tắc Thiên mời tới kinh đô làm quốc sư, giáo hoá nhiều người. Sau khi Thần Tú viên tịch, vương triều công nhận sư là người thừa kế Ngũ tổ. Trước Huệ Năng, Thiền Trung Hoa còn mang nặng ảnh hưởng của Ấn Độ, sang tới Lục Tổ, nói như Chân Nguyên & Nguyễn Tường Bách trong sách đã dẫn, trang 185 thì: "Với Huệ Năng, người được xem là ‘ít học nhất’ lại được truyền tâm ấn, Thiền đã qua một bước ngoặt quyết định, trở thành Thiền tông Trung Quốc với sự ảnh hưởng ít nhiều của đạo Lão. Các hiền triết Lão giáo cũng là những người cười nhạo văn tự, họ đã có ảnh

hưởng lên cái ‘bất lập văn tự’ của Thiền tông để từ sự dung hợp này, tất cả các tông phái Thiền Trung Quốc ra đời. Với Huệ Năng và các vị đại sư nối tiếp, Thiền tông Trung Quốc đã đi vào thời đại hoàng kim của đời Đường, đời Tống. Và cho đến ngày nay, Thiền tông vẫn còn là nguồn cảm hứng sâu xa, vẫn còn là pháp môn cho nhiều đệ tử". Theo D.T. Suzuki thì "Huệ Năng mới chính thức là Tổ sư khai sáng Thiền Trung Hoa, chính vì sư và môn đồ trực tiếp của sư tước bỏ được lớp áo mượn ở Ấn, và bắt đầu khoác lên cho Thiền một lớp áo mới may cắt theo kích thước Trung Hoa. Đành rằng tinh thần Thiền tông vẫn là một, du nhập vào Trung Hoa sau bao đời truyền từ đức

Thế tôn, không gián đoạn, nhưng hình thức phô diễn ở đây lại hoàn toàn Trung Hoa, vì đó là phần sáng chế riêng của thiên tài Trung Hoa" (Thiền Luận, tập thượng, Suzuki, Trúc Khê dịch, trang 167) Chủ trương "đốn ngộ" mang tính trực giác như một bước nhảy vọt bất ngờ, Nam tông của Huệ Năng ngày càng phát triển mạnh. Ngược lại, Bắc tông của Thần Tú dùng suy luận, tu tập chầm chậm theo những chỉ dạy của kinh sách mà "tiệm ngộ", chỉ vài thế hệ sau thì khô kiệt, một phần có lẽ vì liên hệ chính trị nhiều với vương triều. Nam tông trở thành Thiền phái đích thực và người đời sau cho rằng Huệ Năng mới thật sự là vị Tổ khai sáng

Thiền Trung Hoa. Trong việc hình thành này, D.T. Suzuki cũng đã công nhận rằng "[.] điều chắc chắn rằng Đạo giáo có góp công trong việc thiết lập phật giáo Thiền Tông mà chúng ta quả quyết là sự kiến thiết của thiên tài Trung Hoa" (Thiền Luận, Tập hạ, Suzuki, Tuệ Sỹ dịch, trang 40, bản in Sài Gòn, 1973) Ngũ gia thất tông Sau Lục tổ Huệ Năng không còn truyền tâm ấn nên không có tổ đời thứ bảy. Tuy thế thiền phái Nam tông ngày càng sản sinh nhiều thiền sư xuất sắc. Về sau, dần dần chia thành Ngũ gia thất tông (năm nhà bảy tông), gồm có Tào Động, Vân Môn, Pháp Nhãn, Qui Ngưỡng và

Lâm Tế, cùng hai bộ phái của Lâm Tế là Dương Kỳ

và Hoàng Long. Tất cả đều giống nhau về nội dung đích thực của Thiền, chỉ khác cách giáo hoá. Tới đời nhà Tống, Thiền tông Trung Hoa bắt đầu suy tàn, chỉ ở Nhật Bản là gần như còn giữ nguyên vẹn. Sang đời nhà Minh, thế kỷ thứ XV thì Thiền tông trộn lẫn với Tịnh độ tông; phương thức truyền tâm ấn xem như đã chấm dứt. Chúng ta sẽ gặp lại hai tông Lâm Tế và Tào Động ở các phần dưới. ---o0o--- 3. Tại Việt Nam Từ đầu thế kỷ III, với sự xuất hiện của Khang Tăng Hội, Phật giáo Việt Nam (Giao Châu) đã là Phật giáo Đại thừa. Tới cuối thế kỷ thứ VI, Tì-ni-đa Lưu-

chi, người Nam Ấn, học trò của Tam tổ Tăng Xán của Thiền Trung Hoa sang Việt Nam khai sáng dòng thiền Tì-niđa Lưu-chi tại chùa Pháp Vân (chùa Dâu) Hà Bắc. Bắt đầu bằng kinh Tượng đầu tinh xà, một bộ kinh thuộc hệ thống Bát nhã, phái thiền này truyền được 19 đời, cho tới năm 1213. Năm 820, Thiền sư Trung Hoa Vô Ngôn Thông (?-826) học trò của Bách Trượng Hoàng Hải sang Việt Nam ở chùa Kiến Sơ, làng Phù Đổng, Bắc Ninh. Tại đó, sư thành lập phái thiền mang tên mình, theo dòng thiền của Huệ Năng, chủ trương Đốn ngộ. Phái Vô Ngôn Thông truyền được 17 thế hệ, cho tới đời Trần. Các thiền sư của dòng thiền này nổi tiếng thi sĩ, với những vị

như Khuông Việt, Thông Biện, Mãn
Giác, Minh Không, Giác Hải. Trong đó, sư Mãn Giác (1052-1096) để lại cho hậu thế bài thơ an tĩnh và tươi mới bất hủ:
Xuân đi trăm hoa rụng,
Xuân đến trăm hoa cười,
Trước mắt việc đi mãi,
Trên đầu già đến rồi,
Chớ bảo xuân tàn hoa rụng hết,
Đêm qua – sân trước – một cành mai.
(Ngô Tất Tố dịch)
Tới thế kỷ XI, có Thảo Đường, thiền sư Trung Hoa thuộc Vân Môn Tông, đang sống ở Chiêm Thành thì bị vua
Lý Thánh Tông bắt làm tù binh trong cuộc chiến Chiêm Việt năm 1069.
Khám phá ra Thảo Đường là cao tăng đang đi truyền giáo, vua phong làm Quốc sư. Dòng thiền này thiên về văn chương và trí thức, truyền được sáu thế hệ, trong đó có Lý Thánh Tông. Đặc biệt có Minh Không và Giác Hải thuộc dòng Vô Ngôn Thông nhưng theo học với phái Thảo Đường và Mật Tông. Đầu thế kỷ XIII, theo Chân Nguyên & Nguyễn Tường Bách trong sách đã dẫn, trang 333, thì: "Thiền phái Việt Nam duy nhất thời này, được xem là tổng hợp của ba thiền phái kia là thiền Yên tử hay Trúc lâm. Trần Thái Tông đã để lại một loạt tác phẩm thiền học rất quan trọng. Một nhân vật quan trọng của Phật giáo đời

Trần là Huệ Trung Thượng Sĩ, tức là Trần Quốc Trung, anh cả của Trần Hưng Đạo, anh vợ của Trần Thánh Tông. Sau Thái Tông là Trần Nhân Tông cũng là ông vua xuất gia, trở thành tổ thứ 6 của trường phái Yên Tử và đệ nhất tổ của dòng thiền Trúc lâm Yên

tử. Trong thời nhà Trần, các bộ kinh Kim cương, Pháp hoa, Bát nhã, Nhập Lăng già và Hoa nghiêm được lưu truyền rất rộng rãi. Hai nhà sư đóng góp lớn nhất vào học Phật thời đó là Pháp Loa và Huyền Quang". Cả ba vị Trúc Lâm Đầu Đà (Trần Nhân Tông – 1258-1308), Pháp Loa (12841330) và Huyền Quang (1254-1334) được xem là các đại thiền sư của Việt Nam, và hậu thế liệt ngang với sáu vị

tổ của Thiền tông Trung Hoa hoặc 28 vị tổ của Thiền Ấn Độ. Tại Việt Nam, đặc biệt từ ban đầu, cả ba thiền phái kể cả Tì-ni-đa Lưu-chi, Vô Ngôn Thông và Thảo Đường cũng đã mang dấu vết sâu đậm của Mật Tông, và ảnh hưởng đó càng ngày càng mạnh. Phật giáo Bắc tông Việt Nam là sự kết hợp của cả Thiền tông, Mật tông và Tịnh độ tông (xem chương 6, phần Mật tông ở Việt Nam) thế nhưng trong nội bộ các chùa, tăng chúng vẫn sinh hoạt chủ yếu theo Thiền tông mà về danh nghĩa hầu hết thuộc dòng Lâm Tế. Và khắp nơi, nhà chùa (Phật môn) được gọi một cách chính thức là Thiền môn.

Sau triều đại Trần, suốt hơn 400 năm, Phật giáo suy vi theo với Trúc lâm Yên tử và bị thất lạc truyền thừa kể từ Tam tổ Huyền Quang. Mãi tới thế kỷ XVII, Phật giáo nói chung và Thiền tông nói riêng mới phục hưng trở lại. Các thiền sư Chân Nguyên Huệ Đăng (1647-1726), người Hải Dương, pháp hệ thứ 36 tông Lâm Tế, và Hương Hải (1628-1715), thuộc dòng Trúc lâm Yên tử, hoạt động ở Đàng Ngoài, lấy sông Gianh ở giữa tỉnh Quảng Bình làm giới tuyến. Sư Chân Nguyên khuyến khích môn đồ phục hưng các tác phẩm thời Lý Trần như Thiền Uyển tập anh ngữ lục của nhiều tác giả, Kế đăng lục của thiền sư

Như Sơn, Thượng Sĩ ngữ lục do Thiền sư Pháp Loa biên tập, Khoá hư lục của Trần Thái tông, Tam tổ thực lục, Thiền uyển thống yếu kế đăng lục, v.v. Tại Đàng Trong, thiền sư Tử Dung Minh Hoằng (thế kỷ XVII) dòng Lâm Tế đời thứ 34 từ Quảng Đông sang lập chùa Ấn Tông tại Huế, nay là chùa Từ Đàm. Trong số những người được sư truyền Pháp, có một người Việt trứ danh là Liễu Quán. Thiền sư Liễu Quán (1667-1742) thuộc dòng thiền Lâm Tế, đời thứ 35. Sư họ Lê, người Sông Cầu, Phú Yên, xuất gia từ năm 6 tuổi; tới năm 13 tuổi, ra Thuận Hoá học với Giác Phong Lão Tổ ở chùa Báo Quốc. Bảy năm sau, nhân

lúc đọc Truyền đăng lục, tới câu "Chỉ vật truyền tâm nhân bất hội xứ: Chỉ vật truyền tâm mà người chẳng biết", sư hốt nhiên ngộ. Năm 1740, sư về am ở núi Thiên Thai dựng chùa Thuyền Tôn. Thích Nhất Hạnh (Nguyễn Lang) trong sách đã dẫn, trang 207-208, có viết: "Thiền sư Liễu Quán đã làm cho thiền phái Lâm Tế trở thành một thiền phái linh động, có gốc rễ ở Đàng Trong. Trước ông, Phật giáo ở Đàng Trong mang nặng màu sắc Quảng Đông. Ông đã Việt hoá thiền phái Lâm Tế, và làm cho thiền phái này trở thành thiền phái của đa số phật tử Đàng Trong".

Thiền Tào Động được truyền sang Việt Nam cũng vào cuối thế kỷ XVII do thiền sư Thông Giác Thuỷ Nguyệt (1636-1704) đem từ Trung Hoa về. Sư họ Đặng, người Tiên Hưng, xuất gia năm 20 tuổi và sang Trung Hoa học đạo. Sư đắc pháp nơi Thiền sư Nhất Cú Tri Giáo thuộc dòng Tào Động thế hệ thứ 35. Trở về nước, sư Thông Giác đi nhiều nơi rồi dừng chân tại chùa Hạ Long, huyện Đông Triều, mở đầu cho phái Tào Động Việt

Nam. Riêng ở xứ Đàng Trong, người mở tông Tào Động là Thiền sư Trung Hoa Nguyên Thiều (1648-1728), thế hệ thứ 33. Năm 1677, sư đi theo thuyền sang phủ Quí Ninh (Qui Nhơn) lập chùa Thập tháp Di đà. Sau đó, sư lại ra

Thuận Hoá lập nhiều chùa. Tới đầu thế kỷ XVIII, có Thiền sư Trung Hoa là Thạch Liêm (1633- 1704) hiệu là Đại Sán Hán Ông, thuộc Tào Động thế hệ thứ 29. Từ Quảng Đông, sư được Thiền sư Nguyên Thiều mời sang và bắt đầu truyền dạy từ Thuận Hoá. Cũng theo Thích Nhất Hạnh trong sách đã dẫn, t.216: "Vào thế kỷ thứ mười bảy, khi phái Tào Động truyền sang thì sự khác biệt giữa hai tông phái [Lâm Tế và Tào Động] hình như không còn bao lăm nữa". Có lẽ sự có mặt mang tính cốt lõi của Thiền tông trong văn hoá Phật giáo và sinh hoạt Thiền môn đã và đang làm tươi nhuận, sinh động, phóng khoáng và đẩy mạnh tính nhập thế của sinh hoạt Phật giáo Việt Nam,

như một trung hoà và tổng hợp với lời giảng Tịnh độ tông và nghi thức Mật tông. ---o0o--- 3. Tại Nhật Bản Phật giáo Đại thừa du nhập vào Nhật Bản qua ngã Triều Tiên từ năm 522. Từ cuối thế kỷ V qua thế kỷ VI, Phật giáo được phong làm quốc giáo. Từ đó đến nay, Phật giáo Nhật Bản hoạt động mạnh trong cả Tịnh độ tông lẫn Mật Tông, như đã được trình bày trong các chương trước. Tuy thế, mãi tới năm 1191, Thiền tông mới du nhập Nhật Bản, hoà nhập vào văn hoá Nhật và chứng tỏ sức sống mãnh liệt cho tới ngày nay. Thiền Nhật

Bản có hai hệ phái Lâm tế và Tào Động mà chúng ta sẽ bàn rất kỹ ở các phần dưới. ---o0o--- III. Các Nguồn và kinh sách Hai nguồn Ấn Hoa Nói chung, Thiền tông có hai nguồn: 1. Từ trong Đại thừa. Thiền tổng hợp học thuyết của hai truyền thống chính trong Phật giáo Đại thừa Ấn Độ, đó là Trung quán tông và Duy thức tông. Như chúng ta đã đề cập, Trung quán tông thấy rằng mọi sinh linh đều có Phật tính, cái cũng là Như Lai tạng, và rằng không sự vật nào cố hữu sự hiện hữu độc lập nên thực tướng của vạn sự là không tính. Trong khi đó, Duy thức

tông cho rằng các sự vật được chúng ta trải nghiệm trong thế giới hiện hữu thật ra cũng chỉ là những thông giải do tâm trí chúng ta đặt ra, nên vạn sự qui tâm. 2. Hấp thu phần nào của Đạo học Trung Hoa, đặc biệt phong thái vô vi trong hành động và tự nhiên thanh thoát trong cuộc sống. Tuy thế, Thiền khác với Đạo học trong cứu cánh tu tập. Đạo đức kinh của Lão Tử, như Will Durant và Ngô Tất Tố nhận xét, lấy nguồn cảm hứng từ các Upanishad của kinh Veda nên cùng đích của giải thoát là hoà nhập con người làm một với vũ trụ, một hình thức của Tiểu ngã Atman hoà nhập vào Đại ngã Brahman. Trong khi đó, hành giả của Thiền nhìn

sâu vào lòng mình để trực nhận chân tâm, và cũng là Phật tính. H.W.Schuman, nhà Ấn Độ học và Phật học danh tiếng của Đức đã viết như sau trong tác phẩm Đại thừa Phật giáo (Mahayana-Buddhismus), trích theo Chân Nguyên & Nguyễn Tường Bách, sách đã dẫn, trang 413-414: "Thiền tông có một người cha Ấn Độ nhưng đã chẳng trở nên trọn vẹn nếu không có người mẹ Trung Quốc. Cái "dễ thương", cái hấp dẫn của Thiền tông chính là những thành phần văn hoá nghệ thuật, những đặc điểm sắc thái riêng của Trung Quốc, không phải của Ấn Độ. Những gì Phật giáo mang đến Trung Quốc – với tư

tưởng giải

thoát tuyệt đối, trình bày một cách nghiêm nghị khắt khe với một ngón tay trỏ chỉ thẳng – những điều đó được các thiền sư thừa nhận, hấp thụ với nụ cười thầm lặng đầy thi vị. Thành tựu lớn lao nhất của các đại luận sư Ấn Độ là nhét 'con ngỗng triết lí' vào lọ – chính nơi đây, tại Trung Quốc – con ngỗng này được thả về với thiên nhiên mà không hề mang thương tích". Nỗ lực của Đạt Ma và Huệ Năng Với cá tính dũng mãnh và đôi mắt sáng quắc nhìn gườm gườm người hỏi pháp, Bồ Đề Đạt Ma sẵn sàng giao truyền trực tiếp ý thức giác ngộ, bên ngoài truyền thống và bên ngoài kinh sách. Tuy thế, vị tổ thứ 28 Ấn Độ ấy không sáng lập một hình thức Phật giáo hoàn

toàn mới. Đúng hơn, sư chỉ triển khai các khía cạnh của Phật giáo Đại thừa Ấn Độ. Vạn sự là không tính và qui tâm. Nói cách khác, từ đầu chí cuối, sư vẫn giữ đúng lời đã đáp Lương Võ Đế: Quách nhiên vô thánh: Rỗng tuếch, chẳng có gì Thánh hết (Tuệ Sỹ dịch). Cũng với tinh thần ấy, đặc điểm trong triết học của Huệ Năng là sự từ khước toàn bộ các nghi lễ như là phương tiện cứu độ hoặc giác ngộ. Sư nhấn mạnh khả năng Đốn ngộ – hốt nhiên thức ngộ. Đây là một ứng xử khác với các truyền thống trước đó vốn đi theo lối tiếp cận mang bản sắc Phật giáo Ấn Độ, xem giác ngộ là một quá trình tiệm tiến, kết quả của dài ngày tu tập (tiệm ngộ).

Huệ Năng trình bày đặc tính quan trọng của những gì được triển khai trong Thiền rằng không có gì thường tại, tách biệt và độc lập. Điểm này cũng chẳng mới; nó là đặc điểm nền tảng của mọi truyền thống Phật giáo. Nhưng sư đi thêm một bước xa hơn với lời tuyên bố rằng đặc điểm ấy có hàm ý không thể nào khái niệm hoá một cách chính xác bất cứ cái gì. Hệ luận như thế của Huệ Năng là thuận lý vì khái niệm hoá có nghĩa là phân biệt cái này cái nọ, như thế, tạo ảo giác rằng có sự hiện hữu tách biệt. Một khi bạn bắt đầu sử dụng các khái niệm tức là bạn phân biệt thế giới thành các thực thể riêng rẽ. Và theo Huệ Năng, điều

đó đi ngược lại ý tưởng căn bản về Không tính. Lục tổ tin rằng con người có tập quán gắn bó với việc khái niệm hoá các đối tượng tách biệt (khách thể), và hành động ấy làm mịt mờ ánh sáng của chúng, giống như mây trên trời làm mờ mịt mặt trời mặt trăng. Cái được Huệ Năng tìm cách làm là lặn xuống bên dưới bề mặt của các khái niệm để thấy rõ chân như và cũng là Phật tính thuần khiết. Nhưng như thế, trong trạng thái đó, ta có thể biết cái gì? Nếu không sử dụng khái niệm thì lấy gì chuyển tải? Câu trả lời của Huệ Năng là ở đó có gì đâu mà biết với không biết. Ở đó chỉ có một sự

sáng tỏ mà hốt nhiên ta thấy rõ: đó là mọi sự trống rỗng. Nghĩa là ở đó ta bắt gặp cái "quách nhiên vô thánh" mà Bồ
Đề Đạt Ma đã hét thẳng vào mặt
Lương Vũ Đế.
Bốn tính chất của Thiền tông Bồ Đề
Đạt Ma được nói là để lại bài kệ khai
đạo:
Giáo ngoại biệt truyền

Bất lập văn tự
Trực chỉ nhân tâm
Kiến tính thành Phật
Có người cho rằng bài kệ ấy thật ra xuất phát từ Thiền sư đời sau là Nam Tuyền Phổ Nguyện (749-835), một môn đệ của Mã Tổ Đạo Nhất (709-788). Nhưng của ai không quan trọng.

