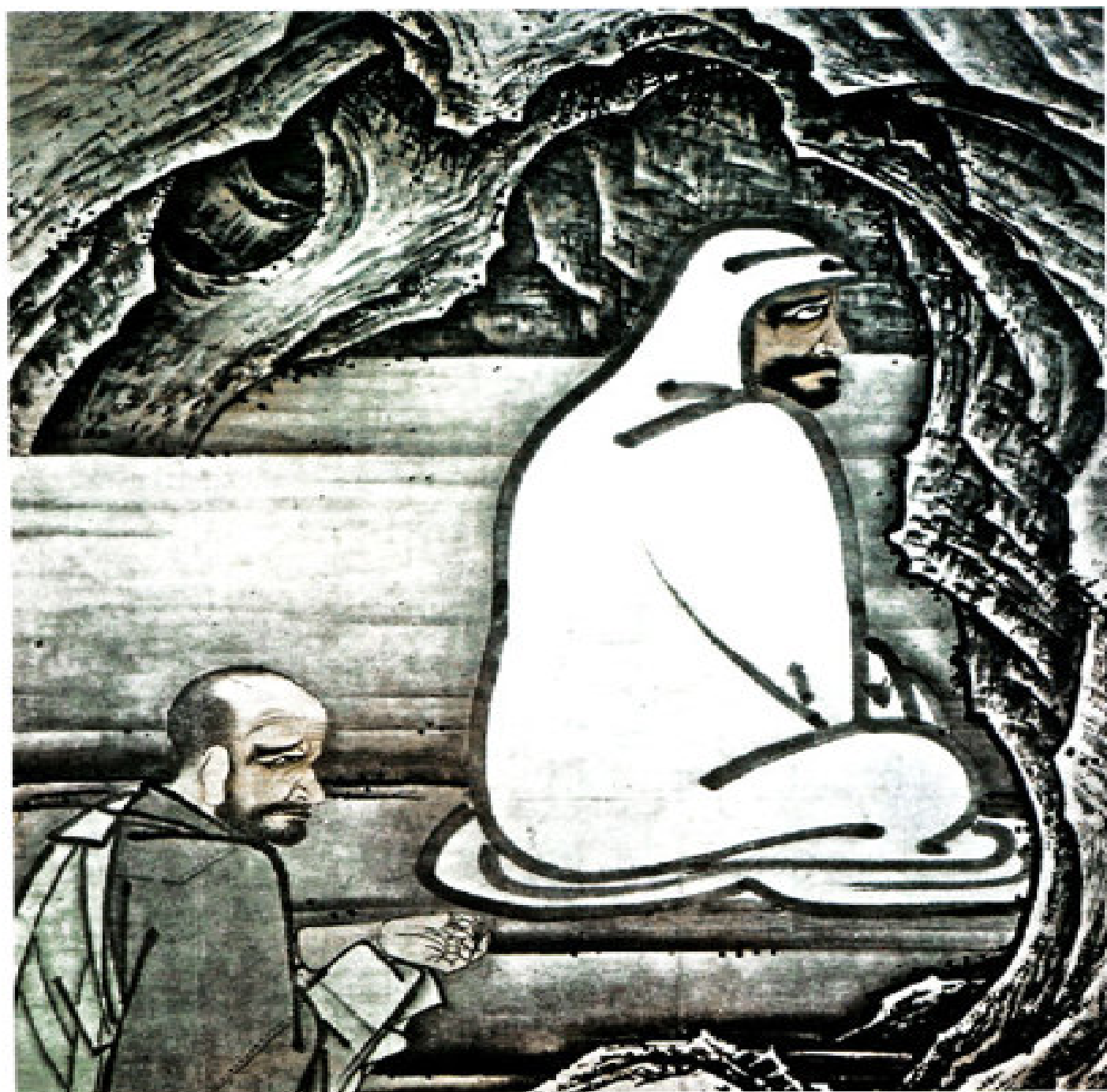


ALAN WATTS

THIÊN ĐẠO



NHÀ XUẤT BẢN
THẾ GIỚI

MỤC LỤC

LỜI NÓI ĐẦU

PHẦN 1 - BỐI CẢNH VÀ LỊCH SỬ

Chương 1 - Triết lý về Đạo

Chương 2 - Khởi nguyên của Phật giáo

Chương 3 - Phật giáo Đại thừa

Chương 4 - Sự trỗi dậy và phát triển của Thiền

PHẦN 2- NGUYÊN LÝ VÀ HÀNH TRÌ

Chương 1 - “Không mà diệu”

Chương 2 - “Ngồi yên lặng, vô sự”

Chương 3 - Tọa thiền và công án

Chương 4 - Thiền trong nghệ thuật

THƯ MỤC SÁCH THAM KHẢO

PHỤ LỤC

LỜI NÓI ĐẦU

Ebook miễn phí tại : www.Sachvui.Com

Suốt hai mươi năm qua, mối lưu tâm dành cho Phật giáo Thiền đặc biệt gia tăng. Từ sau Thế chiến II, sự lưu tâm này tăng cao đến mức dường như nó đang trở thành một sức mạnh đáng kể trong giới trí thức và nghệ sĩ phương Tây. Điều này hiển nhiên liên quan đến sự hào hứng chung đối với nền văn hóa Nhật Bản - một trong những kết quả tích cực của cuộc chiến tranh vừa qua - nhưng đó có thể chẳng là gì hơn một trào lưu thời thượng thoáng qua. Lý do sâu xa hơn của sự lưu tâm này là thế giới quan Thiền rất gần gũi với đường biên đang dần rộng của tư tưởng phương Tây.

Bất chấp những khía cạnh hủy hoại và đáng báo động hơn của nền văn minh phương Tây, chúng ta hẳn vẫn nhận ra thực tế rằng ngay thời điểm này, nó đang ở vào một trong những thời kỳ sáng tạo nhất. Trong một số lĩnh vực mới của khoa học phương Tây, như tâm lý học và tâm lý trị liệu, luận lý và triết học về khoa học, ngữ nghĩa học và lý thuyết truyền thông, đang xuất hiện những tư tưởng và nội kiến đặc biệt hấp dẫn. Có thể một số trong những thành tựu phát triển này chịu ảnh hưởng của triết học Á Đông, nhưng nhìn chung, tôi nghiêng về cảm giác rằng đây chủ yếu là sự phát triển song song mang nhiều tương đồng hơn là do ảnh hưởng trực tiếp. Tuy nhiên, chúng ta đang dần nhận thức được sự tương đồng ấy, và điều này hứa hẹn những trao đổi quan kiến hẳn vô cùng hấp dẫn.

Ở thế kỷ này, tư tưởng phương Tây đã thay đổi nhanh đến nỗi chúng ta rơi vào trạng thái khá bối rối. Không chỉ có những lệch pha nghiêm trọng về giao tiếp giữa giới trí thức và quần chúng, mà chiều hướng tư duy và chính chiều hướng lịch sử của chúng ta đã làm xói mòn nghiêm trọng những mặc định theo lẽ thường, vốn là cột rễ của các quy ước và thể chế xã hội. Những khái niệm quen thuộc về không gian, thời gian và vận động, về tự nhiên và quy luật tự nhiên, về lịch sử và biến đổi xã hội, và về chính nhân cách con người đã mất dần; chúng ta thấy mình trôi dạt vô định trong một vũ trụ ngày

càng giống nguyên lý “Đại Không” của Phật giáo. Những truyền thống minh triết khác nhau của phương Tây, dù là tôn giáo, triết học hay khoa học, cũng không cung cấp nhiều chỉ dẫn về nghệ thuật sống trong một vũ trụ như vậy, và chúng ta đứng trước viễn cảnh phải tự mở con đường của mình trong một đại dương mông lung khá đáng sợ của tính tương đối. Chúng ta thường quen với những gì tuyệt đối, với những nguyên lý và quy luật chính xác mà mình có thể nắm lấy để được an toàn về tâm lý và tinh thần.

Theo tôi, đây là lý do tại sao lại có nhiều lưu tâm đến vậy đối với một lối sống hữu ích về văn hóa khiến qua suốt một thiên niên kỷ rưỡi người ta cảm thấy hoàn toàn an nhiên trong cái “Không”, và không những không cảm thấy sợ cái “Không” ấy, mà còn an lạc tích cực. Nói theo ngôn ngữ đặc thù của Thiền thì Thiền luôn là:

Trên không miếng ngói che,

Dưới không đất cắm dùi.⁽¹⁾

Loại ngôn ngữ này hẳn không quá xa lạ với chúng ta, một khi chúng ta thực sự sẵn sàng chấp nhận ý nghĩa của “con chồn có hang, chim trời có tổ; nhưng Con Người không có chỗ tựa đầu”⁽²⁾.

Nhìn chung, tôi không ủng hộ “nhập khẩu” Thiền từ Viễn Đông, vì Thiền gắn kết sâu sắc với các định chế văn hóa khá xa lạ với chúng ta. Nhưng rõ ràng Thiền có những thứ chúng ta có thể học hỏi, hay loại trừ, và áp dụng theo cách riêng của mình. Giá trị đặc biệt của Thiền là nó có cách tự biểu đạt dễ hiểu - hoặc có thể gây bối rối - cho giới học thức cũng như người bình thường, cung cấp những khả năng truyền đạt mà chúng ta chưa từng trải nghiệm. Thiền có tính trực tiếp, nên thơ và hài hước, một cảm giác vừa đẹp đẽ vừa vô nghĩa, do vậy vừa gây bức tức vừa làm say mê. Và trên hết, Thiền có một khả năng lột trần tâm trí người ta, khiến những vấn đề dường như bức bách nhất của con người tan rã vào những câu hỏi như “Vì sao là một con chuột khi nó xoay?”⁽³⁾ Ở cốt lõi của Thiền là lòng từ bi mãnh liệt nhưng hoàn toàn không ủy mị đối với chúng sinh đang đau khổ và rã rượi vì chính những nỗ lực tự cứu mình của họ.

Sách về Thiền có nhiều cuốn rất hay, mặc dù một số cuốn hay nhất hiện không còn nữa hoặc khó kiếm. Nhưng, cho đến nay chưa ai - kể cả giáo sư Suzuki - từng trình bày vấn đề này một cách toàn diện, đầy đủ nền tảng lịch sử và mối liên hệ của Thiền với lối tư duy Trung Hoa và Ấn Độ. Ba tập *Thiền luận (Essays in Zen Buddhism)* của Suzuki là một tập hợp thiếu hệ thống các bài viết mang tính hàn lâm về những bình diện khác nhau của đề tài, cực kỳ hữu ích cho môn sinh cấp cao, nhưng lại trở ngại cho người đọc thông thường không am hiểu các nguyên lý chung. Cuốn *Phật giáo Thiền nhập môn (Introduction to Zen Buddhism)* khá lý thú của ông thì có tính chuyên sâu và khá hẹp. Sách bỏ sót những chi tiết cốt lõi về mối liên hệ của Thiền với Đạo giáo Trung Hoa và Phật giáo Ấn Độ, và hơi thần bí quá mức ở một số mặt. Những tác phẩm khác của ông nghiên cứu các khía cạnh đặc thù của Thiền, tất cả đều thiếu trình bày về bối cảnh chung và hoàn cảnh lịch sử.

Thiền trong văn học Anh ngữ và cổ thư phương Đông (Zen in English Literature and Oriental Classics) của R. H. Blyth là một trong những cuốn sách nhập môn tốt nhất hiện nay, nhưng chỉ được phát hành tại Nhật Bản, và cũng lại thiếu các thông tin căn bản về Thiền. Là một loạt những quan sát tản mạn và nặng về cảm nhận, cuốn sách không chủ ý trình bày chủ đề một cách có trình tự. Cuốn *Tinh thần Thiền (Spirit of Zen)* của tôi chỉ là phổ biến các tác phẩm trước đây của Suzuki, và ngoài việc thiếu tính học thuật, ở một số phương diện nó còn lỗi thời và gây lầm lẫn, mặc dù có thể có giá trị vì giản dị và dễ hiểu. Cuốn *Phật giáo Thiền (Zen Buddhism)* của Christmas Humphreys, chỉ được ấn hành ở Anh, cũng làm công việc phổ biến sách của Suzuki, và một lần nữa, chưa thực sự bắt đầu đặt Thiền vào bối cảnh văn hóa của nó. Sách viết sáng sủa mạch lạc, nhưng tác giả phát hiện ra những tương đồng giữa Phật giáo và thuyết Thần trí mà tôi thấy rất đáng nghi ngờ. Những nghiên cứu khác về Thiền của các tác giả phương Tây lẫn châu Á thì hoặc quá chuyên sâu, hoặc chỉ *nhân tiện (à propos)* nói về Thiền khi bàn về thứ gì đó khác như tâm lý học, nghệ thuật, hoặc lịch sử văn hóa.

Vậy nên, do thiếu những trình bày căn bản, có thứ lớp và toàn diện về đề tài này, không có gì lạ khi ấn tượng của người phương

Tây về Thiền đều phần nào mù mờ, cho dù nó đã khơi gợi được nơi họ nhiệt tình và hứng thú. Cho nên, vấn đề là phải viết một cuốn sách như thế nào - và đây là điều tôi đã cố làm, vì dường như không có ai hiểu về đề tài này hơn tôi lại muốn viết nó hoặc có khả năng viết nó. Tôi cho rằng, lý tưởng là tác phẩm ấy được viết bởi một thiền sư đã thực chứng và được ấn chứng. Nhưng hiện tại chưa có vị nào như thế đủ tinh thông Anh ngữ. Chưa kể, khi người ta lên tiếng từ bên trong một truyền thống, đặc biệt từ trong hệ thống thứ bậc thiết chế của truyền thống ấy, thì luôn dễ thiếu một nhãn quan chung nhất định, và không thể có cái nhìn của người ở bên ngoài. Lại nữa, một trong những trở ngại lớn nhất cho việc truyền đạt giữa các thiền sư Nhật Bản và người phương Tây là sự mù mờ về những khác biệt trong các tiền đề văn hóa căn bản. Cả hai bên đều đã bị “gò chặt vào những khuôn mẫu riêng” đến mức không nhận ra những hạn chế trong cách thức giao tiếp của họ.

Cho nên có lẽ tác giả thích hợp nhất cho một tác phẩm như vậy là một người phương Tây đã trải qua vài năm tu học với một vị thầy Nhật Bản, kinh qua toàn bộ khóa huấn luyện Thiền. Nhưng theo quan điểm “hàn lâm khoa học” của phương Tây thì điều đó cũng không hề thích hợp, vì một người như thế đã là một người “nhiệt tình” và “thiên lệch”, không thể có cái nhìn khách quan và vô tư được. Nhưng may thay, hoặc rủi thay, Thiền trên hết là một kinh nghiệm, mang tính vô ngôn, đơn giản là không thể tiếp cận được theo cách thuần túy sách vở và hàn lâm. Để biết Thiền là gì, và đặc biệt cái gì không phải Thiền, chẳng có cách nào khác hơn là phải thực hành Thiền, trải nghiệm nó một cách cụ thể để khám phá ý nghĩa ẩn dưới ngôn từ. Tuy nhiên những người phương Tây đã trải qua những cách huấn luyện đặc biệt của Thiền Lâm Tế lại có xu hướng “thoái thác” và tránh giao tiếp theo nguyên tắc:

Người biết thì không nói, người nói thì không biết.⁽⁴⁾

Mặc dầu vậy, dù không “nói ra”, họ cũng không hoàn toàn “im miệng”. Một mặt, họ thích chia sẻ hiểu biết của mình với người khác. Nhưng mặt khác, họ tin rằng ngôn từ xét cho cùng là vô ích, chưa kể họ còn phải cam kết không kể về những khía cạnh nhất định trong

sự tu học của mình. Do vậy, họ bắt đầu có thái độ đặc trưng châu Á là “Hãy đến và tự tìm hiểu”. Nhưng một người phương Tây được đào tạo theo khoa học dĩ nhiên là một anh chàng cẩn trọng và hoài nghi, sẽ muốn biết mình đang “tham dự” vào cái gì. Anh ta nhận thức sâu sắc rằng tâm trí có thể tự dối gạt, nó không thể đi tới những nơi mà đường vào chỉ dành cho những ai đã buông bỏ cái nhìn phán xét ở ngoài cửa. Người Á Đông hay có khuynh hướng xem thường thái độ này, và các đệ tử phương Tây của họ còn hơn thế, đến nỗi họ bỏ mặc không nói cho người tìm cầu bằng khoa học nhiều điều hoàn toàn có thể lĩnh hội qua hiểu biết lý trí và ngôn ngữ loài người.

Bởi vậy, viết về Thiền cũng khó khăn cả với người quan sát “khách quan” bên ngoài, lẫn đệ tử “chủ quan” bên trong. Nhiều lúc tôi thấy mình rơi vào cả hai tình huống khó xử trên. Tôi đã cộng tác và nghiên cứu với những “người quan sát khách quan” và tôi tin rằng, bất chấp mọi ưu điểm họ có, những người này không tránh khỏi bỏ mất điểm chính, nhai thực đơn thay vì thưởng thức bữa ăn. Tôi cũng đã ở trong một thứ bậc truyền thống - không phải Thiền - và tương tự cũng tin rằng từ vị thế này người ta không biết mình đang ăn gì. Từ một vị thế như vậy, người ta trở nên “khờ khạo” về mặt phương pháp, hay nói cách khác, không thể truyền đạt với những người ngoài cuộc.

Sẽ vừa nguy hiểm và ngớ ngẩn nếu thế giới của chúng ta là một tập hợp của các nhóm không thể giao tiếp với nhau. Điều này đặc biệt đúng trong những nền văn hóa lớn của phương Đông và phương Tây, nơi mà những tiềm lực giao tiếp thuộc về giới giàu nhất, còn những nguy cơ không thể giao tiếp thuộc về tầng lớp thấp kém nhất. Là người đã dành đầu đó trên hai mươi năm cố gắng làm sáng tỏ phương Đông với phương Tây, tôi ngày càng chắc chắn một điều, để diễn giải một hiện tượng như Thiền, cần đi theo một nguyên tắc rõ ràng. Một mặt, cần đồng cảm và tự thân trải nghiệm cách sống Thiền theo hết khả năng của mình. Mặt khác, phải cưỡng lại sự thôi thúc muốn “gia nhập tổ chức”, muốn dấn sâu vào những cam kết thể chế của nó. Từ vị thế hòa nhã trung dung này, người ta mới không quá dính mắc đến cả hai phía. Mặt khác, trong trường hợp tệ

nhất, cách trình bày sai lạc sẽ khiến người ta biểu đạt bản thân rõ ràng hơn. Đó là vì mối quan hệ giữa hai vị thế sẽ sáng tỏ hơn nhiều khi có một cái thứ ba để đối chiếu. Vì vậy, kể cả nếu nghiên cứu này về Thiền không làm được gì hơn ngoài diễn tả một quan điểm chẳng phải Thiền cũng không phải thứ gì của phương Tây, ít nhất nó vẫn cung cấp điểm tham chiếu thứ ba ấy.

Tuy nhiên, chắc chắn một điều, cốt lõi của Thiền không thể được tổ chức hoặc bị biến thành sở hữu riêng của bất kỳ thể chế nào. Nếu có thứ gì trên đời vượt lên các tính chất tương đối của tác động văn hóa, thì đó là Thiền - dù nó được gọi bằng tên gì. Đây là một lý do tuyệt vời khiến Thiền không bị thể chế hóa, và lý giải cho thực tế rằng nhiều thiền giả tiêu biểu trong quá khứ là những người “đầu đội trời chân đạp đất”, chưa bao giờ là thành viên của một tổ chức Thiền nào, và chẳng bao giờ tìm kiếm sự thừa nhận từ giới chức có thẩm quyền nào.

Vì vậy, đây là cách tôi tiếp cận Thiền - và tôi cảm thấy cần thành thật với độc giả bởi ngày nay người ta quá quan tâm đến thành tích hay “năng lực” của một người. Tôi không thể miêu tả mình như một thiền tử, hay thậm chí một Phật tử, vì điều đó với tôi như thể cố gắng bao bọc bầu trời và dán nhãn cho nó. Tôi không thể miêu tả mình như một viện sĩ hàn lâm khách quan về mặt khoa học, vì với Thiền, điều này chẳng khác nào nghiên cứu tiếng hót của chim bằng một bộ sưu tập chim sơn ca nhồi bông. Tôi không tuyên bố mình có quyền nói về Thiền. Tôi chỉ khẳng định sự thú vị do đã nghiên cứu kinh sách về nó, đã quan sát những biểu đạt dưới dạng nghệ thuật của nó từ khi chỉ là một cậu bé mới lớn, và đã có niềm vui do gắn bó thân thiện với một số lữ khách Nhật Bản và Trung Hoa cũng đi trên con đường vô định này.

Mục đích của cuốn sách nhằm hướng đến độc giả nói chung cũng như các môn sinh chuyên sâu hơn, và tôi hy vọng quý độc giả nói chung sẽ chấp nhận những trường hợp sử dụng các thuật ngữ chuyên môn và những chỉ dẫn khảo cứu khác, hết sức hữu ích cho những người muốn khám phá sâu hơn chủ đề này. Cuốn sách được chia thành hai phần, phần đầu nói về bối cảnh và lịch sử của Thiền,

phần hai về các nguyên lý và hành trì. Thông tin tham khảo đến từ ba nguồn. Đầu tiên, tôi sử dụng hầu hết các nghiên cứu về Thiền có trong ngôn ngữ Âu châu. Đương nhiên, tôi đã tận dụng đáng kể các công trình của giáo sư D. T. Suzuki, nhưng đồng thời cũng cố gắng không dựa quá nhiều vào chúng - không phải vì chúng có khiếm khuyết, mà vì tôi cho rằng độc giả đáng được thử gì hơn thế, một quan điểm mới mẻ thay vì chỉ tổng hợp lại những kiến giải của ông.

Thứ hai, cái nhìn cốt lõi về Thiền mà tôi trình bày ở đây dựa trên khảo cứu cẩn thận các tư liệu Hán cổ quan trọng hơn cả, đặc biệt là *Tín Tâm Minh*, *Đàn Kinh* hay *Lục Tổ Đàn Kinh*, *Lâm Tế Lục* và *Cổ Tôn Túc Ngữ Lục*. Kiến thức riêng của tôi về Hán ngữ đời Đường hẳn không đủ để hiểu những điều tinh tế hơn trong các kinh văn này, nhưng tôi cho là đủ để có được cái tôi muốn, đó là có cái nhìn sáng tỏ về giáo lý cốt tủy. Tôi đã được các đồng nghiệp và cộng sự nghiên cứu tại Viện Nghiên cứu châu Á của Mỹ (American Academy of Asian Studies) giúp đỡ rất nhiều trong quá trình thực hiện tất cả những công việc này, đặc biệt, tôi muốn bày tỏ sự cảm ơn tới giáo sư Saburo Hasegawa, giáo sư Gi-ming Shen, tiến sĩ Paul, tiến sĩ George Fung, tiến sĩ Frederick Hong, ông Charles Yick, và ông Kazumitsu Kato, một vị thầy của tông Tào Động.

Thứ ba, thông tin được rút ra từ nhiều cuộc tiếp xúc cá nhân với những thiền sư và thiền sinh trải suốt hơn hai mươi năm qua.

Trong những trang tiếp theo, phần dịch của kinh văn gốc là do tôi tự thực hiện, trừ trường hợp ghi chú khác. Để tiện cho những người biết tiếng Trung, sau phần Thư mục tham khảo, tôi đã cung cấp Phụ lục những trích đoạn và thuật ngữ chuyên môn quan trọng trong Hán văn. Với người đã là môn sinh chuyên sâu, tôi thấy đây là thứ gần như thiết yếu, vì ngay cả những học giả có năng lực nhất vẫn còn nhiều điều không chắc chắn về cách dịch phù hợp các văn bản Hán ngữ đời Đường. Chỉ dẫn tham khảo dưới dạng chỉ số trên sử dụng chữ cái theo thứ tự abc sẽ dẫn đến Phụ lục này.⁽⁵⁾ Đối với các tác phẩm khác, chỉ dẫn tham khảo bao gồm họ của tác giả và con số đối chiếu, hướng độc giả đến phần Thư mục để tham khảo chi tiết.

Tôi mong có sự cảm thông từ độc giả thuộc giới học thuật vì không sử dụng các ký hiệu dấu phụ ngữ ngắn trong những từ Phạn ngữ được Latin hóa, bởi lẽ cách này chỉ gây rắc rối cho độc giả thông thường, và không cần thiết với các độc giả Phạn ngữ, chỉ cần nhìn là nhớ ngay hệ chữ viết Devanagari.⁽⁶⁾ Tên riêng của các thiền sư và tiêu đề các kinh văn Thiền được ghi dưới dạng Latin hóa tiếng Quan Thoại hoặc tiếng Nhật tùy theo nguồn gốc xuất xứ, còn các thuật ngữ chuyên môn là Latin hóa tiếng Quan Thoại, trừ trường hợp sử dụng trong các bàn luận cụ thể về Thiền Nhật Bản. Gần như bắt buộc phải dùng tiếng Quan Thoại vì cách Latin hóa phổ biến là theo hệ Wade-Giles, do vậy sau phần Lời nói đầu, tôi cũng đưa thêm bảng hướng dẫn cách phát âm, chúng hầu như không giống với âm thực tế.

Tôi rất biết ơn R. H. Blyth đã rộng lượng cho phép trích dẫn một số bản dịch thơ haiku từ tuyển tập *Haiku* tuyệt vời gồm bốn tập của ông, do Nhà xuất bản Hokuseido ấn hành ở Tokyo; tôi cũng biết ơn giáo sư Sabro Hasegawa đã hết lòng giúp đỡ trình bày bìa và các minh họa; và cảm ơn con gái Joan của tôi về các bức hình chụp chùa Ryoanji.⁽⁷⁾

Cuối cùng, tôi vô cùng hạnh phúc bày tỏ sự cảm ơn Quỹ Bollingen đã tài trợ học bổng ba năm, đây là thời kỳ tôi thực hiện rất nhiều nghiên cứu sơ bộ cho việc viết cuốn sách này.

ALAN W. WATTS
Mill Valley, California
Tháng Bảy. 1956

PHẦN 1

BỒI CẢNH VÀ LỊCH SỬ

Chương 1

TRIẾT LÝ VỀ ĐẠO

Phật giáo Thiền là một cách sống và cách nhìn nhận cuộc sống, vốn không thuộc về bất kỳ phạm trù tư tưởng chính thống nào trong hệ tư tưởng phương Tây hiện đại. Nó không phải một tôn giáo hay một triết lý; cũng không phải tâm lý học hay một kiểu khoa học. Nó là một hình mẫu của thứ được gọi là “con đường giải thoát” ở Ấn Độ và Trung Hoa, và ở khía cạnh này, nó tương tự Đạo giáo, Vệ đà và Yoga. Như sẽ sớm được làm sáng tỏ, con đường giải thoát thì không thể có định nghĩa rõ ràng. Nó phải được đề cập gián tiếp, bằng cách nói đến cái gì không phải là nó, phần nào giống như cách một nhà điêu khắc hé lộ dần bức tượng bằng cách đẽo bỏ những mẫu đá thừa từ một khối đá.

Về mặt lịch sử, Thiền có thể được coi như thành tựu của các truyền thống lâu đời trong văn hóa Ấn Độ và Trung Hoa, mặc dù thật ra nó đậm tính Trung Hoa hơn Ấn Độ, và từ thế kỷ 12 trở đi, nó đã bắt rễ sâu và hết sức sáng tạo vào văn hóa Nhật Bản. Là thành quả của những nền văn hóa vĩ đại này, và là ví dụ độc nhất vô nhị, có tác dụng dắt dẫn khác thường về con đường giải thoát, Thiền là một trong những món quà quý giá nhất mà châu Á trao tặng cho thế giới.

Nguồn gốc của Thiền gắn liền với cả Đạo giáo lẫn Phật giáo, và do đặc trưng hết sức Trung Hoa của nó, có lẽ tốt nhất nên bắt đầu bằng việc tìm hiểu phả hệ Trung Hoa của Thiền, đồng thời với việc tìm hiểu ý nghĩa của con đường giải thoát thông qua ví dụ về Đạo giáo.

Môn sinh phương Tây cảm thấy Thiền khó khăn và bí hiểm đa phần vì họ chưa quen với lối tư duy Trung Hoa - vốn rất khác biệt

với lối tư duy của chúng ta,⁽¹⁾ và chính vì lý do này mà nó có giá trị đặc biệt, giúp chúng ta đạt tới nhận quan phê phán đối với các tư tưởng của chính chúng ta. Cái khó ở đây không chỉ là phải lĩnh hội những tư tưởng mới, khác với của chúng ta, chẳng hạn như triết học của Kant khác với Descartes, hay quan điểm của người theo thuyết Calvin khác với người theo Thiên Chúa giáo. Vấn đề là phải hiểu đúng những khác biệt trong các tiền đề căn bản của tư tưởng và trong chính phương pháp tư duy, đây lại là những điều hay bị xem nhẹ đến nỗi cách chúng ta diễn giải triết học Trung Hoa thường trở thành sự phóng chiếu các quan điểm đặc thù phương Tây vào hệ thống thuật ngữ Trung Hoa. Đây là bất lợi khó tránh khỏi của việc nghiên cứu triết học Á Đông bằng những phương pháp thuần túy dựa trên văn tự của giới học giả phương Tây, bởi vì từ ngữ chỉ có thể trao đổi được giữa những người chia sẻ các trải nghiệm tương đồng.

Nhưng cũng sẽ quá mức nếu nói rằng một ngôn ngữ phong phú và tinh tế như tiếng Anh đơn giản là không có khả năng diễn đạt các tư tưởng Trung Hoa. Ngược lại, tiếng Anh có thể biểu đạt nhiều hơn những gì một số môn sinh Thiền và Đạo giáo ở Trung Hoa lẫn Nhật Bản cho là có thể, xét tới những hạn chế nhất định trong khả năng sử dụng tiếng Anh của những vị này. Khó khăn cũng không hẳn nằm ở ngôn ngữ, mà ở các mô thức tư duy cho đến nay dường như vẫn gắn liền với cách tiếp cận vấn đề một cách hàn lâm và khoa học. Sự không phù hợp của các mô thức tư duy này đối với các chủ đề như Đạo giáo và Thiền là nguyên do chủ yếu gây ra ấn tượng rằng “tâm thức phương Đông” là bí hiểm, phi lý, và không thể thấu hiểu. Ngoài ra, không cần phải cho rằng những vấn đề này quá đặc thù Trung Hoa hay Nhật Bản đến mức không có điểm tiếp xúc nào với bất kỳ thứ gì trong văn hóa của chúng ta. Mặc dù đúng là không có một nhánh chính thống nào trong khoa học và tư tưởng phương Tây tương ứng với con đường giải thoát, nghiên cứu xuất sắc của R. H. Blyth về *Thiền trong văn học Anh ngữ* đã chỉ ra hết sức rõ, rằng các nội kiến căn bản của Thiền mang tính phổ quát.

Lý do khiến Đạo giáo và Thiền thoát tiên giống như sự đánh đổ với tâm thức phương Tây là ở chỗ chúng ta có một cái nhìn hạn hẹp

về tri thức của loài người. Đối với chúng ta, hầu như tất cả kiến thức đều là thứ mà Đạo gia gọi là kiến thức *quy ước*, vì ta không cảm thấy mình thật sự biết bất kỳ cái gì, chừng nào chưa thể miêu tả nó bằng ngôn từ, hoặc bằng một hệ thống ký hiệu quy ước khác như các ký hiệu toán học hay âm nhạc. Những kiến thức như vậy được gọi là quy ước, vì nó thuộc phạm trù đồng thuận xã hội liên quan đến quy tắc giao tiếp. Giống như những người nói cùng ngôn ngữ có thỏa ước ngầm về việc các từ nào biểu đạt những sự vật gì, thành viên của mỗi xã hội và mỗi nền văn hóa cũng gắn kết với nhau bởi những ràng buộc giao tiếp dựa trên đủ kiểu đồng thuận về cách phân loại và đánh giá các hành động và sự vật.

Do vậy, nhiệm vụ của giáo dục là làm cho trẻ em thích ứng với cuộc sống trong xã hội bằng cách thuyết phục chúng học và chấp nhận những chuẩn mực của xã hội ấy - những luật lệ và quy ước giao tiếp gắn kết xã hội với nhau. Đầu tiên là có ngôn ngữ nói. Trẻ em được dạy chấp nhận “cây” chứ không phải “boojum” như là một dấu hiệu được đồng thuận cho *cái đó* (chỉ vào đối tượng). Chúng ta không có khó khăn gì để hiểu rằng từ “cây” chỉ là vấn đề quy ước. Điều kém hiển nhiên hơn là, quy ước đó cũng chi phối cách mô tả sự vật mà từ theo quy ước được gán cho. Bởi vì, đứa trẻ phải được dạy không chỉ từ nào xác định vật thể nào, mà cả cách thức theo đó nền văn hóa của đứa trẻ ấy ngầm đồng thuận để phân biệt các sự vật với nhau, để đánh dấu những ranh giới trong trải nghiệm hằng ngày. Vì thế, quy ước khoa học sẽ quyết định con lươn là một con cá hay một con rắn, và quy ước ngữ pháp sẽ quyết định những trải nghiệm nào được gọi là sự vật, những trải nghiệm nào được gọi là sự việc hay hành động. Có thể thấy những quy ước như vậy tùy tiện như thế nào khi đặt câu hỏi như sau: “Điều gì xảy ra với nắm tay [danh từ - sự vật] khi tôi mở bàn tay ra?” Sự vật biến mất một cách kỳ lạ vì một hành động đã ẩn dưới phần mệnh đề thường được quy định cho một sự vật. Trong tiếng Anh, sự vật và hành động khác biệt rõ ràng, nếu không nói là luôn luôn logic, trong khi đó rất nhiều từ tiếng Trung vừa là danh từ vừa là động từ - do vậy một người tư duy bằng tiếng Trung sẽ không mấy khó khăn thấy rằng sự vật cũng có

thể là sự việc, rằng thế giới của chúng ta là một tập hợp của các quá trình thay vì các thực thể.

Ngoài ngôn ngữ, đứa trẻ phải chấp nhận nhiều quy tắc khác. Để có thể sống cùng nhau cần có sự đồng thuận về các quy tắc liên quan đến luật pháp và đạo đức, các quy ước trong nghi thức và nghệ thuật, các tiêu chuẩn đối với cân, đo và chữ số, và trên tất cả, về vai trò. Chúng ta khó giao tiếp với người khác nếu không thể nhận dạng mình trong các vai trò - người cha, người thầy, người công nhân, người nghệ sĩ, “gã bình thường”, quý ông, vận động viên, vân vân. Tương ứng với mức độ chúng ta tự đồng nhất bản thân với những khuôn mẫu này và với những quy tắc ứng xử liên quan, chúng ta cảm thấy mình là ai đó, bởi vì bạn bè sẽ bớt gặp khó khăn hơn trong việc chấp nhận ta - hay nói cách khác, trong việc nhận dạng chúng ta và cảm thấy chúng ta “đang trong kiểm soát”. Cuộc gặp của hai người lạ tại một bữa tiệc luôn có chút bối rối nếu chủ nhà không xác định vai trò cho họ bằng cách giới thiệu họ với nhau, vì cả hai bên sẽ không biết nên tuân theo các quy tắc giao tiếp và hành vi nào.

Một lần nữa, dễ nhận ra tính chất quy ước của các vai trò. Nghĩa là, một người là cha cũng có thể là bác sĩ hoặc nghệ sĩ, cũng như một nhân viên có thể là anh trai. Và hiển nhiên, thậm chí tổng cộng tất cả các vai trò này cũng còn lâu mới cung cấp một mô tả đầy đủ về người đó, mặc dù nó có thể đặt anh ta vào những phân loại chung nhất định. Nhưng các quy ước xác định nhận dạng con người còn tinh tế hơn và rất mù mờ. Chúng ta đang học, một cách rất sâu sắc nhưng rất mù mờ, để đồng nhất mình với cái hình dung khá quy ước là cái “tôi”. Bởi vì, cái “tôi” hay “cá nhân” theo quy ước ấy được tạo thành chủ yếu bởi một lịch sử gồm những ký ức chọn lọc, bắt đầu từ khoảnh khắc sinh ra. Theo quy ước, tôi không đơn giản là những gì tôi đang làm bây giờ. Tôi cũng là những gì mình đã làm, và phiên bản “tôi” của quá khứ, đã được điều chỉnh theo quy ước, được làm cho có vẻ hầu như còn thật là “tôi” hơn cả cái là tôi trong khoảnh khắc này. Vì cái tôi *đang là* có vẻ phù du và khó nắm bắt, còn cái tôi *đã là* thì cố định và dứt khoát rồi. Nó là cơ sở vững chắc cho dự đoán về cái tôi *sẽ là* trong tương lai, thành ra tôi được đồng

nhất vững chắc hơn với cái không còn tồn tại, thay vì với cái tôi đang thật sự là.

Điều quan trọng là nhận ra rằng những ký ức và sự kiện quá khứ tạo nên nhận dạng lịch sử của một người không là gì khác hơn ngoài sự lựa chọn. Từ vô số những trải nghiệm và sự kiện thực tế, một số thứ đã được nhặt ra - được trừu tượng hóa - được coi là có ý nghĩa, đương nhiên ý nghĩa này được quyết định bởi các tiêu chuẩn quy ước. Vì bản chất của kiến thức quy ước nằm ở chỗ nó là một hệ thống các thứ trừu tượng. Nó gồm các ký hiệu và biểu tượng dành để quy sự vật và sự việc về các nét phác chung của chúng, chẳng hạn ký tự Hán ngữ 人 (nhân) đại diện cho “người” vì nó là sự đơn giản hóa và khái quát hóa tối đa hình dạng người.

Điều tương tự cũng đúng với các từ không thuộc nhóm chữ biểu ý. Những từ tiếng Anh như “người”, “cá”, “ngôi sao”, “hoa”, “chạy”, “lớn lên” đều biểu thị những nhóm sự vật hoặc sự việc, có thể được nhận biết là thành viên thuộc về nhóm của chúng dựa trên những thuộc tính tối giản, được trừu tượng hóa từ cái phức tạp tổng thể của bản thân các hiện tượng đó.

Trừu tượng hóa do vậy hầu như là thiết yếu trong giao tiếp, vì nó cho phép ta miêu tả các trải nghiệm của mình bằng những “nắm bắt” đơn giản và xảy ra nhanh trong óc. Khi ta nói rằng ở một thời điểm chúng ta chỉ có thể nghĩ đến một thứ, thì cũng như nói rằng Thái Bình Dương không thể nổi cạn bằng một ngụm. Cần có một cái ly, và uống cạn dần dần. Trừu tượng hóa và các ký hiệu quy ước giống như cái ly; chúng quy trải nghiệm thành những đơn vị đủ đơn giản để có thể trí não lĩnh hội lần lượt. Tương tự, đường cong được đo bằng cách quy về chuỗi các đoạn thẳng cực ngắn, hoặc bằng cách hình dung nó là chuỗi các hình vuông mà nó cắt qua khi được vẽ trên giấy kẻ ô li.

Ảnh chụp hoặc tín hiệu vô tuyến cũng là các ví dụ tương tự về trừu tượng hóa. Trong ảnh, một cảnh vật tự nhiên được tái tạo thành các chấm nhợt và đậm, được sắp xếp trên màn hình hoặc một mẫu kẻ ô, tạo nên ấn tượng chung của bức ảnh đen trắng nếu không nhìn qua kính phóng đại. Dù rất giống cảnh gốc, chúng chỉ là sự tái

tạo của cảnh ấy dưới dạng các chấm, phần nào giống như các từ và ý nghĩ quy ước của chúng ta là sự tái tạo của trải nghiệm dưới dạng những ký hiệu trừu tượng. Tín hiệu vô tuyến thậm chí còn giống quá trình tư duy hơn, theo đó máy quay vô tuyến phát đi một cảnh tự nhiên thông qua một chuỗi tuyến tính các xung động, có thể được truyền qua dây dẫn.

Như vậy, giao tiếp dựa trên các ký hiệu quy ước kiểu này cho chúng ta một diễn giải trừu tượng, *lần-lượt* về một vũ trụ trong đó sự vật lại đang xảy ra *đồng-thời*, một vũ trụ mà không thể dùng các thuật ngữ trừu tượng để đưa ra mô tả hoàn hảo về thực tại cụ thể của nó. Nếu phải dùng các phương tiện này, mô tả hoàn hảo về một hạt bụi nhỏ cũng chẳng bao giờ kết thúc, vì người ta phải xét đến mọi điểm trong hình thể của nó.

Tính chất tuyến tính, *lần-lượt* của ngôn ngữ và tư duy là đặc biệt rõ rệt trong tất cả các ngôn ngữ sử dụng bảng chữ cái, dùng những chuỗi dài các ký tự để miêu tả trải nghiệm. Không dễ giải thích tại sao chúng ta lại giao tiếp với người khác (nói) và với bản thân (nghĩ) bằng phương thức *lần-lượt* này. Cuộc sống tự thân không diễn ra theo cách cồng kềnh, tuyến tính như vậy, và cơ thể của chính chúng ta khó mà sống nổi dù chỉ chốc lát nếu chúng phải tự kiểm soát bằng cách để ý đến mọi hơi thở, mọi nhịp đập của trái tim, và mọi xung động thần kinh. Nhưng nếu phải tìm lời giải thích cho đặc điểm này của tư tưởng, thì thị giác đưa ra một ví dụ mang tính gợi ý. Vì chúng ta chỉ có hai kiểu nhìn - tiêu điểm và ngoại vi, không khác với đèn rọi tiêu điểm và đèn pha. Tầm nhìn tiêu điểm được sử dụng cho công việc chính xác, chẳng hạn như đọc, trong đó mắt của chúng ta được tập trung từ một khu vực nhỏ này đến một khu vực nhỏ khác, tương tự như đèn rọi. Tầm nhìn ngoại vi ít rõ, ít sáng hơn so với tia sáng tập trung của đèn rọi. Chúng ta sử dụng nó để nhìn ban đêm, để “vô tình” lưu ý các đối tượng và chuyển động không nằm trên đường thẳng trực tiếp của tầm nhìn tiêu điểm. Không giống đèn rọi, nó có thể thu vào rất nhiều thứ một lúc.

Do vậy, có sự tương tự - có lẽ hơn cả một sự tương tự đơn thuần - giữa tầm nhìn tiêu điểm và tư duy *lần-lượt* bằng ý thức, cũng như

giữa tầm nhìn ngoại vi và một quá trình khá bí ẩn, cho phép chúng ta điều hòa được sự phức tạp khó tin của cơ thể mà chẳng hề suy nghĩ. Ngoài ra cũng cần lưu ý rằng, việc chúng ta coi cơ thể mình phức tạp là do cố gắng hiểu chúng theo cách tư duy tuyến tính, theo ngôn từ và khái niệm. Nhưng sự phức tạp không hẳn ở trong cơ thể, mà trong chính việc cố gắng hiểu chúng bằng phương thức tư duy này. Nó giống như ráng phát hiện các đặc điểm của một căn phòng rộng mà không có ánh sáng nào khác ngoài một tia sáng đơn. Nó phức tạp chẳng kém gì cố gắng uống nước bằng nĩa thay vì bằng ly.

Xét theo phương diện này, Hán tự hơi có lợi thế so với chữ viết của chúng ta, và có lẽ nó biểu đạt một kiểu tư duy khác. Nó vẫn tuyến tính, vẫn là một chuỗi các thứ trừu tượng được tiếp nhận lần lượt. Nhưng các ký hiệu chữ viết của nó có chút gần với cuộc sống hơn so với các từ được ráp vắn, vì về cơ bản chúng là hình ảnh, mà như một câu ngạn ngữ Trung Hoa, “Trăm nghe không bằng mắt thấy”. Chẳng hạn, hãy so sánh nếu cho ai đó thấy cách buộc một nút thắt phức tạp thì dễ hơn bao nhiêu so với chỉ mô tả cho anh ta bằng lời.

Giờ đây, khuynh hướng chung của trí não phương Tây là cảm thấy chúng ta không thật sự hiểu những gì mình không thể miêu tả hay truyền đạt bằng những ký hiệu tuyến tính - hay nói cách khác, bằng tư duy. Chúng ta giống như “gã cô độc” trong một buổi khiêu vũ, một người không thể *biết* nhảy trừ phi ai đó vẽ ra cho anh ta sơ đồ các bước chân, một người không thể “cảm mà biết” được. Không biết tại sao, chúng ta không tin và không triệt để sử dụng “tầm nhìn ngoại vi” của trí óc mình. Chẳng hạn, chúng ta học âm nhạc bằng cách quy toàn bộ dải âm và nhịp thành một cách ký xướng những quãng âm và nhịp cố định - kiểu ký xướng âm không diễn đạt nổi âm nhạc phương Đông. Người nhạc sĩ phương Đông, ngược lại, có một ký xướng âm thô sơ, chỉ sử dụng để nhắc về nhịp điệu. Anh ta học âm nhạc không phải bằng cách đọc các nốt, mà qua nghe người thầy trình bày, “cảm” được nó, rồi bắt chước thầy, điều này khiến anh có thể thấu đạt những tinh tế về âm và nhịp mà chỉ những nghệ sĩ nhạc jazz phương Tây có cách tiếp cận tương tự mới đạt được.

Như thế không có nghĩa rằng người phương Tây đơn giản không sử dụng “tâm ngoại vi”. Là con người, chúng ta lúc nào cũng sử dụng nó, và mọi nghệ sĩ, người lao động hay vận động viên đều phát triển năng lực này đến một mức độ nhất định. Nhưng nó không có chỗ đứng xứng đáng trong học thuật và triết học. Chẳng có mấy người bắt đầu thừa nhận những khả năng của nó, và hiếm khi, nếu không nói là không bao giờ, nhận ra một trong những ứng dụng quan trọng nhất của nó là “hiểu đạo”, một điều chúng ta cố gắng đạt được bằng các tính toán công kênh của thần học, vật lý siêu hình, hay suy luận logic.

Khi quay sang xã hội Trung Hoa thời xưa, chúng ta thấy có hai truyền thống “triết học” đóng vai trò bù đắp cho nhau - Nho giáo và Đạo giáo. Xét tổng thể, Nho giáo quan tâm đến các quy ước về ngôn ngữ, đạo đức, luật lệ và nghi thức, đặt ra cho xã hội phương thức giao tiếp của nó. Nói cách khác, Nho giáo bận tâm đến kiến thức *quy ước*, và dưới sự chi phối của nó, trẻ em được nuôi dạy sao cho bản chất vốn bướng bỉnh và hay thay đổi của chúng được làm cho khớp với khuôn khổ khiên cưỡng của trật tự xã hội. Mỗi cá nhân định hình bản thân và vai trò của mình trong xã hội theo các khuôn mẫu của Nho giáo.

Ngược lại, Đạo giáo nhìn chung là sự theo đuổi của những người già hơn, đặc biệt những người đang lui khỏi đời sống năng động của cộng đồng. Sự rút lui khỏi xã hội của họ là một biểu đạt bên ngoài về sự giải thoát bên trong khỏi những trói buộc của các mô thức quy ước về tư duy và hành xử. Đó là vì Đạo giáo quan tâm đến kiến thức *phi quy ước*, đến hiểu biết cuộc sống một cách trực tiếp, thay vì theo cách thức trừu tượng, tuyến tính của tư duy mô tả.

Nho giáo do vậy điều khiển nhiệm vụ quan trọng về mặt xã hội là buộc cái tự nhiên ban đầu của cuộc sống đi vào các quy tắc cứng nhắc theo quy ước - một nhiệm vụ không chỉ gây ra mâu thuẫn và đau khổ, mà còn làm mất đi vẻ tự nhiên, tự phát đặc thù mà nhờ đó trẻ con vô cùng được yêu mến, và đôi khi chỉ những vị thánh hay hiền nhân mới có lại được. Vai trò của Đạo giáo là khắc phục sự hủy hoại không tránh khỏi của quy tắc ứng xử này, và không chỉ phục hồi

mà còn phát triển cái tự nhiên ban đầu ấy, cái được gọi là 自然, “tự nhiên”, hay “tự như vậy”. Vì lẽ, cái tự nhiên của một đứa trẻ thì luôn trẻ thơ, giống như mọi thứ khác quanh nó. Giáo dục thúc đẩy sự cứng nhắc của nó chứ không phải cái tự nhiên. Trong những tâm tính nhất định, mâu thuẫn giữa quy ước xã hội và cái tự nhiên bị đè nén có thể trầm trọng đến mức biểu thị thành phạm tội, điên khùng và rối loạn cảm xúc, đây là cái giá chúng ta phải trả cho những lợi ích hiển nhiên khác của trật tự.

Nhưng không nên hiểu dù dưới bất kỳ lý do nào, rằng Đạo giáo là một cuộc cách mạng chống lại quy ước, mặc dù đôi lúc nó đã được sử dụng như một nguyên cớ cho cách mạng. Đạo giáo là một con đường giải thoát, nó không bao giờ đến thông qua cách mạng, vì ai cũng biết hầu hết các cuộc cách mạng lập ra những chính thể còn tệ hơn cái chúng đã phá đi. Thoát khỏi quy ước không phải là bác bỏ, mà là không bị dối gạt bởi nó nữa. Có thể sử dụng nó như một công cụ thay vì bị nó sử dụng.

Phương Tây không có một truyền thống được công nhận nào tương đương với Đạo giáo, vì truyền thống tâm linh Do Thái-Cơ Đốc của chúng ta đồng nhất Thượng đế toàn năng với một trật tự quy ước về luân lý và logic. Đây gần như có thể gọi là một thảm họa văn hóa chủ yếu, vì nó làm trật tự xã hội bị đè nặng thêm bởi quyền lực quá mức, chỉ khiến đem lại một điều rất đặc thù trong lịch sử phương Tây, đó là những cuộc cách mạng chống lại tôn giáo và truyền thống. Một mặt, người ta cảm thấy mâu thuẫn với những quy ước được xã hội đồng thuận, nhưng mặt khác, lại thấy mình xung đột với chính nguồn gốc và nền tảng của cuộc sống, với bản thân cái Tuyệt đối. Cảm giác thứ hai nuôi dưỡng một tâm trạng tội lỗi đầy ngớ ngẩn đến mức nó phải phát ra thành hoặc là phủ nhận chính bản chất của mình, hoặc chối bỏ Thượng đế. Vì giữa hai điều này, phủ nhận bản chất của mình xét cho cùng là không thể - chẳng khác gì nhai chính răng của mình - nên cái thứ hai là không tránh khỏi, khi ấy những giải pháp tạm thời như xưng tội không còn hiệu quả nữa. Cũng giống như bản chất của các cuộc cách mạng, cuộc cách mạng chống lại Thượng đế đưa đến một chính thể chuyên chế tệ hơn - tệ hơn vì nó thậm chí không thể tha thứ, và nó không công nhận thứ gì

vượt ngoài năng lực phán xét của nó. Tệ hơn vì, mặc dù về mặt lý thuyết Thượng đế vẫn phán xét, đại diện của ngài trên trái đất là Nhà thờ lại luôn sẵn sàng thừa nhận rằng dù các quy luật của Thượng đế là không thể thay đổi, nhưng không ai dám nói ra những giới hạn trong sự nhân từ của Người. Khi ngai vàng của cái Tuyệt đối bị bỏ trống, cái tương đối liền chiếm lấy, gây ra sự sùng bái thần tượng thật sự, sự sỉ nhục thật sự chống lại Thượng đế - nó mang đến sự tuyệt đối hóa một khái niệm, một điều trừu tượng theo quy ước. Nhưng chưa chắc ngai vàng đã bị bỏ trống nếu theo một phương diện nào đó, mọi thứ không quá sẵn sàng như vậy - nếu truyền thống phương Tây đã có một phương cách để hiểu trực tiếp cái Tuyệt đối, bên ngoài những giới hạn của trật tự quy ước.

Tất nhiên, chính từ “Tuyệt đối” cũng gợi ra cho chúng ta thứ gì đó trừu tượng và mang tính khái niệm, chẳng hạn như “Bản thể thanh tịnh”. Ngay ý tưởng về “tinh thần” đối ngược với “vật chất” dường như cũng gắn với cái trừu tượng hơn là cụ thể. Nhưng với Đạo giáo, cũng như với các con đường giải thoát khác, không bao giờ được nhầm lẫn cái Tuyệt đối với cái trừu tượng. Mặt khác, nếu nói rằng Đạo (道), như cách Thực tại rốt ráo hay được gọi thế, là cái cụ thể hơn là trừu tượng, thì thậm chí còn dẫn đến nhiều nhầm lẫn hơn. Lý do là chúng ta quen gán cái cụ thể với chất liệu, sinh lý, sinh học và tự nhiên, như thế chúng tách biệt khỏi cái siêu nhiên. Nhưng từ quan điểm của Đạo giáo và Phật giáo, đây vẫn là những thuật ngữ dành cho phạm vi kiến thức quy ước và trừu tượng.

Chẳng hạn, sinh học và sinh lý học là những kiểu kiến thức miêu tả thế giới thực tế dựa trên các phạm trù trừu tượng đặc biệt của riêng chúng. Chúng đo lường và phân loại thế giới ấy theo những phương thức phù hợp với các ứng dụng cụ thể mà chúng muốn có được từ nó, phần nào giống như một nhà khảo sát quan tâm đến mặt đất theo héc ta, nhà thầu quan tâm đến tải trọng hoặc tấn, còn nhà phân tích chất đất quan tâm đến các loại cấu trúc hóa học. Nếu nói rằng *thực tế cụ thể* của cơ thể con người có tính sinh lý học thì cũng giống như nói trái đất nặng nhiều tấn hoặc rộng nhiều héc ta. Và nếu nói *thực tế* này là tự nhiên thì cũng đúng nếu chúng ta ám chỉ cái *tự nhiên* (自然) hoặc “bản thể tự nhiên” (*natura naturans*).

Nhưng sẽ rất không chính xác nếu chúng ta nói tới “hiện tượng tự nhiên” (*natura naturata*), nghĩa là, bản thể được phân loại, sắp xếp thành “các loại bản chất” như khi chúng ta hỏi: “Bản chất của cái này là gì?” Theo ý nghĩa này của từ mà chúng ta phải nghĩ tới “Tự nhiên học khoa học”, một học thuyết chẳng có gì chung với Tự nhiên học của Đạo giáo.

Vì vậy, để bắt đầu tìm hiểu Đạo giáo, ít nhất chúng ta phải sẵn sàng thừa nhận khả năng có một cái nhìn nào đó về thế giới khác với cách quy ước, một kiến thức nào đó khác với những gì chứa đựng trong ý thức bề mặt của chúng ta, vốn chỉ có thể lĩnh hội thực tại dưới dạng mỗi thứ trừu tượng (hoặc *niệm*, 念) một lúc. Việc này thật ra chẳng khó, bởi chúng ta hẳn sẽ thừa nhận mình “biết” làm thế nào vẫy tay, làm thế nào ra quyết định, hay làm thế nào thở, mặc dù khó mà giải thích bằng lời tại sao mình thực hiện được. Chúng ta biết cách làm, bởi cứ thế làm! Đạo giáo là sự mở rộng của kiểu kiến thức như vậy, nó cho chúng ta cái nhìn rất khác về bản thân so với những gì mình đã quen theo quy ước, một cái nhìn sẽ giải thoát tâm con người khỏi sự đồng nhất hạn hẹp với bản ngã trừu tượng.

Tương truyền ông tổ của Đạo giáo, Lão Tử, là một người già đương thời với Khổng Phu Tử, hoặc Khổng Tử, người mất năm 479 trước Công nguyên.⁽²⁾ Lão Tử tương truyền là tác giả của *Đạo Đức Kinh*, một cuốn sách ngắn gồm những câu cách ngôn, nêu ra các nguyên lý của Đạo và năng lực hay “đức” (德) của nó. Nhưng triết học Trung Hoa truyền thống cho rằng cả Đạo giáo lẫn Nho giáo thậm chí bắt nguồn sớm hơn, từ một công trình vốn là chính nền tảng của tư tưởng và văn hóa Trung Hoa, vào một thời điểm nào đó trong khoảng từ năm 3000 đến 0 trước Công nguyên. Đó là *Kinh Dịch*, còn gọi là *Cuốn sách về những sự biến dịch*.