Thực tế là bài kệ ấy trình bày bốn tính chất của Thiền tông. Đó là: (1) Không truyền giáo pháp ngoài kinh điển; (2) Không lập văn tự; (3) Chỉ thẳng tâm người; (4) Thấy tính thành Phật. Nhưng như thế, có quả thật Thiền không tôn trọng kinh điển và không dùng tới văn tự? Quan điểm của Suzuki Bài kệ đó được Suzuki hiểu là Thiền không có thánh thư, lý thuyết giáo điều hoặc bất cứ phương pháp biểu hiện nào để qua đó có thể tiếp cận ý nghĩa của Thiền. Thiền không từ khước toàn bộ thẩm quyền giáo lý, mà chỉ xem kinh sách là phương tiện tẩy uế tri thức. Trong thái độ phủ định tính thiêng liêng của kinh

sách, Thiền duy trì một cái gì đó hoàn toàn tích cực và khẳng định vĩnh viễn. Ông còn đi thêm một bước khi nói rằng "Còn về tất cả những ảnh tượng muôn hình muôn vẻ của các Đức Phật, các Bồ tát, các La hán và những hữu thể khác mà người ta tình cờ bắt gặp trong các Thiền viên, thì cũng giống như vô số tác phẩm bằng gỗ đá hoặc bằng kim loại, chúng tựa những cây hoa trà, cây đỗ quyên, những đèn lồng bằng đá trong vườn nhà tôi. Thiền hẳn nói là: bạn cứ tôn sùng cây hoa trà lúc này trổ đầy lọc non và cứ thờ phượng nó nếu bạn thích". (Cẩm nang sống Thiền, trang.236-237).

Đốt tượng tìm xá lợi Có một câu chuyện thiền tuy đáng ngờ về mặt lịch sử nhưng thú vị và được truyền tụng nhiều. Các Thiền sư đều đồng ý về sự triệt ngộ của nhà sư nhân vật chính trong truyện. Thiền sư Đơn Hà Thiên Nhiên (738- 824) đời nhà Đường dừng bước vân du ở chùa Huệ Lâm tại Kinh đô. Gặp tiết đại hàn giá buốt, sư bê một tượng Phật lớn xuống bửa ra đốt sưởi ấm. Ông từ kinh hoảng, hỏi: "Sao Hoà thượng dám đốt tượng Phật của tôi?" Sư đưa gậy bới vào đống tro lửa như tìm kiếm vật gì, đáp: "Tôi đốt Phật để tìm xá lợi". Ông từ nói: "Phật gỗ mà xá lợi ở đâu?"

Sư bảo: "Thế sao ông trách tôi? Ông cho tôi xin nốt hai pho tượng kia để sưởi cho đỡ lạnh". Sau đó, vì lời quở trách Đơn Hà phạm thượng nên ông từ bị rụng hết lông mi – hình phạt danh cho người mắc tội nói sai giáo pháp của Phật – còn sự thịnh nộ của Phật không bao giờ giáng xuống đầu Đơn Hà. Phạm thượng và báng bổ? Người bênh vực cho cả hai lối nói ấy, một của Suzuki và một của Đơn Hà, tuy cách nhau hơn 1.200 năm nhưng rền chung âm ba Thiền, hẳn đưa tay chỉ thẳng tới kinh điển. Trong kinh Kim cương, Đức Phật nói: "Ví bằng lấy sắc thấy Ta, lấy thanh âm

tìm Ta, đấy là thi hành tà đạo, không thể thấy được Như Lai". Cũng theo hướng ngón tay chỉ đó, sẽ bắt gặp câu nói của Đức Kitô: "Hãy lật đá, các ngươi sẽ tìm thấy Ta. Hãy chẻ gỗ và Ta ở đó". "Kinh sách" của Thiền Từ trước tới nay, tuy theo yếu chỉ "giáo ngoại biệt truyền, bất lập văn tự" nhưng người học Thiền không từ khước sự hỗ trợ của kinh sách, nhất là các kinh điển Đại thừa, trong đó nổi bật các bộ như Bát nhã Ba la mật,

Lăng già, Hoa nghiêm, Kim cương, v.v... Bản thân Huệ Năng nhân nghe giảng kinh Kim Cương mà đại ngộ. Bên cạnh kinh điển, thiền sinh còn đọc thêm nhiều

ngữ lục gồm lời dạy và bài viết của các thiền sư. Các tác phẩm này thường mang tên của mỗi vị và gắn thêm danh từ "ngữ lục" ở đằng sau. Hầu hết các thiền sư nổi tiếng của Trung Hoa, Nhật Bản, Việt Nam đều có để lại ngữ lục. Ngoài Kinh Tạng để học và các ngữ lục để đọc thêm, còn có một số tác phẩm "kinh điển" nổi tiếng khác để, nói như Suzuki, có thể góp phần giúp kẻ tu tập "sử dụng cốt để tẩy uế tri thức". 1. Pháp bảo đàn kinh. Đây là tác phẩm chữ Hán duy nhất được gọi là "kinh", một danh hiệu có tính qui điển. Kinh chủ yếu được dùng để chỉ những lời nói, bài dạy của Đức Phật và qui chiếu

cho "sách". Nội dung Pháp bảo đàn gồm trải nghiệm trong cuộc đời, những lời giảng về Thiền và những châm ngôn của Huệ Năng được môn đệ của Tổ là Thiền sư Pháp Hải ghi chép lại. Thích Thanh Từ viết trong lời Lược khảo (t.8): "Sách sử chép rằng Lục Tổ không biết chữ, do đó Ngài không thể viết sách để lại. Ngài giảng dạy rồi đồ đệ ghi, dĩ nhiên có những lời Ngài dạy mà người ghi bỏ sót, cũng như có những phần mà người sau thấy cần bổ túc cho hay hơn, thành ra có thể sai đi chút ít, đó là việc thường, không thể tránh khỏi". Sách có nhiều bản dịch tiếng Việt. Bản chúng tôi dùng do Thích Thanh Từ dịch và giảng giải.

2. Bích nham lục. Sách gồm 100 tắc công án. Mỗi cái được chia làm bốn hoặc năm phần: Lời dẫn, Công án, Giải thích, Tụng, và Giải tụng. Ban đầu, do Thiền sư Tuyết Đậu Trùng Hiển (9801052), thuộc tông Vân Môn, chọn trong nội điển, ngoại điển và văn sử rồi viết thêm câu tụng để hướng dẫn thiền sinh, đặt tên là Tuyết Đậu tụng cổ. Sau được Thiền sư Viên Ngộ Khắc Cần (1063-1135), tông Lâm Tế, hệ Dương Kỳ, san định và viết thêm lời giải. Sư theo tên tấm bảng ngạch trượng thất tại viện Linh Tuyền của mình mà đặt là Bích nham lục. Thế rồi đệ tử xuất sắc nhất của Viên Ngộ là Đại Huệ Tông Cảo (1089-1163) thấy các thiền sinh mê mải sa đà vào

văn tự của cuốn này, nên đem đốt sạch. Từ đó, thiền sinh các phái dùng cuốn Vô môn quan. Một trăm năm sau, cư sĩ Trương Minh Viễn ở Ngụ Trung tìm thấy một bản Bích nham lục còn nguyên vẹn. Ông đối chiếu với các bản khác tìm được ở Nam Hoa, làm thành bản Bích nham lục hiện nay. Bản chúng tôi dùng cũng do Thích Thanh Từ dịch. Văn hào Herman Hesse viết như sau về Bích nham lục sau khi đọc bản dịch ra tiếng Đức của giáo sư W. Gundert, xuất bản năm 1960 (trích theo Chân Nguyên & Nguyễn Tường Bách, sách đã dẫn, t.58):

"Tác phẩm vĩ đại này là một món quà thượng thặng với những nội dung huyền diệu mà tôi không thể nào thưởng thức trọn vẹn trong cuộc đời còn lại. Mà ngay cả một cuộc đời trinh nguyên cũng không đủ để thực hiện điều này. Những tâm hồn cao cả nhất, sùng đạo nhất của Trung Quốc và Nhật Bản đã uống nước nơi nguồn này hơn 800 năm nay, nhưng vẫn không uống cạn, đã nghiên cứu cuốn sách này đến tận cùng, nhai đi nhai lại những lời nói bí ẩn trong đây, nếm được vị ngọt ngào của nó, họ chỉ biết âm thầm tôn kính mức độ thâm sâu và đáp lại những nét hóm hỉnh của nó với một nụ cười am hiểu".

3. Vô môn quan. Sóng đôi với Bích nham lục. Sách ghi lại 48 tắc công án. Mỗi công án có ba phần: (1) Công án, nói về một sự kiện hoặc lời nói, lời dạy của các vị Tổ; (2) Lời bình của sư Huệ Khai; và (3) Kệ tụng. Sách do Thiền sư Vô Môn Huệ Khai (1183-1260) thuộc dòng Dương Kỳ Lâm Tế biên soạn. Trong lời tựa, sư viết: "Phât dạy tâm là gốc, không cửa là cửa pháp. Đã không cửa làm sao qua? Há chẳng nghe: Từ cửa mà vào thì không là đồ gia bảo, nhờ duyên tạo được tất phải có trước sau, có thành hoại. Nói như vậy, thiệt chẳng khác chi khi không dậy sóng, thịt da đang lành đem ra mổ mụt. Huống chi chấp vào văn tự để mong tìm lý giải, quơ đùi đập

trăng, gãi ngứa ngoài giày, ăn nhằm chi đâu?"

Ý nghĩa của tên sách tiềm ẩn trong bốn câu kệ mở đầu:

Đạo lớn không cửa,

Ngàn sai có đường

Cửa kia qua được

Đất trời riêng bước.

(Vô môn quan, Trần Tuấn Mẫn dịch và chú, Viện Nghiên Cứu Phật

Học Việt Nam ấn hành, TP. Hồ Chí

Minh, 1995, t. 15).

4. Chứng đạo ca. Shodoka trong tiếng

Nhật, có nghĩa là bài ca về trực nhận chân lý. Gần như thiền sư nào cũng có chứng đạo ca, hoặc dài hoặc ngắn, thường là làm để tán tụng Chân như

khi các vị thành đạo. Thông thường, chứng đạo ca có hình thức như một bài kệ năm hoặc bảy chữ, ngũ ngôn tứ tuyệt hay thất ngôn tứ tuyệt. Cũng có chứng đạo ca dài hơn, như kiệt tác Tối thượng thừa Phật tính ca của Thiền sư Vĩnh Gia Huyền Giác (665-713), nội dung gồm các khái niệm căn bản của Pháp bảo đàn kinh, và của các bộ kinh thuộc hệ Bát nhã Ba la mật (bản dịch của Trúc Thiên, có tên là Chứng đạo ca). Thiền sinh cũng có thể tiếp cận chứng đạo ca của các thiền sư khác để tinh tiến trong tu tập. Thí dụ bài Toạ thiền hoà tán của Thiền sư Nhật Bản Bạch Ẩn Huệ Hạc nổi tiếng với câu đầu: "Tất cả chúng sinh bản lai là Phật" (bản

dịch của Trúc Khê: Bạch Ẩn Toạ Thiền Ca, dịch từ bản tiếng Anh của D.T. Suzuki, Thiền luận, tập thượng, trang 555- 556). Trong giai thoại Thiền, có hai bài kệ có lẽ không thuộc loại chứng đạo ca, vì được làm với tinh thần cầu đạo, nhưng nói lên được trình độ nhận thức chân lý, khả năng thiền quán của mỗi tác giả. Ở Hoàng Mai, tới tháng thứ tám, Huệ Năng vẫn làm ở nhà bếp. Hôm đó, Ngũ tổ thông báo sẽ truyền y bát làm tổ thứ sáu cho cho người đạt lý đạo. Thần Tú, người học cao nhất và được đồng môn xem là xứng đáng kế vị nhất, đề lên vách một bài kệ rằng:

Thân là bồ đề cội,

Tâm như gương sáng đài,

Giờ giờ siêng phủi quét

Chớ để nhuốm trần ai.

Ai đọc lên cũng khen, nghĩ là xứng đáng kế vị tổ. Nhưng sáng hôm sau vừa thức giấc, họ bỗng thấy có một bài kệ khác viết bên cạnh, rằng:

Bồ đề vốn không cội

Gương sáng cũng không đài

Nguyên chẳng có một vật

Sao gọi phủi trần ai.

(Trúc Khê dịch)

Đây là bài kệ của Huệ Năng, đọc lên nhờ người khác viết hộ. Ngũ tổ biết, ra ám hiệu cho Huệ Năng canh ba lên gặp mình. Đêm đó, Hoằng Nhẫn giảng cho

nghe kinh Kim Cương, truyền y bát và tiễn Huệ Năng tới bên kia bờ sông để lẳng lặng đi nam. ---o0o--- IV. Các đặc điểm chủ chốt của Thiền Đên đây, chúng ta quay trở lại với Thiền. Những điều vừa được trình bày về thân thế của các nhân vật trong bối cảnh truyền thuyết hoặc lịch sử cũng như những giới thiệu về tông phái, kinh sách, quá trình phát triển, v.v... tuy có thể đáp ứng phần nào óc tìm hiểu nhưng vẫn chỉ là chuyện loanh quanh bên Thiền. Bạn có thể nhìn thẳng Thiền để thấy Thiền trong mình mà chẳng cần biết tới những nét tổng quát, có vẻ dẫn đường đi quanh ấy. Biết quá nhiều

hay chẳng biết chút nào chuyện sử sách, thì Phật tính của bạn vẫn chẳng suy suyển chút nào. Và nói như Robert Pirsig: "Thiền duy nhất bạn tìm thấy trên đỉnh núi chính là Thiền được bạn mang lên trên đó!" Về mặt triết học, so với lý thuyết của các truyền thống Phật giáo khác, Thiền có ba đặc điểm quan trọng, như đã đề cập, đều được qui căn nguyên cho Bồ Đề Đạt Ma. Đó là: · Thiền không tuỳ thuộc vào sự truyền đạt bằng ngôn từ; nó đi trực tiếp từ tâm trí tới tâm trí; · Thiền không dựa vào kinh sách;

· Thiền cống hiến phương thế ứng xử trực tiếp với kinh nghiệm của mỗi người. Cùng với chúng, lúc này ta có thêm hai đặc điểm nữa, có tính trung tâm, lấy từ lời giảng của Huệ Năng, rằng Thiền đi quá bên kia mọi khái niệm và rằng Thiền là sự phát hiện Phật tâm của ta và ở trong ta. Và có hai điểm chúng ta cần làm rõ trước khi đi vào Lâm Tế và Tào Động là hai dòng Thiền chính cùng kỹ thuật tu tập được mỗi dòng sử dụng. ---o0o---

1. Trí huệ trực giác Để thấy đúng giá trị của Thiền, chúng ta cần ôn lại hai đặc điểm tổng thể của Phật giáo: · Rằng khổ não là kết quả của hành động nắm bắt, bám víu và rằng khả năng nắm bắt, bám víu ấy không chỉ vào các sự vật đặc thù mà còn vào các ý tưởng cũng như các khái niệm. Khi bạn toan tính hệ thống hoá, phạm trù hoá và khái niệm hoá một cái gì đó tức là đang nỗ lực bám víu nó, nắm chắc nó, và như thế, bạn để vuột mất cái có tính nền tảng của Phật giáo, đó là trực giác. · Rằng vạn sự đều không thường tại và đều "trống rỗng" sự hiện hữu cố

hữu, và đó chính là ý tưởng về Không tính. Một khi bạn nghĩ về bản thân như tách biệt với những cái khác, một khi bạn bắt đầu duy lý hoá thế giới và sắp xếp nó theo dạng các sự vật riêng rẽ, phân biệt cái này với cái nọ, lúc đó tư duy của bạn trở nên qui ước và không tuyệt đối, vì nói theo thuật ngữ tuyệt đối thì vạn sự là không tính. Thức ngộ Thức ngộ xảy ra khi bạn đi quá bên kia trạng thái huyên náo hỗn loạn của tư duy qui

ước và khi ta có tri giác trực tiếp thực tại. Nhưng làm thế nào thể hiện việc đó? Cách làm thì có thể chưa biết nhưng chắc chắn không phải là bằng sự hình thành khái niệm

và lập luận về bản tính của cuộc hiện sinh, vì những lập luận chỉ kéo bạn lún sâu trong vũng lầy của tư tưởng có tính khái niệm, của sự phân biệt và phân tích có tính qui ước. Vậy làm thế nào ta có thể suy nghĩ cái không thể suy nghĩ? Thiền không thể nói cho ta biết cách làm như thế nào, nhưng Thiền có thể cống hiến cho ta một chuỗi thực hành có khả năng làm cho tâm trí tự bật ra khỏi các mẫu thức qui ước của nó, với niềm hi vọng rằng nhờ thế sẽ xảy ra thức ngộ. Thức ngộ hay còn gọi là Ngộ (satori) một thuật ngữ được dùng để chỉ khoảnh khắc bạn có cái nhìn thấu suốt, hoặc thấu thị.

So với huyền học Tây phương Trong tư tưởng Tây phương, huyền học (chủ nghĩa thần bí) chứ không phải triết học, là nơi ta có thể tìm thấy có điểm gần tương đồng với Thiền trong việc chú tâm đặt qua một bên toàn bộ tư tưởng có tính khái niệm để chỉ nhận biết, một cách mộc mạc, toàn thể vũ trụ đúng như nó đang là. Tuy thế, trong khi thăm dò huyền học Tây phương để tìm điểm tương đồng giữa đôi bên, có một điều quan trọng bạn cần để ý. Đó là, giống với mọi triết hệ Phật giáo, Thiền không dùng khái niệm Thượng đế. Như thế, trải nghiệm mà người thần bí chủ nghĩa Tây phương muốn mô tả dưới dạng sự hiệp nhất với Thượng đế, thì người theo

Thiền có thể muốn mô tả nó như là sự phát hiện Phật tính của chính mình. Do đó, cái bạn có trong Thiền là một dạng minh triết hay trí huệ mang tính trực giác. Như một truyền thống có cội nguồn từ nụ cười của Ca-diếp trong sự tích Niêm hoa vi tiếu, minh triết ấy có thể được chuyển tải mà không cần tới ngôn từ, và nó dẫn tới động thái thanh thoát tự phát với cảm giác thân cận tức thời, và như thế nó cũng cho thấy chỉ tôn trọng truyền thống chút ít. So với Đạo giáo Ta cũng có thể thăm dò để thấy quả thật có điểm tương đồng giữa Thiền Phật giáo và Đạo giáo. Nhưng như thế cũng không ngạc nhiên chút nào vì cả hai lưu hành bên

nhau trong thời gian dài lâu và không thể tránh khỏi tương tác ít nhiều. Nhưng nói như thế không có hàm ý rằng sở dĩ Phật giáo sang tới Trung Hoa và rồi triển khai theo chiều hướng này là vì Phật giáo chịu ảnh hưởng của Đạo giáo. Như chúng ta đã thấy, có thể truy tầm dấu vết của Thiền trong các truyền thống Phật giáo tại Ấn Độ, đặc biệt trong Trung quán tông và Duy thức tông của Đại thừa. Sự hiệp nhất của con người với vũ trụ của Đạo giáo, ít nhất về mặt cứu cánh và ngôn ngữ, không giống với sự thức ngộ chân tâm và cũng là Phật tính của Phật giáo. Cũng thế, Phật giáo không đặt vấn đề vũ trụ quan như người Đạo giáo. Và sự khác biệt của đôi bên còn

liên quan tới kỷ luật tu tập, giáo dục và giác tha, chân nhân và Bồ tát, v.v... So với Ấn giáo Không thể phủ nhận Thiền có liên hệ gần xa với lối tu luyện cổ sơ của Ấn giáo. Chữ Thiền âm Hán Việt, Ch'an hay ch'annà trong tiếng Hoa hay Zen trong tiếng Nhật, đều có gốc từ chữ Phạn dhyana hoặc jhana. Dhyana thường dịch là thiền với hàm ý tịch lự, nghĩa là ở một chỗ thanh vắng, trầm tư về một chân lý, triết hoặc đạo để hiểu rốt ráo và cái hiểu đó in sâu vào cõi tâm thức của mình. Do đó, dhyana có thể được dịch đúng nhất là quán tưởng. Thiền có thể khởi đi từ dhyana nhưng tiến vào cõi sâu hơn của

chân tâm.