Kinh Dịch bề ngoài là một cuốn sách về bói toán. Nó bao gồm những lời tiên tri dựa trên sáu mươi tư quẻ, mỗi quẻ bao gồm sáu vạch. Có hai loại vạch - vạch đứt (hào âm) và vạch liền (hào dương), các quẻ sáu hào hay các đồ hình sáu vạch này được cho là dựa trên những cách nứt khác nhau của mai rùa khi bị đốt nóng.⁽³⁾ Điều này gợi đến một phương pháp bói toán cổ, theo đó nhà tiên tri

đục một lỗ trên lưng rùa, đốt nóng nó, rồi dựa trên các đường nứt mai rùa phát ra mà tiên đoán về tương lai, giống như người xem tướng tay sử dụng đường chỉ tay. Dĩ nhiên, những vết nứt này hết sức rắc rối, nên sáu mươi tư đồ hình được cho là sự phân loại tối giản của các hình thái nứt khác nhau. Qua nhiều thế kỷ, giờ đây mai rùa không còn được sử dụng nữa, thay vào đó, mỗi khi có câu hỏi về lời tiên tri, đồ hình phù hợp sẽ được quyết định bằng cách gieo ngẫu nhiên năm mươi cọng cỏ thi.

Nhưng một chuyên gia về *Kinh Dịch* không nhất thiết phải sử dụng mai rùa hay cỏ thi. Anh ta có thể “thấy” một đồ hình trong bất cứ thứ gì - sự sắp xếp ngẫu nhiên của hoa trong lọ, các đối tượng được phân tán trên mặt bàn, những dấu vết tự nhiên của một viên đá cuội. Một nhà tâm lý học hiện đại sẽ nhận thấy ở đây điều không khác với trắc nghiệm Rorschach, trong đó tình trạng tâm lý của bệnh nhân được chẩn đoán dựa trên những hình ảnh tự phát mà anh ta “thấy” trên một tờ giấy thấm mực lem nhem. Nếu bệnh nhân có thể diễn giải những phóng chiếu của chính mình trên tờ giấy thấm mực, anh ta sẽ có vài thông tin quan trọng về bản thân để định hướng các hành xử của mình trong tương lai. Từ góc độ này, chúng ta không thể coi nghệ thuật tiên đoán của *Kinh Dịch* như mê tín thuần túy để rồi bỏ qua nó.

Trên thực tế, một người đoán Dịch có thể đưa ra lập luận rất khó bác bỏ về tính chất tương đối trong cách chúng ta ra quyết định. Chúng ta cảm thấy mình quyết định bằng lý trí vì các quyết định ấy dựa trên thu thập dữ liệu về vấn đề cần giải quyết. Chúng ta không căn cứ vào những chuyện lặt vặt không liên quan, như tung đồng xu ngẫu nhiên, hình thái của lá trà, hay vết nứt trên một cái mai. Tuy nhiên, anh ta có thể hỏi liệu chúng ta có thật sự biết thông tin nào liên quan không, trong khi các kế hoạch của chúng ta liên tục bị đảo lộn bởi những sự kiện hoàn toàn không được thấy trước. Anh ta có thể hỏi làm thế nào chúng ta biết mình đã thu thập đủ thông tin ra quyết định. Nếu hết sức “khoa học” trong việc thu thập thông tin, việc ấy có thể mất quá nhiều thời gian đến nỗi thời điểm hành động đã qua từ lâu trước khi công việc thu thập được hoàn tất. Vậy làm sao biết khi nào đủ thông tin? Liệu thông tin tự nó có nói cho biết đã

đủ rồi không? Hay ngược lại, các hoạt động thu thập thông tin cần thiết được chúng ta thực hiện theo cách hợp lý, thế rồi chỉ vì một linh cảm, hoặc mệt mỏi với việc suy nghĩ, hoặc vì thời điểm phải quyết định đã đến, vậy là chúng ta quyết định. Anh ta sẽ hỏi liệu điều này có ít phụ thuộc vào “những chuyện lặt vặt không liên quan” hơn so với gieo cỏ thì không?

Nói cách khác, phương pháp “chặt chẽ về khoa học” để tiên đoán tương lai chỉ áp dụng được trong những trường hợp đặc biệt - khi hành động tức thời là không cấp thiết, khi các nhân tố liên quan phần lớn là cơ học, hoặc trong những hoàn cảnh hạn chế đến mức trở nên không đáng kể. Cho đến giờ, phần lớn các quyết định quan trọng của chúng ta đều dựa trên “linh cảm”, hay nói cách khác, dựa trên “tâm nhìn ngoại vi” của tâm. Do vậy, độ tin cậy trong các quyết định của chúng ta rốt cuộc dựa trên năng lực “cảm nhận” tình huống, trên mức độ phát triển của “tâm nhìn ngoại vi” này.

Mọi nhà đoán Dịch đều biết điều ấy. Anh ta biết cuốn sách tự nó không chứa đựng một khoa học chính xác, thay vì vậy nó là một phương tiện hữu ích, sẽ có tác dụng nếu anh có “trực giác” tốt, hoặc như cách anh nói, nếu “thuận theo Đạo”. Vì thế người ta không tham khảo lời tiên tri nếu không có sự chuẩn bị phù hợp, nếu không yên lặng và chăm chú thực hiện những nghi thức định sẵn nhằm đưa tâm đến trạng thái bình ổn, khi ấy “trực giác” dường như hoạt động hiệu quả hơn. Như vậy, có vẻ xuất xứ của Đạo giáo được tìm ra ở *Kinh Dịch*, không hẳn trong nội dung của chính cuốn sách mà trong cách nó được sử dụng, và trong những mặc định nền tảng của nó. Bởi lẽ kinh nghiệm ra quyết định bằng trực giác có thể cho thấy rõ khía cạnh “ngoại vi” này của tâm sẽ hoạt động tốt nhất khi chúng ta không cố gắng xen vào nó, khi chúng ta tin tưởng nó sẽ tự hoạt động - “自然”, tự nhiên, tự như vậy.

Những nguyên lý căn bản của Đạo giáo qua đây bắt đầu tự hé lộ. Đầu tiên là có Đạo - cái không thể định nghĩa, “tiến trình” cụ thể của thế giới, Con Đường của cuộc sống. Từ “Đạo” trong tiếng Trung ban đầu có nghĩa là một đường đi hoặc con đường, và đôi khi mang ý

nghĩa “nói ra”, vì thế dòng đầu tiên trong *Đạo Đức Kinh* là sự chơi chữ dựa trên hai ý nghĩa này:

Đạo có thể được nói ra không phải là Đạo thường hằng.
(4).

Nhưng ít nhất để cố gắng khơi gợi ý nghĩa của Đạo, Lão Tử nói tiếp:

Có vật hỗn độn mà nên, sinh trước trời đất. Yên lặng, trống không. Đứng riêng mà không đổi, đi khắp mà không mỏi, có thể là Mẹ thiên hạ. Ta không biết tên, gọi đó là Đạo.
(5).

Và tiếp tục:

*Thấp thoáng, mập mờ,
Thấp thoáng, mập mờ,
Trong đó có hình.
Mập mờ thấp thoáng,
Trong đó có vật.
Sâu xa tăm tối,
Trong đó có tinh.
Tinh đó rất thực,
Trong đó có tín.*(6).

“Tinh” (精) là một từ kết hợp các ý nghĩa về cốt tủy, tinh tế, tinh thần hoặc tâm linh, và thiện xảo. Mấu chốt có vẻ là, giống như cái đầu của một người trông chẳng là gì với con mắt nhưng lại là nguồn gốc của trí tuệ, tương tự cái Đạo hỗn độn, dường như rỗng không và không thể định nghĩa ấy lại là trí tuệ định hình nên thế giới bằng một kỹ năng vượt ngoài hiểu biết của chúng ta.

Khác biệt quan trọng giữa Đạo và ý tưởng thông thường về Thượng đế là, trong khi Thượng đế tạo ra thế giới bằng cách tạo-tác (vi, 爲), Đạo tạo ra nó bằng cách bất-tạo-tác (vô vi, 無爲) - một điều có ý nghĩa gần giống với “tăng trưởng”. Bởi vì, những thứ được tạo ra là do các phần tách rời hợp lại với nhau, giống như máy móc, hoặc những cái được tạo hình từ ngoài vào trong, chẳng hạn điều

khắc. Trong khi đó, những thứ tăng trưởng thì tự phân chia thành các phần, từ trong ra ngoài. Vì vũ trụ tự nhiên vận hành chủ yếu theo nguyên lý tăng trưởng, nên có vẻ khá kỳ cục với tâm thức Trung Hoa nếu hỏi vũ trụ ấy được tạo tác như thế nào. Nếu vũ trụ được tạo tác, hiển nhiên phải có ai đó biết nó được tạo ra như thế nào - một người có thể giải thích làm thế nào nó đã được ráp lại từ các phần, giống như một thợ máy lành nghề giải thích lần-lượt bằng từ ngữ cách lắp ráp một cái máy. Nhưng một vũ trụ tăng trưởng thì hoàn toàn loại bỏ khả năng biết được nó tăng trưởng như thế nào qua các thuật ngữ vụng về của tư duy và ngôn ngữ, vì vậy không đệ tử Đạo giáo nào dám mơ đến việc hỏi liệu Đạo có biết nó tạo ra vũ trụ như thế nào không. Vì nó vận hành dựa trên cái Tự nhiên, không phải dựa trên kế hoạch. Lão Tử nói:

Đạo bắt chước tự nhiên.⁽⁷⁾

Nhưng *tự nhiên* không hề là một sự thúc đẩy mù quáng, hỗn loạn, đơn thuần mang tính đồng bóng. Một triết học bị hạn chế bởi vài phương án của ngôn ngữ quy ước sẽ không cách gì hình dung được một trí tuệ không vận hành theo kế hoạch hay theo một trật tự tư duy (lần-lượt). Tuy nhiên chúng cứ vững chắc về một trí tuệ như vậy lại ở ngay trong chính cơ thể được tổ chức mà không qua tư duy của chúng ta.⁽⁸⁾ Nghĩa là, Đạo không “biết” làm thế nào nó tạo ra vũ trụ cũng như chúng ta không “biết” bằng cách nào tạo ra não của mình. Đại đệ tử của Lão Tử là Trang Tử đã nói:

Vạn vật sinh ra từ một cái gì đó nhưng không biết gốc của chúng ở đâu. Thấy chúng ra đấy mà không biết chúng ra bằng cửa nào. Ai cũng trọng cái mà trí tuệ biết được, mà không ai biết rằng phải nhờ cái mà trí tuệ không biết được rồi mới biết có đạo lý. Như vậy chẳng là mê hoặc lớn ư?⁽⁹⁾

Mối quan hệ quy ước giữa người biết và cái được biết thường là mối quan hệ giữa người kiểm soát và cái bị kiểm soát, tức là giữa ông chủ và đầy tớ. Bởi vậy, trong khi Thượng đế là ông chủ của vũ trụ, vì “Người biết hết về nó! Người biết! Người biết!” mối quan hệ giữa Đạo và điều nó tạo ra lại khá đối ngược.

*Đạo lớn tràn lấp,
Bên phải bên trái.
Vạn vật nhờ nó sinh ra,
Mà không một vật nào bị nó khước từ.
Xong việc rồi, không để tên.
Che chở nuôi nấng muôn loài,
Mà không làm chủ.⁽¹⁰⁾*

Trong quan niệm thông thường của phương Tây, Thượng đế cũng tự tri - ngài hoàn toàn thấu suốt mọi hiểu biết của mình, ngài là hình ảnh mà loài người muốn trở thành: người cai trị và kiểm soát đầy tình tảo, kẻ độc tài tuyệt đối với thân tâm của chính mình. Đối lập với điều này, Đạo lại hoàn toàn bí ẩn và tối tăm (huyền, 玄). Như một thiên sư về sau đã nói:

*Có một vật trên chống trời, dưới chống đất, đen như sơn,
thường ở trong động dụng.⁽¹¹⁾*

Tất nhiên, đây là sự tối tăm mang tính ẩn dụ - không phải sự u tối của bóng đêm, của đen đối ngược với trắng, mà là cái hoàn toàn không thể quan niệm được, đối trước tâm khi nó cố gắng nhớ lại thời điểm trước khi sinh, hoặc khi tâm ấy cố gắng thâm nhập các chiều sâu của chính nó.

Giới phê bình phương Tây thường chế giễu cách nhìn nhận u ám như vậy về cái Tuyệt đối, cười nhạo chúng là “mờ mịt và bí hiểm”, ngược với quan điểm dứt khoát đầy thiết thực của chính họ. Nhưng như Lão Tử nói:

*Thượng sĩ nghe Đạo,
Cố gắng theo liền.
Trung sĩ nghe Đạo,
Thoạt nhớ, thoạt quên.
Hạ sĩ nghe Đạo,
Cả cười, bỏ qua.
Nếu không cười, sao gọi đó là Đạo.⁽¹²⁾*

Bởi vì, thật sự không thể hiểu đúng ý nghĩa của Đạo nếu, theo một ý nghĩa khá đặc biệt, không trở nên ngu dốt. Chừng nào lý trí còn điên cuồng cố gắng tóm bắt thế giới trong mảnh lưới các thứ trừu tượng của nó, còn khẳng khẳng rằng cuộc sống phải được bó buộc và khớp vào trong những phạm trù cứng nhắc của nó, thì tinh thần của Đạo giáo sẽ vẫn không thể thấu hiểu; và lý trí ấy sẽ tự vắt kiệt. Đạo chỉ đến với cái tâm có thể thực hành nghệ thuật đơn giản và tinh tế của vô vi, vốn là trụ cột quan trọng thứ hai trong Đạo giáo, sau Đạo.

Chúng ta thấy *Kinh Dịch* đã trao cho tâm thức Trung Hoa một kinh nghiệm nào đó trong việc ra quyết định một cách tự nhiên, những quyết định sẽ hiệu quả chừng nào người ta biết cách buông tâm, tin rằng tự nó sẽ hoạt dụng. Đây là vô vi, vì “vô” có nghĩa là “không” hoặc “phí”, còn “vi” nghĩa là “hành động”, “thực hiện”, “làm”, “cố gắng”, “ràng sức”, hoặc “công việc”. Quay lại với minh họa về thị giác, tầm nhìn ngoại vi sẽ hiệu quả nhất - giống như khi ở trong bóng tối - nếu chúng ta nhìn ra ngoài các góc của con mắt, và không nhìn trực tiếp vào sự vật. Tương tự, khi cần thấy các chi tiết của một đối tượng ở xa, chẳng hạn một cái đồng hồ, thì mắt phải được thư giãn, không nhìn chăm chăm, không cố gắng để nhìn. Cũng vậy, không thể ép cơ miệng và lưỡi để khiến chúng ta nhem thức ăn rõ hơn. Mắt và lưỡi phải được tin rằng tự chúng sẽ làm được việc cần làm.

Nhưng khi chúng ta đã quen dựa quá nhiều vào tầm nhìn tiêu điểm, vào cái đèn rọi sắc nét của mắt và tâm rồi, sẽ không thể có lại năng lực của tầm nhìn ngoại vi nếu đầu tiên không buông lợi kiêu nhìn sắc sảo và chăm chăm ấy. Tương tự khi nói đến tinh thần hay tâm lý, phải có một trạng thái ngu muội đặc biệt mà Lão Tử và Trang Tử rất hay đề cập tới. Nó không đơn giản là tịnh tâm, mà là tâm “không nắm bắt”. Như Trang Tử nói: “Bậc chí nhân dùng tâm mình như dùng cái gương, không đuổi vật đi, không đón vật tới.”⁽¹³⁾ Gần như có thể nói rằng nó tự “làm rồi” mình một chút để bù đắp lại cái sáng suốt quá sắc sảo. Vì vậy Lão Tử nói về bản thân:

*Dứt học, hết lo!...
Người đời vui vẻ,
Như hưởng thái lao,
Như lên xuân đài.
Riêng ta im lặng, chẳng dấu vết chi,
Như trẻ sơ sinh, chưa biết tươi cười.
Rũ rượi mà đi, đi không chỗ về.
Người đời có dư,
Riêng ta thiếu thốn.
Lòng ta ngu dốt vậy thay,
Mờ mệt chừ!
Người đời sáng chói,
Riêng ta mịt mờ.
Người đời phân biện,
Riêng ta hỗn độn.
Điềm tĩnh dường như tối tăm,
Vùn vụt dường như không lặng.
Người đời đều có chỗ dùng,
Riêng ta ngu dốt, thô lậu.
Ta riêng khác người đời,
Ta quý Mẹ muôn loài (Đạo).⁽¹⁴⁾*

Trong hầu hết các tác phẩm Đạo giáo, có một chút hơi phóng đại hoặc nói quá về điều thật ra là một kiểu hài hước, tự châm biếm chính mình. Trang Tử bình về chủ đề này như sau:

Người có đức, ở thì không nghĩ gì cả, hành động thì không lo lắng gì cả. Không phân biệt phải trái, đẹp xấu. Dân bốn bể được lợi là người ấy vui rồi... Không biết nhờ cậy ai như em bé mồ côi mẹ, hoang mang như người đi lạc đường. Có của cải, thức ăn mà không biết do đâu.⁽¹⁵⁾

Lão Tử thậm chí còn quyết liệt hơn, lên án thẳng thừng cái khôn lanh dựa trên kiến thức quy ước:

*Dứt thánh, bỏ trí,
Dân lợi trăm phần.*

*Dứt “nhân”, bỏ nghĩa,
Dân lại thảo lành.
Dứt xảo, bỏ lợi,
Trộm cướp không có...
Ăn ở giản dị,⁽¹⁶⁾
Giữ sự chất phác,
Ít riêng tư, ít tham dục.⁽¹⁷⁾*

Ý tưởng ở đây không phải là đưa tâm con người vào trạng thái trống rỗng ngu muội, mà là làm hiển lộ trí thông minh tự nhiên bẩm sinh bằng cách dụng tâm mà không ép tâm. Điều căn bản cả với tư tưởng Đạo giáo lẫn Nho giáo là: con người tự nhiên phải được tin tưởng; và từ quan điểm của họ, có vẻ sự mất tin tưởng của phương Tây vào bản chất con người là một kiểu tâm thần phân liệt - dù từ góc độ thần học hay công nghệ. Theo cách nhìn của Khổng và Lão, phải nghi ngờ ngay chính niềm tin rằng mình bẩm sinh là người xấu, bởi vì mọi ý niệm về một cái tâm làm lạc cũng lại là những ý niệm làm lạc. Dù có được “giải phóng” thế nào về mặt tôn giáo, tâm trí công nghệ vẫn cho thấy nó đã rơi vào mâu thuẫn với chính nó khi nó cố gắng ép toàn bộ trật tự loài người vào sự kiểm soát của lập luận lý trí. Nó quên mất rằng không thể tin được lập luận nếu không tin trí não, vì năng lực lập luận phụ thuộc vào trí não, mà đây lại là một cơ quan của cơ thể được phát triển bởi “trí thông minh vô thức”.

Nghệ thuật buông tâm được một tác giả Đạo giáo khác là Liệt Tử tức Liệt Ngữ Khẩu (khoảng năm 398 trước Công nguyên) mô tả sống động, khi ông hân hoan với khả năng cưỡi gió bí hiểm của mình. Điều này chắc hẳn đề cập tới cảm giác khác thường là “đi trên không khí” khi lần đầu đạt tâm giải thoát. Người ta kể rằng, có lần khi giáo sư D. T. Suzuki được hỏi cảm giác ra sao khi đạt *satori* (ngộ, 悟), tức trải nghiệm “chứng ngộ” của Thiền, ông trả lời: “Chỉ giống như kinh nghiệm thông thường hằng ngày, ngoại trừ việc cách mặt đất khoảng năm phân!” Vì thế, khi được thỉnh cầu giảng giải về nghệ thuật cưỡi gió, Liệt Tử đã kể câu chuyện sau đây về thời gian ông tu luyện với thầy mình là Lão Thương:

Từ khi ta là môn đệ của thầy... sau ba năm, lòng ta không dám cân nhắc phải trái, miệng không dám nói đến lợi hại. Lúc đó mới chỉ được thầy ta liếc mắt nhìn thôi.

Sau năm năm, lòng ta mới lại cân nhắc phải trái, miệng ta lại nói đến lợi hại. Lúc đó thầy ta mới tươi tỉnh cười với ta.

Sau bảy năm, lòng ta tự nhiên suy tư, không thấy gì là phải trái nữa. Miệng ta tự nhiên nói ra, không biết gì là lợi hại nữa. Lúc đó thầy mới cho ta ngồi cùng chiếu.

Sau chín năm, ta giải thoát được ý nghĩ trong lòng⁽¹⁸⁾ và lời nói ngoài miệng, đã không phân biệt cái phải trái lợi hại của ta ở đâu, mà cũng không phân biệt cái phải trái của người ở đâu... Hết phân biệt nội ngoại rồi, thì cảm giác của mắt cũng như cảm giác của tai, của tai cũng như của mũi, của mũi cũng như của miệng, hết thấy đều hòa đồng với nhau. Lòng ta ngưng lại, hình hài được giải thoát, xương thịt như tan rã, ta không cảm thấy thân thể ta dựa vào cái gì cả, không cảm thấy chân ta đạp đất nữa. Ta theo gió mà qua Đông qua Tây, như lá lìa cành, như hạt lìa cây, không biết ta chở gió hay gió chở ta nữa.⁽¹⁹⁾

Trạng thái ý thức mô tả ở trên nghe không khác với cảm giác say rượu một cách dễ chịu - tất nhiên không có hiệu ứng “sáng hôm sau” của cồn! Trang Tử cũng lưu ý điều tương tự, ông viết:

Người say rượu té xe, bị thương mà không chết. Xương cốt cũng như mọi người, mà không bị hại như mọi người. Ấy là nhờ giữ được cái thần. Lên xe cũng không biết, té xe cũng không hay. Ý niệm về sống, chết, sợ hãi... không xâm nhập vào lòng người đó, cho nên tiếp xúc với ngoại vật mà không biết sợ. Kẻ nhờ rượu giữ toàn được cái thần mà còn như vậy, huống hồ là người tự nhiên vô tâm.⁽²⁰⁾

Vì Lão Tử, Trang Tử và Liệt Tử đều đủ tinh táo để viết ra những cuốn sách rất dễ hiểu, nên một lần nữa có thể cho rằng một số chỗ trong những ngôn từ này được cường điệu hoặc ẩn dụ. Cái “vô

thức” của họ không phải do mê man, mà là điều các thiền giả sau này gọi là 無心, nghĩa đen là “vô tâm”, nhằm nói đến cái *tự nhiên*. Nó là một trạng thái sáng suốt, tâm hoạt dụng tự do và dễ dàng, không có cảm nhận về một cái tâm hay bản ngã thứ hai đứng chỉ đạo từ bên trên. Nếu người bình thường là người phải đi bộ bằng cách dùng tay để nhấc chân lên, thì một Lão Tử là người đã học cách để chân tự đi.

Nhiều đoạn trong các tác phẩm Đạo giáo cho thấy “vô tâm” là đang sử dụng toàn bộ tâm, như khi chúng ta dùng mắt hướng đến nhiều đối tượng khác nhau mà không đặc biệt cố gắng ghi nhận bất kỳ thứ gì. Theo Trang Tử:

Hài nhi ngó suốt ngày mà mắt không chớp là vì không để ý tới ngoại vật. Nó đi mà không biết đi đâu, ở yên mà không biết làm gì. Nó thuận theo ngoại vật, cùng lên xuống với vạn vật. Đó là cách bảo toàn bản tính. ⁽²¹⁾

Và tiếp tục:

Anh ngay người lên, chuyên nhất thị giác thì hòa khí của trời sẽ xuống. Gom trí lại, chuyên nhất ý niệm thì thần minh sẽ tới. Cái Đức làm cho anh đẹp lên, cái Đạo sẽ hiện rõ trong anh. Con người của anh sẽ như người còn bé mới sinh, anh sẽ không tìm nguyên do của mọi việc nữa. ⁽²²⁾

Tương tự, mỗi giác quan trong các giác quan khác cũng có thể được sử dụng để minh họa sự hoạt dụng “vô tác” của tâm - nghe mà không rắng lắng nghe, ngửi mà không rắng hít vào, nếm mà không riu lưỡi, và chạm mà không nhấn vào đối tượng. Mỗi cái là một thí dụ đặc biệt về chức năng tinh thần, nó hoạt động thông qua tất cả các giác quan ấy, và có một từ đặc thù để chỉ nó, đó là 心 (tâm).

Thuật ngữ này vô cùng quan trọng để hiểu Thiền đến nỗi cần phải xem tư tưởng Đạo giáo và Nho giáo nói chung thường dùng từ này để chỉ điều gì. ⁽²³⁾ Trong tiếng Anh, chúng ta hay dịch “心” thành *mind* (tâm trí) hoặc *heart* (tâm lòng), nhưng chẳng từ nào trong hai từ này đủ thỏa đáng. Ký tự biểu ý ban đầu (心) có vẻ giống hình một quả

tim, hoặc có lẽ phổi hay gan, và khi người Trung Hoa nói đến “心” thường chỉ vào giữa lồng ngực, hơi thấp hơn một chút so với quả tim.

Khó khăn trong cách dịch ở chỗ “tâm trí” thì quá lý trí, quá thuộc về não, còn “tâm lòng” theo cách dùng trong tiếng Anh hiện nay lại quá cảm xúc - thậm chí đa cảm. Chưa kể, 心 không phải luôn được sử dụng theo cùng một nghĩa. Đôi lúc nó được sử dụng để chỉ một chướng ngại cần gỡ bỏ, như “vô tâm”. Nhưng lúc khác, nó lại được dùng theo cách gần như đồng nghĩa với Đạo. Trường hợp này đặc biệt hay xuất hiện trong các kinh sách Thiền, có rất nhiều với những cụm từ như “bản tâm” (本心), “Phật tâm” (佛心), hoặc “tín tâm” (信心). Điều dường như mâu thuẫn này được giải quyết trên nguyên lý “vô tâm là chân tâm”, hàm ý rằng “心” hay “tâm” là chân thực, là đang hoạt dụng đúng nếu nó hoạt dụng như thể không hiện hữu. Tương tự, mắt đang nhìn đúng khi tự chúng không nhìn, không ráng ghi nhận những chấm hay đốm trong không khí.

Tựu trung, có vẻ “心” nghĩa là toàn bộ chức năng tinh thần, và cụ thể hơn, là trung tâm của chức năng ấy, vốn gắn với điểm trung tâm ở phần thân trên. Trong tiếng Nhật từ này là *kokoro*, thậm chí còn được sử dụng với những ý nghĩa tinh tế hơn, nhưng vào lúc này, chỉ cần nhận ra rằng khi dịch là “tâm” (một từ đủ mơ hồ), chúng ta không phải chỉ nói đến trí óc, tư duy, hay thậm chí đến ý thức bề mặt. Điều quan trọng là, theo cả Đạo giáo lẫn Thiền tông, trung tâm hoạt động của tâm không phải trong quá trình tư duy bằng ý thức, không phải trong bản ngã.

Khi một người đã biết buông tâm, để tâm hoạt dụng hòa hợp và tự nhiên mà vốn nó đã thế, anh ta bắt đầu biểu lộ một kiểu “phẩm chất” hoặc “năng lực” đặc biệt gọi là *đức* (德). Đây không phải đức theo nghĩa hiện thời về thái độ đạo đức, mà theo nghĩa cổ nói về tính hiệu quả, giống như khi người ta nói đến khả năng tự lành của cây. Hơn nữa, đức là một phẩm chất tự nhiên và không bị nhiễm ô, không thể được nuôi dưỡng hay bắt chước bằng bất kỳ phương thức có chủ ý nào. Lão Tử nói:

*Đức cao là do không có đức,
Bởi vậy mới có đức.
Đức thấp không bỏ được đức,
Nên không có đức.
Đức cao thì vô-vi (không làm), lại không cậy đó là có làm.
Đức thấp thì có làm, lại cho đó là có làm.*⁽²⁴⁾

Cách dịch theo nghĩa đen hàm chứa một sức mạnh và độ sâu nhưng lại bị mất đi do diễn giải dài dòng, đó là: “Đức cao không tự coi là có đức, bởi vậy mới thật sự là đức. Đức thấp không thể bỏ được đức, do vậy không phải đức.”

Khi Nho gia xiển dương một cái đức dựa vào sự tuân thủ gượng ép các quy tắc và luật lệ, Đạo gia chỉ ra rằng cái đức như vậy là quy ước và không chân thật. Trang Tử sáng tác đoạn đối thoại tưởng tượng sau đây giữa Khổng Tử và Lão Tử:

Lão Tử: “Xin hỏi thế nào là nhân và nghĩa?”

Khổng Tử: “Trong lòng vui vẻ yêu mến mọi người, không riêng tư, không phân biệt, như vậy là nhân và nghĩa.”

Lão Tử: “A! Nói tới kiêm ái chẳng phải viển vong ư? Ráng cho vô tư, tức là còn cái ý thiên tư rồi đấy. Ông muốn cho thiên hạ còn được nuôi nấng không? Nếu muốn thì xét những định luật của trời đất kia. Mặt trăng mặt trời có ánh sáng riêng. Tinh tú có hàng có lối. Cầm thú có bầy có đàn. Cây cối tự sinh trưởng được. Ông chỉ nên để cho mỗi loài thuận theo cái đức của mình mà phát triển hợp với đạo trời, như vậy sẽ hoàn thiện. Tại sao cứ đề cao nhân nghĩa, khác gì đánh trống để tìm người thất lạc vậy. Ông chỉ làm cho mê loạn bản tính con người thôi.”⁽²⁵⁾

Phê phán của Đạo giáo về cái đức quy ước không chỉ áp dụng trong phạm vi đạo đức mà còn trong nghệ thuật, thủ công và thương mại. Theo Trang Tử:

Người thợ mộc tên Thùỵ, dùng tay tiện đồ vật khéo hơn là dùng cái quy, cái củ. Ngón tay hòa hợp với món đồ mà

không phải dụng tâm. Được vậy là nhờ tập trung tinh thần, mà tâm trí không bị câu thúc. Giày mà thật thích hợp thì làm cho ta quên chân mình đi. Dây lưng mà thật thích hợp thì làm cho ta quên ngang lưng mình đi. Tâm tình thật thích hợp thì chẳng để ý đến phải trái nữa... Có khả năng thích hợp thì không gì không thích hợp được mà không hay rằng mình đã thích hợp với vật. [\(26\)](#)

Giống như người thợ mộc có đức thì có thể làm mà không cần nhờ vào cái thiếu tự nhiên của con quy (compa), người họa sĩ, nhạc sĩ hay đầu bếp cũng chẳng cần viện đến những phân loại quy ước trong ngón nghề tương ứng của họ. Vì vậy Lão Tử nói:

*Năm màu khiến người mù mắt.
Năm giọng khiến người điếc tai.
Năm mùi khiến người tê lưỡi.
Sải ngựa săn bắn khiến lòng người hóa cuồng.
Của cải khó đựng,
Khiến người gặp nhiều tai họa,
Bởi vậy thánh nhân vì bụng mà không vì mắt.* [\(27\)](#)

Tuyệt đối không được xem đây là sự chối bỏ trải nghiệm giác quan của một người tu khổ hạnh, vì ý nghĩa chính là ở chỗ sự nhạy cảm của mắt với màu sắc bị ảnh hưởng bởi ý tưởng chấp trước rằng chỉ có năm màu chân thực. Sắc thái của màu là liên tục vô tận, chia nhỏ nó thành các đoạn với những tên gọi sẽ làm giảm sự chú tâm vào cái tinh tế của màu. Bởi vậy “thánh nhân vì bụng mà không vì mắt”, ý nói anh ta đánh giá dựa vào cảm nhận cụ thể của trải nghiệm, không phải dựa vào sự tuân thủ của nó với những tiêu chuẩn thuần túy lý thuyết.

Nói tóm lại, đức là sự khéo léo khó tin và năng lực sáng tạo sinh ra từ sự hoạt dụng tự phát, tự nhiên của con người - một năng lực bị ngăn trở khi người ta cố gắng thành thực nó theo những phương pháp và kỹ thuật chính thống. Nó giống như kỹ năng của con rết khi điều khiển cả trăm cái chân cùng lúc:

*Chú rất đang vui, rất vui,
Đến khi anh cóc cười hỏi,
Chân nào đi sau chân nào?
Khiến rét vô cùng bối rối,
Nằm im dưới rãnh tự hỏi,
Chân nào đi sau chân nào?(28).*

Mối quan tâm sâu xa dành cho đức là nền tảng của toàn bộ văn hóa tầng lớp trên ở Viễn Đông, đến mức nó đã thành nguyên lý căn bản trong mọi loại hình nghệ thuật và thủ công. Mặc dù đúng là những ngón nghề này sử dụng các phương pháp mà đối với chúng ta là cao về kỹ thuật, các phương pháp ấy luôn được coi là phương tiện và thứ yếu, còn công việc cao siêu thì có tính chất ngẫu hứng. Đây không đơn thuần là sự bất chước tài tình cái ngẫu nhiên, hay là cái có vẻ tự nhiên trong đó không cho thấy có tính toán cẩn thận. Nó nằm ở một mức độ sâu xa và chân thực hơn nhiều, bởi những gì văn hóa Đạo giáo và Thiền gọi ra là, nếu không toan tính, người ta có thể trở thành nguồn gốc mang đến những ngẫu hứng tuyệt diệu.

Như vậy, Đạo giáo là con đường giải thoát có nguồn gốc Trung Hoa, đã kết hợp với Phật giáo Đại thừa của Ấn Độ để tạo ra Thiền. Nó là sự giải thoát khỏi quy ước, giải phóng năng lực sáng tạo của đức. Mọi nỗ lực nhằm mô tả hay định hình nó bằng lời và bằng các biểu tượng tư duy lần-lượt khó tránh khỏi dẫn đến bóp méo nó. Những gì trình bày trong chương này hẳn đã làm nó có vẻ như một trong các triết lý khác về “sức sống học” hoặc “tự nhiên học”. Sở dĩ vậy là vì các triết gia phương Tây luôn khổ sở khi thấy họ không thể tư duy vượt ra ngoài những lối mòn cũ - rằng dù cố gắng thế nào, những triết lý “mới” của họ hóa ra cũng là nói lại những quan điểm cổ xưa, dù nhất nguyên hay đa nguyên, duy thực hay duy danh, sức sống học hay cơ giới học. Bởi vì những triết lý này chỉ là những phương cách khác để trình bày các quy ước tư duy, chúng không thể luận bàn điều gì khác nếu không trình bày điều ấy theo thuật ngữ của chính chúng. Khi chúng ta cố gắng mô tả chiều hướng thứ ba trên một bề mặt hai chiều, xem ra ít nhiều nó phải lệ thuộc vào hai khả năng luân phiên là độ dài và bề rộng. Như Trang Tử đã nói:

Nếu dùng lời nói mà đủ thì chỉ cần nói về Đạo suốt ngày là hiểu hết về nó. Nếu dùng lời nói mà không đủ thì có nói suốt ngày cũng chỉ quẩn quanh nói về vật. Đạo vượt trên vật, ngôn ngữ hay trầm tư đều không thể chuyển tải được.
([29](#)).

Chương 2

KHỞI NGUYÊN CỦA PHẬT GIÁO

Lần đầu tiếp xúc với Phật giáo, nền văn minh Trung Hoa đã có ít nhất hai ngàn năm tuổi. Triết lý mới này đi vào một nền văn hóa đã có sự ổn định vững chắc, bởi vậy nó khó mà được chấp nhận nếu không có những điều chỉnh căn bản với tâm tính Trung Hoa, dù rằng giữa Đạo giáo và Phật giáo có những tương đồng mạnh mẽ đến mức khiến người ta nghi ngờ liệu những tiếp xúc giữa chúng có sớm hơn nhiều so với thời điểm được đưa ra. Trung Quốc hấp thu Phật giáo như nó đã hấp thu rất nhiều tác động ngoại lai khác - không chỉ các triết lý và ý tưởng, mà cả những chủng tộc xa lạ và những kẻ xâm lược. Chắc chắn rằng, điều này một phần do sự ổn định và chín chắn lạ thường mà người Trung Quốc có được từ Nho giáo. Hợp lý, đúng mực và nhân văn, Nho giáo là một trong những hình mẫu về quy ước xã hội khả thi nhất mà thế giới từng biết đến. Kết hợp với thái độ “thấy được là được” của Đạo giáo, Nho giáo đã nuôi dưỡng một kiểu tâm tính vui vẻ và khá thoải mái, tâm tính ấy khi hấp thu Phật giáo đã làm nhiều thứ để đạo Phật trở nên “thiết thực” hơn. Cụ thể, nó biến Phật giáo thành một cách sống khả thi cho con người, cho những người có gia đình, có công việc hằng ngày phải làm, có những bản năng và đam mê thường tình.

Một nguyên tắc căn bản của Nho giáo là “Nhân năng hoàng đạo, phi đạo hoàng nhân”.⁽¹⁾ Vì lẽ đó, “nhân” hay “lòng nhân” (仁) luôn được thấy là cao hơn “nghĩa” (義), bởi bản thân con người thì lớn lao hơn bất kỳ ý tưởng nào anh ta có thể nghĩ ra. Có những thời kỳ mà đam mê của con người còn đáng tin cậy hơn các nguyên tắc của họ. Các nguyên tắc hoặc ý thức hệ đối lập nhau sẽ không thể hòa giải, do đó những cuộc chiến tranh bắt nguồn từ khác biệt ý thức hệ là những cuộc chiến tiêu diệt lẫn nhau. Còn các cuộc chiến đơn giản vì lòng tham thì ít hủy hoại hơn hẳn, bởi lẽ bên gây hấn sẽ cẩn thận không phá hủy những gì anh ta đang chiến đấu để giành lấy. Những người hợp lý - tức là có tính người - sẽ luôn có khả năng nhượng bộ, nhưng những người đã tự đánh mất nhân tính khi trở thành kẻ

mù quáng thờ phụng một ý tưởng hay lý tưởng là những kẻ cuồng tín, với sự tôn sùng những thứ trừu tượng khiến họ thành kẻ thù của cuộc sống.

Được điều chỉnh bởi các quan điểm như vậy, Phật giáo vùng Viễn Đông dễ chấp nhận và “thuận tự nhiên” hơn nhiều so với Phật giáo Ấn Độ và Tây Tạng, với những lý tưởng sống đôi lúc có vẻ siêu nhiên, hợp với thánh thần hơn với con người. Cho dù vậy, mọi hình thức Phật giáo vẫn y theo Trung đạo, giữa các thái cực chư thiên (deva) và ngạ quỷ (preta), khổ hạnh và buông lung, và đều tuyên bố “giác ngộ” tối thượng hay Phật quả chỉ có thể đạt được từ trạng thái con người.

Có những trở ngại nghiêm trọng khiến khó có thể đưa ra một mô tả chính xác về phương diện lịch sử cho Phật giáo Ấn Độ cũng như toàn bộ truyền thống triết học mà từ đó nó đã hình thành. Không có môn sinh của tư tưởng Á Đông nào lại không nhận thức các trở ngại này, bởi chúng đòi hỏi phải xem xét hầu hết mọi tuyên bố quan trọng về tư tưởng Ấn Độ cổ với sự cẩn trọng. Do vậy, trước khi cố gắng mô tả Phật giáo Ấn Độ, cần đề cập một số những trở ngại này.

Đầu tiên và nghiêm trọng nhất là vấn đề dịch thuật các tư liệu tiếng Phạn và Pàli, đây là những thứ tiếng dùng để bảo tồn văn học Ấn Độ cổ. Nhất là với tiếng Phạn, ngôn ngữ thiêng liêng của Ấn Độ, cụ thể là hình thức tiếng Phạn dùng trong thời kỳ Vệ đà. Cả học giả phương Tây lẫn Ấn Độ đều không chắc chắn về cách dịch tiếng Phạn chính xác, và mọi từ điển hiện đại lệ thuộc nặng nề vào một nguồn duy nhất - từ điển cổ ngữ do Böhtlingk và Roth biên soạn vào nửa sau thế kỷ trước, mà giờ đây bị cho là chứa rất nhiều phỏng đoán. Điều này ảnh hưởng nghiêm trọng đến hiểu biết của chúng ta về nguồn tham khảo chủ yếu cho Ấn giáo - các bộ *Vệ đà* và *Áo nghĩa thư*. Sở dĩ việc tìm thuật ngữ Âu châu tương đương cho các thuật ngữ triết học bị trở ngại là do các nhà biên soạn từ điển thời trước đã quá sốt sắng tìm từ tương ứng trong các thuật ngữ thần học phương Tây, bởi một trong các mục đích chủ yếu cho nghiên cứu của họ là hỗ trợ các nhà truyền giáo.⁽²⁾

Thứ hai, vô cùng khó biết đâu là hình thức Phật giáo ban đầu. Có hai tạng kinh Phật giáo: tạng Pàli của Phật giáo Nguyên thủy hay còn gọi là Nam tông, hưng thịnh ở Ceylon, Myanmar và Thái Lan, và tạng Phạn-Tạng-Hán của Phật giáo Đại thừa, hay Bắc tông. Các học giả nhìn chung đồng thuận rằng, xét tổng thể, kinh tạng Pàli có trước, và các kinh chính (các tác phẩm thiêng liêng được gọi là kinh) của kinh tạng Đại thừa đều được viết sau năm trước Công nguyên. Tuy nhiên, văn phong của kinh tạng Pàli không cho thấy nó miêu tả những lời thực tế của Phật Cồ Đàm.⁽³⁾ Nếu các *Áo nghĩa thư* đặc trưng cho cách thuyết giảng của một vị thầy Ấn Độ trong khoảng từ năm 800 đến 300 trước Công nguyên, chúng chẳng giống mấy với phong cách lặp đi lặp lại chán ngắt và kinh viện trong hầu hết các kinh văn Phật giáo. Chắc chắn một điều, phần lớn cả hai kinh tạng Phật giáo là công trình của các học giả Tăng đoàn - tổ chức của các tu sĩ Phật giáo - vì mọi dấu hiệu đều cho thấy nó là sự biên soạn công phu và kính cẩn từ một học thuyết gốc. Giống như các bức họa thánh tượng kiểu Nga, bức vẽ gốc gần như không còn thấy được do bị phủ lên bởi trang sức và vàng.

Thứ ba, truyền thống Ấn giáo-Phật giáo chưa bao giờ mang ý nghĩa lịch sử như truyền thống Do Thái-Cơ Đốc, bởi thế có ít dấu vết, nếu không nói là không hề, để chỉ ra ngày tháng của một văn bản nhất định. Kinh sách được truyền lại bằng khẩu truyền trong một khoảng thời gian không thể xác định trước khi được chuyển sang dạng viết, và rất có thể các chỉ dẫn về lịch sử đã bị thay đổi cho phù hợp với thời điểm kinh sách khẩu truyền được trao. Chưa kể, một tu sĩ Phật giáo viết vào năm 200 trước Công nguyên sẽ không ngại gán những lời của chính mình cho Đức Phật nếu vị ấy thật lòng cảm thấy chúng không phải một diễn đạt về ý kiến cá nhân, mà về trạng thái tình thức siêu việt lên cá nhân mà vị ấy đã thực chứng. Vị ấy sẽ gán những lời đó cho Đức Phật như thể đang nói từ một thân tâm linh thay vì từ thân vật chất.

Mối nguy của sự uyên bác luôn là, nếu quá chuyên sâu, có thể chỉ thấy cây mà không thấy rừng. Cái khó trong việc có được ý tưởng nào đó về tư tưởng Ấn Độ thời Đức Phật - sáu thế kỷ trước Chúa Jesus - sẽ không được giải quyết chỉ bằng nghiên cứu cẩn thận

từng phần, dù điều này vẫn cần thiết. Tuy vậy, nếu đọc mà không quá chú ý vào trang sách thì vẫn có đủ thông tin đáng tin cậy để gọi ra hình thái lớn lao, có trật tự đẹp đẽ của Ấn giáo thời kỳ Áo nghĩa thư.

Từ xa xưa nhất, nền tảng của cuộc sống và tư tưởng Ấn Độ cổ là chủ đề thần thoại lớn lao về *atman-yajna* - hành động “hy sinh cái tôi” qua đó Thượng đế sinh ra vạn vật, và theo đó, con người noi gương đáng thiêng liêng tái hòa nhập với Thượng đế. Hành động từ đó vạn vật được tạo ra cũng là hành động theo đó vạn vật kết thúc - từ bỏ cuộc sống của mình - cứ như thể toàn bộ quá trình của vũ trụ là một kiểu trò chơi, trong đó quả bóng phải được chuyền đi ngay khi tới tay. Do vậy, hình dung căn bản của Ấn giáo về thế giới giống như Thượng đế đang chơi trò trốn tìm với chính mình. Dưới hình tượng Prajapati, Vishnu, hay Brahma,⁽⁴⁾ ông chủ mang nhiều cái tên tạo ra thế giới bằng hành động tự phân chia, hay tự hy sinh, để từ đó cái Một trở thành cái Vô số, diễn viên duy nhất đóng vô số các vai. Cuối cùng, anh ta lại trở về với chính mình chỉ để chơi tiếp một lần nữa - cái Một chết đi thành cái Vô số, cái Vô số chết đi thành cái Một.

Đấng Purusha ngàn đầu, ngàn mắt, ngàn chân.

Mọi phía tỏa khắp trần gian, bao phủ không gian rộng mênh mông tay.

Chỉ Purusha là tất cả những gì đã là và sẽ là;

Ông chủ bất tử, càng ăn càng lớn hơn.

Lớn lao phi thường; không gì lớn hơn Purusha này.

Vạn vật gồm một phần tư của người, ba phần tư là cuộc sống vĩnh hằng nơi thiên đường...

Khi chư thánh thần chuẩn bị cúng tế, sử dụng Purusha làm đồ tế lễ,

Dầu cúng thành mùa xuân, lộc cúng thiêng liêng thành mùa thu; còn mùa hạ là củi gỗ.

Từ sự dâng hiến lớn lao quảng đại ấy, giọt mỡ nhỏ ra được gom lại.

Tạo ra muôn loài-chim trên trời, và các con thú hoang dã

hay đã thuần hóa...

Khi chư thánh thần phân chia Purusha, đã chia thành bao nhiêu phần?

Lỗ miệng gọi là gì, cánh tay gọi là gì? Bắp đùi và gót chân gọi là gì?

Lỗ miệng gọi là Bà la môn, cánh tay gọi là Sát đế ly.

Bắp đùi trở thành Vệ xa, gót chân trở thành Thu đà la.⁽⁵⁾

Mặt trăng sinh ra từ óc, mặt trời sinh ra từ mắt;

Thần Indra và Agni sinh ra từ miệng, thần Vayu từ hơi thở.⁽⁶⁾

Không gian đến từ lỗ rốn; bầu trời định hình từ đầu.

Trái đất từ bàn chân, các vùng từ tai.

Thế giới hình thành như vậy.⁽⁷⁾

Ngàn đầu, ngàn mắt và ngàn chân của Purusha là các thành viên của con người và những chúng sinh khác, bởi ý nghĩa ở đây là Đấng ấy, cái biết trong mọi cá nhân và qua mọi cá nhân ấy, chính là Thượng đế, *Atman* hay Ngã của thế giới. Mọi cuộc sống là một phần hoặc một vai trò mà tâm Thượng đế nhập vào, phần nào giống như một diễn viên nhập vào vai Hamlet mà quên mất trong đời thực anh ta là Smith. Bằng hành động tự hy sinh, Thượng đế trở thành mọi chúng sinh, song đồng thời vẫn không ngừng là Thượng đế. “Vạn vật gồm một phần tư của người, ba phần tư là cuộc sống vĩnh hằng nơi thiên đường”. Bởi lẽ Thượng đế được phân chia trong vở kịch, trong sự nhập vai, nhưng vẫn không phân chia trong thực tại. Do vậy mà khi vở kịch đến hồi kết, ý thức bị cá nhân hóa sẽ thức tỉnh để thấy nó là cái thiêng liêng.

Khởi đầu của thế giới này là Atman (Ngã), đơn độc dưới hình tượng Phạm Thiên. Nhìn quanh, người chẳng thấy gì khác ngoài bản thân mình.

Đầu tiên người nói: “Ta là”. Từ đó có từ “Ta” (“I”, ta, tôi). Vì vậy kể cả ngày nay, khi một người được hỏi chuyện, đầu tiên anh ta đơn giản trả lời: “Đó là tôi”, sau mới nói tên mình, dù tên ấy là gì.⁽⁸⁾

Đấng ấy có tay, chân khắp mọi phía;

Đáng ấy có đầu, mặt và mắt khắp mọi phía.

Đáng ấy nghe được khắp nơi trong thế gian này.

Đáng ấy bao trùm tất cả.⁽⁹⁾

Điều quan trọng là nhớ rằng, hình ảnh này về thế giới như trò chơi (lila) của Thượng đế chỉ có hình thức thần thoại. Nếu lúc này chúng ta quy thẳng nó thành một phát biểu triết học, nó sẽ là một dạng học thuyết phiếm thần thô thiển, mà triết học Ấn giáo thường bị nhầm lẫn thành cái ấy. Vì lẽ đó, không được lẫn lộn tư tưởng mỗi người, mỗi vật đều là một phần mà Purusha đóng vai trong trạng thái tự hy sinh với một phát biểu có tính logic hoặc khoa học về sự thật. Hình thức phát biểu ở đây là thơ ca, không phải logic. Như lời *Áo nghĩa thư*, bộ *Mundaka*:

Ngã này - các thi sĩ nói - thật sự du hành trên thế giới từ thân này đến thân khác.⁽¹⁰⁾

Triết học Ấn giáo không phạm phải sai lầm là tưởng rằng có thể đưa ra một phát biểu chứa thông tin, dựa trên sự thật và mang tính khẳng định về thực tại rõ ràng. Cũng trong bộ *Áo nghĩa thư* nói trên:

Khi cái biết không chứa đựng nhị nguyên, không có hành động hay nhân quả, không thể nói ra, không thể so sánh, vượt trên mô tả, thì đó là gì? Không thể nói được!⁽¹¹⁾

Mọi phát biểu mang tính khẳng định về những thứ rõ ràng phải được trình bày trong hình thức gợi ý của thần thoại hoặc thơ ca. Bởi lẽ trong địa hạt này, thể thức trực tiếp hay ngụ ý của ngôn từ cũng chỉ có thể nói “Neti, neti” (“Không, không”), còn những gì có thể mô tả và phân loại đều phải thuộc vào lĩnh vực quy ước.

Thần thoại Ấn giáo đưa chủ đề về trò chơi thiêng liêng đến mức khó tin, bao trùm không chỉ những khái niệm to lớn về thời gian và không gian, mà cả những thái cực rộng nhất về vui và khổ, đức hạnh và đồi bại. Cái ngã sâu kín nhất của thánh nhân và hiền nhân cũng là bản tánh bị che kín của Thượng đế không kém gì cái ngã sâu kín nhất của kẻ trác táng, hèn nhát, điên khùng, hay thậm chí

của những con quỷ. Những cặp đối lập (*dvanda*) sáng và tối, tốt và xấu, vui và khổ là những thành phần cốt tủy của trò chơi, bởi lẽ dù bản tánh của Thượng đế được đồng nhất với Chân lý (*sat*), Tỉnh thức (*chit*) và Phúc lạc (*ananda*), nhưng mặt tối của cuộc sống lại là phần không tách rời trong cuộc chơi, giống như mọi vở kịch phải có vai phản diện để làm đảo lộn hiện trạng, và quân bài phải được xáo lẫn lộn thì trò chơi mới có diễn biến đáng kể. Với tư tưởng Ấn giáo, không có *Vấn đề về cái xấu*. Thế giới tương đối, quy ước tất yếu là một thế giới của các cực đối lập. Không thể cảm nhận được ánh sáng nếu tách rời khỏi bóng tối; trật tự là vô nghĩa nếu không có mất trật tự; tương tự, lên mà không có xuống, âm thanh mà không có yên lặng, vui mà không có khổ là vô nghĩa. Như lời Ananda Coomaraswamy:

Với bất kỳ ai cho rằng “Thượng đế tạo ra thế giới”, câu hỏi “Tại sao Người lại cho phép trong thế giới ấy có sự hiện diện của cái xấu, hay tại sao con Quỷ biểu tượng cho mọi cái xấu” là hoàn toàn vô nghĩa; điều đó không khác gì hỏi tại sao Người không tạo ra một thế giới không có các chiều hướng, hoặc một thế giới không có sự liên tục về thời gian.
(12).

Theo thần thoại, trò chơi thiêng liêng xảy ra mãi qua những chu kỳ thời gian bất tận, qua những thời kỳ thành hình và hủy diệt của các thế giới, đo bằng đơn vị kiếp, một kiếp gồm 4.320 triệu năm. Từ nhãn quan của con người, một quan niệm như vậy gợi ra sự đơn điệu đáng sợ, vì nó cứ tiếp tục vô định mãi. Nhưng từ tầm nhìn của thiêng liêng, nó chứa đầy say mê như trong các trò chơi lặp đi lặp lại của con trẻ, chúng chơi mãi vì thời gian đã bị lãng quên, thời gian đã tự quy về một khoảnh khắc tuyệt diệu duy nhất.

Thần thoại ấy không phải là sự diễn đạt của một triết học hình thức, mà của một trải nghiệm hay trạng thái nhận thức gọi là *moksha*, tức “giải thoát”. Xét tổng thể, sẽ chắc chắn hơn nếu nói rằng triết học Ấn Độ chủ yếu là trải nghiệm này, còn hệ thống các tư tưởng cố gắng chuyển trải nghiệm ấy thành ngôn ngữ quy ước chỉ là thứ yếu. Do đó, về căn bản, chỉ có thể hiểu triết học ấy bằng cách

chia sẻ một trải nghiệm chứa đựng cùng kiểu kiến thức phi quy ước như được thấy trong Đạo giáo. Nó cũng được gọi là tự tri (*atma-jnana*) hay tự liễu ngộ (*atma-bodhi*), vì nó có thể được coi là sự khám phá tôi là ai hay là gì khi tôi không còn bị đồng nhất với bất kỳ vai trò hay định nghĩa quy ước nào về tôi nữa. Triết học Ấn Độ không mô tả nội dung của khám phá này, trừ trường hợp trong ngôn ngữ thần thoại, sử dụng câu “Ta là Thượng đế” (Aham Brahman) hay “Đấng ấy là người” (Tat Tvam Asi) để nói rằng Tự-tri nghĩa là thực chứng rằng mình vốn đồng nhất với Thượng đế.

Nhưng điều này không ám chỉ cùng ý nghĩa như “tuyên bố là Thượng đế” trong ngữ cảnh Do Thái-Cơ Đốc, là trường hợp ngôn ngữ thần thoại thường bị lẫn lộn với ngôn ngữ thực tế dẫn đến không có sự phân biệt rõ ràng giữa Thượng đế được mô tả bằng các thuật ngữ của tư duy quy ước và Thượng đế như ngài tồn tại trong thực tế. Một người Hindu không nói “Ta là Thượng đế” để ám chỉ rằng anh ta tự mình chịu trách nhiệm về toàn bộ vũ trụ và am hiểu mọi chi tiết vận hành của nó. Một mặt, anh ta đang nói không phải về sự đồng nhất với Thượng đế ở cấp độ nhân cách hơi hợt của anh ta. Mặt khác, “Thượng đế” của anh ta - *Brahman* - không chịu trách nhiệm về vũ trụ theo cách “riêng”; đấng ấy không biết và không hành xử như thể một con người, bởi đấng ấy không nhận thức vũ trụ dựa vào các sự kiện quy ước, cũng không vận hành vũ trụ ấy bằng sự tính toán, nỗ lực hay ý chí. Một điều có thể đáng lưu ý là, từ “Brahman” có gốc *brih-* nghĩa là “tăng trưởng”, vì hành động sáng tạo của đấng ấy, giống như hành động sáng tạo của Đạo, là với cái tự nhiên liên quan đến *tăng trưởng*, khác với sự tính toán liên quan đến *tạo ra*. Đó chưa kể, dù Brahman được cho là “biết” chính mình, cái biết này không phải dính đến kiến thức, không phải cái biết mà người ta có về các đối tượng tách rời khỏi một chủ thể. Như lời Shankara:⁽¹³⁾

Bởi đấng ấy là Người biết, và Người biết có thể biết các thứ khác, nhưng không thể biến Bản thân thành đối tượng cho cái biết của chính Người ấy, giống như lửa có thể đốt các thứ khác, nhưng không thể đốt chính nó.⁽¹⁴⁾

Với tâm thức phương Tây, triết học Ấn Độ đánh đổ ở chỗ nó lý luận quá nhiều rằng trải nghiệm giải thoát không là gì, và nói quá ít, nếu không phải là chẳng nói gì, trải nghiệm ấy là gì. Điều này đương nhiên khiến người ta bối rối, bởi lẽ nếu trải nghiệm ấy thật sự phi nội dung, hoặc nếu nó quá thiếu sự liên quan với những gì chúng ta cho là quan trọng, làm sao giải thích sự quý trọng vô bờ mà nó có được trong thứ bậc đời sống Ấn Độ?