Thiền vượt quá quán tưởng để đi vào nhập định, nằm trên con đường giải thoát của Phật giáo với kỷ luật chủ chốt: giới (đạo hạnh), định (tịnh tâm) và tuệ (sáng tỏ). Suzuki viết rằng: "Định (samadhi) và thiền (dhyana) trong nhiều trường hợp đồng nghĩa nhau, và thường dùng lẫn lộn nhau; đúng nghĩa thì định là một trạng thái tâm lý chứng được bằng phép tu thiền. Thiền là một diễn trình, còn định cứu cánh. Kinh điển Phật giáo nêu lên nhiều thứ định, và thêm rằng trước khi nói pháp, Phật thường nhập định, nhưng không bao giờ nói Phật nhập thiền, nếu tôi không lầm, mà chỉ nói hành thiền, tu thiền. Nhưng ở Trung Hoa, thường người ta ghép đôi hai chữ

lại thành Thiền Định, để chỉ một trạng thái yên tịnh thực hiện bằng phép định hoặc thiền". (Trúc Thiên dịch, sđd, trang 125-126) Triết hệ Yoga đặt theo thứ tự Quán tưởng (dhrana) rồi tới Thiền định (dhyana) và sau đó Nhập định (samadhi) để thức ngộ duy nhất tính của vũ trụ và nhất thể tính của vạn vật, và hoà nhập vào vũ trụ. Cùng đích ấy rất khác với Thiền định của Phật giáo nhắm tới chân tâm. (Xem chương 2 Ấn giáo: Triết hệ Yoga) ---o0o--- 2. Chỉ một tâm Phật tâm Cùng với các truyền thống Phật giáo khác, truyền thống Thiền

cũng gặp phải "cái tôi" (ngã, bản ngã), cái là chướng ngại chính cho Giác ngộ vì tính chất nông nổi thiển cận của bản ngã trong cách thế chúng ta liên hệ với cuộc đời. Như chúng ta đã thấy trong các chương trước, đây là hậu quả của một khái niệm sai lầm cho rằng bản ngã – hoặc ngã, tự tính (atman, the self, ego) – là một thực thể tự nó hiện hữu tách biệt với các cái khác. Tâm nhỏ bé Nhưng đối với Thiền, cái tâm trí nông nổi thiển cận hoặc còn gọi là tâm nhỏ bé ấy là cái ta chỉ mới có kể từ sau khi mở mắt chào đời. Cái tâm ấy có tính qui ước. Nó đặt cơ sở trên những gì chúng ta học và biết từ người khác, đồng thời nó bị ảnh hưởng bởi các cảm xúc và các nhu cầu của chúng

ta. Tương phản với cái tâm ấy, Thiền xem cái tâm mang Phật tính, hay còn gọi là Phật tâm, là bẩm sinh. Chúng ta không tìm kiếm Phật tâm để sẽ có được Phật tâm. Không. Phật tâm là cái ai cũng đang có sẵn trong mình. Chúng ta không cần phải tạo ra Phật tâm; chúng ta chỉ cần càng ngày càng nhận ra Phật tâm trong ta. Khi bạn nhận ra tính chất nông cạn thiển cận của bản ngã (cái tôi) của bạn thì đó cũng là lúc Phật tâm của bạn có thể thao tác tự nhiên khiến bạn, một cách trực giác và tức thời, thấy mọi sự đúng như chúng đang là. Phật tâm Nói cách khác, Phật tâm có tính tự nhiên và trực giác. Vấn đề là

chúng ta đang làm cho nó gần như lúc nào cũng bị bưng bít, ngột ngạt vì tư duy khái niệm, hẹp hòi và duy ngã, nghĩa là lấy cái tôi làm trung tâm. Trước một cái gì đó, chúng ta không bằng lòng với việc để cho mình chỉ việc trải nghiệm nó, chúng ta có thói quen cứ phải bắt đầu khái niệm hoá nó để yêu thích nó hoặc ghét bỏ nó, để thắc mắc không biết nó liên quan ra sao với chúng ta, để cung cấp cho nó một giá trị đặc thù trong sơ đồ tổng thể của chúng ta về vạn sự. Và vì thế, hiện tại bị thất lạc trong sự hỗn loạn huyên náo của ý nghĩ và cảm xúc. Nhưng, làm thế nào chúng ta đạt tới quá bên kia cái tâm nhỏ bé ấy để sử dụng Phật tâm? Nói cách khác, làm thế

nào chúng ta đi tới trạng thái nhận biết mà Phật giáo gọi một cách tổng quát là Thức ngộ? Tưởng hai tâm mà chỉ một Trong truyền thống Thiền, nội hàm của Thức ngộ thay đổi theo cách nó được mô tả khi thực hành các kỹ thuật sở đắc nó, tuỳ vào dòng thiền nào, Lâm Tế hay Tào Động. Dòng Lâm Tế nhấn mạnh việc sử dụng công án như những thách thức tinh thần đối với lối tư duy qui ước và như thế, tìm kiếm khoảnh khắc đột nhiên có cái nhìn thấu suốt, hoặc thấu thị, được gọi là Ngộ hay Đốn ngộ (satori). Còn dòng Tào Động tập trung vào một tiến trình dần dà hơn, bằng Toạ Thiền để dẫn tới trạng thái Thức ngộ tổng quát, còn gọi là Tiệm ngộ.

Ngôn ngữ được sử dụng ở đây có liên quan tới cái tâm nhỏ bé của chính ta với cái tâm đại đồng, hoặc Phật tâm. Trong một số mặt, ngôn ngữ này đi gần với truyền thống Du già hành tông (Duy thức tông) trước đó khi nói rằng thực tại thì mang tính tâm thức. Trạng thái giác ngộ là một trạng thái vượt quá bản ngã để đi tới điểm mà ở đó cái tâm nhỏ bé của chính ta làm một với (và thật ra cái "tâm nhỏ bé" ấy là) cái tâm đại đồng. Trong giác ngộ, Ngã (cái tôi) và Phật tâm không còn bị xem như hai cái tách biệt. Phật tính ở bên trong mọi sự, do đó, thấy bản tính tự nhiên của ta cũng là nhận ra Phật tính; đó cũng là chân

tâm, chân như, Phật tâm, Nhất tâm (One-mind). Bản lai diện mục Thiền sư người Nhật Đạo Nguyên nói rằng cái Ngã mà Đức Phật gọi chính là toàn bộ vũ trụ. Nói cách khác, Ngã chân chính không là cái tôi nổi lên trên bề mặt; Ngã chân chính là "gương mặt nguyên gốc" mà con người có từ trước khi mở mắt chào đời. "Gương mặt nguyên gốc" của chúng ta – nói theo thuật ngữ Phật giáo là "Bản lai diện mục" (tiếng Nhật gọi là honrai(no)-memmoka, nghĩa là gương mặt từ xưa tới nay). Khái niệm bản lai diện mục có tính trung tâm trong toàn bộ lối tiếp cận này.

Điểm khởi hành của triết học Phật giáo bắt đầu từ một diễn biến: 1. Khi chúng ta có "diện mục" cũng là khi chúng ta mang tính cá thể, riêng rẻ và phân biệt với vạn sự khác; 2. Cũng là khi chúng ta nghĩ rằng bản thân mình tách biệt với thế giới ngoài kia; 3. Xuất từ đó là toàn bộ vấn đề; chúng ta cảm thấy mọi sự mong manh và muốn nắm bắt, bám víu cái mình thích, mình muốn; 4. Và cũng xuất từ đó, chúng ta khổ não. Bản lai diện mục, cái "gương mặt từ xưa tới nay" mà chúng có trước khi

chúng ta mở mắt chào đời, liên quan tới ý tưởng của chúng ta về bản thân mình đối với thế giới vô phân biệt này, mà từ nơi đó chúng ra trồi ra, qua một quá trình biến đổi. Do đó, bản lai diện mục biểu hiện cho trạng thái không còn tự ngã (cái tôi), nghĩa là cho một triển vọng đại đồng và cũng là cho Phật tính. Không thể mô tả bản lai diện mục bằng khái niệm, cũng không thể phân biệt nó. Nếu bạn gắng gỏi theo đuổi nó, bạn không thể nào túm được nó. Và nếu cứ tiếp tục làm như thế, bạn bị ném trở lại trạng thái trong đó, bạn chỉ có thể nhận ra bản tính nhất thời và nông nổi thiển cận của cái mà bạn thấy một cách qui ước về bản thân mình. ---o0o---

V. Thiền Lâm Tế - Thiền Tào Động 1. Lâm Tế Trung Hoa Trước khi được truyền sang Nhật, như chúng ta đã biết, Thiền Trung Hoa gồm "ngũ gia thất tông" trong đó hai nhà nổi bật là Lâm Tế và Tào Động. Đó cũng là hai dòng chủ yếu trong trong thiền Nhật

Bản, trong khi đó tại Việt Nam, dòng chủ yếu từ ba trăm năm nay là Lâm Tế tuy có thêm một số yếu tố của Tào Động. Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-867) Sư họ Hình, quê ở Nam Hoa, Tào Châu. Mộ đạo từ nhỏ và không hài lòng với giới luật kinh điển, sư vượt đường dài gần 2.000 cây số tìm đến Hoàng Bá Hi Vận (?-850) để cầu học theo lối giáo ngoại

biệt truyền. Những diễn tiến trong giai đoạn Lâm Tế thụ giáo với Hoàng Bá, cũng như cuộc Pháp chiến giữa đôi bên sau khi Lâm Tế đại ngộ, được ghi lại trong Lâm Tế lục và là những giai thoại Thiền còn đánh động cho tới ngày nay. Sau khi rời Hoàng Bá, sư đi Hà Bắc, Trấn Châu, trụ trì tại thiền viện Lâm Tế và khai mở dòng Thiền của mình. Từ đó dòng Lâm Tế là một trong ngũ gia chính thống của Thiền Trung Hoa. Ra đời trong bối cảnh Phật giáo Trung Hoa bị đàn áp (842-845), dòng Lâm Tế trở thành môn phái quan trọng nhất của Thiền tông Trung Hoa. Cùng với dòng Tào Động, cả hai được truyền sang

Nhật Bản và ở đó, cho tới ngày nay gần như vẫn còn dưới dạng nguyên thuỷ. Sư Lâm Tế để lại Lâm Tế lục, một ngữ lục ghi lại lời dạy và qua đó, cho thấy phong thái uy nghi dũng mãnh và cách dạy thần tốc của sư. Ngữ lục ấy vẫn được lưu truyền cho tới nay và có nhiều bản dịch tiếng Việt. Phùng Phật sát Phật Thiền sư Lâm Tế nổi tiếng với câu nói : "Nếu thấy Phật trên đường ngươi đi, giết ngay!" Câu nói ấy trở thành thành ngữ trứ danh "Phùng Phật sát Phật". Thành ngữ ấy, như chúng ta sẽ thấy trong các đoạn sau, là kiểu mẫu tiếp cận một cách tuyệt đối của dòng Lâm Tế, nhằm làm thiền sinh choáng váng,

bật nẩy mình ra khỏi tư duy qui ước để đột kiến chân lý sâu xa. Trong trường hợp ấy, ý tưởng "gặp Phật giết Phật" có nghĩa rằng ta không nên đồng hoá Phật với bất cứ cái đặc thù nào, thí dụ sự phụ, hoặc ý tưởng, hoặc kinh sách, v.v., bất cứ cái cá biệt nào ta có thể bắt gặip trong cuộc lữ hành trần thế. Bất cứ sự đồng hoá nào cũng huỷ diệt ý tưởng trực thị thực tại như nó đang là, đồng thời giới hạn tầm nhìn của ta. Do đó, hết thảy các "phật" ấy phải bị giết sạch để ta vượt quá bên kia chúng mà trực nhận thực tại. Bốn phân biệt và chọn lựa "Tứ liệu giản" là công thức nhận thức quan trọng nhất của tông Lâm Tế, được

chính sư Lâm Tế Nghĩa Huyền tóm gọn trong bài kệ: Có khi đoạt nhân không đoạt cảnh Có khi đoạt cảnh không đoạt nhân Có khi nhân cảnh đều đoạt Có khi nhân cảnh đều không đoạt. "Tứ liệu giản", như trong bốn câu trên, là công thức có bốn cấp bậc nhận thức để vượt qua ảo ảnh và vô minh, cái là nguồn gốc của khổ não. Ở đây, "nhân" được hiểu là chủ thể (kẻ nhận thức, subject); "cảnh" được hiểu là khách thể (đối tượng nhận thức, object), là thế giới hiện hữu. 1. Cấp thứ nhất: dựa vào chủ thể, không dựa vào khách thể;

2. Cấp thứ hai: dựa vào khách thể, không dựa vào chủ thể; 3. Cấp thứ ba: phủ nhận cả chủ thể lẫn khách thể nhưng vẫn tồn tại sự phân biệt cả hai. Qua hành động phủ định này, ta có sự chú tâm hoàn hảo. 4. Cấp thứ tư: không phủ nhận cả chủ thể lẫn khách thể và đó cũng là lúc cả hai không tồn tại, tâm thức ta vượt quá bên kia thế giới nhị nguyên để trực nhận rốt ráo Chân như. Phương pháp giảng dạy Từ thời Mã Tổ Đạo

Nhất (709-788), thái sư phụ của sư Hoàng Bá, đã có truyền thống hướng dẫn môn đệ bằng cách tạo đột biến để thiền sinh bật ra khỏi lối tư duy qui ước. Công cụ sử dụng là tiếng hét hoặc

gậy đập hoặc phất trần hoặc phối hợp hai thứ. Sư Lâm Tế nổi tiếng với rất nhiều trường hợp việc sử dụng gậy đánh và tiếng hét. Sau đây là hai ví dụ lấy từ bản dịch của Ngô Ánh Tuyết & Viên Thông, Lời Thiền, Nxb Thuận Hoá, 1995, phần "Lâm Tế ngữ lục". (21) Sư hỏi viện chủ: "Đi đâu?" Viện chủ đáp: "Dạ vào thành bán gạo". Sư nói: "Bán được hết không?" Viện chủ đáp: "Dạ bán được hết!" Sư dùng cây gậy vạch trước mặt một vạch, nói: "Bán được cái này không?" Viện chủ liền hét, sư bèn đánh. Ông điển toạ đến, sư kể lại chuyện. Điển toạ nói: "Viện chủ không hiểu ý

hoà thượng!" Sư nói: "Ông thì sao?" Điển toạ làm lễ, sư cũng đánh! (57) Đến chỗ ngài Tượng Điền. Sư hỏi: "Chẳng phàm chẳng thánh. Xin thầy nói mau!" Tượng Điền đáp: "Lão tăng chỉ như vầy!" Sư liền hét, nói: Biết bao ông trọc, ở chỗ này kiếm ăn cái chi!" Như thế, cách hướng dẫn môn đệ của sư Lâm Tế là sự phối hợp và hoàn chỉnh cách dạy chính thống được truyền từ Lục tổ Huệ Năng. Tuy nhiên, điểm đặc sắc nhất là sư thêm vào đó việc thao luyện Công án.

Đây là một sự kiện rất mới mẻ vào thời đó. Nó xuất phát từ dòng Thiền này, và gần như là "thương hiệu" của Lâm Tế. Truyền thống ấy được giữ gìn và theo đuổi cho tới hôm nay, qua hai cuốn Bích nham lục và Vô môn quan. Ta sẽ đề cập chi tiết hơn về Công án ở phần dưới. ---o0o--- 2. Lâm Tế Nhật Bản Minh Am Vinh Tây (1141- 1215) Tên Nhật Bản là Myoan Eisai. Sư là người khai sáng dòng Lâm Tế tại Nhật. Chào đời trong một gia đình mộ đạo Phật tại Bithcu (ngày nay là Okayama), năm 14 tuổi, cậu bé Eisai xuất gia theo Thiên thai tông. Năm 27 tuổi, sư quyết

định sang Trung Hoa để học hỏi thêm. Chuyến đi này chỉ kéo dài 7 tháng và kết quả vẫn chưa vượt khỏi giới hạn của Thiên Thai tông (xem chương 4, Đại thừa). Chuyến đi Trung Hoa thứ hai 20 năm sau đó, Minh Am mang theo dự tính sang Ấn Độ hành hương nhưng không được chính quyền cho phép. Việc bị ở lại của sư là cơ duyên cho sư tham vấn các thiền sư Trung Hoa và rồi được Ấn khả của Thiền sư Hư Am Hoài Sưởng, trụ trì chùa Vạn Niên trên núi Thiên Thai. Ấn khả là một thuật ngữ Thiền tông, chứng nhận thiền sinh đã "thành đạo, kiến tính", nghĩa là đã giải được mọi

công án và có khả năng thu thập cùng hướng dẫn môn đệ. Với Ấn khả, người học trò đạt tiêu chuẩn tự xem mình là "Pháp tự" – nối nghiệp thầy – và mang danh hiệu Lão sư. Với người thầy, khi học trò chứng Ấn khả có nghĩa là công nhận học trò ấy có khả năng vượt qua thầy, và củng cố niềm kỳ vọng tâm ấn của thế hệ sau sẽ lớn hơn thế hệ trước. Minh Am cũng là thầy của Đạo Nguyên, người về sau thành lập tông Tào Động ở Nhật. Trong quá trình xây dựng Thiền tông Nhật Bản, sư Minh Am thực hiện những bước quan trọng tiên khởi, gây được tiềm năng hưng thịnh. Năm 1184, lần đầu tiên kiến lập thiền viện tại Nhật như một thực hành tách biệt, và sau đó, tự nó nhanh chóng

phát triển dưới thể chế cai trị của giới Võ sĩ đạo. Ngoài tính cách lỗi lạc của một Thiền sư, Minh Am còn là rành về y thuật, đặc biệt cách dưỡng sinh bằng trà. Sư viết Khiết

trà dưỡng sinh ký, nói về tác dụng của trà, và từ thời điểm đó, Trà đạo bắt đầu có tại Nhật. Bạch Ẩn Huệ Hạc (1686-1769) Tên Nhật Bản là Hakuin Ekaku. Sư là người phục hưng dòng Lâm Tế sau thời gian nó bị biến thể từ thế kỷ XIV, trong đó, Thiền dần dà trở thành một hiện tượng văn hoá và nghệ thuật hơn là một truyền thống tôn giáo và triết học. Không chỉ là một thiền sư, Bạch Ẩn còn là một hoạ sĩ, văn sĩ, nghệ sĩ tạc

tượng xuất sắc. Các bức tranh thuỷ mặc của sư được gọi là "Mặc tích", tức là tác phẩm bằng mực xuất hiện như một dấu tích chứng nghiệm Thiền. Ngày nay, bạn có thể tìm thấy trong nhiều sách Thiền bức chân dung tự hoạ của sư. Bạch Ẩn xuất gia năm 15 tuổi, suốt ngày chăm chỉ tụng kinh. Tới năm 19 tuổi thì mất lòng tin vì đọc thấy người đắc đạo lắm khi cũng phải chết cực kỳ đau đớn. Quay sang mải mê văn chương suốt ba năm ; tới năm 22 tuổi, mới quay về với Thiền tông, và chuyên phá công án. Nhưng cứ mỗi khi hoan hỉ trình bày sở đắc của mình lại bị thầy là Đạo Kính Huệ Đoan mắng cho là kiêu mạn và bảo là "một chúng sinh đáng

thương sống dưới địa ngục". Mãi tới sau khi thầy từ trần, sư mới hiểu hết giáo pháp của thầy. Ngày nay, người ta xem sư chính là truyền nhân của Đạo Kính. Khởi điểm triết học của sư Bạch Ẩn là Thiền căn bản: thế giới của trải nghiệm bình thường này chỉ là ảo giác; thực tại tự nó nhất nguyên tính bất phân ly và không khái niệm nào có thể áp dụng cho thực tại tối hậu ấy; sự phân chia Ngã và Vô ngã thì không thật một cách tối hậu và là nguyên nhân của khổ não. Bạch Ẩn quả quyết rằng chúng ta có khả năng trải nghiệm tự thân thực tại, đơn giản vì chúng ta là thành phần của thực tại. Phật tính của bạn chính là bản

tính chân chính của bạn; nó là bản lai diện mục của bạn, cái đang bị che giấu dưới sự hỗn độn huyên náo của ý nghĩ có tính khái niệm và cách nhìn mang tính qui ước. Tâm không (no-mind) Mục đích của Thiền là "Tâm không" hoặc Tâm hư, Vô tâm (No-mind). Điều này không có nghĩa dập tắt diệt tuyệt mà là đạt tới trình độ nhận biết vượt quá cái tâm duy ngã vốn lấy cái tôi làm trung tâm. Chúng ta đều là Phật tiềm ẩn vì hết thảy chúng ta đều có tiềm năng nhìn thực tại đúng như nó đang là. Để minh hoạ cho ý tưởng đó, Bạch Ẩn dùng hình ảnh nước đóng băng thành nước đá:

Tất cả chúng sinh bản lai là Phật Cũng như băng với nước Ngoài nước không đâu có băng Ngoài chúng sinh tìm đâu ra Phật. (Toạ Thiền Ca, Trúc Khê dịch) Giống mọi đệ tử Thiền môn, Bạch Ẩn thực hành Thiền định. Sư dàn trải thực hành ấy rộng khắp cuộc sống với lời gợi ý bất hủ rằng bạn nên xem vũ trụ là cái hang thiền định của bạn. "Chẻ củi, gánh nước, nhặt rau, cũng là Thiền định". Đối với sư, thức ngộ là một trạng thái an hoà tuyệt đối, vô úy tuyệt đối và hân hoan tuyệt đối. Nhưng cái làm cho Bạch Ẩn nổi tiếng nhất chính là nỗ lực cổ động việc sử

dụng công án để thách thức lối suy nghĩ qui ước, tạo khả năng cho khoảnh khắc hốt nhiên Thức ngộ, hay Đốn ngộ, cái vốn là đặc điểm vô song của lối tiếp cận mang sắc thái Lâm Tế. Công án Sơ tổ Đạt Ma ngồi ngó vách. Nhị tổ đứng giữa tuyết, tự chặt tay mà thưa: "Tâm đệ tử không an, xin Ngài an cho". Sơ tổ dạy: "Đưa tâm đây ta an cho". Nhị tổ thưa: "Đệ tử tìm tâm mãi không được". Sơ tổ nói: "Ta an tâm cho ông rồi đó". Câu

chuyện vừa kể là công án "Đạt Ma an tâm" trong Vô môn quan. Công án là "đề tài thẩm tra" giúp thiền sinh thao luyện tinh thần và "hốt nhiên"

thấy được chân lý (đốn ngộ). Các công án được lập nên từ những cuộc đối đáp giữa thiền sư và đệ tử thời xưa hoặc từ những bài giảng dạy hay nói pháp của các thiền sư hay lấy từ kinh sách. Không thể giải đáp hoặc hiểu công án bằng lý luận mà bằng trực giác, bằng sự bừng tỉnh của tâm linh. Câu hỏi Đạt Ma đặt ra cho Huệ Khả quả thật cho thấy tính chất bất khả thành tựu một câu trả lời nào bằng ý nghĩ theo lối qui ước. Trong lúc người phá công án lâm vào tình huống ấy thì chỉ có thể phát sinh cái nhìn thấu suốt khi tâm trí buông bỏ nỗ lực kiến lập một ý nghĩa có tính luận lý hoặc diễn đạt mạch lạc bằng ngôn từ.