Ngay cả ở cấp độ quy ước, dễ thấy rằng biết điều gì “không là” thường cũng quan trọng không kém biết điều gì “là”. Kể cả khi y học không thể đưa ra một điều trị hiệu quả cho bệnh cảm lạnh thông thường, vẫn có chút ích lợi nếu biết một số loại thuốc lang băm thông dụng nhất định là vô tác dụng. Ngoài ra, vai trò của kiến thức phủ nhận không khác với các ứng dụng của khoảng không - trang giấy trống không trên đó câu từ được viết ra, cái bình trống không để chất lỏng được rót vào, cửa sổ trống không để ánh sáng có thể đi vào, và đường ống trống không để nước có thể chảy. Rõ ràng, giá trị của cái trống không nằm ở những chuyển động nó cho phép, hoặc những chất liệu mà nó lưu chuyển hay chứa đựng. Nhưng trước hết phải có cái trống không. Vì vậy mà triết học Ấn Độ tập trung vào phủ nhận, vào giải thoát tâm khỏi các khái niệm về Chân lý. Nó không đưa ra ý tưởng hay mô tả nào về việc lấy cái gì lấp đầy khoảng không trong tâm, bởi ý tưởng sẽ loại trừ thực tế - phần nào giống như một hình ảnh về mặt trời trên khung cửa sổ sẽ ngăn cản ánh sáng mặt trời chân thực. Trong khi người Do Thái không cho phép khắc họa hình ảnh Thượng đế lên gỗ hay đá, người Hindu sẽ không cho phép một hình ảnh bằng tư duy - trừ trường hợp nó rõ ràng là thần thoại đến mức không bị nhầm lẫn thành thực tại.

Vì vậy pháp tu (sadhana) của con đường giải thoát là dần dần đưa ngã (atman) thoát khỏi mọi sự đồng nhất. Đó là nhận ra mình không phải cơ thể này, các cảm nhận, tri giác, suy nghĩ hay ý thức này. Thực tại căn bản của đời mình không phải bất kỳ đối tượng có thể nhận thức được nào. Rốt ráo, nó thậm chí không trùng với bất kỳ ý tưởng nào, dù về Thượng đế hay ngã. Như lời *Áo nghĩa thư*, bộ *Mandukya*:

Đấng ấy không nhận thức về cái chủ quan hay khách quan, hay cả hai; đấng ấy không phải ý thức giản đơn, không phải tri giác vô phân biệt, cũng không phải thuần là u tối. Đấng ấy vô hình, không có mối liên hệ, không thể thấu hiểu, không thể suy luận, không thể mô tả - là cốt lõi của Tự giác, là chấm dứt của huyễn (maya).⁽¹⁵⁾

Ngã đối với toàn bộ ý thức của chúng ta giống như cái đầu đối với thị giác - chẳng sáng chẳng tối, chẳng đầy chẳng rỗng, chỉ là cái vượt ngoài suy lường. Khoảnh khắc mọi sự đồng nhất ngã với một đối tượng hay khái niệm đã dừng lại, trong trạng thái gọi là *nirvikalpa* hay “vô niệm”, từ các chiều sâu không biết của nó, sẽ lóe lên một trạng thái nhận thức được gọi là thiêng liêng, cái biết của Brahman.

Khi diễn giải sang ngôn ngữ quy ước - và hãy nhắc lại một lần nữa - sang ngôn ngữ thơ ca thần thoại, cái biết của Brahman được miêu tả như sự khám phá rằng thế giới này, tưởng như là Vô số, trên thực tế lại là Một, rằng “tất cả là Brahman” và “mọi nhị nguyên đều do tưởng tượng sai mà ra”. số, trên thực tế lại là Một, rằng “tất cả là Brahman” và “mọi nhị nguyên đều do tưởng tượng sai mà ra”.

Moksha cũng được hiểu là sự giải thoát khỏi huyễn (*maya*) - một trong những từ quan trọng nhất của triết học Ấn Độ, cả Ấn giáo lẫn Phật giáo. Thế giới đa dạng của các sự việc và sự kiện được coi là huyễn, thường được hiểu là một ảo tưởng che khuất thực tại nền tảng duy nhất của Brahman. Điều này đưa đến ấn tượng rằng *moksha* là một trạng thái nhận thức trong đó toàn bộ thế giới tự nhiên đa dạng biến mất khỏi tầm mắt, nhập vào khoảng mênh mông vô giới hạn của không gian sáng mờ. Một ấn tượng như vậy nên bị xóa bỏ ngay lập tức, vì nó hàm ý sự phân chia nhị nguyên, sự bất tương thích giữa Brahman và *maya*, mà điều này trái ngược với toàn bộ nguyên lý của triết học *Áo nghĩa thư*. Bởi Brahman không phải cái Một đối lập với cái Vô số, đơn giản đối lập với phức tạp. Brahman là *bất nhị (advaita)*, nghĩa là không có đối lập nào, vì Brahman không ở trong cũng không ở ngoài bất kỳ phân loại nào.

Giờ đây, phân loại chính là *maya*. Từ này có gốc tiếng Phạn là *matr-*, “đo lường, định hình, xây dựng” hay “đặt ra một kế hoạch”, cũng từ gốc này chúng ta có các từ Hy Lạp-Latin như *meter* (dụng cụ đo), *matrix* (ma trận), *material* (nguyên liệu) và *matter* (vật chất). Quá trình đo lường căn bản là sự phân chia, dù là dùng ngón tay vẽ đường thẳng, dùng gang tay để đánh dấu, dùng compa khoanh vòng tròn, hay dùng ly cốc để đong ngũ cốc hoặc chất lỏng. Do vậy, gốc tiếng Phạn *dva-*, từ đó chúng ta có từ “divide” (phân chia) cũng là gốc của từ Latin *duo* và tiếng Anh “dual” (đôi, hai...)

Vậy nên, nói thế giới các sự việc và sự kiện là *maya*, hay huyền, tức là nói sự việc và sự kiện là các thuật ngữ của đo lường thay vì là các thực thể của tự nhiên. Song chúng ta phải mở rộng khái niệm đo lường để bao gồm cả việc đặt ra các loại ranh giới, dù dựa trên phân loại theo mô tả hay sàng lọc có chọn lựa. Từ đó, dễ thấy rằng sự việc và sự kiện cũng trừu tượng như các đường vĩ độ, hoặc như *foot* và *inch*.⁽¹⁶⁾ Hãy suy nghĩ một lát để thấy rằng không thể xác lập một sự việc riêng lẻ chỉ dựa trên chính nó. Tối thiểu sự việc luôn đi thành cặp, chẳng hạn, không thể cảm nhận một cơ thể riêng lẻ tách rời khỏi không gian mà nó dựa vào. Định nghĩa, xác định ranh giới, phác họa - đây đều là những hành động phân chia, do vậy thuộc về nhị nguyên, vì lẽ ngay khi một đường biên được xác lập, nó liền có hai phía.

Quan điểm này phần nào gây sửng sốt và thậm chí khá khó hiểu với những ai lâu nay quen nghĩ rằng sự vật, sự việc và sự kiện chính là những cấu thành căn bản của thế giới, là cái thực chất nhất trong những cái thực chất có thật. Nhưng một trong những điều tiên quyết để nghiên cứu Ấn giáo và Phật giáo là có hiểu biết phù hợp về giáo lý *maya*, và để nắm bắt ý nghĩa của nó, người ta phải cố gắng gác sang bên những triết học “duy tâm” khác nhau của phương Tây, mà giáo lý *maya* hay bị hiểu lầm sang, ngay cả bởi những môn sinh Vệ đà hiện đại của Ấn Độ. Bởi với con mắt của người đã giải thoát (*jivanmukta*), thế giới không phải một vọng tưởng của tâm theo nghĩa là chẳng có gì để thấy ngoài sự trống không vô định. Người ấy cũng thấy cái thế giới mà chúng ta thấy; nhưng anh ta không đánh dấu, đo lường hay phân chia nó như chúng ta. Anh ta không nhìn

nhận nó như thể được phân chia cụ thể thành các sự vật và sự việc tách rời. Anh ta thấy làn da có thể được coi như cái gắn kết ta với môi trường, mà cũng là cái tách rời ta khỏi môi trường. Ngoài ra, anh ta còn thấy làn da chỉ được coi là gắn kết nếu trước đó nó đã được coi là tách rời, và ngược lại.

Quan điểm của anh ta do vậy không phải nhất nguyên. Anh ta không nghĩ rằng trên thực tế mọi vật là Một, vì chặt chẽ mà nói, chưa từng có bất kỳ “vật” gì để được coi là Một. Kết hợp cũng là huyền như phân chia. Vì lẽ đó mà cả người Hindu lẫn đệ tử Phật giáo thích nói về thực tại là “bất nhị” thay vì “cái Một”, bởi khái niệm cái Một luôn phải trong mối liên hệ với khái niệm cái Vô số. Giáo huấn về *maya* do đó là giáo huấn về tính tương đối. Nó nói rằng sự vật, sự việc và sự kiện được phác ra, không phải do tự nhiên, mà do mô tả của con người, và cách chúng ta mô tả (hay phân chia chúng) là tương đối, tùy theo quan điểm khác nhau của chúng ta.

Chẳng hạn, để thấy một sự kiện gọi là “Chiến tranh thế giới thứ nhất”, được cho là bắt đầu ngày 4/8/1914 và kết thúc ngày 11/11/1918, chỉ là những thời điểm đặt ra khá tùy tiện. Các nhà sử học có thể phát hiện thời điểm “thực tế” bắt đầu cuộc chiến sớm hơn nhiều, và xung đột ấy “lại tiếp tục” sau khi những mốc chính thức này đã qua khá lâu. Bởi lẽ sự kiện có thể phân chia và hợp lại như giọt thủy ngân, tùy vào những thay đổi quy ước trong cách mô tả lịch sử. Ranh giới giữa các sự kiện được xác lập bởi quy ước hơn là tự nhiên, chẳng hạn như đời người được cho là bắt đầu từ lúc đẻ ra thay vì từ lúc hoài thai hay cai sữa.

Tương tự, để nhận thấy tính chất quy ước của sự vật. Thông thường, cơ thể con người được tính là một vật, tuy nhiên từ quan điểm sinh lý học, nó có bao nhiêu phần hay bộ phận thì là bấy nhiêu vật, và từ quan điểm xã hội học nó đơn thuần là một phần của một vật lớn hơn gọi là một nhóm.

Tất nhiên, thế giới tự nhiên nham nhảm những bề mặt và đường biên, những khu vực dày đặc và trống rỗng, được chúng ta sử dụng để đánh dấu ranh giới giữa các sự kiện và sự vật. Nhưng cả ở đây nữa, giáo lý *maya* khẳng định rằng, những sắc tướng (*rupa*) này

không có “tự thể” hay “tự tánh” (*svabhava*): chúng không tồn tại tự thân, mà chỉ trong mối quan hệ lẫn nhau, giống như một vật rắn không thể được nhận ra trừ phi ở trong mối liên hệ với một khoảng không. Theo ý nghĩa ấy, vật rắn và khoảng không, âm thanh và yên lặng, cái hiện hữu và cái phi hiện hữu, hình ảnh và bối cảnh là không thể tách rời, là phụ thuộc lẫn nhau, hoặc “cùng sinh khởi”, và chỉ do huyền, do sự phân chia theo quy ước, chúng mới được coi là tách rời khỏi nhau.

Triết học Ấn Độ cũng xem *rupa*, hay sắc tướng, là huyền vì chúng vô thường. Trên thực tế, khi kinh sách Ấn giáo hay Phật giáo nói tới tính chất “trống không” hay “hư huyền” của thế giới tự nhiên hữu hình - để phân biệt với thế giới của các sự vật theo quy ước - họ chính là đang nói tới sự vô thường của sắc tướng. Sắc tướng liên tục thay đổi, do vậy là huyền với hàm ý hơi mở rộng rằng nó không thể được đánh dấu hay nắm bắt một cách chắc chắn. Sắc tướng là huyền khi tâm cố gắng lĩnh hội và kiểm soát nó trong những phạm trù cố định của tư duy, tức là bằng tên gọi (*nama*) và ngôn từ. Bởi lẽ chúng chính là những danh từ và động từ mà theo đó, các phạm trù trừu tượng, dựa vào khái niệm về sự vật, sự việc được định ra.

Tên gọi và thuật ngữ, để đạt mục đích của chúng, nhất thiết phải cố định và rõ ràng, giống như mọi đơn vị đo lường khác. Nhưng ứng dụng của chúng, đến một mức độ nào đó, lại trở nên vừa ý đến nỗi con người luôn có nguy cơ lẫn lộn sự đo lường với cái được đo lường, đồng nhất tiền bạc với của cải, quy ước cố định với thực tại luôn thay đổi. Có điều, chừng nào người ta còn đồng nhất bản thân và cuộc đời mình với những khung định nghĩa cứng nhắc và rỗng tuếch này, người ta còn buộc bản thân phải chịu sự thất vọng không ngừng của một người cố gắng giữ nước bằng một cái rây. Vậy nên triết học Ấn Độ liên tục nói đến cái ngu ngốc của việc theo đuổi sự vật, của nỗ lực tìm sự thường hằng ở những thực thể và sự việc nhất định, bởi triết học ấy thấy trong tất cả những điều này chẳng có gì ngoài sự mê đắm với những thứ mù mờ, những ước đoán trừu tượng của tâm (*manas*).⁽¹⁷⁾

Bởi vậy, *maya* thường được xem như tương tự với *nama-rupa*, “danh-và-tượng”, với nỗ lực của tâm ráng giữ chặt các sắc tướng liên tục thay đổi của tự nhiên trong mắt lưới những phân loại cố định của nó. Nhưng khi đã hiểu sắc tướng rốt ráo là rỗng không theo ý nghĩa đặc biệt là không thể nắm bắt và không thể đo lường, thì thế giới sắc tướng ngay lập tức được thấy là Brahman thay vì *maya*. Thế giới sắc tướng trở thành thế giới thật ngay khoảnh khắc nó không còn bị nắm giữ nữa, ngay khoảnh khắc sự linh động dễ thay đổi của nó không còn bị cưỡng lại nữa. Vì vậy, tính chất nhất thời của thế giới lại chính là dấu hiệu về cái thiêng liêng của nó, về sự đồng nhất thật sự của nó với cái vô hạn không thể phân chia và không thể đo lường của Brahman.

Đây là lý do vì sao sự nhấn mạnh của Ấn giáo và Phật giáo vào tính chất vô thường của thế giới không phải là một học thuyết bi quan hay hư vô theo như giới phê bình phương Tây thường quan niệm. Sự nhất thời chỉ gây thất vọng cho cái tâm khăng khăng cố gắng nắm bắt. Còn với cái tâm buông xả và chuyển động theo dòng chảy của sự thay đổi, mà trong hình ảnh Phật giáo Thiền, nó như một quả bóng trên một dòng suối, cảm giác thoáng qua hay trống không trở thành một kiểu phúc lạc. Có lẽ điều này giải thích tại sao cả ở phương Đông lẫn phương Tây, vô thường hay là chủ đề của những áng thơ sâu xa và gây xúc động nhất, đến nỗi vẻ huy hoàng của đổi thay vẫn tỏa sáng ngay cả khi thi sĩ có vẻ ghét bỏ nó nhất:

*Ngày mai, ngày mai, lại ngày mai,
Rón rén đến trong bước chân nhỏ
Ngoảnh đi ngoảnh lại, đã tới cuối cuộc đời.
Còn tất cả những ngày đã qua,
Soi sáng cho những gã khờ con đường về với cát bụi.
Tắt đi, tắt đi, ngọn nến ngắn ngủi!
Tắt đi, tắt đi, ngọn nến ngắn ngủi!
Trên sân khấu, tốn thời giờ khệnh khạng.
Để rồi chẳng còn ai biết tới:
Chỉ là chuyện tào lao, được thẳng góc kể lại,*

*Đầy những âm thanh và cuồng nộ.
Mà hoàn toàn vô nghĩa.*⁽¹⁸⁾

Như R. H. Blyth nhận xét, nói vậy nhưng có vẻ rốt cuộc không tệ vậy.

Tựu trung, giáo huấn *maya* chỉ ra hai điều, một là, không thể tóm bắt thế giới thực tế trong mảnh lưới ngôn từ và khái niệm của tâm, và thứ hai, tính chất hay thay đổi của chính những sắc tướng mà tư duy cố gắng định nghĩa. Thế giới của sự việc và sự kiện hết thảy đều là danh (*nama*), các tên gọi trừu tượng, và tướng (*rupa*), sắc tướng hay thay đổi. Nó vượt khỏi cả sự lĩnh hội của triết gia lẫn sự nắm bắt của người tìm kiếm điều dễ chịu, như nước vượt khỏi bàn tay chộp lấy nước. Thậm chí còn có chút gì đó giả dối trong tư tưởng rằng Brahman là thực tại vĩnh hằng ẩn dưới sự thay đổi liên tục, còn ngã là nền tảng thiêng liêng của ý thức con người, bởi chừng nào đây còn là những khái niệm, chúng cũng không có khả năng nắm bắt cái thật như mọi khái niệm khác.

Chính nhận thức này về tính chất hoàn toàn không thể nắm bắt của thế giới là căn bản của Phật giáo. Đây là sự thay đổi đặc biệt về điểm nhấn, mà hơn tất cả mọi thứ khác, nó phân biệt giáo pháp của Đức Phật với lời dạy của *Áo nghĩa thư*, nó lý giải cho sự phát triển của Phật giáo thành một trào lưu khác biệt trong đời sống và tư tưởng Ấn Độ.

Bởi lẽ, “Bậc Tỉnh Thức” Cồ Đàm hay Đức Phật (nhập diệt khoảng năm 545 trước Công nguyên) sống ở thời kỳ các bộ *Áo nghĩa thư* chính đã có rồi, và triết lý của chúng phải được coi là xuất phát điểm cho giáo pháp của ngài. Tuy nhiên, sẽ là một sai lầm nghiêm trọng nếu nhìn nhận Đức Phật như người “sáng lập” hay “cải cách” của một tôn giáo ra đời như một kiểu phản kháng “có tổ chức” chống lại Ấn giáo. Bởi chúng ta đang nói về một thời kỳ chưa có nhận thức gì về “tôn giáo”, khi những thuật ngữ như “Ấn giáo” hay “Bà la môn giáo” chẳng có ý nghĩa gì. Chỉ đơn giản là có một truyền thống, thể hiện trong các giáo huấn khẩu truyền của *Vệ đà* và *Áo nghĩa thư*, một truyền thống không hẳn mang tính “tôn giáo” bởi nó chứa đựng

trọn vẹn cả một cách sống và liên quan đến mọi thứ, từ các phương thức nông nghiệp đến kiến thức về thực tại rất ráo. Đức Phật đã hoàn toàn tuân theo truyền thống này khi ngài trở thành một *rishi*, tức “hiền giả sống trong rừng”, một người từ bỏ cuộc sống gia đình, từ bỏ giai cấp xã hội để đi theo con đường giải thoát. Như mọi hiền giả khác, phương pháp tu tập giải thoát của ngài có những đặc trưng nhất định, và giáo pháp của ngài có sự phê phán thất bại của mọi người khi thực hành theo truyền thống mà họ tin theo.

Ngoài ra, ngài hoàn toàn đi theo truyền thống trong việc từ bỏ giai cấp, chấp nhận con đường của một đệ tử vô giai cấp, vô gia cư. Bởi lẽ, còn hơn cả Trung Hoa, truyền thống Ấn Độ đặc biệt khích lệ người ta từ bỏ cuộc sống thế tục khi đến một độ tuổi nhất định, sau khi đã hoàn tất các nghĩa vụ gia đình và công dân. Từ bỏ giai cấp là dấu hiệu hữu hình bên ngoài của nhận thức rằng trạng thái chân thực của mình là “vô phân loại”, rằng vai trò hay con người của mình đơn giản là do quy ước, còn bản chất chân thực là “vô vật” và “vô thân”.

Nhận thức này là điểm then chốt trong trải nghiệm giác ngộ (*bodhi*) của Đức Phật, nó xảy đến với ngài vào một đêm khi ngài ngồi dưới cội bồ đề trừ danh ở Gaya, sau bảy năm thiền định trong rừng. Từ nhãn quan của Thiền, trải nghiệm này là nội dung cốt tủy của Phật giáo, còn giáo huấn bằng lời là hoàn toàn thứ yếu so với sự truyền trao vô ngôn của chính trải nghiệm ấy từ thế hệ này sang thế hệ sau. Trong bảy năm, Đức Phật đã vật lộn với các phương pháp truyền thống như yoga và ép xác (*tapas*), quán tưởng và khổ hạnh, nhằm thấu suốt căn nguyên sự lệ thuộc của con người vào huyễn, tìm sự giải thoát khỏi vòng luẩn quẩn của bám chấp giống như cố gắng dùng bàn tay nắm lấy chính nó. Mọi nỗ lực của ngài đều vô ích. Không thể tìm thấy cái ngã vĩnh hằng nào, cái ngã thật sự nào. Dù ngài có tập trung thế nào vào tâm để tìm ra nguồn gốc và căn nguyên của nó, thứ duy nhất ngài tìm thấy là nỗ lực tập trung của chính mình. Buổi tối trước đêm giác ngộ, ngài đơn giản “đầu hàng”, xả bỏ chế độ khổ hạnh, và ăn một chút thức ăn có dinh dưỡng.

Ngay sau đó, ngài lập tức cảm thấy một thay đổi sâu sắc đang xảy đến với mình. Ngài ngồi dưới cội bồ đề, nguyện không đứng dậy chừng nào còn chưa đạt giác ngộ tối thượng, và tương truyền ngài đã ngồi suốt đêm cho đến khi cái nhìn đầu tiên vào ngôi sao Mai đang mọc chột làm bừng lên một trạng thái sáng tỏ và hiểu biết hoàn toàn. Đây là *anuttara samyak sambodhi*, “giác ngộ trọn vẹn, tối thượng”,⁽¹⁹⁾ sự giải thoát khỏi huyễn và vòng luân hồi bất tận, một vòng sinh tử còn tiếp diễn mãi chừng nào con người còn cố bằng mọi cách để nắm bắt cuộc sống của chính mình.

Nhưng nội dung thực tế của trải nghiệm này chưa bao giờ và không bao giờ có thể diễn đạt thành lời. Bởi lẽ từ ngữ là bộ khung của huyễn, là các mắt lưới trong mảnh lưới của nó, còn trải nghiệm là nước vượt qua. Thế nên chừng nào còn dính dáng đến từ ngữ, nhiều nhất có thể nói về trải nghiệm này là những lời sau, được cho là của Đức Phật trong *Kinh Kim Cương* (Vajracchedika Sutra).

Bởi vậy, này Tu Bồ Đề, ta ở nơi vô thượng chánh đẳng chánh giác, cho đến thật không một chút pháp nào có thể đắc được, đó mới gọi là vô thượng chánh đẳng chánh giác.
⁽²⁰⁾

Vì vậy, từ góc nhìn Thiền, Đức Phật “chưa từng nói một lời”, dù thiên kinh vạn quyển được cho là ngài thuyết. Bởi lẽ thông điệp thật sự của ngài không bao giờ được nói ra, và nó là một thông điệp mà, khi từ ngữ rỗng diễn đạt nó, chúng làm cho nó có vẻ như chẳng là gì cả. Tuy vậy, điều cốt tủy trong Thiền lại là, những gì không thể chuyển tải bằng lời vẫn có thể được trao bằng “chỉ thẳng”, bằng một phương pháp giao tiếp vô ngôn nào đó, mà nếu không có chúng, trải nghiệm Phật giáo không thể được truyền lại cho các thế hệ sau.

Trong truyền thống riêng (có lẽ khá trẻ) của nó, Thiền khẳng định Đức Phật đã trao truyền sự tỉnh thức của ngài cho đại đệ tử là Ma Ha Ca Diếp bằng cách đưa một cành hoa lên và giữ yên lặng.⁽²¹⁾ Tuy nhiên, kinh tạng Pàli kể rằng ngay sau khi giác ngộ, Đức Phật đi tới Vườn Nai ở Benares và tuyên thuyết giáo pháp của ngài cho những người trước đây từng là bạn đồng tu khổ hạnh, ngài diễn đạt

nó dưới hình thức của Tứ Diệu Đế, hay bốn chân lý cao quý, một tóm lược vô cùng tiện dụng về Phật giáo.

Tứ Diệu Đế được trình bày theo hình thức Vệ đà truyền thống như một bác sĩ chẩn đoán và kê toa: nhận dạng căn bệnh, nguyên nhân của nó, tuyên bố nó có chữa được không, và kê toa điều trị.

Diệu đế đầu tiên liên quan đến một từ không đơn giản, *dukkha*, có thể tạm dịch là “khổ”, nó chỉ rõ căn bệnh lớn lao của thế giới mà Phật pháp là phương thức điều trị.

Sinh là khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ, sầu bi khổ não cũng là khổ... Oán thù tụ hội là khổ, thương yêu biệt ly là khổ, mong cầu không được là khổ; tóm lại, thân này, năm thủ uẩn dựa trên tham đắm này là khổ. ⁽²²⁾

Tuy nhiên, không vì thế mà có thể đi đến khẳng định chung chung “đời là khổ”. Ý nghĩa đúng hơn là, đời như cách chúng ta thường sống mới là khổ, hay chính xác hơn, nó bị làm khổ bởi sự thất vọng rất riêng do ráng làm cái không thể. Như vậy, “thất vọng” có lẽ mới là cách dịch tốt nhất cho *dukkha*, cho dù *dukkha* chỉ là từ trái nghĩa đơn giản của *sukha*, tức “dễ chịu” hay “ngọt ngào”. ⁽²³⁾

Trong một bài pháp khác, Đức Phật dạy rằng *dukkha* là một trong ba tính chất của sự tồn tại, hay trở thành (*bhava*), hai tính chất kia là *anitya*, vô thường, và *anatman*, vô ngã hay không có cái tôi. Đây là hai thuật ngữ có tầm quan trọng thiết yếu. Như đã nói, giáo pháp *anitya* không hẳn là lời khẳng định đơn giản rằng thế giới là vô thường, mà đúng hơn, người ta càng nắm bắt thế giới, nó càng thay đổi. Thực tại tự nó chẳng vô thường hay thường; nó không thể phân loại được. Nhưng khi người ta cố gắng bám lấy nó, sự thay đổi lại rành rành ở mọi nơi, chẳng khác gì cái bóng của một người, càng đuổi theo nó, nó bỏ chạy càng nhanh.

Tương tự, giáo pháp *anatman* không hoàn toàn là lời khẳng định trần trụi rằng không có ngã thật sự (*atman*) nào làm cơ sở cho ý thức của chúng ta. Thật ra ý nghĩa của nó là không có ngã hay thực tại căn bản nào có thể nắm bắt được, dù bằng kinh nghiệm trực tiếp

hay khái niệm. Dường như Đức Phật cảm thấy giáo lý về ngã trong *Áo nghĩa thư* quá dễ dẫn tới một diễn giải sai tai hại. Nó trở thành một đối tượng của niềm tin, một ước nguyện, một mục tiêu để đạt đến, một thứ gì đó tâm có thể bám vào như chốn an tâm cuối cùng và duy nhất giữa sự biến động của cuộc đời. Đức Phật thấy cái ngã được nắm bắt như vậy không còn là ngã chân thực, chỉ là thêm một hình tướng khác trong vô số hình tướng của huyễn. Vậy nên *anatman* có thể được diễn đạt thành “ngã chân thực tức vô ngã”, bởi lẽ mọi nỗ lực hình dung về ngã, tin vào ngã, hay tìm kiếm ngã ngay lập tức đuổi nó đi.

Áo nghĩa thư phân biệt *atman*, ngã chân thực siêu việt lên cá nhân, với *jivatman*, linh hồn cá nhân. Giáo pháp *anatman* của Phật cũng đồng thuận với *Áo nghĩa thư* trong việc phủ nhận sự tồn tại của cái thứ hai. Điều căn bản với mọi tông phái Phật giáo là không có ngã nào, không có thực thể thường hằng nào làm chủ thể bất biến cho các trải nghiệm thường thay đổi của chúng ta. Bởi lẽ bản ngã chỉ tồn tại trong một ý nghĩa trừu tượng, được rút ra từ ký ức, nó phần nào giống như vòng lửa không thật do một cây đuốc xoay tít tạo ra. Chẳng hạn, chúng ta có thể hình dung đường chim bay trên trời là một đường thẳng riêng biệt mà con chim đã thực hiện. Nhưng đường ấy cũng trừu tượng không kém đường vĩ độ. Trong thực tế cụ thể, chim bay không để lại dấu vết gì, tương tự quá khứ từ đó ngã được rút ra đã hoàn toàn biến mất. Bởi vậy mọi nỗ lực níu bám vào ngã hay biến nó thành một nguồn gốc hành động hiệu quả không tránh khỏi dẫn đến thất vọng.

Điều để thứ hai liên quan đến nguyên nhân của thất vọng, được cho là *trishna*, sự bám chấp, gây ra bởi *avidya*, vô minh hay thiếu nhận thức. Giờ đây, vô minh chính là cái đối lập với giác ngộ. Nó là trạng thái tâm bị thôi miên hay mê hoặc bởi huyễn, khiến tâm lẫn lộn thế giới trừu tượng của sự vật và sự việc với thế giới cụ thể của thực tại. Ở một cấp độ sâu xa hơn, nó là “bất tự tri”, không nhận ra mọi nắm bắt hóa ra là nỗ lực vô vọng muốn nắm bắt chính mình, hay đúng hơn, muốn cuộc đời nắm bắt chính nó. Bởi lẽ với một người đã tự tri, không có sự phân chia nào giữa anh ta và thế giới bên ngoài. Vô minh nghĩa là “lờ đi” thực tế rằng chủ thể và đối tượng

có mối liên hệ với nhau như hai mặt của một đồng xu, nên khi cái này đuổi bắt, cái kia chạy trốn. Vì lẽ đó, khi ngã tìm cách thống trị thế giới, đưa càng nhiều thứ của thế giới càng tốt vào sự kiểm soát của nó, nỗ lực ấy chỉ tiến triển được chút ít rồi sẽ nảy sinh cái bất cập của việc ngã kiểm soát chính nó.

Đây thật ra chỉ là vấn đề đơn giản của cái ngày nay chúng ta gọi là điều khiển học, khoa học về kiểm soát. Trên phương diện cơ học và luận lý, dễ thấy bất kỳ hệ thống nào hướng đến tự kiểm soát hoàn hảo cũng đang hướng đến tự thất bại hoàn toàn. Một hệ thống như vậy là một vòng tròn luẩn quẩn, nó có cùng cấu trúc logic như một lời phát biểu nói lên điều gì đó về chính nó, chẳng hạn “tôi đang nói dối”, với hàm ý rằng câu ấy cũng là nói dối. Lời phát biểu cứ luân chuyển mãi một cách ngu xuẩn, bởi nó luôn đúng nếu nó còn sai, và luôn sai nếu nó còn đúng. Nói cụ thể hơn, ta không thể ném trái bóng chùng nào còn đang bám lấy nó, còn muốn duy trì kiểm soát hoàn toàn chuyển động của nó.

Do vậy, dù là muốn kiểm soát hoàn toàn môi trường hay bản thân, mong muốn ấy dựa trên sự mất tin tưởng sâu sắc vào người kiểm soát. Vô minh nghĩa là không nhìn ra sự tự mâu thuẫn căn bản trong thái độ này. Từ đó sinh ra sự nắm bắt hay kiểm soát cuộc sống một cách vô ích, chỉ mang lại tự thất vọng, và hình thái cuộc sống mà nó dẫn đến là vòng luẩn quẩn mà Ấn giáo và Phật giáo gọi là *samsara*, vòng luân hồi. [\(24\)](#)

Nguyên lý hoạt động của vòng luân hồi được gọi là *karma*, nghiệp, hay “hành vi có điều kiện”, tức hành động nảy sinh từ một động lực và hướng đến một kết quả - kiểu hành động luôn đòi hỏi phải có hành động tiếp theo. Con người vướng vào nghiệp khi anh ta can thiệp vào thế giới theo cách khiến anh ta buộc phải tiếp tục can thiệp, khi giải pháp cho một vấn đề lại tạo ra nhiều vấn đề phải giải quyết hơn, khi việc kiểm soát một thứ dẫn đến nhu cầu phải kiểm soát nhiều thứ khác. Nghiệp do vậy là số phận của những người “cố gắng là Thượng đế”. Anh ta đặt ra cái bẫy cho thế giới để rồi chính mình bị rơi vào.

Nhiều Phật tử hiểu vòng luân hồi hoàn toàn theo nghĩa đen là một quá trình tái sinh, trong đó nghiệp định hình nên cá nhân sẽ tiếp tục làm vậy hết kiếp này đến kiếp khác, cho đến khi qua tri kiến và giác ngộ, nó được làm cho dừng lại. Nhưng trong Thiền tông và các trường phái Đại thừa khác, nghiệp thường được hiểu theo nghĩa ẩn dụ hơn, là quá trình tái sinh từ khoảnh khắc nọ sang khoảnh khắc kia, mà người ta lại được sinh ra chừng nào còn đồng nhất bản thân với một bản ngã liên tục, tự tái sinh vào mỗi khoảnh khắc thời gian. Do đó, để thừa nhận và quan tâm đến giáo pháp này không đòi hỏi phải chấp nhận một lý thuyết đặc biệt về sự sống sót. Thay vào đó, tầm quan trọng của nó ở chỗ nó minh họa toàn bộ vấn đề về hành động trong vòng luân chuyển và giải pháp cho nó, và trên phương diện này, triết học Phật giáo hẳn mang lại sự quan tâm đặc biệt cho các sinh viên lý thuyết truyền thông, điều khiển học, triết học logic, hay các vấn đề tương tự.

Diệu đế thứ ba liên quan đến kết thúc của tự thất vọng, của nắm bắt và toàn bộ hình thái lặp đi lặp lại luân chuyển của nghiệp tạo nên vòng luân hồi. Sự kết thúc ấy được gọi là *nirvana*, niết bàn, một từ nguyên mơ hồ đến nỗi để có cách dịch đơn giản là vô cùng khó khăn. Nó được gán theo cách khác nhau với các từ gốc Phạn ngữ, mà do đó có các nghĩa như thổi tắt một ngọn lửa, hay đơn giản là kết thúc (*ex-* hoặc *de-spiration*), hay sự chấm dứt của các cơn sóng, sự đổi chiều, cuộn xoáy (*vritti*) trong tâm.

Xét tổng thể, hai diễn giải sau cùng có vẻ mang nhiều ý nghĩa hơn cả. Nếu niết bàn là *despiration*, nó là hành động của một người đã thấy sự vô ích khi cố gắng giữ hơi thở hay cuộc sống (*prana*) của mình mãi mãi, bởi lẽ giữ hơi thở tức là đánh mất nó.⁽²⁵⁾ Thế thì *nirvana*, niết bàn, tương đương với *moksha*, giải thoát. Nhìn từ một phía, nó có vẻ là sự tuyệt vọng, là nhận ra rằng cuộc sống hoàn toàn đánh bại nỗ lực kiểm soát nó của chúng ta, rằng mọi cố gắng của con người chẳng hơn gì một bàn tay đang tan biến ráng tóm lấy những đám mây. Nhìn từ phía khác, sự tuyệt vọng này bùng ra thành niềm vui và năng lực sáng tạo, trên nguyên lý đánh mất cuộc sống của mình tức là tìm thấy nó - tìm thấy sự tự do hành động mà

không bị ngăn trở bởi tự thất vọng và nỗi lo cố hữu của việc cố gắng cứu vớt và kiểm soát ngã.

Nếu niết bàn hay *nirvana* liên quan đến sự chấm dứt (*nir-*) của những cuộn xoáy (*vritti*), thì thuật ngữ này đồng nghĩa với mục đích của yoga, được xác định trong *Du già kinh (Yogasutra)* là *citta vritti nirodha* - chấm dứt những cuộn xoáy của tâm. Những “cuộn xoáy” này là các ý nghĩ khi tâm cố gắng nắm bắt thế giới và chinh nó. Yoga là thực hành cố gắng ngưng những ý nghĩ này bằng nghĩ về chúng, cho đến khi toàn bộ sự vô vọng của quá trình ấy được thấy rõ đến mức nó cứ vậy rơi đi, và tâm phát hiện trạng thái tự nhiên không mê mờ của nó.

Tuy nhiên, rõ ràng cả hai nguyên nghĩa nói trên cho chúng ta cùng một ý nghĩa cốt lõi. Niết bàn là cách sống xảy đến khi sự nắm giữ cuộc sống đã kết thúc. Vì mọi định nghĩa đều nhằm nắm giữ, nên tất yếu không thể định nghĩa niết bàn. Nó là trạng thái tự nhiên, “không bị nắm bắt” của tâm; đương nhiên ở đây tâm không mang một ý nghĩa cụ thể, bởi dựa vào ý nghĩa quy ước của kiến thức thì không biết được cái gì không bị nắm bắt. Nếu hiểu theo cách phổ biến hơn và nghĩa đen hơn, niết bàn là không còn xuất hiện trong vòng luân hồi, không phải đi vào một trạng thái hư vô, mà chỉ là một trạng thái vượt khỏi định nghĩa, do vậy không thể đo lường và không có hạn định.

Thành tựu niết bàn cũng là thành tựu Phật quả, giác ngộ. Nhưng đây không phải sự thành tựu theo bất kỳ nghĩa thông thường nào, bởi trong ấy không có sự giành được, không có động cơ thúc đẩy. Không thể mong muốn niết bàn hay có ý đạt đến nó, vì bất kỳ thứ gì đáng mong muốn hoặc có thể hình dung ra như một đối tượng của hành động, theo định nghĩa, đều không phải niết bàn. Niết bàn chỉ có thể xảy đến tự phát, tự nhiên, khi đã hoàn toàn thấy rằng nắm bắt cái ngã là không thể. Bởi vậy Phật là “vô vị chân nhân”.⁽²⁶⁾ Ngài không ở trên như một chư Thiên, ngài không ở dưới như một ngựa quỳ. Ngài không xuất hiện ở đâu trong sáu nẻo luân hồi, và sẽ nhầm lẫn nếu xem ngài cao hơn chư Thiên, bởi quy luật của luân hồi là cái gì đi lên phải đi xuống và ngược lại. Ngài đã siêu việt lên mọi nhị

nguyên, bởi vậy sẽ vô nghĩa nếu nghĩ về ngài như một người cao siêu hay một thành tựu tâm linh.

Điều để thứ tư mô tả Bát chánh đạo trong Phật pháp, tức phương thức hay giáo pháp để chấm dứt sự tự thất vọng. Mỗi đề mục của Bát chánh đạo có một tên gọi, trước nó là từ *samyak* (tiếng Pàli, *samma*), có nghĩa là “hoàn hảo” hoặc “trọn vẹn”.⁽²⁷⁾ Hai đề mục đầu tiên liên quan đến tư duy, bốn cái tiếp theo liên quan đến hành động, và hai cái cuối cùng đến định hoặc nhận biết. Đó là:

- 1 *Samyak-drishti*, chánh kiến
- 2 *Samyak-samkalpa*, chánh tư duy
- 3 *Samyak-vak*, chánh ngữ
- 4 *Samyak-karmanta*, chánh nghiệp
- 5 *Samyak-ajiva*, chánh mệnh
- 6 *Samyak-vyayama*, chánh tinh tấn
- 7 *Samyak-smriti*, chánh niệm
- 8 *Samyak-samadhi*, chánh định

Không đi sâu vào các đề mục này, có thể đơn giản nói rằng hai cái đầu tiên liên quan đến hiểu biết đúng đắn về giáo pháp và tình cảnh của con người. Ở một vài phương diện, cái đầu tiên, “chánh kiến”, chứa đựng mọi cái khác, bởi lẽ Phật pháp trên hết là thực hành nhận biết sáng suốt, thấy thế giới *yathabhutam* - chỉ như nó là. Nhận biết như vậy là sự chú tâm sắc sảo đến trải nghiệm trực tiếp của mình, đến thế giới như được cảm nhận tức thì, không bị làm cho mê lầm bởi tên gọi và danh hiệu. Chánh định, đề mục cuối cùng của Bát chánh đạo, là sự phát triển tốt bậc của cái đầu tiên, nói lên trải nghiệm thuần túy, nhận biết thuần khiết, khi ấy không còn sự phân chia nhị nguyên giữa người biết và cái được biết nữa.

Các đề mục liên quan đến hành động thường bị hiểu sai, bởi chúng có sự tương tự gây lầm lẫn với một “hệ thống các lời răn”. Phật giáo không chia sẻ quan điểm của phương Tây rằng có một

quy tắc luân lý, do Thượng đế hay tự nhiên áp đặt, và trách nhiệm của con người là tuân theo. Các giới luật của Phật - không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối, không uống rượu - là những quy tắc thiết thực được tự nguyện thọ nhận, với mục đích gỡ bỏ những gì ngăn trở nhận biết sáng suốt. Sự vi phạm các giới luật ấy tạo ra “nghiệp bất thiện”, không phải bởi nghiệp là một sự trừng phạt về luật pháp hay luân lý, mà bởi mọi hành động có động cơ và có chủ ý, dù tốt hay xấu theo quy ước, đều là nghiệp chướng nào chúng còn hướng đến nắm bắt cuộc sống. Nói chung, hành động “xấu” theo quy ước có phần mang tính nắm bắt hơn so với hành động “tốt”. Nhưng các giai đoạn thực hành Phật pháp nâng cao liên quan đến gỡ bỏ cả “nghiệp tốt” cũng như “nghiệp xấu”. Bởi vậy chánh nghiệp là hành động hoàn toàn tự do, không toan tính, hoặc tự nhiên, theo đúng ý nghĩa như vô-vi của Đạo giáo.⁽²⁸⁾

Smriti, niệm, và *samadhi*, định, là các đề mục liên quan đến hành thiền, thực hành Phật pháp bên trong nội tâm. Chánh niệm là sự nhận biết không gián đoạn, quán sát các cảm nhận, cảm giác và ý nghĩa của mình mà không có mục đích hay bình luận. Nó là trạng thái hoàn toàn sáng tỏ và hiện hữu của tâm, thụ động một cách chủ động, khi ấy sự việc đến và đi như những hình ảnh phản chiếu trong gương: không có gì khác được phản chiếu ngoài cái đang là.

Khi đi, đứng, ngồi, nằm, vị ấy đều tuệ tri mình đang làm vậy. Thân thể được sử dụng như thế nào, vị ấy tuệ tri thân như thế ấy... Khi bước tới bước lui, khi ngó tới ngó lui, khi co tay duỗi tay, vị ấy đều biết rõ việc mình đang làm.⁽²⁹⁾

Qua sự nhận biết này, người ta thấy rằng sự phân chia người nghĩ và ý nghĩ, người biết và cái biết, đối tượng và chủ thể, chẳng qua là trừu tượng. Một mặt, không có tâm, và mặt khác, không có trải nghiệm của tâm ấy: chỉ có một quá trình trải nghiệm trong ấy không có gì là đối tượng để nắm bắt, và không có ai là chủ thể để nắm bắt nó. Thấy được như vậy, quá trình trải nghiệm ngừng nắm chặt chính nó. Niệm nọ theo sau niệm kia không gián đoạn, nghĩa là, không cần phân chia nó khỏi chính nó, để nó lại trở thành đối tượng của chính nó.

Hễ khi nào có vật là có tâm. Vậy có phải tâm và vật là hai thứ khác biệt? Không, cái gì là vật, cái đó cũng là tâm. Nếu vật và tâm là hai thứ thì chẳng lẽ tâm có hai tầng. Cho nên vật chính là tâm. Vậy tâm có thể quán tâm không? Không, tâm không thể quán tâm. Như lưỡi gươm không thể tự cắt mình, ngón tay không thể tự sờ mình, tâm không thể tự quán mình.⁽³⁰⁾

Trạng thái bất nhị này, khi tâm không còn bị phân chia khỏi chính nó, gọi là *samadhi*, định, và do vắng bóng sự vật lộn vô vọng “dùng tâm bắt tâm”, nên định là trạng thái an bình sâu sắc. Đây không phải sự yên lặng do hoàn toàn không hoạt động, bởi một khi tâm trở về trạng thái tự nhiên của nó, định vẫn duy trì mọi lúc, khi “đi, đứng, ngồi, nằm”. Nhưng từ khởi thủy, Phật giáo đã đặc biệt chú trọng thực hành niệm và định khi ngồi. Hầu hết các hình ảnh về Đức Phật đều là ngài đang tọa thiền, trong một tư thế đặc biệt gọi là *padmasana*, thế kiết già, hai chân bắt chéo, lòng bàn chân gác lên đùi.

Không giống mọi người thường nghĩ, tọa thiền không phải một “bài tập” tâm linh, một hành trì được thực hiện vì mục tiêu tương lai nào đó. Từ quan điểm Phật giáo, nó chẳng qua là một cách ngồi phù hợp, và xem ra hoàn toàn tự nhiên nếu vẫn ngồi vậy chừng nào không có gì khác để làm, chừng nào người ta không bị tâm trạng lo âu của thần kinh làm cho mệt mỏi. Với tính khí bất an của phương Tây, tọa thiền có vẻ là một rèn luyện khó chịu, bởi chúng ta dường như không thể “ngồi chỉ ngồi” mà không có những day dứt lương tâm, không cảm thấy mình đáng ra phải đang làm điều gì quan trọng hơn để biện minh cho sự hiện hữu của mình. Bởi vậy để an cái lương tâm bất an này, tọa thiền phải được coi là một bài tập, một sự rèn luyện với động cơ tương lai. Tuy nhiên ngay lúc ấy nó không còn là thiền (*dhyana*) theo nghĩa Phật giáo nữa, bởi nếu có mục đích, có sự tìm cầu và nắm bắt kết quả, khi ấy không có *dhyana*.

Từ *dhyana* này (tiếng Pàli, *jhana*) vốn là hình thức tiếng Phạn của từ 禪 (thiền) trong tiếng Hán và *zen* trong tiếng Nhật, do vậy ý nghĩa của nó có vai trò trung tâm trong việc hiểu thiền. Dịch *dhyana* thành

“meditation” theo nghĩa thông thường là “suy tư” hay “trầm ngâm” là cách dịch gây lầm lẫn nhất. Nhưng những phương án khác như “trance” (mê man) hay “absorption” (chìm đắm) còn tệ hơn, vì chúng gọi ra các trạng thái mê đắm do thôi miên.⁽³¹⁾ Giải pháp tốt nhất có vẻ là để nguyên *dhyana* mà không dịch, và bổ sung nó vào ngôn ngữ tiếng Anh như các từ *nirvana* và *Tao* đã được bổ sung.⁽³²⁾

Thuật ngữ *dhyana*, như được sử dụng trong Phật giáo, bao hàm cả niệm (*smriti*) và định (*samadhi*), và cách tốt nhất để mô tả nó là trạng thái “nhất tâm”. Một mặt nó “nhất tâm” với hàm ý là tập trung vào hiện tại, bởi lẽ với sự nhận biết sáng suốt thì không có quá khứ lẫn tương lai, chỉ có khoảnh khắc duy nhất này (*ekaksana*) mà thần bí học phương Tây gọi là Hiện tại vĩnh hằng (Eternal Now). Mặt khác, nó “nhất tâm” theo nghĩa là một trạng thái nhận thức không có sự phân biệt người biết, sự biết, và cái được biết.

Như Lai là người thấy những gì cần thấy, nhưng không xác lập (na manati, không quan niệm) cái được thấy, cái không được thấy, cái có thể thấy, hay người thấy. Tương tự với cái được nghe, cái được cảm giác, cái được biết: người ấy không nghĩ về chúng trong những phạm trù này.⁽³³⁾

Cái khó để hiểu đúng ý nghĩa của *dhyana* là ở chỗ cấu trúc ngôn ngữ của chúng ta⁽³⁴⁾ không cho phép sử dụng một ngoại động từ mà không có chủ ngữ và vị ngữ. Khi có “cái biết”, quy ước ngữ pháp đòi hỏi phải có ai đó là người biết và cái gì đó được biết. Chúng ta quá quen với quy ước này trong nói và nghĩ đến nỗi không nhận ra nó chẳng qua là một quy ước, không nhất thiết tương ứng với trải nghiệm “biết” thực tế. Do vậy, nói “Một ánh sáng lóe lên” thì có phần dễ hơn để thấu tỏ quy ước ngữ pháp và thấy rằng cái lóe lên là ánh sáng. Nhưng *dhyana*, trạng thái tâm của người đã giải thoát hoặc giác ngộ, đương nhiên không còn nhằm lẫn các thực thể quy ước với thực tại. Sự khó chịu về lý trí, khi chúng ta cố gắng hình dung cái biết mà không có “ai đó” tách biệt là người biết và “thứ gì đó” tách biệt để được biết, giống như sự khó chịu khi đến một bữa tiệc thịnh soạn với bộ đồ ngủ. Sai lầm ấy là theo quy ước, không phải theo hiện thực.

Bởi vậy, một lần nữa chúng ta thấy làm sao mà sự quy ước, cái huyền của đo lường và mô tả, làm cho thế giới tràn ngập những thứ mù mờ mà chúng ta gọi là thực thể và sự vật. Quy ước có năng lực thôi miên và thuyết phục đến nỗi chúng ta bắt đầu cảm thấy những thứ mù mờ này là thật, rồi biến chúng thành thứ yêu quý của mình, các lý tưởng của mình, những đồ vật giá trị của mình. Nhưng xét cho cùng, câu hỏi trứ nặng nỗi lo rằng điều gì xảy ra khi tôi chết chẳng qua giống như hỏi điều gì xảy ra với nắm tay khi tôi mở bàn tay ra, hoặc cái ngòai đi đâu khi tôi đứng dậy. Nếu vậy, có lẽ giờ đây chúng ta có thể hiểu tóm lược nỗi tiếng về Phật pháp trích trong *Thanh tịnh đạo (Visuddhimagga)*:⁽³⁵⁾

Có khổ, nhưng không có người chịu khổ;

Có hành động làm, nhưng không có người làm;

Có niết bàn, nhưng không có người tìm cầu niết bàn;

Có Đạo lộ, nhưng không có người đi.

Chương 3

PHẬT GIÁO ĐẠI THỪA

Ebook miễn phí tại : www.Sachvui.Com

Phật pháp là một con đường giải thoát, bởi vậy nó không có mục đích nào khác ngoài trải nghiệm niết bàn. Đức Phật không tìm cách trình bày một hệ thống triết lý nhất quán, cố gắng thỏa mãn sự tò mò của giới trí thức về những điều rớt ráo và trông đợi câu trả lời bằng ngôn từ. Khi bị ép đưa ra những câu trả lời như vậy, khi được hỏi về bản chất của niết bàn, nguồn gốc của thế giới, thực chất của ngã, Đức Phật giữ một “sự im lặng cao quý”, rồi nói rằng những câu hỏi như thế không thích hợp, không dẫn đến trải nghiệm giải thoát thực sự.

Người ta thường cho rằng giai đoạn phát triển sau của Phật giáo là bởi tâm thức Ấn Độ không thể thỏa mãn với sự im lặng ấy, nên cuối cùng nó phải đáp ứng sự thôi thúc khó cưỡng muốn có “những ước đoán trùu tượng siêu hình” về bản chất thực tại. Tuy nhiên, nhìn nhận như vậy về sự hình thành Phật giáo Đại thừa là khá sai lầm. Phần lớn giáo pháp Đại thừa ra đời không hẳn để thỏa mãn sự tò mò của giới trí thức, mà để xử lý những vấn đề tâm lý thiết thực gặp phải khi đi theo Phật đạo. Tất nhiên, cách xử lý những vấn đề này là hết sức kinh viện, và cấp độ trí năng trong các kinh văn Đại thừa thì cao ngất. Nhưng mục đích nhất quán vẫn là mang lại trải nghiệm giải thoát, không phải xây dựng một hệ triết lý. Như Sir Arthur Berriedale Keith đã nói:

Cái siêu hình của Đại thừa, trong sự thiếu mạch lạc ở các phương pháp của nó, đủ để cho thấy mỗi lưu tâm gắn với nó chỉ là thứ yếu trong con mắt của giới tu sĩ, còn quan tâm chính của họ là tập trung vào thành tựu giải thoát; Đại thừa, cũng không kém Tiểu thừa, vô cùng quan tâm đến mục đích thiết thực này, và triết lý của nó chỉ có giá trị chừng nào giúp con người đạt được mục đích của họ.⁽¹⁾

Chắc chắn có những khía cạnh mà Phật giáo Đại thừa là sự nhượng bộ cả với tò mò của giới trí thức lẫn một khao khát phổ biến muốn có đường tắt để tới mục tiêu. Nhưng về cốt lõi, nó là công trình của những tâm thức hết sức bén nhạy và mẫn cảm, đã nghiên cứu sự vận hành bên trong của chính những tâm thức ấy. Với người có khả năng tự nhận thức cao, Phật giáo của kinh tạng Pàli vẫn còn nhiều câu hỏi thiết thực chưa được giải đáp. Nội kiến tâm lý của nó đi xa hơn một chút so với việc chỉ xây dựng một danh mục phân tích các chức năng của tâm, và cho dù có những lời dạy rõ ràng, nó không phải luôn hữu ích khi lý giải những khó khăn thực tế. Có lẽ nó là sự khái quát hóa quá chung chung, và người ta có cảm tưởng rằng trong khi kinh tạng Pàli mở cánh cửa đến niết bàn bằng nỗ lực hết sức, Đại thừa lại xoay nhẹ chiếc chìa khóa cho đến khi ổ khóa nhẹ nhàng mở ra. Bởi vậy, mối quan tâm lớn của Đại thừa là cung cấp những “phương tiện thiện xảo” (*upaya*) để mọi kiểu tâm tính đều có thể tiếp cận niết bàn.

Giáo pháp Đại thừa hình thành như thế nào và khi nào, đó là một vấn đề lịch sử còn chưa sáng tỏ. Các kinh Đại thừa chính bề ngoài có vẻ là lời dạy của Đức Phật và các đệ tử trực tiếp của ngài, nhưng phong cách các kinh văn ấy rất khác và giáo pháp của chúng tinh tế hơn nhiều so với kinh tạng Pàli đến nỗi giới học giả hầu như đều đồng thuận chúng thuộc về thời kỳ sau này. Không có bằng chứng cho thấy chúng tồn tại thời A Dục vương, vị vua vĩ đại theo Phật giáo, quy y Tam Bảo năm 262 trước Công nguyên và là cháu nội của Chandragupta Maurya. Những lời khắc trên các trụ đá của vua A Dục không phản ánh gì khác ngoài những lời dạy về xã hội trong kinh tạng Pàli, nhắc nhở cả con người và loài vật về *ahimsa*, bất bạo động, và những giới luật nói chung cho cuộc sống thế tục. Các kinh văn Đại thừa chính được Cưu Ma La Thập dịch sang tiếng Hán từ ngay sau năm 400 sau Công nguyên, nhưng kiến thức của chúng ta về lịch sử Ấn Độ trong sáu trăm năm từ khi vua A Dục qua đời đến thời điểm dịch kinh nói trên rất rời rạc, còn các chứng cứ bên trong chính kinh sách lại hết sức mơ hồ, đến nỗi chúng ta không thể làm gì hơn ngoài quy chúng cho thời kỳ bốn trăm, từ năm 100 trước Công nguyên đến năm sau Công nguyên. Ngay cả thời điểm của

những cá nhân cụ thể gắn với sự phát triển của chúng như Mã Minh, Long Thọ, Vô Trước và Thế Thân cũng chỉ có thể xác định rất ảm đạm.

Theo mô tả truyền thống của Đại thừa về khởi nguồn của chính nó, giáo lý Đại thừa được Đức Phật truyền trao cho các đệ tử thân cận, nhưng chúng không được công bố mà giữ lại cho đến khi thế giới đã sẵn sàng đón nhận. Nguyên tắc “tiết lộ sau” là một mảnh lời phổ biến, cho phép một truyền thống phát triển, khám phá những hàm ý chứa đựng trong lời dạy ban đầu. Những điều có vẻ là mâu thuẫn giữa các giáo pháp thời trước và thời sau được giải thích bằng cách quy chúng vào những cấp độ chân lý khác nhau, từ cái tương đối nhất đến cái tuyệt đối, theo đó tông Hoa Nghiêm (có lẽ hình thành khá trễ) phân biệt không dưới năm cấp độ.⁽²⁾ Tuy nhiên, vấn đề nguồn gốc lịch sử của Đại thừa không mang tầm quan trọng trực tiếp đối với việc hiểu Thiền, một hình thức Phật giáo mang tính Trung Hoa hơn là Ấn Độ, hình thành khi Phật giáo Đại thừa của Ấn Độ đã phát triển hoàn toàn. Vì vậy, chúng ta chuyển sang bàn về các giáo pháp Đại thừa trung tâm từ đó Thiền đã phát khởi.