Cùng với việc thu thập công án khắp bốn phương trời – một ngàn bảy trăm công án (!) – Bạch Ẩn còn sáng tạo công án của chính mình. Cái nổi tiếng nhất của sư được tóm gọn trong một câu hỏi: "Thế nào là tiếng vỗ của một bàn tay?" Bạch Ẩn lập luận rằng khi bạn thẩm xét công án của bạn, bạn nhận thấy rằng ý nghĩ đặt cơ sở trên cái tôi (Ngã) của bạn bị khống chế. Có thể tới một thời điểm nào đó bạn đối mặt với "vực thẳm mênh mông", ở đó bạn cảm thấy tự do, và cũng ở đó, bạn buông bỏ cả thể xác lẫn tâm trí của mình. Điều này được mô tả là "nhìn vào chính tâm của ta".

"Thế nào là tiếng vỗ của một bàn tay?" Càng suy nghĩ về ý tưởng vỗ tay bạn càng nhận thấy khái niệm một bàn tay đang vỗ là vô nghĩa. Do đó, không có giải pháp khả thi cho một bàn tay đang vỗ. Đối với Bạch Ẩn: "Điều đáng quí nhất chính là phép quán công án, phép này không cần các bạn đang yên tĩnh hay đang hoạt động. Thiền sinh nếu quán công án thì khi đi không biết mình đang đi, khi ngồi không biết mình đang ngồi" (Viễn la du thiên phủ) Hiệu quả của công án có thể làm kẻ phá nó sửng người. Bạch Ẩn mô tả trải nghiệm của sư về một công án nổi tiếng, được qui cho Triệu Châu Tòng

Thẩm (778-897), một Thiền sư Trung
Hoa được Đạo Nguyên gọi là "Đức
Phật thân mến". Công án ấy có tên là
"Con chó của Triệu Châu", là tắc đệ nhất của Vô môn quan:
Một ông Tăng hỏi Hoà thượng Triệu
Châu:
– Con chó có Phật tính không
Sư đáp:
– Không.
Ta chỉ có thể cảm nhận hết tiếng
"Không" ấy khi chuyển nó qua chữ
"Vô" (Hán Việt) và rồi đọc lớn theo âm
"Wu" trong tiếng Hoa, để thấy "Wu" ở đây không đơn giản chỉ là "Không".
Triệu Châu không nói rằng con chó
không có Phật tính. Đúng ra, ông mắng lại với tiếng sủa như chó "Wu: không có gì cả!" có ý quát rằng hỏi chi tào lao, vì câu hỏi ấy tự nó là sai lầm. Và dĩ nhiên "Wu" là tiếng

tối đa mà con chó có thể trả lời nếu nó bị hỏi! Bạch Ẩn kể rằng công án ấy tác động lên mình với một loại hiệu ứng làm toàn thân đông cứng như trong một dải băng rộng hàng ngàn dặm trải ra khắp hướng. Không còn nhúc nhích nổi mình mẩy chân tay, Bạch Ẩn hoàn toàn tê dại mất trí, chỉ còn mỗi một tiếng "Wu" rền lên trong đầu. Kế đó, trong trạng thái ấy, sư đột nhiên nghe có tiếng chuông chùa, và hốt nhiên ngộ.

Phương pháp của công án Nan đề của công án không phát xuất từ tình thế có những lập luận khác nhau và cái nào cũng không thoả đáng hoặc đối lập nhau, mà là tình huống tự thân lý luận không xoay sở nổi. Ngôn ngữ hoặc cử chỉ lóe lên như một ánh chớp, nổ giữa trời làm rúng động tâm thức. Người nghe giật mình bàng hoàng, tự văng bật ra khỏi lối tư duy qui ước để trực nhận chân lý tuyệt đối. Để đạt hiệu ứng đó, công án thường được tiến hành theo hai phương pháp: 1. Phương pháp nói. Nói ngược ngạo, nói quá đáng, nói chối bỏ, nói khẳng định, nói nhại, hét, v.v.

2. Phương pháp chỉ thẳng. Dùng tới chân tay mình mẩy. Thí dụ cử động, đánh đá, làm một loại động tác nhất định, sai bảo việc này việc kia, v.v. (1) Thiền sư Hương Nghiêm Trí Nhàn (?- 988) có lần nói trong một bài giảng: "Ví như có người đang lơ lửng dưới một cành cây chĩa ra trên miệng vực sâu muôn trượng. Răng y cắn vào cành cây, chân chới với giữa hư không, hai tay không níu vào đâu được. Giả dụ lúc ấy có người đi qua gốc cây hỏi vọng lên: 'Này, tổ Đạt Ma qua Tàu để làm gì vậy?' Nếu người trên cây mở miệng trả lời thì rơi xuống vực, mất mạng. Nếu không trả lời thì phụ lòng người hỏi. Trong phút giây nguy kịch khó xử đó, người ấy phải làm sao?"

(2) Một ông tăng hỏi Lục tổ Huệ Năng
rằng: "Ý chỉ của Hoàng Mai [Ngũ tổ
Hoằng Nhẫn] ai là người nhận được?"
Huệ Năng đáp: "Người nào hiểu Phật pháp thì nhận được ý chỉ của Hoàng
Mai."
Vị tăng hỏi: "Hoà thượng có được không?"
Hệ Năng đáp: "Không".
Vị tăng hỏi: "Tại sao vậy?"
Huệ Năng đáp: "Vì tôi không hiểu Phật pháp".
(3) Một chú tiểu xin Thiền sư Thủ Sơn
Tỉnh Niệm (925- 993), tông Lâm Tế, cho nghe một bản đàn không dây.
Sư im lặng hồi lâu rồi hỏi: "Chú nghe không?"
Tiểu thưa: "Bạch, không nghe".
Sư quở: "Sao không bảo đàn lớn tiếng hơn?" (4) Một chú tiểu hỏi Thiền sư Bảo Phước (?-?): "Tôi nghe nói muốn biết con đường vô sinh phải rõ ngọn nguồn, bạch Hoà thượng, thế nào là ngọn nguồn?" Bảo Phước im lặng hồi lâu, rồi hỏi: "Chú vừa hỏi tôi gì đó?" Chú tiểu lặp lại câu hỏi. Sư vừa quát đuổi chú tiểu ra vừa hét lớn: "Bộ tôi điếc sao?" ---o0o--- Lệ phá công án Theo ý nghĩa nào đó, khi một công án hoàn tất công việc của nó, nó có thể bị bỏ qua một bên. Kết quả là cái nhìn

thấu suốt, đột nhiên và mới mẻ vào toàn bộ thực tại. Và như thế, công án là cỗ xe vô giá làm xảy tới Thức ngộ. Các công án cũng có thể bị hiểu lầm và xem là hời hợt và quá dễ. Trong trường hợp một công án không thể nào sản sinh câu lời đúng mà người phá nó lại cứ có cảm giác rằng mình có thể tìm thấy câu trả lời có tính luận lý, khiến có thể đưa tới hậu quả tại hại vô lường, như quẫn trí chẳng hạn. Do đó, nói chung, công án chỉ được thao luyện dưới sự hướng dẫn của một Thiền sư đã qua huấn luyện và có kinh nghiệm. Thí dụ công án "Que cứt của Vân Môn":

"Một ông Tăng hỏi ngài Vân Môn: – Phật là gì? Sư đáp: – Que cứt khô". (Vô môn quan, tắc 21) Cùng với các công án, người theo Thiền tông thăm dò truyền thống mình đang theo học qua các chuyện kể về các Thiền sư, vốn thường mang hình thức đối thoại giữa thầy và trò. Những câu chuyện đó cũng thường được đặt tên là "Vấn đáp". Tương tự công án, Vấn đáp là những cuộc đối đáp về một công án hay một vấn đề mà thiền sinh đang thao thức. Trong Vấn đáp, câu trả lời của thầy thường nằm ngoài lối tư duy qui ước

nhằm đánh thức trực giác nơi thiền sinh. Có nhiều Vấn đáp trở thành công án Thiền. Và cũng như công án, người ta không ứng xử với chúng như với Kinh sách. Chúng chỉ được ghi lại như những ví dụ cá biệt lời giảng của một vị thầy mà ta để dành đọc và suy gẫm. Vấn đáp còn giống công án ở điểm thiền sinh không nên thao tác nó mà không có sự hướng dẫn của một thiền sư. Mời bạn chỉ nếm trải thôi hai Vấn đáp: (1) Khi sư Huệ Minh đuổi theo Huệ Năng đang chạy trốn, muốn Huệ Năng để lại mật chỉ của Thiền. Huệ Năng đáp: "Bản lai diện mục của thầy trước khi ra đời là gì?"

(2) Tăng hỏi Mã Tổ: "Thế nào là Phật?" Mã Tổ đáp: "Tức tâm tức Phật". Tăng khác cũng hỏi: "Thế nào là Phật?" Mã Tổ đáp: "Phi tâm phi Phật". Ngộ Từ đầu chương tới đây, chúng ta đã vài lần dùng tới thuật ngữ Ngộ hay Đốn ngộ (satori trong tiếng Nhật và wù trong tiếng Hoa). Nói chung, Ngộ có ý diễn tả "nhận thức, trực nhận, thấu hiểu xuyên suốt, thấu thị". Ngộ là từ ngữ dòng Thiền Lâm Tế dùng để chỉ khoảnhh khắc thức ngộ. Ngộ không được xem là biến cố trước sau như một, mà chỉ là một thoáng nhìn thấy thực tại có thể đang lướt qua

và có thể biến đổi khi lặp lại. Ngộ được mô tả theo lối loanh quanh nhất, như một cảm giác hiệp nhất, an hoà, hiện hữu vượt quá thời gian và không gian, và hốt nhiên nhận biết chân lý, v.v... Nếu bạn có thể diễn tả ngộ thì nó không phải là cái ngộ bạn diễn tả. Trong tiếng Nhật, satori bắt nguồn từ động từ satoru, nghĩa là "nhận ra". Nhưng đó không phải là một "nhận thức" hay một phát hiện theo nghĩa triết học thông thường, vì không có bất cứ sự khác nhau nào giữa chủ thể phát hiện và khách thể được phát hiện. Cái cá biệt duy nhất để nhận biết ngộ là nó được diễn tả như một ánh chớp thấu thị, có thể diễn ra bất ngờ như một kết

quả của thực hành Thiền. Như thế, Ngộ tương phản với "Giác ngộ" thuật ngữ có tính tổng quát, thường được các truyền thống Phật giáo khác dùng để mô tả một trạng thái tổng quát và đang diễn ra việc nhận biết thực tại đúng như nó đang là. Ngộ khác với Giác ở chỗ Giác có nghĩa là "Ngộ thường trực"; người có kinh nhgiệm "Ngộ" cần tu tập

thêm để đạt đến mức toàn vẹn của Giác. Cũng giống như thế, Ngộ khác với Kiến tính, vốn được dùng để chỉ sự trực nhận thấy tính, trực nhận thấy chân lý. Trong các khoá thực hành thiền căn bản, thiền sư thường dùng tiếng Kiến tính để chỉ những ngộ đạo ban sơ của thiền sinh, rất ít khi họ dùng chữ Ngộ.

Daisetsu Teitaro Suzuki (1870-1966) Tên dịch nghĩa Hán Việt là Linh Mộc Đại Chuyết. Ông là một học giả lừng danh người Nhật, có đại công truyền bá Thiền tông sang Tây phương, diễn tả Thiền tông theo ngôn ngữ thời đại và góp phần mang văn hoá tư tưởng Đông Tây tới gần nhau. Suzuki bắt đầu tập thiền năm 22 tuổi. Xuất thân từ một gia đình nghèo, ông bỏ dỡ đại học, sau đó sang nghiên cứu ở Hoa Kỳ 13 năm, dịch sang tiếng Anh cuốn Đại thừa khởi tín luận của Mã Minh (1900) và viết cuốn Outline of Mahayana Buddhism (Đại cương Phật giáo Đại thừa, 1907).

Năm 1922, Suzuki trở về Nhật, sống làm một Sa di, dạy học và viết sách, Ông là giáo sư Phật học tại Đại học Otani, Kyoto và là học giả chủ yếu về Phật giáo Đại thừa và nói chung về tôn giáo của Nhật Bản. Ông viết nhiều tác phẩm nổi tiếng về Thiền học, giới thiệu Thiền cho cả phương Đông lẫn phương Tây bằng lối nói đại chúng. Suzuki để lại hơn một chục tác phẩm quan trọng, trong đó có mấy cuốn đã được dịch sang tiếng Việt như Thiền luận, Cốt tuỷ của Đạo Phật, Huyền học Phật giáo và Thiên chúa, v.v. Đánh giá công cuộc của D. T. Suzuki, Thomas Merton (1915-1968), một tu sĩ khổ hạnh người Pháp, sống tại Mỹ và là tác giả thần học nổi tiếng của Công

giáo La Mã, đã viết trong bài tưởng niệm ông như sau: "Rõ ràng Bác sĩ Suzuki đã đem đến cho thời đại đối thoại này một tặng phẩm tuyệt vời của riêng ông: khả năng thấu hiểu và nắm vững những tiêu điểm minh xác vốn là tiền đề cho sự giao tiếp có thể hy vọng đạt hiệu quả. Ông đã làm được điều này một cách hiệu nghiệm hơn thế rất nhiều vì người ta thấy rõ ông hoàn toàn thoát khỏi những chi phối của các mô thức tư tưởng bè phái và chủ nghĩa hình thức khoa bảng. [.] Ông phát ngôn với đầy đủ thẩm quyền, thẩm quyền của một con người đơn giản nhưng sáng suốt, hiểu rõ những giới hạn của con người và không có ý cải thiện chúng bằng

những cấu trúc giả tạo không có ý nghĩa hiện thực gì. Nói theo Thiền ngữ, ông không cần đặt thêm một cái đầu nữa lên đầu mình". (Tưởng niệm Daisetz Teitaro Suzuki, Hạnh Viên dịch, trang13, Nxb TP. Hồ Chí Minh, 2001). Bản thân Suzuki, khi còn sống lại xem việc giảng giải chi li của mình về Thiền là "một tội lỗi lớn" trong cuộc đời. Nhưng dù gì đi nữa, nhờ ông mà Thiền học lan tràn khắp thế giới, được nhiều người chú trọng. Và cho đến nay, tại Việt Nam, theo một cách riêng, ảnh hưởng của ông vẫn tiếp tục thấm sâu trong giới thanh niên trí thức tân học.

Suzuki và Ngộ Cuốn Esays in Zen Buddhism, Second Series xuất bản năm 1933, tiếp theo First Series xuất bản lần đầu tiên năm 1927 được đón nhận đặc biệt nồng nhiệt trên khắp thế giới. Bản tiếng Việt, Thiền luận, Tập trung, Tuệ Sỹ dịch, Sài Gòn 1973, cùng với hai tập thượng và hạ rất được giới tu sĩ và trí thức Việt Nam trân trọng. Trong cuốn đó, Suzuki đi theo lời giảng của Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc với lời quả quyết rằng toàn bộ khung sườn có tính khái niệm về thời gian, không gian và sự đồng hoá đều là

giả tạo. Đối với Suzuki, tự thân thực tại thì phi nhị nguyên. Ngộ (satori) là lãnh hội thực tại đó. Ngộ không thể truyền đạt mà chỉ được chứng nghiệm. Trong

Second Series, ông đưa ra tám đặc điểm chính của Ngộ. Đó là: 1. Phi lý (irrationality) Không phải là một kết quả mà người ta đạt tới bằng luận lý; cũng không thể dùng trí năng để mô tả nó. 2. Phẩm tính tâm linh (noetic quality). Không đơn giản là trống rỗng nhưng nó có một nội dung, dù không thể truyền đạt nội dung ấy bằng ngôn từ; 3. Thẩm quyền tự biết (authoritativeness). Đối với người trải nghiệm, tự người ấy biết là nó xác thực một cách tuyệt đối, và dĩ nhiên không một ai có thể bác bẻ bằng lý luận. 4. Khẳng định (affirmation). Dù đi quá bên kia sự nhận thức qui ước, nó chắc

chắn không là một trải nghiệm có tính phủ định mà nó cho người "ngộ" một cái nhìn rất tích cực về vạn vật. 5. Cảm giác siêu việt (sense of the "beyond"). Nó đi tới quá bên kia sự phân biệt thông thường giữa bản ngã (cái tôi) và cái khác, cho dù có cố gắng đi xa hơn nữa và diễn tả "cái bên kia" như là "Thượng đế" (God) hoặc "Cái tuyệt đối" (the Absolute) hoặc "Cái khác, Cái đó" (the Other) thì cũng chỉ là mang khái niệm vào cái không thể nào khái niệm hoá. 6. Tâm trạng phi nhân cách (impersonal tone) Cũng có thể gọi là trạng thái vô ngã. Nó dứt khoát không giống như một cuộc gặp gỡ riêng tư,

cái được trải nghiệm trong ngộ thì tích cực nhưng không mang dấu vết tự ngã, không dính dáng chút nào tới các quan hệ và xúc cảm cá nhân. 7. Cảm giác siêu thoát (feeling of exaltation). Hay cảm giác thăng hoa. Đây là kết quả khi tan sạch mọi chướng ngại có tính qui ước; nó cho ta kinh nghiệm trực tiếp; 8. Nhất thời (momentariness). Đốn ngộ nhất thời. Nó xảy ra đột ngột, lóe lên, và nó ở "ngoài thời gian". Điểm thứ tám đặc biệt quan trọng. Khi kinh nghiệm ngộ được mô tả như "một ý nghĩ" (one thought), nó là một thấu thị đơn nhất, không có cảm giác chuyển động hoặc thời gian trôi qua.

Nó là khoảnh khắc đập vỡ sự nhận thức thông thường về tính liên tục của thời gian. Theo ý nghĩa này, nó là "vĩnh cửu". Suzuki viết về đặc điểm này rằng: "Thực sự, nếu không phải là đường đột và nhất thời, thì không phải là ngộ. Đốn là đặc điểm của dòng thiền Huệ Năng, kể từ khởi nguyên của nó vào cuối thế kỷ 9. Đối thủ ngài là Thần Tú, nhấn mạnh trên sự khai triển tuần tự của tâm thức. Như vậy các đồ đệ của Huệ Năng hiển nhiên là những người tích cực chủ trương giáo lý đốn ngộ". (Thiền luận, tập trung, trang 50-51). Tuy thế, xem xét kỹ cả tám đặc điểm ấy, ta thấy Suzsuki đã không làm tròn

công tác bất khả thi tự ông đề ra cho mình. Ông không mô tả Ngộ. Ông chỉ nói tới cái giống như ngộ. Người theo Thiền chỉ có thể trải nghiệm nội dung của nó chứ không thể mô tả nó. Chỉ cần một lần ngộ? Có một quan điểm cho rằng tác động của ngộ lên bản thân hành giả là thường trực nghĩa là vĩnh viễn. Trong một cuộc thảo luận tại Madris, có người hỏi Jiddu Krishnamurti (1895-1986), đạo sư người Ấn Độ, rằng tại sao mình từng trải nghiệm ngộ nhưng không hiểu nó giống cái gì và tại sao sau đó một chút, nó lẻn đi mất. Krishnamuti trả lời rằng: "Một khi nó đã có ở đó thì nó không bao giờ không có ở đó, và điều bạn nói

có nghĩa là nó chưa bao giờ có ở đó cả, bạn bị chính mình đánh lừa". Câu trả lời có hàm ý thường tại, "một lần cho mãi mãi ấy", làm mọi người kinh ngạc. Nhà văn nữ Renée Weber đem vấn đề ấy ra hỏi Bede Griffiths (1906-1993), một linh mục dòng Bênê-đich-tô sang sống và tu tại một thảo am ở Ấn Độ, và là người tin vào tiệm ngộ hơn đốn ngộ. Câu trả lời của nhà huyền học Kitô giáo ấy là: "Quả thật, rất nhiều người có tính cách rất mờ mịt, thế nhưng sự thức tỉnh chân chính về sự bí nhiệm siêu việt thì không thể đặt tên cho nó. Nó có thể rất mờ mịt và nó có thể luôn luôn được làm mới. Thật cực kỳ hiếm hoi khi bạn đạt tới một trạng thái mà lúc nào bạn cũng

sống hoàn toàn trong nó" (Renée Weber, Main Currents in Modern Thoughts (Những dòng chủ lưu trong tư tưởng hiện đại), Nxb New York: Harper & Row, 1995, t.166). Hàm ý của Griffiths có chung một tuyến với sự phân biệt giữa Giác ngộ và Thức ngộ, Ngộ, như đã được trình bày trong một đoạn trên. Rằng Giác ngộ có nghĩa là "Ngộ thường trực", và người có kinh nghiệm "Ngộ" cần tu tập thêm để đạt đến mức toàn vẹn của Giác. So với triết Tây Ở đây có những điểm tương đồng thú vị với các khoảnh khắc thấu thị được các nhà huyền học Tây phương tuyên bố. Và chúng cũng được

chính bản thân Suzuki thăm dò trong tác phẩm có nhan đề là Mysticism, Christian and Buddhist (Huyền học Kitô giáo và Phật giáo, 1957). Bản Việt ngữ có tên là Huyền học đạo Phật và Thiên Chúa, Như Hạnh dịch, Nxb Kinh Thi, Sài Gòn 1974. Sự quả quyết của Suzuki rằng thực tại thì phi nhị nguyên, và rằng không gian, thời gian và sự đồng hoá đều bị tâm trí chúng ta áp đặt lên thực tại, có điểm tương đồng với công trình của Kant và sự phân biệt của triết gia Đức ấy giữa thực tại như nó hiện hữu tự thân (bản thể) và như được chúng ta trải nghiệm (hiện tượng). ---o0o---

Thiền Tào Động Tương phản Thiền Lâm Tế với những công án đầy thách thức và ngộ, Thiền Tào Động nhấn mạnh tới sự giác ngộ bằng thực hành toạ thiền. 1. Tào Động Trung Hoa Cùng với Lâm Tế, Tào Động làm thành hai tông phái Thiền quan trọng tại Trung Hoa. Danh xưng Tào Động ghép từ hai chữ đầu của sư phụ là Thiền sư Động Sơn Lương Giới và đệ tử là Thiền sư Tào Sơn Bản Tịch. Động Sơn Lương Giới (807-869) Sư họ Du, quê ở Cối Kê, pháp tự của Thiền sư Vân Nham Đàm Thạnh (781-841). Thuở nhỏ theo thầy tụng Tâm kinh, tới câu "Vô nhãn, nhĩ, tỉ, thiệt, thân, ý",

cậu lấy tay rờ mặt và hỏi thầy: "Con có đầy đủ mắt, tai, mũi, lưỡi, cớ sao kinh bảo là không?" Thấy cậu thông minh lanh lợi quá, thầy phải gởi đi học các Thiền sư khác. Năm 21 tuổi, Động Sơn thọ đủ giới luật Tỳ kheo, du phương nhiều nơi, rồi cuối cùng đến cầu học với Thiền sư Vân Nham. Khi Vân Nham sắp mất, sư hỏi: "Sau khi hoà thượng trăm tuổi, nếu chợt có người hỏi ‘tả được hình dáng của thầy không?’ thì con phải đáp làm sao?" Vân Nham lặng thinh hồi lâu, bảo: "Chỉ cái ấy". Sư trầm ngâm giây lâu. Vân Nham bảo: "Xà Lê Lương Giới đảm đương việc lớn phải xét cho kỹ" Sư vẫn còn hồ nghi. Sau nhân qua suối,

sư nhìn thấy bóng mình dưới nước bèn đại ngộ ý chỉ. Lúc 50 tuổi, sư trở thành viện chủ một thiền viện trên núi Tân Phong. Sau đó, sư đến ở Đông Sơn và lấy tên núi làm tên mình. Sư thu nhận nhiều môn đệ, dạy bảo hết lòng cho tới khi viên tịch năm 63 tuổi.

Trong Bích nham lục, tắc 43 kể công án "Động Sơn lạnh nóng" rằng: Tăng hỏi Động Sơn: "Khi lạnh nóng đến làm sao né tránh?" Động Sơn đáp: "Sao chẳng nhằm chỗ không lạnh nóng mà đi?" Tăng hỏi: "Thế nào là chỗ không lạnh nóng?"

Động Sơn đáp: "Khi lạnh lạnh chết Xà Lê, khi nóng nóng chết Xà Lê". Tào Sơn Bản Tịch (840-901) Sư họ Huỳnh, ban đầu theo Nho học, tới năm 19 tuổi xuất gia, và thọ giới Tì Kheo năm 25 tuổi. Sư thường đến Động Sơn nghe Thiền sư Lương Giới giảng pháp. Ngày nọ, trong một cuộc vấn đáp, Động Sơn nhận ra căn cơ của sư liền nhận làm đệ tử. Sư tham thiền với Động Sơn và ngộ yếu chỉ. Sau khi rời Động Sơn, Bản Tịch vân du truyền giáo. Cuối cùng, được mời về Cát Thuỷ, và vì ngưỡng mộ Lục tổ Huệ Năng tại Tào Khê nên sư đổi tên núi này là Tào Sơn. Tại đây, sư thành lập dòng Thiền Tào Động.

Trong Vô môn quan, tắc thứ 10 "Thanh
Thoát nghèo khổ" kể công án:
Một ông Tăng hỏi Hoà thượng Tào
Sơn: "Thanh Thoát này nghèo khổ, xin
Ngài cứu giúp".
Sư nói: "Thầy Thoát!"
Ông Tăng đáp: "Dạ".
Sư nói: "Rượu Thanh Nguyên vốn sẵn của nhà, đã uống xong ba chén sao còn bảo chưa dính môi?"
Các châm ngôn và bài giảng của sư được tập hợp thành cuốn Phúc châu
Tào Sơn Bản Tịch Thiền sư ngữ lục.
Môn đệ của sư rất đông nhưng dòng thiền của sư chỉ tồn tại vài thế hệ rồi tàn lụi và sư được xem là Nhị tổ của
Tào Động. Tuy thế, Tào Động chính mạch truyền cho hậu thế là qua Thiền
sư Vân Cư Đạo Ưng (?- 902), môn đệ Ấn khả của Động Sơn Lương Giới, cùng các đệ tử chủ trì và xem như nối tiếp dòng của Tào Sơn. Đây là dòng Thiền chính tông được truyền sang Nhật Bản và thịnh đạt ở đó cho đến nay. Động sơn ngũ vị Năm địa vị hay năm cấp bậc nhận thức. Ngũ vị được xem là công thức biện chứng tuyệt hảo nhất của Thiền tông Trung Hoa. Nó được Bạch Ẩn Huệ Hạc xem là nguyên lý chính của Phật giáo và là con đường tu tập quan trọng nhất của Thiền tông. Có thể xem "Ngũ vị thuyết" của Tào Động tương ứng với "Tứ pháp giới" của Hoa nghiêm tông (xem chương 4 Đại thừa).

"Động sơn ngũ vị" có tầm quan trọng đến thế nhưng hầu như chỉ được nhắc phớt qua trong các sách viết về Thiền. Hẳn cũng đáng giá khi ta lắng nghe Thích Nhất Hạnh phân tích chi tiết trong sách đã dẫn, tt. 213-215 như sau: "Nói đến phái Tào Động là nói đến nguyên tắc năm địa vị [ngũ vị] giữa thẳng (chính) và nghiêng (thiên). Ý niệm về địa vị giữa thẳng và nghiêng vốn là của Động Sơn, Tào Sơn đã xếp đặt và trình bày lại ý niệm ấy, và truyền lại cho những thế hệ kế tiếp. Thẳng ở đây tượng trưng cho tuyệt đối còn nghiêng tượng trưng cho tương đối. Tống Nho sau này có ý niệm về Lý và Khí rất tương tự với ý niệm về thẳng và nghiêng này.

"Động Sơn nói: ‘Có một vật trên thì chống trời, dưới thì đỡ đất. Nó đen như sơn, luôn luôn chuyển dịch và hoạt động’. Đó là cái thẳng. Cái thẳng còn có nghĩa là tuyệt đối, là nền tảng của trời đất và muôn loài. Cái tuyệt đối ấy vốn không thể nắm bắt được bằng khái niệm, không thể diễn tả được bằng ngôn từ. "Còn cái nghiêng? Cái nghiêng là cái thẳng đi vào thế giới hiện tượng, thế giới của sự vật tương đối. "Tuy nhiên, Thẳng và Nghiêng không phải là hai vật khác nhau: tương đối là đối với tuyệt đối mà có, tuyệt đối là đối với tương đối mà thành. Cũng như sóng là nước, nước là sóng. Sóng tuy

nhiều nhưng là một, nước tuy một mà là nhiều. Thẳng là chân không, nghiêng là diệu hữu. "Sự liên hệ giữa Thẳng và Nghiêng làm thành Năm Địa vị [Ngũ vị] như sau: 1. Cái thẳng đi vào cái nghiêng (Chính trung thiên): Vì cái Tuyệt đối nằm trọn trong cái Tương đối nên ta có thể hiểu được cái Tuyệt đối qua cái Tương đối. Động Sơn có nói: ‘Trong cái Tuyệt đối đã có cái Tương đối, nếu không thì hoá ra cái Tuyệt đối có trước cái Tương đối sao?’ 2. Cái nghiêng đi vào cái thẳng (Thiên trung chính): Vì cái Tương đối chỉ có thể có do nhờ cái Tuyệt đối, cho nên

trong cái Tương đối phải xáp mặt cho được cái Tuyệt đối. Động Sơn lại nói: ‘Cái Tương đối đã có trong cái Tuyệt đối rồi, nếu không thì hoá ra cái Tương đối có trước cái Tuyệt đối sao?’ 3. Cái thẳng trong tự thân của nó (Chính trung lai): Đây là cái Tuyệt đối trong tư thế tuyệt đối của nó, không được nhận thức qua liên hệ bản thể – hiện tượng. Đây là pháp thân, chân như. 4. Cái nghiêng trong tự thân của nó (Thiên trung chi). Đây là cái Tương đối trong tư thế tương đối của nó, không được nhận thức qua liên hệ bản thể hiện tượng. Động Sơn ví trường hợp này như là trường hợp hai người đang

đấu kiếm với nhau, không bên nào áp đảo được bên nào. Hoặc là một bông sen nở trong lò lửa, không hề bị lửa cháy xém. Người đạt đến vị trí này là người đã xâm nhập thế giới pháp thân và trở ra tung hoành nơi thế giới hiện tượng. 5. Cái thẳng và cái nghiêng trong cùng một tự tính (Kiên trung đáo). Tới vị trí này mọi phân biệt giữa Tuyệt đối và Tương đối, bản thể và hiện tượng, không còn nữa." Chủ trương tu tập Thuận lý với Động Sơn ngũ vị, phái Tào Động dần dần hình thành năm chủ trương sau đây: Thứ nhất, Chỉ quản đả toạ: Chỉ cần ngồi thiền không cần có sự hỗ trợ của

các phương pháp khác như đếm hơi thở hoặc quán công án. Người toạ thiền an trụ trong tâm trạng vô tư mà tỉnh táo, không nương không bám vào bất cứ cái gì. Phương pháp này còn gọi là Mặc chiếu thiền. Thứ hai, Tu chứng nhất như: Tu tập để đạt đạo và thiền toạ để chứng nghiệm là một việc chứ không phải hai; Thứ ba, Vô sở đắc: Không có đối tượng chứng đắc. Không được cầu chứng đắc bởi lẽ trí tuệ bát nhã không phải là cái sở đắc mà là cái vốn có sẵn của mọi người. Thứ tư, Vô sở ngộ: Toạ thiền không cầu giác ngộ, vì rằng mầm giác ngộ vốn có sẵn trong mỗi người;

Thứ năm, Thân tâm nhất như: Thân và tâm chẳng khác gì nhau, không phải là hai mà chỉ một thôi. Chúng ta sẽ bàn năm điều đó kỹ lưỡng hơn trong phần kế tiếp. ---o0o--- 2. Tào Động Nhật Bản Đạo Nguyên Hi Huyền (1200-1253) Tên Nhật Bản là Dogen Kigen. Sư là người đưa dòng Thiền Tào Động sang Nhật, và thường bị hiểu lầm là một triết gia có quan điểm "thâm sâu và quái dị nhất" tuy những điều sư viết không là sản phẩm

của suy tưởng mà là phát xuất từ sự trực nhân thực tại.

Chào đời trong một gia đình quí tộc, thông minh chăm học từ bé, chín tuổi đã đọc được một bài luận về A-tì-đạtma. Tới khi cha mẹ mất sớm, cậu bé Đạo Nguyên ngộ lẽ vô thường, xuất gia. Ban đầu sư theo Thiên Thai tông nhưng bị dày vò với câu hỏi: "Nếu quả thật như kinh dạy thể tính của ta đã là Bồ đề [giác ngộ] thì sao chư Phật còn phải tu học để giác ngộ?". Sư bèn bỏ đi cầu học với Minh Am Vinh Tây, người mở dòng Thiền Lâm Tế ở Nhật và được thầy trả lời rằng: "Chư Phật không ai biết mình có Phật tính, chỉ có súc sinh mới biết mình có Phật tính". Học chưa được một năm thầy bỗng tịch, Đạo Nguyên đi Trung Hoa năm 33 tuổi. Tham vấn nhiều thiền sư, cuối

cùng tại chùa Thiên Đồng, sư đại ngộ qua câu nói của Thiền sư Thiên Đồng Như Tịnh: "Ngươi hãy xã bỏ thân tâm". Hai năm sau, sư quay về Nhật, thành lập tại đó dòng Thiền Tào Động. Đạo Nguyên viên tịch năm 53 tuổi, để lại chín tác phẩm trong đó đặc biệt có cuốn khai tâm Chính pháp nhãn tạng và Niêm bình tam bách tắc, gồm khoảng 300 công án do sư góp nhặt và luận giải. Có lần, Đạo Nguyên nói về cuộc đời mình rằng: "Ta chẳng tu học nhiều thiền viện. Nhưng khi ta yết kiến Đại sư Như Tịnh thì ta thông hiểu tường tận, trực nhận rằng: lỗ mũi đứng thẳng và hai con mắt nằm ngang. Từ bấy giờ ta chẳng còn bị

ai lừa bịp. Với hai bàn tay trắng ta trở về cố hương và vì vậy ta chẳng có chút gì có thể gọi là Phật pháp cả. Ta sống theo nhịp điệu của thời gian: buổi sáng mặt trời mọc ở hướng Đông và buổi tối mặt trăng lặn ở phía Tây. Mây tan núi hiện sau cơn mưa thì núi có vẻ thấp hơn bình thường, thế là thế nào? Hễ bốn năm thì có một năm nhuận. Gà gáy buổi sáng." Đạo Nguyên và thiền định Tuy không hề từ khước phép tham quán Công án và Vấn đáp được truyền dạy trong dòng Lâm Tế nhưng sư Đạo Nguyên tin rằng toạ thiền là phương cách đúng đắn để thực hành Phật giáo và rằng người toạ thiền có khả năng nhận ra Phật tính. Với toạ thiền, bạn không còn

cần phải làm điều gì khác nữa để ngộ đạo, và như thế, bạn có thể bỏ qua các thực hành tôn giáo hoặc lối sống khổ hạnh khác. Khi đi tới kết luận đó, sư Đạo Nguyên không xem Thiền tông là cái gì đó mới mẻ hoặc khác biệt với các hình thức trước kia của Phật giáo mà chỉ là kết quả của sự nhấn mạnh lên phương cách cá biệt của thực hành Thiền. Sư cũng lập luận rằng nên lấy các hoạt động hằng ngày làm căn bản cho Thiền định, dẫn tới sự thăm dò Phật tính. "Chẻ củi, gánh nước, nhặt rau, cũng là Thiền định". Như thế, ta có thể tìm thấy sự nhận biết ở ngay trong tự thân thực hành chứ

không như một kết quả của thực hành. Đối với Đạo Nguyên, nhận biết Phật tính và thực hành ngồi thiền quả thật làm xảy ra cái đó, và như thế, cả hai thật sự giống nhau và chỉ là một. Ta có thể diễn tả nó một cách giản dị: ngồi thiền là giác ngộ có nghĩa rằng bạn không cần phải triển khai sự nhận biết trong thiền định để tiếp tục chuyển động hướng tới sự giác ngộ sau đó. Đạo Nguyên khẳng định: "Toạ thiền tự nó là giác ngộ; ngồi một phút là làm Phật một phút". Đạo Nguyên và Phật tính Ở đây, điều chủ chốt ta cần ghi nhớ là Đạo Nguyên không xem Phật tính là cái gì đó con người có thể sở đắc nó như sở đắc một

đối tượng tâm linh nào đó. Đúng hơn, sư thấy toàn bộ hữu thể là Phật tính, cái được nhận ra tức thời và tại chỗ; một khi cất bỏ được những xao lãng nông nổi thiển cận, ta có khả năng thấy một cách sáng tỏ. Đạo Nguyên xem vô thường như là Phật tính. Nếu bạn nhận ra cái này ắt bạn nhận ra cái kia. Bằng cách đó, sư tìm cách đạt tới quá bên kia cả thế giới vô thường lẫn niết bàn, cái vốn là mục đích nguyên thuỷ của an hoà thanh thản cho người đi quá bên kia thế giới vô thường. Người ta không nên ở lại trong vô thường hoặc trong niết bàn, nhưng khi trải nghiệm niết bàn thì nên thanh thản đi thêm lần nữa vào thế giới vô thường luôn luôn biến đổi. Và

người như thế sẽ giác ngộ, nói cách khác, người ấy sẽ thấy và sẽ nhận ra thế giới vô thường nhờ cái nó đang là. Đạo Nguyên và thời gian Trong tác phẩm chính của mình có tên là Chính pháp nhãn tạng (Shobogenzo Uji) Đạo Nguyên viết rằng thời gian, đúng như nó đang là, thì đang hiện hữu, và rằng hiện hữu là toàn bộ thời gian. Nói cách khác, mọi hiện tượng, kể cả núi và biển, là đặc điểm của thời gian. Chúng không hiện hữu mà không có thời gian. Mọi hữu thể đều không thường tại, và hết thảy đều có Phật tính, do đó, ngay cả tự thân Phật tính cũng chẳng bất biến.

Cho rằng hữu thể và thời gian ngang nhau, Đạo Nguyên lập luận: 1. Thời gian không thể là cái gì đó tự nó trôi vào quá khứ, mà phải xảy ra cái gì đó; 2. Nếu là thế thì chỉ có thể biết tới thời gian nếu trong thời gian có lổ hổng. Nói cách khác, bạn cần phải thấy cái này đã rồi mới tới cái kia, để rồi nói rằng thời gian đang hiện hữu bằng cách chuyển dịch từ cái này tới cái kia. Nhưng thật sự, thực tại không cắt thành từng lát theo kiểu đó; 3. Không có sự đi qua từ trạng thái này tới trạng thái kế tiếp – không có lổ hổng nào được tạo ra bởi cái gì đó ngoại tại được gọi là "thời gian";

4. Đúng ra, thời gian là "sự đi qua không đi qua" như một trạng thái trôi vào trạng thái kế tiếp; 5. Như thế, thời gian là cái chúng ta đặt tên cho sự trôi của hữu thể. Sư cũng cho rằng Phật tính, cái là thực tại nền tảng, luôn luôn biểu thị trong hiện tại. Nói cách khác cái có thật thì lúc nào cũng có mặt. Do đó, thay vì có hai thực tại tách biệt – hữu thể và thời gian – Đạo Nguyên cho rằng chỉ có một thực thể "hữu-thểthời-gian" đơn nhất đang trôi, đang chuyển động. Không có cảnh giới "vĩnh cửu" nào khác với cảnh giới hiện tại trong đó vạn vật đang biến đổi. Mọi khoảnh khắc đều biểu thị tính chất vĩnh

cửu, vì mọi khoảnh khắc đều vén lộ "sự đi qua không đi qua" của thời gian. So với triết Tây Hẳn rất thú vị khi suy ra rằng với những ý tưởng ấy, Đạo Nguyên hẳn đã lập Thuyết Tương đối (Theory of Relativity), nhưng điều đáng buồn là sư chào đời sớm hơn thuyết ấy tới 700 năm. Có lẽ sư hẳn xem Thuyết Tương đối như một áp dụng qui mô có tính vũ trụ tính chất phi thực tại của "thời gian tách biệt" mà sư xem là đặc điểm của vạn sự. Ở đây cũng có điểm tương đồng với Triết học Quá trình (Process Philosophy) trong đó lối tiếp cận mang tính "vĩnh cửu chủ nghĩa" truyền thống Tây phương chống lại thực tại của thời

gian và biến đổi. Quan điểm của Đạo Nguyên chung một tuyến và thẳng một mạch với cái nhìn về thời gian từ Heraclitus (thế kỷ 5 tr.C.N.) qua Henry Bergson (1859-1941) và

Alfred N. Whitehead (1861-1947), và trong phạm vi thần học với linh mục Teilhard de Chardin (1881-1955). Vũ trụ, ngộ và thời gian Như thế, quả thật Đạo Nguyên đã cung cấp cho chúng ta một vũ trụ luận cấp tiến nhất vào thời đó. Nếu mọi sự trong vũ trụ đều không thường trực và đang biến đổi thì thời gian chỉ là cái tên chúng ta đặt cho quá trình đó. Nếu không thừa nhận bản tính biến đổi tự thân của vũ trụ, thì đơn nhất tính và bản tính tối hậu của vũ trụ là cái gì đó ở bên trên và

bên ngoài quá trình đó, như các tôn giáo hữu thần quả quyết bằng ý tưởng của họ về Thượng đế. Đạo Nguyên xem hệ quả thuận lý của quan điểm nguyên thuỷ Phật giáo về tính không thường tại như một chuỗi liên tục không-gian-thời-gian trong đó vạn sự tương xâm nhập, nói theo thuật ngữ Hoa nghiêm là Hỗ tương nhiếp nhập. Về mặt triết học, thật thú vị khi đặt liền nhau quan điểm về Ngộ của Thiền Lâm Tế, được Suzuki phác thảo ở trên, với lối tiếp cận của Thiền Tào Động. Đối với Suzuki, khoảnh khắc Ngộ thì ở bên ngoài thời gian, trong khi đối với Đạo Nguyên, nhận thức thì thuộc về mọi sự

đang trôi qua thời gian, hoặc là thành phần của quá trình mà chúng ta gọi là thời gian. Dường như Suzuki và Đạo Nguyên mâu thuẫn nhau, nhưng không nhất thiết như thế. Khoảnh khắc thấu thị là một ý nghĩ đơn nhất, và đơn nhất tính của ý nghĩ ấy mang chúng ta tới quá bên kia mọi phân biệt, và do đó, quá bên kia thời gian và không gian. Nói cách khác, "nội dung" của trải nghiệm trong đó ý nghĩ đơn nhất ấy mang tới liền ngay đó – tức là kết quả của ý nghĩ ấy – được xem như một nhận thức có tính vũ trụ và bản tính đang tuôn trào, đang biến đổi của thực tại.