Đại thừa tự phân biệt với Phật giáo của kinh tạng Pàli bằng cách gọi hình thức Phật giáo ấy là Tiểu thừa (*Hinayana*: *yana* - cỗ xe, *hina* - nhỏ), còn nó là Đại thừa (*Mahayana*: *yana* - cỗ xe, *maha* - lớn) vì nó chứa đựng vô số các phương tiện thiện xảo (*upaya*), tức các phương pháp thực chứng niết bàn. Những phương pháp này trải từ phép biện chứng phức tạp của Long Thọ với mục đích giải thoát tâm khỏi mọi chấp trước, đến giáo pháp Tịnh Độ (*Sukhavati*), giải thoát thông qua niềm tin vào năng lực của Phật A Di Đà, còn gọi là Vô Lượng Quang Như Lai, người đã thực chứng giác ngộ từ vô lượng kiếp trước Đức Thích Ca Mâu Ni. Chúng thậm chí bao gồm cả Phật giáo Mật tông của Ấn Độ thời trung đại, có thể thực chứng giải thoát thông qua trì tụng các từ thiêng liêng, các thể thức gọi là *dhalani* (thần chú), và qua nhiều hình thức yoga đặc biệt, kể cả giao hợp với một vị *shakti* hay “người phối ngẫu tâm linh”.⁽³⁾

Nghiên cứu sơ bộ về kinh tạng Pàli đương nhiên đưa đến ấn tượng rằng niết bàn chỉ được thực chứng thông qua nỗ lực và tự

kiểm soát gắt gao, người mong cầu niết bàn phải gác lại mọi quan tâm khác để theo đuổi lý tưởng này. Đại thừa có thể hoàn toàn đúng khi cho rằng Đức Phật chủ ý đưa ra sự nhấn mạnh ấy như một *upaya*, một phương tiện thiện xảo, cho phép người ta nhận thức rõ ràng và cụ thể vòng luẩn quẩn ngớ ngẩn của việc mong muốn dẹp bỏ mong muốn, cố gắng dùng ngã để bỏ chấp ngã. Bởi đây chắc chắn là kết luận mà hành trì Phật pháp dẫn tới. Nó có thể bị cho là lừa dối biếng và thiếu tinh thần, nhưng có lẽ sẽ hợp lý hơn nếu cho rằng những người vẫn còn trên con đường tự cứu độ chẳng qua là do không nhận thức được nghịch lý bao hàm trong ấy. Bởi lẽ bất kỳ khi nào Đại thừa tiếp tục dạy con đường giải thoát thông qua nỗ lực tự thân, nó chỉ làm vậy với âm mưu đưa người ta đến chỗ nhận thức rõ sự vô vọng của mình.

Nhiều chỉ dẫn khác nhau cho thấy một trong những ý niệm đầu tiên của Đại thừa là quan niệm về Bồ tát, không chỉ là một vị Phật sẽ thành, mà còn là một người do từ bỏ niết bàn nên đạt đến cấp độ tâm linh cao hơn so với người thành tựu niết bàn để rồi rút khỏi thế giới sinh tử. Trong kinh tạng Pàli, các đệ tử thành tựu niết bàn của Đức Phật được gọi là A la hán hay “bậc cao quý”, nhưng trong kinh văn Đại thừa, lý tưởng A la hán hầu như được cho là ích kỷ. Nó chỉ phù hợp với bậc Thanh văn, người “nghe” giáo pháp và chỉ tiến bộ đến mức có được một hiểu biết lý thuyết. Bồ tát, ngược lại, là người nhận ra rằng không có mâu thuẫn sâu xa nào trong một niết bàn thành tựu bởi chính mình và cho chính mình. Theo quan điểm phổ biến, Bồ tát là tâm điểm cho sự tôn sùng (*bhakti*), một cứu tinh của thế giới, người đã nguyện không thể nhập niết bàn vô-dư-y (*Anupādisesa*) chừng nào mọi chúng sinh hữu tình khác còn chưa được vậy. Vì lợi lạc của chúng sinh, Bồ tát nguyện tái sinh liên tục vào vòng luân hồi, cho đến khi qua vô lượng vô biên kiếp, ngay cả cọng cỏ và hạt bụi cũng đã đạt giác ngộ.

Nhưng từ một quan điểm sâu xa hơn, rõ ràng ý tưởng Bồ tát ẩn trong logic của Phật giáo, nó là kết quả tự nhiên của nguyên lý “không nắm bắt”, của giáo pháp vô ngã. Bởi lẽ, nếu niết bàn là một trạng thái khi nỗ lực nắm bắt thực tại đã hoàn toàn ngưng, khi đã thực chứng cái bất khả thi ấy, sẽ thật ngớ ngẩn nếu nghĩ về niết bàn

như thứ gì đó dễ nắm bắt hay đạt được. Chưa kể, nếu bản ngã chỉ là một quy ước, sẽ vô nghĩa nếu nghĩ về niết bàn như một trạng thái dễ đạt được bởi ai đó. Như lời dạy trong *Kinh Kim Cương*:

Các vị Đại Bồ tát phải hàng phục tâm mình như sau: có cả thấy bao nhiêu loại chúng sinh... thời Ta đều làm cho được diệt độ, đưa tất cả vào nơi vô dư niết bàn. Diệt độ vô lượng, vô số, vô biên chúng sinh như thế, mà thật không có chúng sinh nào là kẻ được diệt độ cả. Vì sao vậy? Nay Tu Bồ Đề (Subhuti), nếu vị Bồ tát còn có tướng ngã, tướng nhân, tướng chúng sinh, tướng thọ giả, thời chẳng phải là Bồ tát.⁽⁴⁾

Hệ quả của lập luận này là, nếu không có niết bàn nào có thể thủ đắc, nếu trên thực tế không có thực thể cá nhân nào, thì sự trói buộc của chúng ta vào luân hồi chỉ là biểu hiện bên ngoài, còn chúng ta thật ra đã trong niết bàn rồi - bởi vậy mong cầu niết bàn là sự điên rồ của việc tìm cái mình chưa bao giờ mất. Khi ấy, đương nhiên Bồ tát không có hành động rời khỏi luân hồi như thể niết bàn ở đâu đó khác, bởi làm vậy ngụ ý niết bàn là thứ gì đó cần phải đạt được, còn luân hồi là một thực thể có thật. Như lời dạy trong *Kinh Lăng Già (Lankavatara Sutra)*:

Các Thanh văn sợ cái khổ của vọng tưởng sinh tử mà cầu niết bàn, chẳng biết tất cả tánh sai biệt của sinh tử niết bàn là vọng tưởng phi tánh, sau rồi cảnh giới các căn thôi nghĩ, cho là niết bàn.⁽⁵⁾

Thế nên, cố gắng xóa bỏ thế giới quy ước của sự vật và sự việc tức là thừa nhận nó thực sự tồn tại. Từ đây có nguyên lý Đại thừa “bất sinh bất diệt” (不生不滅), không cần diệt trừ cái chưa từng sinh ra.

Đây không phải những suy đoán vu vơ hay lời lẽ ngụy biện của một hệ thống duy tâm chủ quan hoặc thuyết hư vô. Chúng là những câu trả lời cho một vấn đề thiết thực, có thể được diễn đạt như sau: “Nếu sự nắm bắt cuộc sống đưa tôi vào một vòng tròn luẩn quẩn, tôi

phải học cách không nắm bắt như thế nào? Làm sao tôi có thể cố gắng buông bỏ, trong khi cố gắng chính là không buông bỏ?” Diễn đạt theo cách khác, cố gắng không nắm bắt cũng chính là nắm bắt, bởi lẽ động cơ thúc đẩy của chúng là như nhau - ham muốn cấp thiết của tôi để tránh cho tôi khỏi một khó khăn. Tôi không thể bỏ được ham muốn này, vì nó cũng là một ham muốn như chính ham muốn muốn bỏ nó! Đây là tình trạng “mù kép tâm lý” quen thuộc hằng ngày, gây ra vấn đề bằng cách cố gắng giải quyết nó, lo lắng vì mình lo lắng, và sợ nỗi sợ hãi.

Triết học Đại thừa đưa ra một câu trả lời quyết liệt nhưng hiệu quả, là chủ đề của một bộ kinh có tên gọi *Bát Nhã Ba La Mật Đa* (*Prajna Paramita*), nghĩa là “trí huệ để vượt thoát qua bờ bên kia”, một tác phẩm gắn chặt với công trình của Long Thọ (khoảng năm sau Công nguyên), người cùng với Shankara được xếp vào một trong các bộ óc vĩ đại nhất của Ấn Độ. Phát biểu một cách trần trụi, câu trả lời là, mọi nắm bắt, kể cả nắm bắt niết bàn, đều vô ích - bởi lẽ chẳng có gì để nắm bắt. Đây là *Tánh Không Luận* (*Sunyavada*) nổi tiếng của Long Thọ, còn gọi là “học thuyết về cái Không”, cũng được biết đến dưới tên Trung Quán Tông, “Trung đạo”, bởi nó bác bỏ mọi tuyên bố siêu hình bằng cách chỉ ra tính tương đối của chúng. Từ quan điểm triết học hàn lâm, *Bát-nhã Ba-la-mật-đa* và học thuyết của Long Thọ chắc chắn là một hình thức nào đó của thuyết hư vô hoặc “thuyết tương đối tuyệt đối”. Nhưng đây không phải quan điểm của Long Thọ. Phép biện chứng ông sử dụng để đánh đổ mọi quan niệm về thực tại chẳng qua là một phương tiện nhằm đập tan vòng nắm bắt luẩn quẩn, và mục đích sau cùng trong học thuyết của ông không phải sự tuyệt vọng khốn khổ của thuyết hư vô, mà là phúc lạc tự nhiên không trừ tính (*ananda*) của giải thoát.

Tánh Không Luận lấy tên từ thuật ngữ *sunya*, không, hoặc *sunyata*, tánh không, mà Long Thọ sử dụng để mô tả bản chất thực tại, hay đúng hơn, bản chất các quan niệm về thực tại mà tâm thức con người có thể định hình. Quan niệm ở đây không chỉ bao hàm những kiến giải siêu hình, mà cả những lý tưởng, niềm tin tôn giáo, hy vọng sau cùng và những khát vọng đủ thể loại - bất cứ thứ gì tâm thức con người có thể tìm kiếm và nắm bắt để có sự an tâm về cơ

thể và tâm hồn. Tánh Không Luận không chỉ đánh đổ các niềm tin mà người ta chủ ý giữ lấy, nó còn tìm ra những tiền đề của tư duy và hành động bị ẩn giấu trong vô thức, và triệt phá chúng cho tới khi các chiều sâu của tâm thức quy về sự im lặng hoàn toàn. Ngay cả ý tưởng về không cũng phải bị phá bỏ.

*Không phải không, không phải không-không,
Không phải vừa không vừa không-không, hay chẳng không
chẳng không-không,
Nhưng để tạm chỉ ra,
Gọi nó là “tánh không”.⁽⁶⁾*

Stcherbatsky hẳn đúng khi cho rằng Tánh Không Luận tốt nhất nên được gọi là học thuyết về tính tương đối. Bởi lẽ phương pháp của Long Thọ chẳng qua để cho thấy vạn pháp không có “tự tánh” (*svabhava*), hay thực tại độc lập, vì chúng chỉ tồn tại trong mối liên hệ lẫn nhau. Không có gì trong vũ trụ có thể đứng riêng một mình - không sự vật, sự việc, sự kiện, hay sinh vật nào - vì lý do này, thật ngớ ngẩn nếu lựa ra thứ gì đó như một lý tưởng để nắm bắt. Bởi lẽ, cái gì được lựa ra cũng chỉ tồn tại trong mối liên hệ với cái đối lập với chính nó, cái gì là được định ra bởi cái không là, vui được định ra bởi khổ, cuộc sống được định ra bởi cái chết, động được định ra bởi tĩnh. Rõ ràng, tâm không thể hình thành ý tưởng “là” là gì mà không có cái đối lập “không là”, bởi các ý tưởng “là” hay “không là” được rút ra từ các trải nghiệm đơn giản, chẳng hạn, có đồng xu trong tay phải và không có đồng xu nào trong tay trái.

Một mặt, tính chất tương đối tương tự cũng tồn tại giữa niết bàn và luân hồi, giữa bồ đề (giác ngộ) và phiền não (mê lầm). Nghĩa là, tìm kiếm niết bàn hàm ý có luân hồi và vấn đề của luân hồi, truy cầu giác ngộ ám chỉ người ta đang trong trạng thái bị vọng tưởng làm cho mê lầm. Hoặc diễn đạt theo cách khác, ngay khi niết bàn bị làm thành một đối tượng để mong cầu, nó trở thành một yếu tố của luân hồi. Niết bàn chân thật không thể được mong cầu, vì không thể quan niệm về nó. Nên *Kinh Lăng Già* dạy:

Lại nữa, Đại Huệ, thế nào là bất nhị? Vì tất cả pháp như âm, dương, dài, ngắn, trắng, đen, v.v... đều là nhị, vì các tướng làm nhân với nhau mới có, chẳng phải ngoài Niết Bàn có sinh tử, chẳng phải ngoài sinh tử có Niết Bàn, sinh tử Niết Bàn chẳng có tướng trái nhau; tất cả pháp cũng như thế, nên gọi là bất nhị. ⁽⁷⁾

Nhưng mặt khác, sự đồng nhất “niết bàn là luân hồi” cũng đúng theo một nghĩa khác nữa, đó là, những gì biểu hiện với chúng ta là luân hồi thật ra là niết bàn, những gì biểu hiện là thế giới sắc tướng (*rupa*) thật ra là không (*sunya*). Nên có câu nói nổi tiếng:

Sắc bất dị không, không bất dị sắc. Sắc tức thị không, không tức thị sắc. ⁽⁸⁾

Cần nhắc lại rằng, như thế không phải nói giác ngộ khiến cho thế giới sắc tướng biến đi không còn dấu vết, bởi lẽ niết bàn không phải thứ để mong cầu như thể “sau rồi cảnh giới các căn thôi nghĩ”. Kinh đang dạy rằng sắc tướng là trống không như nó vốn thế, dù với tất cả nét riêng gai góc của nó.

Ý nghĩa của sự đồng nhất này không phải để khẳng định một tuyên bố siêu hình, mà để hỗ trợ quá trình giác ngộ. Sự tỉnh thức sẽ không xảy ra nếu người ta cố gắng trốn chạy hay thay đổi thế giới sắc tướng hàng ngày, nếu tránh né trải nghiệm cụ thể mà người ấy đang rơi vào ở khoảnh khắc này. Tất cả những nỗ lực như vậy là biểu hiện của nắm bắt. Ngay cả sự nắm bắt cũng không thể bằng cưỡng ép mà thay đổi, vì:

Bồ đề tức ngũ nghịch, ngũ nghịch tức bồ đề... Nếu ai nói có Bồ đề thủ chứng, thì nên biết người ấy là hạng tăng thượng mạn. ⁽⁹⁾

Một số trong những đoạn này có thể ám chỉ Bồ tát chẳng qua là một anh chàng dễ tính, đời thường, một người có thể cứ sống theo cách mình thích vì chẳng nào luân hồi chẳng là niết bàn. Anh ta có thể hoàn toàn mê làm, nhưng vì ngay cả mê làm cũng là bồ đề, nên chẳng có ý nghĩa gì khi cố gắng thay đổi nó. Giữa các cực đối lập

thường có một sự tương đồng gây đánh lừa. Người điên thường giống thánh nhân, sự giản dị chất phác của hiền giả thường làm vị ấy có vẻ là một người rất bình thường. Tuy nhiên, không dễ chỉ ra sự khác biệt hoặc nói ra đâu là cái người phạm tục bình thường làm hay không làm, khiến anh ta khác với một Bồ tát, hoặc ngược lại. Toàn bộ bí ẩn của Thiền nằm trong vấn đề này, và chúng ta sẽ trở lại vào thời điểm phù hợp. Ở đây, chỉ cần nói rằng cái gọi là “người bình thường” chẳng qua chỉ có vẻ tự nhiên, hoặc có lẽ sự tự nhiên thật sự là một điều thiếu tự nhiên với anh ta. Trong thực hành, đơn giản là không thể chủ ý quyết định rằng mình sẽ ngừng tìm kiếm niết bàn và sống cuộc sống bình thường, vì ngay khi có ý “sống bình thường”, nó đã không còn tự nhiên.

Vì lý do này mà sự nhấn mạnh của kinh văn Đại thừa vào tính chất “bất khả đắc” của niết bàn và bồ đề không phải là thứ dễ chấp nhận suông về lý thuyết, như một ý kiến triết học đơn thuần. Người ta phải “biết tận xương tủy” rằng không có gì để nắm bắt.

Bấy giờ trong pháp hội có nhiều chư Thiên nghĩ: Lời nói câu chữ của hàng Dạ xoa, chúng tôi còn có thể hiểu. Đại đức Tu Bồ Đề luận nói, chúng tôi trọn chẳng biết chi cả.

Ngài Tu Bồ Đề biết tâm niệm của chư Thiên nên đáp rằng: Đúng ra thời các ngài phải nên chẳng biết, còn tôi thì không có luận nói, nhấn đến tôi không nói một chữ, cũng không có người nghe... Bát Nhã Ba La Mật rất sâu này ai có thể lãnh thọ ư? Nay các ngài, trong ấy không có pháp chỉ bày được, không có pháp nói luận được. Nếu đã không có pháp chỉ được, không có pháp nói được, thời người lãnh thọ cũng bất khả đắc.⁽¹⁰⁾

Ý nghĩa do vậy sẽ lộ ra khi hiểu rõ rằng mọi hành động có chủ ý - ham muốn, tưởng tượng, mưu chước - đều vô ích. Trong toàn bộ vũ trụ, từ trong ra ngoài, tuyệt không có gì để níu bám vào, tuyệt không có ai để níu bám vào bất cứ thứ gì. Điều này đã được phát hiện dựa vào nhận thức rõ tất cả những thứ có vẻ đưa ra một giải pháp, những thứ có vẻ tạo ra một thực tại đáng tin cậy, nó được phát hiện

dựa vào trí huệ trực giác gọi là *prajna*, bát nhã, trí huệ thấu tỏ tính chất liên hệ lẫn nhau của vạn vật. Trước “con mắt bát nhã”, tình cảnh của con người hiện ra trần trụi - làm dịu cơn khát bằng nước muối, theo đuổi những mục tiêu chỉ khiến phải theo đuổi các mục tiêu khác, nắm giữ những vật mà thời gian trôi nhanh khiến chúng cũng mong manh như sương khói. Chính người theo đuổi, người thấy, biết và mong muốn ấy, chủ thể bên trong ấy, cũng chỉ tồn tại trong mối quan hệ với những đối tượng theo đuổi phù du của anh ta. Anh ta thấy sự nắm giữ thế giới của mình là sợi dây thông lọng quấn quanh chính cổ mình, sự nắm giữ ấy đang lấy đi của anh chính cuộc sống mà anh vô cùng khát khao có được. Và không có lối thoát nào, không có cách buông bỏ nào anh có thể thực hiện được bằng nỗ lực, bằng một quyết định của ý chí... Nhưng ai là người muốn thoát ra?

Sẽ có một khoảnh khắc khi nhận thức về cái bẫy không thể thoát ra, mà chúng ta vừa là người đặt bẫy vừa là người bị mắc bẫy, đạt tới điểm bùng nổ. Gần như có thể nói nó “đến lúc” hoặc “chín muồi”, và đột nhiên xảy ra điều *Kinh Lăng Già* gọi là “tàng thức chuyển”.⁽¹¹⁾ Khoảnh khắc ấy, mọi cảm giác trói buộc rơi rụng, cái kén mà con tằm kéo quanh mình mở ra để nó thành con bướm với đôi cánh bay đi. Sự lo lắng đặc thù, mà đúng như Kierkegaard⁽¹²⁾ đã thấy, nằm trong chính gốc gác của tâm hồn người bình thường, giờ không còn ở đó nữa. Những toan tính, lý tưởng, tham vọng, tự xoa dịu không còn cần thiết, vì giờ đây có thể sống tự nhiên mà không cần cố gắng trở nên tự nhiên. Quả thực không có phương cách khác, bởi lẽ lúc này người ta đã thấy chưa từng có cái ngã nào để mà “đưa ngã vào sự kiểm soát của ngã”.

Nói một cách trần trụi, đây là quá trình bên trong mà Tánh Không Luận đang cố gắng thúc đẩy bằng triết lý phủ nhận hoàn toàn của nó. Vì vậy phần lớn công trình của Long Thọ là sự bác bỏ có hệ thống và căn trọng về logic mọi luận điểm triết học ở Ấn Độ thời đó.⁽¹³⁾ Biết rằng mục đích của nó là một trải nghiệm bên trong, môn sinh phương Tây luôn thấy khó hiểu tại sao một quan điểm hoàn toàn phủ định như vậy lại có thể mang đến bất kỳ kết quả sáng tạo

nào. Do vậy phải nhắc lại rằng sự phủ định áp dụng không chỉ cho chính thực tại, mà cho các ý tưởng của chúng ta về thực tại. Nội dung khẳng định và sáng tạo của Tánh Không Luận không nằm trong triết lý, mà trong tầm nhìn mới về thực tại, được lộ ra khi công trình đã hoàn tất, và Long Thọ không phá hỏng tầm nhìn ấy bằng cách cố gắng mô tả nó.

Đại thừa đầu vậy còn một thuật ngữ khác để chỉ thực tại, có lẽ hơi mang tính biểu đạt hơn *sunya*, trống không. Từ này là *tathata*, mà chúng ta có thể dịch là “chân như”, “như thị” hay “như vậy”. Tương tự, Phật được gọi là Như Lai - bậc đến hoặc đi “như vậy”. Từ Phạn ngữ *tat* (“cái ấy”) có lẽ dựa vào những nỗ lực tập nói đầu tiên của đứa trẻ, khi nó chỉ vào thứ gì đó và nói “ta” hoặc “đá”. Các ông bố tự lấy làm hãnh diện khi tưởng tượng rằng đứa bé đang gọi tên mình - “đáđá” (*dada*) hoặc “đáđi” (*dady*). Nhưng có lẽ đứa trẻ chỉ đang diễn đạt nhận thức thế giới của nó, và đang nói “cái ấy!” Khi chúng ta chỉ nói “Cái ấy” hoặc “Như vậy” tức là đang chỉ tới địa hạt của trải nghiệm vô ngôn, đến thực tại như đang được lĩnh hội trực tiếp, bởi lẽ chúng ta đang cố gắng biểu đạt cái mình thấy hoặc cảm nhận thay vì cái mình nghĩ hoặc nói. *Tathata* do vậy ngụ ý thế giới chỉ như nó là, không bị sàng lọc và phân chia bởi các biểu tượng và định nghĩa của tư duy. Nó chỉ ra cái cụ thể và thật thay vì cái trừu tượng và dựa trên khái niệm. Phật là Như Lai, người “đến đi như vậy”, bởi vị ấy đã liễu ngộ thế giới nguyên sơ, phi khái niệm mà không từ ngữ nào có thể chuyển tải, và không lẫn lộn nó với các ý tưởng “là” hay “không là”, tốt hay xấu, quá khứ hay tương lai, đó hay đây, động hay tĩnh, thường hay vô thường. Như Văn Thù Bồ tát nói về Như Lai trong kinh *Thất Bách Tụng Bát Nhã (Saptasatika)*:

Chân như (tathata) không thành hay ngừng thành; ta thấy Như Lai như vậy. Chân như không trụ ở điểm nào hay chỗ nào; ta thấy Như Lai như vậy. Chân như không phải quá khứ, tương lai hay hiện tại; ta thấy Như Lai như vậy. Chân như không khởi từ nhị hay bất nhị; ta thấy Như Lai như vậy. Chân như không cấu hay tịnh; ta thấy Như Lai như

vậy. Chân như không sinh hay diệt; ta thấy Như Lai như vậy.⁽¹⁴⁾

Tathata là trạng thái chân thực của Phật và mọi chúng sinh, bởi vậy nó cũng được coi là bản chất chân thực hoặc bản thể của chúng ta, tức “Phật tánh” của chúng ta. Một trong những giáo pháp cốt yếu của Đại thừa là mọi chúng sinh đều có Phật tánh, có khả năng thành Phật. Do Phật tánh và *tathata* là một, nên thuật ngữ “Phật” thường được sử dụng để chỉ chính thực tại, không riêng gì bậc giác ngộ. Điều này hay xảy ra trong Đại thừa đến mức một vị Phật thường được coi là sự nhân cách hóa của thực tại, tạo cơ sở cho những giáo pháp đại chúng trong đó chư Phật dường như được thờ phụng như thánh thần. Tôi nói “dường như” vì ngay cả Phật giáo Đại thừa cũng không có sự tương đồng thật sự nào với thuyết hữu thần Do Thái - Cơ Đốc, vốn đồng nhất nghiêm ngặt Thượng đế với quy tắc luân lý. Chưa kể, nhiều chư Phật vô cùng được tôn kính như Phật A Di Đà (Amitabha), Phật Tỳ Lô Giá Na (Vairocana), Phật Bảo Sanh (Ratnasambhava), Phật Vô Lượng Thọ (Amitayus)... luôn là những nhân cách hóa bản tánh chân thực của một người.

Đây cũng là nền tảng của Phật giáo dựa vào tín tâm, của *Sukhavati* hay Tịnh Độ tông, tông phái khẳng định mọi nỗ lực thành Phật chỉ là sự kiêu hãnh giả tạo của bản ngã. Tất cả những gì cần làm là trì niệm công thức *Nam mô A Di Đà Phật* (*namoamitabhaya*, nghĩa đen là “tuyên xưng danh hiệu Phật A Di Đà” hoặc “Chào, Phật A Di Đà”)⁽¹⁵⁾ với niềm tin rằng chỉ thế là đủ để được tái sinh trong Tây phương thế giới nơi Phật A Di Đà cai quản. Ở cõi Tịnh Độ này, mọi chướng ngại ngăn trở thành Phật của thế giới Ta bà được gỡ bỏ, nên tái sinh trong Tây phương thế giới gần như đồng nghĩa với thành Phật. Trì niệm danh hiệu của ngài được khẳng định là có hiệu quả vì trong quá khứ, Đức A Di Đà đã nguyện rằng ngài sẽ không đạt giác ngộ tối thượng nếu không đảm bảo mọi chúng sinh trì niệm danh hiệu ngài đều được sinh về Tây phương. Do sau đó ngài đạt giác ngộ, nên nguyện lực của ngài thực sự được đáp ứng.

Ngay cả Long Thọ cũng đồng cảm với giáo pháp này, vì nó rõ ràng là một cách dân dã và sinh động để nói rằng do bản chất thật

của chúng ta vốn là Phật tánh, nên người ta không phải làm bất kỳ điều gì để khiến nó thành vậy. Ngược lại, mong cầu thành Phật là phủ nhận mình vốn là Phật - mà đây lại là cơ sở duy nhất để thực chứng Phật quả! Nói ngắn gọn, để thành Phật, chỉ cần có niềm tin mình vốn đã là Phật. Ngài Thân Loan, một cao tăng Tịnh Độ của Nhật Bản, đã đi xa tới mức nói rằng chỉ cần trì niệm danh hiệu là đủ, vì ngài thấy nỗ lực phát khởi tín tâm quá giả tạo, có thể khiến người ta nghi ngờ chính tín tâm của mình.

Phật giáo Tịnh Độ rõ ràng là sản phẩm tự nhiên của Bồ tát đạo, giáo pháp dạy rằng hoạt dụng đích thực của bậc giải thoát là giải thoát mọi chúng sinh khác bằng các “phương tiện thiện xảo” (*upaya*). Bằng *prajna*, trí huệ trực giác, vị ấy thấu tỏ bản chất thực tại, điều này đến lượt nó đánh thức *karuna*, từ bi,⁽¹⁶⁾ cho tất cả những ai vẫn trong trói buộc của vô minh. Ở mức độ sâu xa nhất, *karuna* nói lên thứ gì đó phần nào hơn cả lòng bi mẫn trước vô minh của người khác. Chúng ta đã thấy sự trở lại thế giới luân hồi của Bồ tát dựa trên nguyên lý rằng luân hồi thực ra là niết bàn, rằng “không tức thị sắc”. Nếu *prajna* là thấy “sắc tức thị không”, *karuna* là thấy “không tức thị sắc”. Bởi vậy nó là sự “xác quyết” thế giới hằng ngày trong cái “chân như” tự nhiên của nó, đây là một trong những đặc điểm của Đại thừa được nhấn mạnh nhiều nhất trong Thiền. Quả thực, thật vô nghĩa khi cho rằng Phật giáo luôn là một triết lý phủ nhận thế giới, và sự dị biệt của sắc tướng không có tầm quan trọng gì. Chính do *karuna* nên Phật giáo Đại thừa trở thành nguồn cảm hứng chủ đạo của nghệ thuật Trung Hoa đời Tống và đời Minh, một nghệ thuật nhấn mạnh các hình tượng tự nhiên thay vì những biểu tượng tôn giáo. Bởi lẽ, do *karuna* nên người ta thấy được rằng sự tan biến của hình tướng vào cái không cũng chẳng hề khác với các đặc điểm cụ thể của chính các hình tướng ấy. Cuộc sống của sự vật chỉ tách rời khỏi cái chết về mặt quy ước, còn trong thực tế, diệt cũng là sinh.