Có thể minh hoạ những điều vừa trình bày bằng một chứng nghiệm của hành giả Alexander Eliot (xem Cẩm nang sống Thiền, sđd, t.164): "Khoảnh khắc này, hữu thể này, là Cái đó. Cuộc đời của tôi là toàn bộ sự sống ở qui mô nhỏ. Mặt trăng, các hành tinh, xoay quanh trái tim tôi. Mặt trời mà lúc này bị che khuất bởi rìa mép bao la của quả đất, đang rọi vào tôi cũng như đang ở trong tôi. Các thần linh và các thiên thần, cả ác lẫn thiện, đều giống như những sợi tóc ở trên đầu tôi, dường như nhiều vô số kể, và mọc ra từ bên trong đầu tôi. Dường như con người vũ trụ tôi xuất từ chính tôi và tuy thế, tôi là cái gì? Một luồng bụi, hay là một

tiếng ho khan, rồi tiếp đó là trống rỗng và im lặng". Toạ thiền Theo truyền thống, người toạ thiền ngồi trong tư thế hoa sen với hai chân bắt chéo đầy đủ thì gọi là kiết già. Hai chân bắt chéo nhau, bàn chân trái kéo lên đặt trên bắp đùi phải; bàn chân phải trên bắp đùi trái. Chỉ kéo lên gác được một bàn chân thì gọi là bán già. Xương sống hơi nghiêng tới trước, để cho bụng treo lơ lửng tự nhiên trong khi mông hơi lùi để nâng đỡ vững vàng – vì nếu đổ sụm, bạn "đánh mất" mình. Đầu đưa lên, cằm trầm vào, mắt hé mở và nhìn xuống. Tay đặt trên lòng, ngang bụng làm thành Thiền ấn nhưng để bàn tay theo cách toạ thiền, nghĩa là bàn tay trái trên bàn tay mặt.

Trong khi giữ cẩn thận Thiền ấn thì điều hoà hơi thở. Thông thường, cơ bản là thở bụng và thở ngực thở vai, chậm và sâu. Đối với thiền sư Taisen Deshimaru thì "ngồi và không một tiếng thì thầm, tâm trí trống vắng mọi ý nghĩ, cả thiện lẫn ác. Tiếp tục ngồi bình an như thế, mặt hướng vào vách, thế thôi. Ngồi hằng ngày". Nói chung, toạ thiền là thể

hiện hành động ngồi, đối mặt với một bức tường trắng. Các khoá toạ thiền thỉnh thoảng có xen kẻ rải rác "kinh hành" (kinhin), nghĩa là thiền định khi đi bộ, đi qua đi về cho giản gân cốt. Tại Nhật, Lâm Tế đi nhanh và mạnh, còn Tào Động đi chậm. Toạ thiền, chính xác như Deshimaru nói, chỉ việc ngồi yên với

một tâm trí tuyệt đối tinh sạch và sáng sủa. Điều ấy chẳng dễ chút nào. Đối với một tâm trí thiếu tập tành thì tự nhiên nó "tâm viên ý mã", huyên náo lộn xộn với các ý nghĩ. Thông thường, trong khi toạ thiền, việc chú tâm vào quá trình hô hấp và quá trình diễu hành của ý nghĩ được xem như một phương cách bắt đầu đi vào trạng thái không ý nghĩ, tĩnh lặng, trong đó có thể phát sinh sự trải nghiệm thực tại một cách trực tiếp và minh bạch. Để hình dung cụ thể quá trình diễn tiến của toạ thiền bạn hãy tưởng tượng một cái ao nước sình đục ngầu. Trước đây, khi nước ao trong xanh, nó phản chiếu

sắc nét và trung thực những hình ảnh in bóng lên nó. Toạ thiền được so sánh với việc làm cho nước bùn trong ao đó lắng đọng, tinh sạch để cái ao tự nó lấy lại khả năng phản chiếu cũ. Như thế, toạ thiền không quyết định nội dung phản chiếu, nhưng việc làm tinh sạch nước và việc thấy rõ nội dung phản chiếu, cả hai việc ấy diễn ra trong cùng một lúc. Nước sạch ngang đâu phản chiếu rõ ngang đó. Và do đó, hành động ngồi trong toạ thiền tự nó là một quá trình giác ngộ. Giác ngộ trong thiền định Không giống với Thiền Lâm Tế chủ yếu nói tới những khoảnh khắc đốn ngộ trong đó có sự xuyên phá đột biến tới một hình thức mới của nhận thức, Thiền Tào

Động nhấn mạnh rằng trong khi ta ngồi thiền định, ta là Phật. Nói cách khác, càng thiền định, ta càng nhận biết bản tính chân chính của ta, và đó cũng chính là Phật tính của ta. Như thế, giác ngộ không phải là cái bạn sở đắc ở điểm cuối của một quá trình khai triển tâm linh dài ngày, mà là sự trải nghiệm tức thời và tại chỗ ngay trong quá trình ấy. Bạn thực hành thiền định bao nhiêu thì bạn là Phật bấy nhiêu. Mọi sự diễn ra thanh thản tự nhiên vì theo các truyền thống Phật giáo, cứu cánh giác ngộ không bao giờ là cái để nắm bắt. Một nỗ lực nắm bắt như thế chỉ củng cố ý tưởng giả tạo về bản ngã – cái tôi, ngã, hoặc tự ngã, the self hay

atman. Bạn phải hầu như ngẫu nhiên đạt tới giác ngộ; và cái bạn tìm kiếm chính là làm sáng sủa cái tâm, vì tâm sáng sủa ngang đâu thì bạn thấy được bản tính chân chính của mình ngang đó: minh tâm là kiến tính là thành Phật.

---o0o---

VI. Phật tính

Những gì vừa trình bày về hai lối tiếp cận của Lâm Tế và Tào Động vào

Thiền cho thấy hai đặc điểm thuộc về bản tính của ngã trong liên quan tới

Phật giáo, được đặc điểm hoá bằng thuật ngữ Phật tính.

Tính chất nội quan Đặc điểm chủ chốt thứ nhất là Phật và Phật tính của chúng ta không tách biệt với bản ngã của chúng ta. Nếu thấy Phật ở ngoài đường, giết ngay! Phật tính dù được vén lộ trong khoảnh khắc thức ngộ được hoạt kích bởi công án hoặc là kết quả của toạ thiền, cũng một cách cốt tuỷ, là bản tính chân chính của chúng ta một khi đã đặt sang một bên ảo giác về bản ngã tách biệt. Do đó, cái tôi ấy và Phật tính của nó

được biết tới chỉ qua nội quan, bằng một hình thức vô thức của nội quan, chứ không qua bất cứ học thuyết nào, không bằng bất cứ hình thức phân tích có ý thức nào về bản ngã của bạn vì một phân tích như thế hẳn là hoàn toàn

trái ngược với Thiền. Như chúng ta đã nói ở đoạn trên, thiền định là việc làm tinh sạch nước trong cái ao bùn sình, nghĩa là làm vén lộ cái luôn luôn có sẵn ở đó chứ không phải là khám phá cái gì đó mới mẻ. Nếu Phật là cái ở sẵn trong ta thì cái ở ngoài đường hẳn không phải là Phật! Tính chất tự phát Phật tính được vén lộ qua sự tự phát. Đây là điểm chủ chốt để nhận ra sự khác biệt giữa ý thức về bản ngã (cái Tôi) và ý thức Phật tính. Tự phát là một hành động diễn ra trước khi ta có bất cứ sự cân nhắc nào về cái ngã ảo giác tách biệt. Trống rỗng ý thức về bản ngã thì phù hợp với thế giới quan tổng quát của

Phật giáo trong đó mọi sự tương liên nối kết và phát sinh tuỳ thuộc vào các điều kiện. Một nhận biết như thế cho ta cảm thấy nhẹ nhỏm, khinh khoái, gần như nhởn nhơ vui đùa khi chạm tới toàn bộ hoạt động có tính sáng tạo. Như chúng ta sẽ thấy, tính chất tự phát này ảnh hưởng sâu xa trong thực hành Thiền, đặc biệt trong quan điểm của Thiền về nghệ thuật. ---o0o--- VII. Thực hành Thiền Tâm bất sinh Đạo đức Thiền đi theo quan điểm cơ bản của nó về tâm. Mọi hành động độc dữ đều được nhìn như là kết quả của hành động dựa trên tâm vị kỷ, lấy bản ngã làm tâm điểm. Phât

tâm vốn có tính đại đồng, không thể nào vị kỷ. Điều này đôi khi được nói tới như là sống với "cái chưa mở mắt chào đời – tâm bất sinh, nói cách khác, sống làm một với cái Tâm độc nhất vốn ở quá bên kia bề mặt đang biến đổi của vạn vật. Người ẩn trú trong tâm bất sinh (the unborn) và là người triển khai "tâm hư" (tâm không, vô tâm, nomind) thì sẽ hoàn toàn tự phát, và tự phát cũng có nghĩa là hồn nhiên. Hầu hết các bài thuyết pháp của Thiền sư Nhật Bản Bankei Yotaku (Bàn Khuê Vĩnh Trác, 1622-1693), thuộc tông Lâm Tế, đều xoay quanh hai chữ "Bất sinh" (anutpada).

Một cư sĩ thưa: "Con chẳng nghi ngờ rằng trong bản tâm không có vọng niệm,nhưng con không tìm thấy sự gián đoạn giữa hai niệm. Con không thể nào trụ trong cõi bất sinh". Sư trả lời rằng "Ngươi ra đời với chẳng cái nào khác ngoài Phật tâm bất sinh. Chỉ từ khi ngươi trưởng thành, nghe và thấy những gì người khác hành động trong trạng thái vô minh của họ, ngươi cũng dần dần bước vào cõi vô minh... Theo năm tháng, cái vô minh của ngươi đã chiếm đoạt tất cả. Nhưng không một vọng niệm nào đã tự có sẵn. Vọng niệm tự chấm dứt trong tâm đã tự chứng minh được sự bất sinh..."

Chuyện người bắn cung Nói cách khác, bất cứ điều gì bạn đang làm mà hễ bạn ngừng lại và suy nghĩ về nó thì đó là lúc bạn trở nên ý thức về cái tôi (bản ngã) và bạn đánh mất bản tính tự phát và tuyệt đối của hành động. Để bắn một phát tên trúng mục tiêu, cung thủ không nên có chút tự ý thức nào về bản ngã (cái tôi) đang bắn. Đúng khoảnh khắc thích hợp, mũi tên tự nó bắn đi – tâm trí ở quá bên kia bản ngã, quá bên kia mũi tên và quá bên kia mục tiêu. Câu chuyện bắn cung "tới nơi tới chốn" này là đề tài của cuốn Zen in the Art of Archery (Thiền và nghệ thuật bắn cung) của Eugen Herrigel, một cuốn sách tuy mỏng nhưng được kể vào

hàng "kinh điển" của người theo cung đạo và võ đạo. Rõ ràng Thiền đòi hỏi kỷ luật lớn lao, dù trong nỗ lực xuyên phá lối tư duy qui ước theo truyền thống Lâm Tế hoặc việc ngồi đúng qui cách trong Thiền Tào Động. Nhưng kết quả của thấu thị – cái nhìn xuyên suốt hoặc thấu suốt – là cá nhân hoàn toàn được giải phóng để ứng xử một cách tự phát. Quả thật bạn không còn cảm thấy như "một người đang ứng xử" mà cảm thấy giống như "hành động đang xảy ra". Điều này làm cho hành động mang Thiền tính trở nên khó tiên đoán và phi qui ước. Thực tế, qui ước chính là kẻ thù của Thiền. Theo định nghĩa, qui ước có nghĩa là thoả thuận với nhau mà

qui định, như thế tự thân tính qui ước đã đánh mất tính tự phát. Đạo đức Thiền chắc chắn không đặt trên các lề luật mà là trên cái nhìn thấu suốt và phản ứng xuất phát từ trực giác. Theo cách ấy, đạo đức đó "lộn xộn". Nhưng nó không là sự "lộn xộn" vị kỷ, mà đúng hơn, đó là sự hoàn toàn không vị kỷ và khó tiên đoán, phát sinh từ những kỷ luật giúp cho con người tới quá bên kia quan điểm hẹp hòi về bản ngã. So với triết Tây Theo thuật ngữ đạo đức, điều này khá giống với quan điểm của Augustine (354-430). Ông cho rằng: "Hãy yêu và làm điều ngươi muốn". Augustine là nhà thần học tiên

khởi và giáo phụ Kitô giáo thời sơ khai nên dĩ nhiên đối với ông, yêu ở đây là yêu Thượng đế và vì thế mọi hành động đi theo tình yêu đó đều tốt về mặt đạo đức. Thiền có lối tiếp cận giống y như thế, nhưng Thiền thay vào từ ngữ "yêu" và "Thượng đế" bằng "tâm hư, không vị kỷ" và "tâm bất sinh" hoặc "Phật tâm". Như thế, cả Augustine lẫn Thiền đều thừa nhận các giới hạn của đạo đức có tính qui ước. Thách đố thẳng thừng Trong Thiền, từ đầu tới cuối, tính qui ước bị thách đố một cách thẳng thừng. Dưới đây là một bài thơ của Bàn Khuê Vĩnh Trác, người nổi tiếng về "tâm bất sinh" đã nói ở

trên. Bài thơ có nhan đề "Honshin no uta" ("Bài ca tâm trí nguyên thuỷ",
1653):

Ngươi nghĩ rằng tốt
Có nghĩa đang ghét cái xấu
Cái xấu chính là cái tâm đang ghét
Tốt, ngươi nói
Có nghĩa đang làm tốt
Thật ra, xấu chính là cái tâm đang nói như thế!

Mấy câu thơ ấy phản ánh bản tính nghịch lý và thách thức của Thiền; nó luôn luôn phá vỡ các mẫu thức qui ước của tư duy.

Tuy thế, đặc điểm này của Thiền có thể dẫn tới ấn tượng hoàn toàn sai lạc rằng

Thiền quan tâm một cách hẹp hòi tới bản ngã chứ không tới các chủ đề rộng lớn hơn của thế giới. Mấy câu thơ của Bàn Khuê Vĩnh Trác có thể tạo ra ấn tượng đó. Nhưng rõ ràng rằng cuối cùng mục đích của Thiền là hướng con người quay về thế giới hàng ngày với cảm giác sáng tỏ mới mẻ và hành động không vị kỷ. Ta có thể minh hoạ cho khát vọng ấy bằng hai sự việc. Khi cái tôi thăng hoa Vào thế kỷ 12, Thiền sư đời Tống Quách Am Sư Viễn nghĩ ra mười bức tranh chăn trâu có tên là Thập mục ngưu đồ. Bộ

tranh người và trâu ấy mô tả mối quan hệ của con người và Phật tính:

1. Tìm trâu (tầm ngưu);
2. Thấy dấu (kiến tính);
3. Thấy trâu (kiến ngưu);
4. Bắt trâu (đắc ngưu);
5. Chăn trâu (mục ngưu);
6. Cỡi trâu về nhà (kị ngưu qui gia);
7. Quên trâu còn người (vong ngưu tồn nhân);
8. Người trâu đều quên (nhân ngưu câu vong);
9. Trở về nguồn cội (phản bản hoàn nguyên);
10. Thõng tay vào chợ (nhập triền thuỳ thủ).

Khi đã quên cả trâu lẫn người, hình ảnh cuối cùng là người quay trở lại chốn chợ đời, nhìn mọi sự sống động mới mẻ, và sống hồn nhiên thanh thản với

mọi người, kể cả việc "đánh bạn với bợm nhậu và phường thọc huyết heo – tụi nó đều là Phật cả mà" (Thiền luận, tập thượng, trang 620). Minh hoạ thứ hai là lời cầu nguyện truyền thống được người theo Thiền đọc lên sau một thời kinh, một bữa cơm hay một buổi giảng: Chúng sinh vô biên, thệ nguyện độ; Phiền não vô tận, thệ nguyện đoạn; Phật pháp vô lượng, thệ nguyện học; Phật đạo vô thượng, thệ nguyện thành. Cả hai việc (1) nắm vững các pháp, nói cách khác, am hiểu thực tại và sở đắc kỷ năng ứng phó với thực tại và (2) khát vọng cứu độ vô lượng chúng sinh,

đều đưa tới ý nghĩa vị tha tối hậu một khi cái tôi thăng hoa. Nói cách khác, thực hành Thiền nhằm mục đích bẻ gãy tư duy qui ước và cảm giác về bản ngã. Kết quả của thực hành Thiền là ý thức không lấy bản ngã (cái tôi) làm trung tâm, tức là vô ngã, tự phát và vị tha. Đặc điểm chủ chốt của Thiền, cũng như của mọi truyền thống Phật giáo theo những phương cách đa dạng khác, là nếu bạn khao khát làm người có hành động vô ngã, tự phát và vị tha mà không chịu thực hành Thiền, thì hẳn bạn sẽ không bao giờ đạt ý nguyện, đơn giản chỉ vì cả ba cái mà bạn đang muốn tìm kiếm đó cũng có thể tự chúng biến thành những phẩm tính tâng cao cái tôi của bạn (một hình

thức vị kỷ huyền ảo của những người thường được mô tả là "kẻ chẳng qua chỉ vì mình"). Thiền cung cấp các kỹ thuật để bẻ gãy khái niệm vị kỷ đó – bằng việc đi theo nó, có thể phát sinh một cách tự nhiên ý thức vô ngã, tự phát và vị tha. Vô ngã là không hiện hữu ý thức về bản ngã hay tự ngã hay lấy cái tôi làm trung tâm. Nó chung một nội hàm với vô ngã của Tiểu thừa và không tính của Đại thừa, là sự vật không cố hữu một bản ngã cố định vì vạn vật tương liên nối kết và cùng nhau biến đổi. Sự vật trống rỗng tự tính. Thiền và nghệ thuật Theo ý tưởng Hoa nghiêm, vạn sự tương sinh tương xâm

nhập, và mỗi hạt bụi li ti trong vũ trụ chứa đựng toàn bộ vũ trụ – "một hạt bụi chứa đủ ba ngàn thế giới". Mọi cái đều có bên trong chúng mọi cái khác nên sự tách biệt cái này cái nọ chỉ là ảo giác. Như thế, có thể tìm thấy toàn bộ Phật quả trong một hành động đơn giản. Bất cứ hành động nào được thể hiện một cách tự nhiên và tự phát đều là tuôn trào từ Phật tính. Nói cách khác, hễ bao giờ có ý nghĩ sai lạc về bản ngã tách biệt,

về cái "Tôi" toan tính định hình và uốn nắn thế giới chung quanh nó, thì đó cũng là lúc chúng ta khoác mặt nạ cho bản tính chân chính của mình, và vì thế các hành động của chúng ta có tính hình thức. Một khi chúng ta đặt sang một

bên ý thức lấy cái tôi làm trung tâm, và hành động một cách tự nhiên, tự phát, lúc ấy, tính vị kỷ biến mất, chúng ta hành động với Phật tính. Mỹ học Thiền Có lẽ không sai khi nói gần như bộ môn nghê thuật nào cũng có mặt của Thiền. Ngoài các lãnh vực văn chương và hội hoạ là nơi thường bàng bạc những biểu thị của nó, Thiền tính còn nâng một số bộ môn có tính sáng tạo lên hàng "đạo": trà đạo, hoa đạo, vũ đạo, v.v. thậm chí kiếm đạo, võõ đạo và ngay cả thư pháp, kiến trúc, nghệ thuật lập vườn, v.v. Có thể tìm thấy ba phẩm tính trong bất cứ nghệ phẩm nào có Thiền tính, đó là tính tự nhiên, tính tự phát và tâm linh.

Cả ba nảy sinh từ trạng thái vô ngã, để trở thành kết quả của việc đi tới quá bên kia ảo giác cái tôi tách biệt cùng việc nhận ra tính tương sinh tương xâm nhập của vạn sự (vô ngã), và thăng hoa ngay trong quá trình đó. Ở đây, ta thấy có điểm tương đồng với Đạo học. Bạn có thể nói tới sự sáng tạo mang Thiền tính là sản phẩm của vô vi – làm mà như không làm – vì nó hoàn toàn không có sự cố ý áp đặt của tâm trí lên trên chất liệu. Nó hồn nhiên thanh thoát. Tuy thế, giữa hai bức thư pháp hay hai bức tranh thuỷ mặc của đạo sĩ và thiền sư vẫn có điểm khác biệt. Mỹ học của Đạo học đặt con người trong vũ trụ, thể

hiện cái "đạo" và "đức" của vũ trụ trong chiều hướng bản thân nhà nghệ sĩ hiệp làm một với vũ trụ. Trong khi đó, mỹ học của Thiền phát sinh từ bản tính chân chính của con người, cái cũng là Phật tính và Phật tâm, nó tự nhiên tự phát và nó thể hiện sự giác ngộ của nhà nghệ sĩ. Trong nghệ phẩm, Đạo tính là tính hoà hợp với vũ trụ, còn Thiền tính là Phật tính, là vô ngã của bạn. Và có lẽ trong tính Thiền của nghệ phẩm, ta thấy thấm đượm tính tâm linh hơn. Còn nếu bạn bảo rằng chuyến đi vào cõi tâm tư an tĩnh bạn cũng là cuộc hành trình mà tâm linh bắt gặp vũ trụ, theo tinh thần Đông phương, thì lúc đó, ranh giới giữa hai quan điểm mỹ thuật Thiền và Đạo tồn tại hay biến mất là

tuỳ cách thể hiện Thiền tính hay Đạo tính của bạn. Nhưng xin nhớ một điều, lấy vô thường làm điểm qui chiếu, thì cái Thiền tính và Đạo tính của bạn cũng đang liên tục biến đổi. Cảm quan của nhà nghệ sĩ cho bạn nhiều cơ hội hốt nhiên ngộ và những gia tăng của các khoảnh khắc ấy dẫn đến trạng thái Giác ngộ. Kiếm thánh Miyamoto Mushashi "Trong đấu pháp, bạn phải giữ tâm trạng lúc nào cũng bình thường. Giữa cuộc sống hằng ngày cũng như khi thực hành võ thuật, chẳng chút thay đổi – với tâm trí phơi mở và trực tiếp, không căng thẳng không nghiêm trọng, bạn tập trung tâm trí để không mất quân bình. Trầm lặng thư giản tâm trí

và tận hưởng khoảnh khắc ung dung ấy để sự thư giản không ngưng lại dù chỉ một chớp mắt". Người viết những lời đầy Thiền tính trên có tên theo nghĩa Hán Việt là Cung Bản Vũ Tàng (1584-1645). Mồ côi cha mẹ từ nhỏ, ông học kiếm và năm 13 tuổi đã đấu quyết tử. Năm 21 tuổi nhập giang hồ, đi khắp nước. Suốt 30 năm trời khiêu chiến và bị khiêu chiến, ông đánh hơn sáu chục trận sinh tử, khi kiếm bén khi kiếm gỗ, gậy dài gậy

ngắn hoặc cành tre, và ông còn sống có nghĩa là không thua trận nào. Tới 50 tuổi, Mushashi qui ẩn trong một hang đá để thiền định, làm thơ, viết thư pháp, điêu khắc gỗ, vẻ tranh thuỷ mặc.

Các nghệ phẩm của ông hiện vẫn được trân trọng trưng bày tại Nhật. Tranh và chữ của ông xuất hiện trong hầu hết các sách viết về Thiền, trên khắp thế giới. Đặc biệt, ông để lại cho đời cuốn Go Rin No Sho (Ngũ luân kỳ thư) viết về đấu pháp và chiến pháp của kiếm đạo. Sách thấm đẫm Thiền tính, với năm quyển đất, nước, lửa, gió và không. Trong những trang sách ấy, Mushashi dạy kiếm đạo trên một bối cảnh sống thanh thoát với một triết lý uyển chuyển mà sát với thực tại tối hậu. Người đọc có thể áp dụng nó trong nhiều lãnh vực, kể cả thương trường, như tạp chí Time ở Mỹ viết: "Ở Phố Wall, khi Mushashi cất tiếng, mọi người lắng nghe".

Kiếm thánh Musashi không là một khuôn vàng thức ngọc, vì trong Thiền không có bất cứ gương mẫu và kiểu thức nào. Thế nhưng, ở Mushashi, ta bắt gặp điểm hội tụ cao nhất, trang nhã và ung dung của một con người thăng hoa thanh thoát. Thế nên, không đáng ngạc nhiên khi thấy trong quyển Địa của Ngũ luân kỳ thư, vị kiếm thánh ấy tóm lược việc thao luyệân chiến pháp thành 9 điểm và cũng thành lời dặn dò ông để lại cho đời sau: 1. Đừng nuôi dưỡng những ý nghĩ không lương thiện; 2. Đạo nằm ngay trong sự cần cù thao luyện; 3. Tập làm quen với các ngành nghệ thuật;

4. Am hiểu Đạo của mọi nghề chuyên môn;
5. Phân biệt lợi và hại trong các vấn đề trần thế;
6. Triển khai trực giác để tìm hiểu và phán đoán mọi sự;
7. Nhận thức được những cái không thể thấy bằng mắt;
8. Để ý tới cả những điều nhỏ nhặt;
9. Không làm điều vô ích.

---o0o---

VIII. Đông Tây gặp gỡ

Từ Đông sang Tây Các nhà tư tưởng

Phật giáo hiện đại quan tâm tới việc thăm dò những điểm giống nhau và

khác nhau giữa quan điểm của chính họ và của triết học Tây phương. D.T. Suzuki là một trường hợp điển hình. Ông phê phán khung sườn mang tính khái niệm, phẩm tính luận lý và nhị nguyên chủ nghĩa trong đó triết học Tây phương ẩn náu. Ông vạch cho thấy tình trạng ấy cực kỳ khác biệt với Thiền, vốn tìm kiếm cái nhìn thấu suốt phi nhị nguyên, và do đó, đi tới quá bên kia các khái niệm. Ông cũng cho rằng không thể áp dụng vào Thiền những điểm quan điểm tương phản của Tây phương, thí dụ giữa con người và Thượng đế, giữa đức tin và lý trí. Trong cuốn Reason and Intuition in Buddhist Philosophy (Lý trí và trực giác trong triết học Phật giáo, 1951)

ông thiết lập sự phân biệt quan trọng giữa hai thuật ngữ Sanskrit: vijnana và prajna. Thông thường, vijnana được hiểu là thức, chỉ sự nhận biết. Nó là yếu tố thứ năm trong Ngũ uẩn và là yếu tố thứ ba trong Thập nhị nhân duyên. Còn prajna được hiểu là trí tuệ hoàn hảo, siêu việt, và để có thể phát biểu đầy đủ nội hàm của nó, người học Phật

thường dùng nguyên chữ phiên âm là bát-nhã hay trí huệ bát nhã. Trong tinh thần đối chiếu với ngôn ngữ và triết học Tây phương, Suzuki cho rằng: 1. Vijnana có thể được dịch trung thực nhất là "reason" (lý trí, lý tính), và một cách cốt tuỷ, nó mang tính phân tích.

Tại phương Tây, triết học ưu tiên quan tâm tới vijnana; 2. Prajna là "wisdom" (minh triết,), khác xa với phân tích; chức năng chính của wisdom là hội nhập. Nó đi tới sự nhận biết như một toàn bộ, quá bên kia những phân biệt mang tính qui ước. Như thế, nếu Suzuki hữu lý thì cuộc gặp gỡ giữa Đông và Tây trong triết học, một cách cốt tuỷ, là cuộc đối thoại giữa lý trí (vijnana) và minh triết (prajna). Nhìn từ quan điểm Tây phương thì thấy prajna của Đông phương bị vây phủ quá đổi bởi tôn giáo, đạo đức xử thế, văn hoá, v.v... Nhìn từ quan điểm Đông phương thì thấy vijnana mang tính phân tích của

Tây phương sẽ không bao giờ đạt tới quá bên kia những phân biệt qui ước, cái là khung khổ mà sự hợp lý bị buộc phải thao tác trong đó. Nishida Kitaro (1870-1945) Từ giữa thế kỷ XIX, Nhật Bản bước ra khỏi thời kỳ bế quan toả cảng. Kể từ lúc đó, các nhà tư tưởng Nhật đã có điều kiện đọc triết học Tây phương và đánh giá tương quan của nó với truyền thống Đông phương của mình. Diễn biến ấy được minh hoạ cách riêng trong công trình của Nishida Kitaro, người từng là Giáo sư môn Triết học của Đại học Kyoto từ năm 1913 tới năm 1928. Kể từ khi lần đầu đọc triết thuyết này tới triết thuyết khác của Tây phương để

tìm cách nối kết chúng với tư tưởng của mình, công trình của vị triết gia người Nhật ấy đi qua nhiều thời kỳ chuyển đổi đa dạng. Về cơ bản, Nishida ra sức nhìn xem liệu có thể nối kết các khái niệm Tây phương với Thiền không; nếu có thể, thì triết thuyết nào của Tây phương có khả năng cung cấp khung sườn nào cho một công trình liền lạc như thế. Công tác của Nishida đặt ra cho mình cực kỳ khó khăn. Giống với huyền học, Thiền phi khái niệm một cách cố hữu vì Thiền thao tác bằng việc bẻ gãy lối tư duy qui ước. Vậy làm thế nào có thể sử dụng khái niệm để minh hoạ Thiền mà không phá hoại Thiền?

Lối tiếp cận đầu tiên của ông dựa một phần nào vào thông giải của Hegel. Trong biện chứng pháp Hegel, bạn có một quá trình bộ ba, ở đó, tiền đề và phản đề được giải quyết trong tổng hợp đề. Tới lượt tổng hợp đề ấy, tự nó tiếp tục chuyển động để trở thành tiền đề của một bộ ba khác, và cứ thế. Dù có khả năng bị cho là đã quá đơn giản hoá Nishidha, chúng ta vẫn có thể nói rằng cái mà ông có được từ Hegel là cảm giác vũ trụ như một quá trình chuyển động liên tục và vũ trụ ấy thao tác bằng cách tự giải quyết những mặt đối lập của nó. Tới đây, Nishida đặt ra câu hỏi căn bản là làm sao có chuyện chúng ta trải nghiệm thế giới dưới dạng những biến

đổi và những mâu thuẫn của kinh nghiệm thông thường, trong khi đó Thiền chỉ tới cái đơn nhất tính nằm bên dưới thế giới ấy. Trong cuốn Inquiry into the Good (Thẩm tra cái thiện, 1911), Nishida đề nghị rằng thực tại là kinh nghiệm thuần khiết, có trước mọi sự phân chia giữa tâm trí và vật chất, thậm chí có trước bất cứ cảm giác nào về thời

gian. Nhưng dĩ nhiên cách trải nghiệm thông thường của chúng ta về thực tại thì hoàn toàn không giống như thế, và hẳn loại kinh nghiệm thuần khiết ấy được gọi là ngộ (satori). Cái chúng ta đang thật sự thấy là một vũ trụ trong quá trình biến đổi, trong thời gian. Chúng ta chỉ thấy quá trình đối lập tự viên

mãn ở bên trên, còn đơn nhất tính thì nằm bên dưới. So với triết Tây Ý tưởng của Nishida về "kinh nghiệm thuần khiết" – như một phương thế căn bản để đi tới quá bên kia sự phân chia chủ thể/khách thể – có thể liên quan tới ý tưởng của Henry Bergson và William James. Cả hai triết gia Tây phương ấy đều lấy kinh nghiệm – kinh nghiệm của hữu thể đang sống và đang chuyển động hướng tới trong tình trạng tiến hoá hối hả vội vàng của sự sống hoặc kinh nghiệm tôn giáo cá biệt – làm điểm khởi hành để từ đó có thể triển khai các khái niệm triết học.

Nishida và Thượng đế Kế đó, ông dũng cảm đi thêm một bước nữa. Cũng trong cuốn sách ấy, Nishida giới thiệu khái niệm Thượng đế. Ông lập luận rằng Thượng đế không là cái gì đó vượt quá thực tại mà là nền tảng của thực tại – một cái gì đó phân huỷ sự phân biệt giữa tính chất chủ thể và tính chất khách thể, tinh thần và tự nhiên. "Cái tôi chân chính", cái chân tâm của chúng ta là thực tại tối hậu của vũ trụ, và do đó, khi ta biết bản ngã chân chính của ta cũng là khi ta được hiệp nhất với ý chí của Thượng đế. Cái "Thiện" mà ông tìm kiếm chính là sự nhận ra bản ngã chân chính ấy. Như thế, có thể nói Nishida cực kỳ bạo dạn khi nỗ lực mang trải nghiệm phi

khái niệm của Thiền Đông phương đặt thẳng hàng với các khái niệm Tây phương. Ta thấy trong cuốn sách này cũng như sẽ thấy trong tác phẩm về sau, Nishida nỗ lực tìm cho ra một triết học có tính toàn cầu. Nishida đi tiếp cuộc tìm kiếm ấy với việc sử dụng hai khái niệm khác. Năm 1917, tránh xa ý tưởng "kinh nghiệm thuần khiết" từng được ông dùng làm căn bản cho công trình của mình về cái được gọi là "ý chí tự do tuyệt đối", ông chuyển động tới "nơi chốn của hư không" (the place of nothingness). Từ năm 1927, ông dành hết thì giờ để ra sức triển khai một hình thức luận lý đi quá bên kia Aristotle. Hình thức này

chủ yếu để giải quyết nan đề cuộc phối ngẫu giữa tư tưởng Tây phương và tư tưởng Đông phương. Theo Aristotle, có hai nguyên tắc luận lý rất căn bản: 1. Cái là nó thì không là cái gì đó khác; 2. Hoặc là "p" hoặc là "không p", không thể vừa là cả hai. Nhưng như chúng ta đã thấy, lối tiếp cận của Thiền, một cách chính xác, là để bẻ gãy loại phân tích luận lý đó. Thiền dựa trên nghịch lý và đối lập nhằm mục đích cưỡng bách tâm trí đi tới quá bên kia sự phân tích có tính qui ước. Và Nishida tiếp tục quả quyết một điều rằng "cái có thật vừa là một vừa là nhiều".

Nishida nỗ lực thay thế luận lý học Aristotle bằøng một hình thức được ông gọi là "luận lý học nơi chốn hay phạm vi" (place or field logic). Chủ thể được quyết định bởi nơi chốn của nó. Nhưng cái tối hậu thì không có nơi chốn – nó là "hư không". Nếu thực tại tối hậu là "hư không" thì nơi chốn của nó ra sao? Trong cuốn The Logic of the Place of Nothingness and the Religious World View (Luận lý học nơi chốn của hư không và thế giới quan tôn giáo, 1945), Nishida lập luận rằng tôn giáo liên quan một cách cơ bản tới

cái tôi chân chính và tới mối tương quan của cái tôi ấy với thực tại. Ông nghĩ rằng ý thức tôn giáo là đại đồng và rằng tôn giáo cũng liên quan tới bản tính của

bản ngã. Do đó, ông kết luận rằng Thượng đế và "cái tôi chân chính" thì nhất thể (identical). Trong vấn đề này, Nishida tái khẳng định một khái niệm căn bản của Thiền rằng Phật tính có mặt trong mọi người. Ở đây, khái niệm chủ chốt là "hư không tuyệt đối" (absolute nothingness) mà Nishida thấy là thực tại chân chính. Đây không là hư không tương đối vốn đơn giản chỉ phủ định một hữu thể đặc thù (nghĩa là nó hiện hữu hay không hiện hữu ở đây?) mà là hư không tuyệt đối, phủ nhận thực tại tuyệt đối của các hữu thể riêng rẻ. Điều này phản ánh đặc điểm cơ bản nhất của Phật giáo rằng vạn sự đều

thiếu tự tính cố hữu (nói theo Phật giáo thời kỳ đầu và Thượng toạ bộ là vô ngã), rằng mọi sự mọi vật tuỳ thuộc vào sự tồn tại của nhau, và rằng mọi sự mọi vật thì tương liên nối kết. "Hư không" này (nói theo truyền thống Đại thừa là Không tính) thì có tính trung tâm trong quan điểm của Phật giáo về thực tại, và như thế, khi đặt tương quan tư tưởng của mình với các khái niệm của Tây phương, Nishida nhấn mạnh "nơi chốn của hư không". Nói cách khác, nếu bạn ra sức biến "Thượng đế" (hay thực tại) thành "hữu thể tuyệt đối", bạn sẽ bắt đầu mô tả nó – ngay sau khi bạn làm điều đó thì nó không còn là "hữu thể tuyệt đối" nữa,

vì khi bạn định nghĩa nó tức là bạn khách quan hoá nó và giới hạn nó. Do đó, một ý tưởng như thế cần được làm cho cân bằng bằng việc biến thực tại thành "hư không tuyệt đối". Đây không là cái gì đó tiêu cực mà là một khẳng định rất tích cực về thực tại. Chính nó đi tới quá bên kia tính chất khách thể và các khái niệm. Bạn chỉ có thể có hữu thể tuyệt đối dưới dạng hư không tuyệt đối. Bạn có cái mà Nishida gọi là "sự nhất thể của mâu thuẫn tuyệt đối" (identity of absolute contracdition). Nghe rất Thiền! So với triết Tây Khái niệm của Nishida về Thượng đế, cả siêu việt tính lẫn nội tại tính, có lẽ gần gũi nhất với khái

niệm bán phiếm thần thuyết hay phiềm tại thần (panentheism) của Tây phương. Đôi khi nghe như thể Nishida muốn có một thuyết phiếm thần (pantheism) với thực tại ở bên trong mọi sự, tuy thế nó luôn luôn bị phủ định bởi ý tưởng của ông về "hư không tuyệt đối". Ông sử dụng các khái niệm của Phật giáo Đại thừa để làm cho xuôi thuận một mối căng thẳng cơ bản vốn cũng được tìm thấy trong các khái niệm của Tây phương về Thượng đế như cái gì đó được xem là hiện hữu nhưng lại ở quá bên kia cuộc hiện sinh mà chúng ta hẳn khẳng định là nó bao gồm các vật cá thể.

Ta có thể thăm dò ý kiến của Heidegger về bản chất của "hữu thể" và kể cả thần học của Paul Tillich với khái niệm về Thượng đế như "hữu thể tự thân". Và luôn cả phong trào thần học cái chết của Thượng đế ("The Death of God theological movement") của Gabriel Vahanian, Paul van Buren, William Hamilton và Thomas J. J. Altizer, và đạo trưởng Do thái Richard Rubenstein. Những nỗ lực ấy của Tây phương nhằm ngăn chận việc khái niệm về Thượng đế bị khách thể hoá và bị giới hạn. Nishida cố gắng thành tựu điều giống y như thế bằng việc dùng tới khái niệm cơ bản của Phật giáo về "Không

tính".

Lý do của việc để dành nhiều trang giấy cho tư tưởng của Nishida không chỉ vì từ tính chất thích đáng trong công trình của ông mà rút ra đôi ba điều gợi ý. Ở đây khả thi một lãnh vực thăm dò mênh mông liên quan tới các truyền thống Tây phương và Đông phương. Trong công trình của Nishida, ta thấy rõ một điều là có thể áp dụng khái niệm của Phật giáo về Không tính vào các vấn đề triết học Tây phương, kể cả bản tính hay lãng tránh và khó nắm bắt của bản ngã. Trong tính chất tự phát của Thiền, bản ngã vừa biến mất vừa hành động trong cùng một lúc. Thiền và cấu trúc xã hội Phần lớn công trình của Nishida liên quan tới các khía

cạnh riêng tư và bí nhiệm của thực tại. Ông ít chú ý tới các chiều kích chính trị và xã hội, cái phản ánh mối quan tâm xưa nay của các nhà tư tưởng Tây phương, những người mà ông muốn đối thoại. Một môn đồ của ông đã điều chỉnh sự thiếu sót ấy. Đó là Tanabe Majima (1885-1962), cũng thuộc trường phái Triết học Kyoto của thầy mình. Majima quả quyết rằng các cá thể không nối tiếp trực tiếp với cái tuyệt đối; chúng làm điều đó qua trung gian của cấu trúc chính trị và xã hội. Công trình ban đầu của ông quan tâm cách riêng tới vai trò của nhà nước nhưng về sau, như một phản ứng lại quá khứ, ông quan tâm nhiều hơn tới sự buông

bỏ bản ngã và chuyển động hướng tới sự tiếp nhận sức mạnh từ một "sức mạnh khác – tha lực", mà thêm lần nữa được đồng hoá với thực tại tối hậu, nhưng lần này lại liên quan tới ý tưởng của ông về Phật A-di-đà. Trong đạo đức học của mình, trường phái Kyoto nhấn mạnh tới nhu cầu phải tuyệt đối phủ định bản ngã. Và hành động đó có thể thao tác trên hai cấp bậc: (1) qua việc đánh mất bản ngã bằng cách càng ngày càng hội nhập vào xã hội; hoặc (2) một cách tổng quát hơn như một trải nghiệm "tính hư không" của bản ngã. Ở đây, ta thấy có điểm tương đồng thú vị với ý tưởng vô vi của Đạo giáo khi

Lão Trang mô tả hễ làm thì làm một cách tự nhiên và tự phát. Điều thú vị là tư tưởng đạo đức học của trường phái Kyoto nhấn mạnh vai trò của xã hội bằng việc phê bình Heidegger quá mang tính cá nhân chủ nghĩa. Điều này có lẽ cũng phản ánh sự đóng góp rất quan trọng của Đông Á vào tư tưởng Phật giáo vốn thỉnh thoảng bị mô tả là có tính cá nhân chủ nghĩa quá đáng. Ta cũng có thể bắt gặp tư tưởng của Tanabe Majima khi đọc lại Thiền sử Việt Nam với thiền phái Trúc lâm Yên tử từ thế kỷ 13, Phật giáo Tứ ân Bửu sơn Kỳ hương và đặc biệt, chủ trương hiện đại hoá Phật giáo với tinh thần nhập thế của Phật giáo Miền Nam Việt Nam giữa thập niên 1960 của thế kỷ

trước, và dòng Thiền Tiếp hiện của Thiền sư Thích Nhất Hạnh (1926-) thuộc thế hệ 42 của tông Lâm Tế và thế hệ thứ 8 của phái Liễu Quán. Từ Tây sang Đông Vào nửa sau thế kỷ XX với cao điểm của thời hiện đại, người Tây phương nhận ra mình đang đi theo chủ nghĩa duy lý tới điểm mà chủ nghĩa duy lý tự nó chuyển biến thành hoàn toàn phi lý. Theo triết gia và nhà tâm lý học Erich Fromm (19001980), ảnh hưởng của thuyết nhị nguyên kể từ Renée Descartes (15961650), việc kiểm soát thiên nhiên và sản xuất ngày càng nhiều đồ vật đã khiến cho con người bị đồng hoá với số lượng tiêu dùng, trở nên

tán loạn tinh thần, phiền muộn và khắc khoải.

Fromm đi tìm sự quân bình tư tưởng trong Thiền học, vì với ông "Thiền Phật giáo giúp con người tự tìm thấy giải đáp cho vấn nạn về sự hiện hữu của hắn, một giải đáp giống một cách cốt tuỷ với giải đáp được đưa ra trong truyền thống Kitô-Do thái giáo, tuy thế nó không đi ngược lại tính chất hợp lý, hiện thực và độc lập, những cái quí báu được con người hiện đại thành tựu". (The Gospel According to Zen, Phúc âm theo Thiền, R. Sohl & A. Carr biên tập, Nxb New American Library, 1970, tt. 9-10) Chung tuyến đầu với Fromm, ta còn thấy sự có mặt của hàng chục tác giả Tây phương khác, như Alan Watts (1915-1973) với nhiều tác phẩm trong

đó có The Way of Zen (Đường thiền, 1957), Psychotherapy East and West (Tâm lý trị liệu Đông và Tây, 1961); Christmas Humphreys, người thành lập Hiệp hội Phật giáo Luân Đôn (1924) và là tác giả nhiều sách viết về Phật giáo Đại Thừa; và các tác giả như Hubert Benoit, Thomas Merton, J.D. Salinger, Hermann Hesse, v.v... cùng nhiều bộ mặt khác mà bạn có thể bắt gặp trong cuốn Tưởng niệm D.T. Suzuki, đã dẫn. Thiền Công giáo Tại hầu hết các thành phố lớn ở Âu Mỹ, cùng với đà phát triển các thiền đường và sự có mặt của tranh ảnh thiền, âm nhạc thiền trong các trung tâm hồi sức (rehabilitation center) và tâm lý trị liệu, đang lưu hành vô số sách về thiền, đặc biệt cuốn Zen

Catholicism (Thiền Công giáo, 1963), tái bản năm 1994, của tu sĩ dòng Đa Minh Aelred Graham. Trong cuốn đó tác giả, từ cuộc sống đan viện và chiêm nghiệm của mình, đã duyệt lại học thuyết Công giáo từ Augustine, Thomas Aquinas, sang tới Baghavad Gita, Đạo đức kinh, kinh điển Phật giáo, Thiền tông và các tác giả viết về triết học Đông phương như Suzuki, Aldous Huxley, v.v. Hẳn không công bằng với Graham khi tóm lược những suy tưởng độc đáo của ông trong đôi dòng ngắn ngủi, tuy thế, bị giới hạn bởi khuôn khổ của sách này, ta hãy cứ tạm bằng lòng với cái nhìn lướt qua chương bảy, "Playing God or letting God play?" trong đó.

ông mạnh dạn trình bày quan điểm của mình. Câu hỏi Graham đặt ra là bạn đang chơi trò Thượng đế hay bạn đang để Thượng đế nô đùa trong bạn. Với Graham, nội hàm "phục sinh" của Kitô hữu bao gồm được cứu độ, giác ngộ và giải phóng. Con người không thể đạt tới cảnh giới ấy bằng cách chơi trò Thượng đế với tha nhân, thiên nhiên và thậm chí với bản thân mình, như một hệ quả của khái niệm "hoàn toàn qui thuận và vâng theo thánh ý", được hiểu cho tới lúc này. Lý do chủ yếu là con người vốn quờ quạng trong tình trạng bị điều hiện hoá, và không thể được cứu độ nếu không hướng tới giác ngộ và tự do, hai thành tố đi liền với nhân phẩm được Thượng đế dự

kiến cho con người theo "hình ảnh ngài". Trong thực tế, con người đang chơi trò Thượng đế, giữa người này với người khác, giữa vợ chồng, cha mẹ với con cái, chính quyền và dân chúng, v.v... với những toan tính chủ quan nằm đằng sau những gì kẻ này dự kiến cho kẻ khác và cho môi sinh. Hành động phán đoán kẻ khác cũng là một hình thức chơi trò Thượng đế vì đó là phóng chiếu bản ngã của mình lên tha nhân. Chính Đức Kitô đã dạy: "Đừng phán xét để khỏi bị phán xét" (Matthêu 7:1- 5). Với Thiền

tính hoặc "vô vi", nghĩa là mộc mạc trong tâm hồn và hồn nhiên

trong hành động, con người sẽ không còn chơi trò Thượng đế mà là để Thượng đế nô đùa trong mình. Và như thế, con người giác ngộ và tự do, vì lúc ấy, cụm từ "qui thuận thánh ý" được hiểu theo nội hàm mới là sự hoàn toàn hiệp nhất với Thượng đế với một tâm linh phong phú. Theo Graham, có thể rút tỉa từ Đạo học và Thiền tông ra những yếu tố tích cực cho trạng thái "để Thượng đế nô đùa trong mình". "Bạn đang chơi trò Thượng đế hay đang để Thượng đế nô đùa trong bạn?" Đáp án cho câu hỏi ấy hẳn sẽ có những tác động tích cực lên nền triết học kinh viện lẫn triết học thế tục của Tây phương trong đó Thượng đế và ý chí của Thượng đế vẫn là chủ đề chính. Và

thậm chí có thể góp phần cởi bỏ ách nặng nề đang đè lên các cơ chế hội thánh. Loại tác động như thế thật ra không mới, vì suốt mấy ngàn năm qua, học thuyết của Kitô giáo không xa lạ với việc tái thông giải, kể cả sử dụng ý tưởng triết học nào (thí dụ như thuyết Tân Plato và tác phẩm của Aristotle, v.v...) mà nhà thần học đương thời cảm thấy thuận lý và thích đáng. Không còn chánh pháp hay tà thuyết? Dĩ nhiên nhất thời sẽ xuất hiện những ý tưởng mang tính dị ứng. Thế nhưng theo Graham, không có gì nguy hiểm hoặc hoang mang khi áp dụng các ý tưởng của Thiền vào Công giáo. Ông viết: "Loại nỗ lực có tính thử nghiệm ấy, như Đức Giáo hoàng Gioan XXIII

đã chỉ ra cho thấy là chẳng có dấu hiệu nào không thích hợp. Ngài có ngụ ý nói tới tính khả thi và đồng thời chỉ tới các hệ quả của học thuyết giáo hội về các vấn đề trọng đại thời nay, đáp ứng lại những phản ứng vụ hình thức thậm chí của những người Công giáo hữu trách nhất. Ngài đã cảnh cáo rằng 'Có phải lời giảng của Giáo hội chỉ là những lời nói không hiệu quả, và sức mạnh nằm về phía những luận cứ cho rằng Giáo hội không đủ khả năng sẵn sàng có giải pháp cho các vấn đề khó khăn nhất trong cuộc sống thời nay. Những ngôn từ tuyên bố ra bên ngoài phải là những thông điệp đến từ ánh sáng của tâm linh bên trong. Nếu nó được quản lý một cách đứng đắn, thì có lẽ không ai

trong chúng ta bị thương tổn nếu ít nhất nếm trải phong vị của Thiền'". (Zen Catholicism. Nxb Crossroad, New York 1994, tt.20-21). Tự thân cuốn Thiền Công giáo và lời tuyên bố của Gioan XXIII [1881-19581963] không có tính triết học, nhưng chúng có thể góp phần tạo thành khởi điểm cho những nỗ lực khác nhằm mở cánh cửa giao lưu giữa thần học Kitô giáo và triết học Đông phương, đưa tới không gian rộng rãi cho các triết gia Kitô hữu. Trong cuộc gặp gỡ Đông Tây ấy, Thiền với những xung phá bẻ gãy lối tư duy qui ước và nhị nguyên, sẽ đóng vai trò phóng khoáng và tự phát cho cuộc tụ hội triết học của loài người để bắt kịp đà sống trong "thời

buổi hậu hiện đại". Phải chăng đã tới lúc con người không còn có thể cưỡng lại cái nhìn tới quá bên kia lý thuyết tôn giáo đặc thù của mình, nhẹ nhàng buông bỏ kiểu nói "chánh pháp hoặc tà thuyết" mang tính phân biệt chủ nghĩa, và an tâm để cho loại từ ngữ ấy chìm dần vào quá khứ?

---o0o--- IX. Tính toàn cầu và nghệ sĩ cuộc đời Thiền trong triết học Thiền đẩy triết học tới tận cùng giới hạn của nó vì Thiền đòi hỏi phải đi tới quá bên kia các khái niệm và

các tư tưởng duy lý để nhận thức trực tiếp. Có nhiều hoạt động được kết hiệp với Thiền cùng

những thực hành Thiền, được đề ra nhằm giúp cho con người thâm nhập sâu hơn vào Thiền để bẻ gãy lối tư duy và lập luận qui ước. Có thể nói rằng Thiền là thành phần có tính cốt tuỷ và tuyệt đối trong bất cứ trình bày nào về triết học Đông phương. Lý do thứ nhất vì Thiền nghiêm khắc trong việc đề ra giới hạn cho những gì có thể được nối kết liền lạc với nó. Thứ hai, vì chính từ trong truyền thống phóng khoáng của Thiền phát sinh những nỗ lực thú vị nhằm tạo sự liền lạc cho những cái nhìn thấu thị Đông phương qua việc sử dụng các khái niệm Tây phương.

Hướng tới triết học toàn cầu Thật ra, chủ đề về Thiền và tư tưởng Tây phương cần được dành cho nhiều trang giấy hơn. Thế nhưng với tính hữu hạn của một cuốn sách đại cương, chúng ta chỉ có thể nhìn thoáng một số các triết gia và đồng thời cũng là thiền sư cùng với các thành tố chủ chốt giúp phân biệt lối tiếp cận của Thiền với các truyền thống khác của Phật giáo. Trong khi làm điều đó, chúng ta cũng đã nhìn đến toan tính của những nhà tư tưởng có ý nguyện muốn gây thành cuộc đối thoại Đông Tây nhằm đưa tới một cách làm triết học có tính toàn cầu. Họ là những Suzuki, Nishida, Alan Watts, Graham, Merton, Fromm, v.v... với nhiều nỗ lực kiến lập chiếc cầu tư

tưởng bắc qua đôi bờ bằng cách đặt kề nhau khái niệm của Tây phương và thấu thị của Đông phương. Tuy thế, trong hầu hết những tư liệu được xem xét trong sách này, ta vẫn thấy rõ ràng là các khái niệm và bối cảnh đều bị điều kiện hoá về mặt văn hoá, và rằng chỉ có đôi ba điểm tương đồng lẻ tẻ giữa tư tưởng Đông phương và triết học Tây phương. Sở dĩ có tình trạng đó chẳng qua là vì các triết gia Tây phương tiếp cận các vấn nạn tương tự từ một điểm nhìn rất khác với các triết gia Đông phương. Với sự phát triển phương tiện lữ hành hiện nay, các cuộc di dân từ đông sang tây, sự bùng nổ thông tin ùa vào cánh

cửa rộng mở của đại học và mang lưới internet vào tới tận bàn làm việc, chắc chắn những trở ngại ấy sẽ chóng bị bỏ lại đằng sau. Và cái bảo đảm cho kết quả tối hậu của chiếc cầu vượt hẳn sẽ ngắn ấy chính là con người. Dù sống ở Đông hay Tây và công trình tư tưởng của nó có mang màu sắc phương nào đi nữa, con người cũng vẫn là "một đơn vị". Thành tựu của một người cũng là của loài người như một toàn bộ. Trong sự hoà hợp tại bản địa Tới một mức độ nào đó, tình trạng ấy cũng đúng cho Thiền với nền văn hoá bản địa. Theo chân bánh xe Phật giáo khi lăn tới những vùng đất mới, Thiền cũng ảnh hưởng lên văn hoá bản địa và bị nó ảnh hưởng trở lại. Thí dụ, tại Việt

Nam, lối tiếp cận đại chúng mang tính Mật tông và Tịnh độ tông được sống động, tươi mới và khai phóng với sinh hoạt cốt lõi trong Phật môn là Thiền. Bên cạnh đó, lối sinh hoạt tam giáo hoà đồng Nho Phật Đạo cũng mang Thiền đi vào sâu hơn trong lối sống và những sinh hoạt văn hoá nghệ thuật của xã hội. Ngược lại, vượt ra ngoài cương giới của bối cảnh một tôn giáo đặc thù, Thiền đòi hỏi mọi người phải đi quá bên kia các khái niệm cùng với sự từ khước của nó đối với mọi học thuyết có hệ thống và nghi lễ. Như thế, Thiền đã tự tạo cho nó tiềm năng tích cực trong quá trình trở thành một ngọn

sóng vỗ vào tương lai, mang tính hoà

hợp, đa nguyên và đa văn hoá, đáp ứng thực tiễn xã hội và nhu cầu thời đại. Nghệ sĩ cuộc đời Ngang dây, có lẽ nên thêm lần nữa lắng nghe đôi lời của D.T. Suzuki, kẻ đã góp phần tích cực mang Thiền ra khỏi Thiền môn và chắp cánh cho Thiền bay vào thế giới hiện đại từ đầu thế kỷ 20. Tám mươi năm sau khi cuốn Thiền luận tập I ra đời (1927), những trình bày của Suzuki về Thiền không mất Thiền tính, nghĩa là vẫn sáng sủa, phóng khoáng và tươi mới. Nhất là quan điểm của ông về người nghệ sĩ. Ông cho rằng bạn có thể không bao giờ trở thành nhà khoa học, bạn có thể khó trở thành thiền sư, nhưng với Thiền

tính bạn không gặp chướng ngại nào khi làm người nghệ sĩ của cuôäc đời. Từ điểm nhìn của Thiền, theo Suzuki, mọi người đều là nghệ sĩ bẩm sinh. Hoạ sĩ cần màu sắc, văn sĩ cần chữ nghĩa, còn nhà nghệ sĩ cuộc đời thì không cần bất cứ chất liệu nào bên ngoài bản thân. Sống khinh khoái không theo qui ước chật hẹp. Chuyển động khi cảm thấy thú vị. Thênh thang tự do như gió. Và làm chủ bản thân tức là làm chủ cuộc sống, trong đó hoà đời mình vào với đời người. Thiền một chữ Trước khi đóng lại chương sách viết về Thiền mà không nhất thiết người đọc phải nhớ nội dung

của nó, chúng ta hãy cùng thưởng ngoạn một thiền thoại.
“Ngày nọ, có người tới với Thiền sư
Nhật Bản Ikkyu Sojun (Nhất Hưu Tông
Thuần, 1394-1481) và yêu cầu:
‘Thưa thầy, xin vui lòng viết cho tôi vài câu châm ngôn về trí huệ siêu việt?
Ikkyu cầm bút viết:
‘Chú ý.
Người đó hỏi:
‘Thế thôi sao?
Nghe vậy, Ikkyu viết thêm:
‘Chú ý. Chú ý.
Người đó nói:
‘Vậy ư? Tôi thật sự chẳng thấy sâu sắc lắm trong những gì thầy viết!
Lúc đó, Ikkyu lại viết chữ ấy thêm ba lần nữa:
‘Chú ý. Chú ý. Chú ý.
Bực tức, người đó yêu cầu:
‘Vậy thì chữ chú ý nghĩa là gì?
Ikkyu nhẹ nhàng trả lời:
‘Chú ý nghĩa là chú ý.”
---o0o--- Sách tham khảo:

Chân Nguyên & Nguyễn Tường Bách,
Từ điển Phật học, Nxb Thuận Hoá,
Huế, 1999

Christmas Humphreys, A Popular Dictionary of Buddhism, NTC Publishing Group, London, 1984
Daisetz Teitaro Suzuki, Essays in Zen Buddhism, Nxb Rider & Company, London, 1961
Dom Aelred Graham, Zen Catholicism, Nxb Crossroad, New York, 1994
Don Reisman (Senior editor), Religions of the World, Third Edition, Nxb St. Martins's Press, New York, 1993.
en.wikipedia.org
Hạnh Viên dịch, Tưởng niệm Daisetz Teitaro Suzuki, Nxb TP. Hồ Chí Minh, 2000.
Hân Mẫn & Thông Thiền, Từ điển Thiền tông Hán Việt, Nxb TP Hồ Chí Minh, 2002
John Bowket (edited), The Oxford Dictionary of World Religions, Nxb Oxford University Press, New York, 1997.
Mel Thompson, Eastern Philosophy, Nxb NTC/Contempory Publishing, Hoa kỳ, 2005
Miyamoto Mushashi, Go Rin No Sho (The Book of Five Rings), Victor Harris dịch, The Overlook Press, Woodstock, New York, 1974
Một số từ điển triết học bằng Anh ngữ
Nancy Wilson Ross, The World of Zen, Nab Vintage Books, New York, 1960
Ngô Ánh Tuyết & Viên Thông, Lời Thiền, Nxb Thuận Hoá, 1995
Nguyễn Lang, Việt Nam Phật giáo sử luận, quyển I & II Văn Học, Hà Nội, 1994;
Nguyễn Ước, Cẩm nang sống Thiền,

Nxb Văn hoá tThông Tin, Hà Nội,
2007
Robert Laffont, Dictionnaire De La
Sagesse Orientale, Từ điển minh triết
Đông phương, Lê Hiền dịch, Nxb
Khoa học Xã hộ, Hà Nội, 1997.
Robert S. Ellwood, Jr., Words of the
World's Religions, Prentice-Hall Inc,
London, 1977;
Thích Chơn Thiện biên dịch, Tư tưởng kinh Kim cương và sự liên hệ với
Nikàya, bản in lụa, Đà Lạt, 1984;
Thích Minh Châu & Minh Chi, Từ điển
Phật học Việt Nam, Khoa học Xã hội,
Hà Nội, 1991;
Thích Thanh Từ, Bích Nham Lục,
Thành hội Phật giáo, TP Hồ Chí Minh,
1995
Thích Thanh Từ, Pháp Bảo Đàn, Thành
hội Phật giáo, TP Hồ Chí Minh, 1992
Thích Thanh Từ, Sử 33 vị tổ Thiền tông Ấn Hoa, Nxb Tu viện Chân
Không, Sài gòn, 1972
Trần Tuấn Mẫn dịch, Vô môn quan,
Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam,
TP Hồ Chí Minh, 1995
Trúc Thiên & Tuệ Sỹ dịch, Thiền
Luận, 3 tập, Suzuki, Bản in Sài Gòn,
1973
Winh-tsit Chan..., The Great Asian
Religions, Collier MacMillan Canada,
Toronto, 1969;
Ghi chú: Đây là chương cuối của cuốn
Đại cương triết học Đông phương, sắp xuất bản.
---o0o--- HẾT

Nguồn: Giảng Sư (giangsu.io.vn) — văn bản trích từ kho sách cổ và kinh điển.