Mỗi hình tượng riêng lẻ, chỉ như nó là, đều là cái không, và không chỉ thế, sự dị biệt của mỗi hình tượng đều có được bởi thực tế rằng nó chỉ tồn tại trong mối liên hệ với mọi hình tượng khác, đây chính là nhận thức tạo thành cơ sở cho giáo pháp *Dharmadhatu* (Pháp giới)

của bộ kinh khổng lồ, *Hoa Nghiêm*. Tác phẩm đồ sộ này có lẽ là cực điểm của Đại thừa Ấn Độ, và một trong những hình ảnh trung tâm của nó là lưới châu, một mạng lưới khổng lồ các hạt châu, như một mạng nhện lúc bình minh, trong đó mỗi hạt châu lại phản ánh tất cả các hạt khác. Lưới châu này là Pháp giới, vũ trụ, cảnh giới của vô lượng vô biên các pháp hay “sự vật - sự việc”.

Các luận sư Trung Hoa phân chia Pháp giới thành bốn loại, từ cuối đời Đường cách phân loại này trở nên có tầm quan trọng đáng kể trong Thiền. “Tứ pháp giới” (四法界) gồm:

1. Sự (事), những “sự vật - sự việc” riêng lẻ, duy nhất, từ đó vũ trụ được tạo thành.

2. Lý (理), “nguyên lý” hay thực tại rốt ráo ẩn dưới vạn vật.

3. Lý sự vô ngại (理事無礙), “giữa lý và sự không có chướng ngại”, nghĩa là không có sự bất tương thích nào giữa luân hồi và niết bàn, giữa không và sắc. Thành tựu cái này không dẫn đến diệt trừ cái kia.

4. Sự sự vô ngại (事事無礙), “giữa sự và sự không có chướng ngại”, nghĩa là mỗi “sự vật - sự việc” đều bao hàm mọi cái khác, tri kiến tốt cùng chẳng qua là nhận thức chúng trong cái “chân như” tự nhiên của chúng. Ở cấp độ này, mọi “sự vật - sự việc” được thấy là tự xác định, tự tạo lập, hoặc tự nhiên, bởi lẽ, hoàn toàn tự nhiên là cái nó là, là *tatha* - chỉ “như vậy” - cũng tức là tự do và vô chướng vô ngại.

Đại ý của giáo pháp Tứ pháp giới là sự hòa hợp đích thực của vũ trụ được thực chứng khi mỗi “sự vật - sự việc” được để tự do và tự nhiên là chính nó, không có cản trở. Diễn đạt theo cách chủ quan hơn, nó đang nói rằng: “Hãy để mọi thứ được tự do chỉ là như nó là. Đừng tách biệt bản thân khỏi thế giới và cố gắng sắp đặt nó.” Có một khác biệt tinh tế giữa điều này và cái đơn thuần là *laisser-faire*, sự mặc kệ, có thể hình dung qua cách chúng ta vận động tứ chi. Từ bên trong, mỗi chi tự nó vận động. Khi đi, không phải chúng ta dùng tay để nhắc chân lên. Cơ thể cá nhân bởi vậy là một hệ thống *sự sự vô ngại*, và Phật là người nhận ra cả vũ trụ là cơ thể của ngài, một

sự hòa hợp với các liên hệ qua lại kỳ diệu, được tổ chức từ bên trong thay vì bởi can thiệp từ bên ngoài.

Triết học Đại thừa xem thân Phật gồm ba thân, gọi là *Trikaya* hay “Tam thân”. Thân được coi như vô số các “sự vật - sự việc” hoặc như hình tướng con người cụ thể gọi là *Nirmanakaya*, “Hóa thân”.⁽¹⁷⁾ Hình tướng con người cụ thể là những vị Phật lịch sử hoặc cổ Phật như Phật Cồ Đàm (Gautama), Phật Ca Diếp (Kasyapa), Phật Câu Na Hàm Mâu Ni (Kanakamuni), và vì những vị này xuất hiện “bằng xương bằng thịt”, nên về nguyên tắc, Hóa thân bao gồm toàn bộ vũ trụ sắc tướng. Tiếp theo là *Sambhogakaya*, “Báo thân”.⁽¹⁸⁾ Đây là cảnh giới của *prajna*, trí huệ, và *karuna*, từ bi; từ bi nhìn xuống đến cảnh giới của sắc tướng, còn trí huệ nhìn lên đến cảnh giới của tánh không. *Sambhogakaya* cũng có thể được gọi là “Thân thực chứng”, vì chính trong “thân” này mà một vị Phật thực chứng mình là Phật. Cuối cùng là *Dharmakaya*, “Pháp thân”, chính là tánh không.

Long Thọ không bàn về các cách tánh không biểu thị thành sắc tướng hay Pháp thân biểu thị thành Hóa thân như thế nào, có lẽ sự cảm thấy điều này với những người chưa thật sự chứng ngộ là hoàn toàn không thể lĩnh hội được. Chính Đức Phật từng so sánh những câu hỏi như vậy với sự khờ khạo của một người bị trúng tên, nhưng không chịu rút tên ra chừa nào còn chưa được nói cho mọi chi tiết về dáng vẻ, gia đình và động lực của kẻ đã bắn mình. Tuy nhiên, kế thừa Long Thọ, hai anh em Vô Trước và Thế Thân (~280-360 sau Công nguyên), những người đã định ra một trường phái Đại thừa thường được gọi là Duy Thức (Yogacara), lại có những nỗ lực bàn về vấn đề cụ thể này.

Theo Duy Thức, thế giới sắc tướng là *cittamatra* - “chỉ có tâm” - hoặc *vijnaptimatra* - “chỉ là sự trình hiện”.⁽¹⁹⁾ Quan điểm này có vẻ rất tương đồng với triết học duy tâm chủ quan của phương Tây, coi thế giới vật chất bên ngoài là sự phóng chiếu của tâm thức. Tuy nhiên, có lẽ có vài khác biệt giữa hai quan điểm. Đại thừa, như trước giờ, không hẳn là một giải thích lý thuyết mang tính ước đoán, mà là một mô tả về trải nghiệm bên trong, một phương tiện để đánh

thức trải nghiệm ấy ở người khác. Ngoài ra, từ *citta* không hoàn toàn tương đương với từ “tâm” của chúng ta. Tư duy phương Tây có khuynh hướng định nghĩa tâm đối lập với vật, và không hẳn coi vật là “sự đo lường” mà là chất liệu rắn được đo lường. Ngay sự đo lường, vốn trừu tượng, với phương Tây thuộc bản chất của tâm nhiều hơn, bởi chúng ta có khuynh hướng coi tâm và tinh thần là trừu tượng hơn là cụ thể.

Nhưng trong triết học Phật giáo, *citta* không phải đối lập với một quan niệm về chất rắn. Thế giới chưa từng được hiểu như là một vật chất cơ bản, được làm thành các hình tượng khác nhau bởi hành động của tâm hay tinh thần. Một hình ảnh như vậy không có trong lịch sử tư tưởng Phật giáo, nên chưa bao giờ nảy sinh câu hỏi cái tâm khó nhận thức ấy có thể tác động lên vật chất rắn như thế nào. Mỗi khi nói tới thế giới vật chất, thế giới tự nhiên, hay “có thật”, Phật giáo sử dụng thuật ngữ *rupa*, mà theo cách hiểu của chúng ta, nó không hẳn là “vật” mà là “hình tượng”. Không có thứ “có thật bằng vật chất” nào ẩn dưới *rupa* trừ phi nó chính là *citta*!

Cái khó của việc nêu ra những tương đồng và khác biệt giữa tư tưởng phương Đông và phương Tây là ở chỗ hai thế giới ấy không xuất phát với cùng các mặc định và tiền đề. Chúng không có cùng những cách phân loại trải nghiệm căn bản. Bởi vậy, nếu thế giới chưa từng được phân chia thành tâm và vật, mà thay vào đó thành tâm và tướng, từ “tâm” không thể có ý nghĩa hoàn toàn giống nhau trong cả hai trường hợp. Chẳng hạn, từ “man” (đàn ông) đối lập với “woman” (đàn bà) không có cùng nghĩa như từ “man” (con người) đối lập với “animal” (loài vật).

Có một cách đơn giản hóa và hơi thô sơ để nói lên sự khác biệt, đó là, các nhà duy tâm phương Tây ban đầu xây dựng triết lý từ một thế giới bao gồm tâm (hoặc tinh thần), tướng, và vật, trong khi Phật giáo ban đầu xây dựng triết lý từ một thế giới gồm tâm và tướng.

Vì lẽ đó, Duy Thức không bàn về mối quan hệ giữa các hình tượng của vật và tâm; nó bàn về mối quan hệ giữa các hình tượng và tâm, và kết luận rằng chúng là các tướng của tâm. Kết quả, thuật ngữ “tâm” (*citta*) về logic trở nên vô nghĩa. Nhưng vì mối quan tâm

chính của Phật giáo là về một cảnh giới trải nghiệm phi logic và vô nghĩa, với hàm ý là nó không tượng trưng hay biểu đạt điều gì khác ngoài chính nó, nên không có vấn đề gì với các thuật ngữ “vô nghĩa”.

Từ quan điểm logic, tuyên bố “Mọi thứ là tâm” chẳng khác nào nói mọi thứ là mọi thứ. Bởi lẽ, nếu không có thứ gì không phải tâm, vậy từ ấy không thuộc phân loại nào, không có giới hạn, không có định nghĩa. Người ta cũng có thể dùng từ “blah” - đây gần như là điều Phật giáo đã làm với từ vô nghĩa *tathata*. Bởi chức năng của những thuật ngữ vô nghĩa này là nhằm hướng sự chú ý của chúng ta tới thực tế rằng logic và ý nghĩa, tự thân nó đã nhị nguyên, là sản phẩm của tư duy và ngôn ngữ, chứ không phải của thế giới thực. Thế giới cụ thể, vô ngôn không có phân loại hay biểu tượng nào mà lại bày tỏ hay nói lên điều gì khác ngoài chính chúng. Vì thế nó không chứa nhị nguyên. Nhị nguyên chỉ nảy sinh khi chúng ta phân loại, khi chúng ta xếp đặt trải nghiệm của mình vào những cái hộp “của tâm”, bởi đã là cái hộp tất phải có bên ngoài và bên trong.

Những cái hộp “của tâm” có lẽ đã được định hình trong tâm từ lâu trước khi tư duy và ngôn ngữ hình tượng dán nhãn để nhận dạng chúng. Chúng ta đã bắt đầu phân định ngay khi để ý đến các khác biệt, các bình thường và bất thường, ngay khi chúng ta có những gán ghép dưới bất kỳ hình thức nào. Nhưng nếu “của tâm” có một ý nghĩa nào đấy, hành động phân định này dứt khoát là của tâm, bởi lẽ khi để ý đến các khác biệt và gán ghép chúng với nhau, đó không đơn thuần là đáp ứng các tiếp xúc giác quan nữa. Song nếu phân định là một sản phẩm của tâm, của để ý, gán ghép, tư duy, và ngôn ngữ, thì thế giới, vốn được coi chỉ là các loại đối tượng, cũng là một sản phẩm của tâm.

Theo tôi, đây là điều Duy Thức muốn nói khi khẳng định thế giới “chỉ là tâm” (*cittamatram lokam*). Nó nghĩa là trong-ngoài, trước-sau, nặng-nhẹ, vui-khổ, động-tĩnh đều là các ý tưởng, hoặc các phân định của tâm. Mỗi quan hệ của chúng với thế giới cụ thể chẳng khác gì mỗi quan hệ của các từ ngữ. Do vậy, cái thế giới mà chúng ta biết, khi được hiểu như thế giới theo phân định, là một sản phẩm

của tâm, và giống như âm thanh “nước” không thật sự là nước, thể giới theo phân định không phải thể giới thực.

Giờ đây, câu hỏi tâm là “gì” có thể được xem giống như câu hỏi thể giới thật là “gì”. Không thể có câu trả lời cho nó, vì mọi cái “gì” đều là một loại, và chúng ta không thể phân loại cái đi phân loại. Nhưng vậy hóa ra hoàn toàn ngớ ngẩn khi bàn về tâm, *citta*, trong khi không cách gì để nói nó là gì? Trái lại, nhà toán học Kurt Gödel đã cho chúng ta một chứng minh cặn kẽ rằng, mọi hệ thống logic phải chứa một tiền đề không được định nghĩa, bởi nếu định nghĩa tất mâu thuẫn với chính nó.⁽²⁰⁾ Duy Thức lấy *citta* là tiền đề của nó và không định nghĩa nó, vì *citta* ở đây tương đương với *sunya* (không) và *tathata* (chân như). Bởi lẽ tâm...

*Lìa tất cả các kiến,
Và lìa tưởng sở tưởng.
Không đắc cũng không sanh,
Ta nói là Tâm lượng.
Phi tánh phi phi tánh,
Tánh phi tánh thấy lìa...
Vọng tưởng tập khí chuyển,
Có các thứ tâm sanh.
Cảnh giới hiện bên ngoài,
Ấy tâm lượng thể tục.
Hiện ngoài mà chẳng có
Tâm thấy các thứ kia
Dựng lập làm thân, tài
Ta nói là tâm lượng.⁽²¹⁾*

Trong thể liên tục không được định nghĩa này của *citta*, Duy Thức mô tả tám loại *vijnana* hay “thức phân biệt”. Ứng với năm giác quan là năm thức; thức thứ sáu là ý thức (*mano-vijnana*), nó hợp nhất với năm thức trước, nên cái được chạm, được nghe cũng gắn với cái được thấy; tiếp theo có mạt na thức (*manas*), trung tâm của hoạt động phân biệt, phân loại của tâm; cuối cùng có tàng thức (*A lại da thức, alaya-vijnana*), tâm thức vượt trên cá nhân, chứa đựng chủng tử của mọi hình tướng tiềm tàng.

“Tàng thức” gần như tương đương với *citta*, nó siêu việt trên cá nhân, bởi nó có trước mọi sự phân biệt. Không nên hình dung về nó như một kiểu khí ma quái thấm vào mọi chúng sinh, vì ở đây không gian cũng như sự mở rộng mới chỉ ở dạng tiềm năng. Nói cách khác, “tàng thức” là cái từ đó thế giới hình tượng khởi lên, do tự nhiên, hoặc do du hí (*vikridita*). Đại thừa không phạm phải sai lầm là cố gắng giải thích sự hình thành của thế giới từ tâm thông qua một loạt các nguyên nhân cần thiết. Bất kỳ điều gì gắn với quy luật nhân quả đều thuộc cảnh giới của huyền (*maya*), không phải vượt trên cảnh giới ấy. Nói có phần thi vị thì, ảo tưởng thế giới xuất ra từ Đại Không mà không vì lý do gì, không vì mục đích nào, chỉ vì không có gì bắt buộc nó phải làm vậy. Bởi “hành động” của cái Không là do du hí, *vikridita*, không phải một hành động có động cơ (nghiệp).

Như vậy theo mô tả của Duy Thức, sự hình thành của thế giới hình tượng phát ra tự nhiên từ “tàng thức”, chảy sang mặt na thức, tại đó có những phân biệt ban đầu, sau đó chuyển tới lục thức, những thức này đến lượt chúng tạo thành các giác quan hay “căn” (*ayatana*), cuối cùng qua đó nó trình hiện thế giới được phân loại bên ngoài.

Pháp sư già Phật giáo do vậy cốt yếu là đảo ngược quá trình ấy, là tịnh hóa hành động phân biệt của tâm, để các phạm trù của huyền rơi ngược vào dạng tiềm năng, từ đó thế giới có thể được thấy trong cái “chân như” không phân loại của nó. Tại đây, từ bi thức tỉnh, Bồ tát lại để sự phóng chiếu khởi lên, giờ vị ấy đã thấy mình không khác với tính chất du hí vô mục đích của cái Không.

Chương 4

SỰ TRỞ DẬY VÀ PHÁT TRIỂN CỦA THIỀN

Thật khó diễn tả thành lời những đặc điểm phân biệt Thiền tông với các hình thức Phật giáo khác, tuy nhiên Thiền có một “hương vị” rõ ràng và không thể làm lẫn. Mặc dù tên gọi “Thiền” tức là *dhyana*, hay tọa thiền, các tông phái Phật giáo khác cũng nhấn mạnh tọa thiền tương đương nếu không nói nhiều hơn cả Thiền tông, và đôi lúc dường như thực hành tọa thiền chính thống lại không hề cần thiết với Thiền tông. Thiền cũng không phải đặc thù là “không có gì để nói”, hay khẳng khái rằng chân lý không thể diễn đạt thành lời, bởi điều đó vốn là giáo pháp Trung Quán cũng như lời dạy của Lão Tử:

Người biết thì không nói, người nói thì không biết.

Có lẽ cách tốt nhất để mô tả hương vị đặc biệt của Thiền là sự trực tiếp. Trong các trường phái Phật giáo khác, giác ngộ hay bồ đề có vẻ xa vời và gần như siêu phàm, một điều chỉ đạt được sau nhiều kiếp sống với nỗ lực kiên nhẫn. Nhưng trong Thiền, luôn có cảm giác như giác ngộ là thứ gì đó hết sức tự nhiên, thứ gì đó rõ ràng đến đáng ngạc nhiên, có thể xảy ra bất kỳ khoảnh khắc nào. Nếu nó hàm chứa sự khó khăn, thì chỉ vì nó quá đơn giản. Thiền cũng trực tiếp trong cách dạy, vì nó chỉ thẳng tới chân lý, không bôn cọt với những điều tượng trưng.

Chỉ thẳng (trực chỉ, 直指) là sự biểu hiện công khai của Thiền qua các hành động hay lời nói phi biểu tượng,⁽¹⁾ đối với người chưa ngộ chúng thường có vẻ là những sự việc trần tục bình thường nhất, hoặc hoàn toàn điên khùng. Để trả lời một câu hỏi về Phật pháp, vị thầy đưa ra nhận xét hờ hững về thời tiết, hay thực hiện một hành động đơn giản nào đó dường như chẳng ăn nhập gì với các vấn đề triết học hoặc tâm linh. Tuy nhiên từ giữa đời Đường - là lúc Thiền đã ổn định vững chắc - trở về trước, khó bắt gặp các trường hợp sử dụng phương pháp này. Song chắc chắn nó nhất quán với sự nhấn

mạnh của các thiền sư thời đầu vào sự trực ngộ ngay giữa những sự việc hằng ngày.

Không ai tìm được bất kỳ dấu vết nào về một tông phái Thiền cụ thể trong Phật giáo Ấn Độ, tuy vậy do chúng ta thiếu các tư liệu lịch sử nên điều này không chứng tỏ nó không tồn tại. Nếu đặc trưng tiêu biểu của Thiền là giác ngộ tức thì (đốn ngộ, 顿悟) không qua các giai đoạn chuẩn bị, chắc chắn có những bằng chứng về nguyên lý này ở Ấn Độ. *Kinh Lăng Già* nói rằng có cả con đường giác ngộ dần dần lẫn đột ngột (*yugapat*), dần dần thông qua tịnh hóa các tư tưởng nhiễm ô hay sự phóng chiếu (*ashrava*) của tâm, đột ngột thông qua *paravritti* - sự “xoay chuyển” tức thời từ trong chiều sâu tâm thức, khi mọi kiến giải nhị nguyên bị vứt bỏ. Nó được ví như tấm gương ngay lập tức phản ánh mọi tướng trạng và hình ảnh xuất hiện trước nó.⁽²⁾ Cũng có sự liên quan rõ ràng giữa ý tưởng đốn ngộ với lời dạy trong *Kinh Kim Cương*, theo đó thành tựu giác ngộ là không thành tựu gì cả. Nói cách khác, nếu niết bàn thật sự là ở đây và lúc này, tìm kiếm nó sẽ mất nó, thế thì thực chứng qua các giai đoạn dần dần hầu như là vô nghĩa. Người ta sẽ phải trực nhận nó trong khoảnh khắc hiện tại.

Trong Phật giáo Mật tông cũng có một truyền thống tương tự, dù khởi nguyên của nó có lẽ trẻ hơn so với Thiền của Trung Quốc, và không có gì cho thấy có một tác động ngược từ Thiền tông Trung Hoa lên nó. Trong tác phẩm Mật tông thế kỷ 10 của Saraha, có thể thấy những câu tương đồng với các câu nói trong Thiền:

Nếu chân lý đã thị hiện, thiền phỏng có ích gì?

Nếu nó bị che giấu, dấu làm gì cũng chỉ đang đo lường sự u tối.

Mật chú và nghi quỹ, thiền và định,

Đều là nguyên nhân dẫn tới tự phỉn phờ.

Tư tưởng vốn tự thanh tịnh, đừng dùng quán tưởng làm nó nhiễm ô.

Mà hãy an trụ trong phúc lạc của tự thân, ngưng những dẫn dắt này.

Bất kỳ thứ gì người thấy, đều như thị.

*Đằng trước, đằng sau, ở khắp mười phương.
Ngay cả hôm nay, hãy để thầy người làm dứt bất hư vọng!
Bản chất bầu trời vốn trong trẻo,
Vì cứ chăm chăm nhìn, cái thấy mới thành ra mờ mịt.* (3)

Phật giáo Tây Tạng cũng có truyền thống *Con đường tắt*, một con đường nhanh và dốc để tới niết bàn, chỉ dành cho những ai có đủ dũng cảm, nhưng để tìm một giáo pháp khơi gợi rõ hơn sự nhấn mạnh của Thiền vào sự tức thì và tự nhiên, chúng ta thấy có trong “Sáu lời dạy” của Tilopa:

*Đừng tưởng tượng, đừng tư duy, đừng phân tích;
Đừng luyện tâm, đừng chủ ý;
Để nó tự nhiên.* (4)

Giải thoát tức thời không có toan tính hay chủ ý đặc biệt nào cũng là điều được ngụ ý trong ý tưởng Mật tông *sahaja*, tức trạng thái “tự tại” hoặc “tự nhiên” của bậc thánh giải thoát.

Ở đây chúng ta không bàn về ý nghĩa đích thực của trực ngộ hay tự nhiên, nhưng những trường hợp này được trích dẫn để cho thấy con đường trực tiếp cũng là một truyền thống tồn tại ngoài Trung Hoa, liên quan một nguồn gốc ban đầu nào đó trong Phật giáo Ấn Độ. Một lý do hiển nhiên giải thích việc thiếu tư liệu có thể là, một nguyên lý kiểu này, do dễ dẫn tới bị kiến giải sai, nên có thể đã được giữ như một “mật pháp”, chỉ sau này mới được bàn luận công khai. Quả thực, truyền thống Thiền khẳng định rằng đốn ngộ không được kinh điển nói đến, mà chỉ được các thiền sư truyền trao trực tiếp cho đệ tử. Điều này không nhất thiết ngụ ý nó là thứ gì “bí truyền” như thể một trải nghiệm do thần giao cách cảm mang lại, mà là một điều ít giạt gân hơn nhiều. Do vậy, khi các học giả Ấn giáo khẳng định rằng trí huệ không phải thứ để đạt được từ kinh sách mà chỉ từ thầy hay vị *guru* (đạo sư), điều ấy có nghĩa là các kinh sách thực tế - chẳng hạn *Du già kinh (Yoga Sūtras)* - chỉ chứa những tiêu đề của giáo pháp ấy, còn để giải thích đầy đủ đòi hỏi ai đó đã học qua khẩu truyền. Cũng không cần phải nói thêm rằng, những gì được truyền

lại cơ bản là một trải nghiệm, bởi vậy từ ngữ chẳng thể chuyển tải nó nhiều hơn hay ít hơn so với bất kỳ trải nghiệm nào khác.

Tuy nhiên, không nhất thiết phải cho là từng có một tông phái Thiền cụ thể ở Ấn Độ. Tác động của các nguyên lý chính trong Phật giáo Đại thừa lên Đạo gia và Khổng gia cũng đủ để giải thích sự hình thành của Thiền. Bởi thế, có thể thấy sự xuất hiện các xu hướng rất gần với Thiền hầu như ngay khi những kinh Đại thừa chính có mặt ở Trung Hoa, cũng tức là với công trình của tu sĩ kiêm đại học giả Ấn Độ Cưu Ma La Thập. Cưu Ma La Thập đã dịch kinh sách ở Cô Tang và Trường An giữa các năm 384 đến 413, thời ấy một trong những đệ tử nổi trội của sư là vị sư trẻ Tăng Triệu (384-414), một người khởi đầu vốn làm công việc sao chép kinh văn Nho giáo và Đạo giáo.

Tăng Triệu đã phát tâm xuất gia sau khi đọc *Duy Ma Cật Sở Thuyết Kinh* (*Vimalakirti Sutra*) - một bản kinh có tác động đáng kể đối với Thiền. Mặc dù Tăng Triệu trở thành tu sĩ, kinh này lại là câu chuyện về một cư sĩ tên là Duy Ma Cật, một vị với hiểu biết vô cùng sâu sắc đã khuất phục mọi đệ tử của Đức Phật. Ngài vượt qua mọi đệ tử và các Bồ tát khác bằng cách dùng “sự im lặng sấm sét” để trả lời câu hỏi về bản chất của thực tại bất nhị - một ví dụ thường được các thiền sư làm theo. “Im lặng sấm sét” của Duy Ma Cật cũng là chủ đề ưa chuộng của các nghệ sĩ Thiền. Nhưng tầm quan trọng chủ yếu của kinh này đối với Trung Hoa và Thiền ở chỗ giác ngộ tối thượng không xa lạ với những sự việc của đời sống hằng ngày, mà thật ra, chứng đạt cao nhất là “ngộ nhập mà không tiêu diệt phiền não [klesa]”.

Đây là điều hấp dẫn với cả tâm tính Nho gia và Đạo gia. Nho gia nhấn mạnh tầm quan trọng của đời sống gia đình, bởi vậy nó không dễ đồng cảm với hình thức tăng lữ khát khe của Phật giáo. Mặc dù các vị thầy Phật giáo Trung Hoa thường là tu sĩ, họ cũng có số lượng lớn môn sinh cao cấp là cư sĩ, và Thiền nói riêng luôn hết sức coi trọng diễn đạt Phật giáo trong những ngôn ngữ hoàn toàn đời thường - trong mọi kiểu nghệ thuật, lao động chân tay, hay trong nhận thức vạn vật tự nhiên. Nho gia cũng như Đạo gia sẽ càng tán

đồng ý tưởng một sự giác ngộ không đòi hỏi diệt trừ tham đắm - ý nghĩa khác của từ *klesa*. Chúng ta đã thấy niềm tin đặc thù vào bản chất con người mà hai tư tưởng này cùng bày tỏ. Tuy nhiên, không diệt trừ tham đắm không có nghĩa là để chúng tự tung tự tác. Nó có nghĩa là buông bỏ thay vì vật lộn với chúng, không đè nén tham đắm cũng không buông lung theo nó. Đạo gia không bao giờ quá khích, bởi vì ấy đạt mục tiêu bằng cách không can thiệp (vô vi), như một kiểu nhu đạo về tâm lý.

Tác phẩm của Tăng Triệu cũng như luận giải của ông về *Duy Ma Cật Sở Thuyết Kinh* chứa đầy các cụm từ và trích dẫn Đạo giáo, vì có vẻ sự học theo những vị tăng thời trước ít tiếng tăm hơn như Huệ Viễn (334-416) và Đạo An (312-385) trong việc dùng sự “mở rộng ý tưởng” (cách nghĩa, 格義) để giải thích Phật giáo qua những điều tương tự trong Đạo giáo. Điều này cho thấy giữa hai truyền thống có nhiều tương đồng đến nỗi cuối thế kỷ 5, Lưu Cầu đã nói:

Từ núi Côn Luân về phía Đông (Đạo gia) dùng chữ “Đại Đạo”. Từ Kashmir về phía Tây (Phật gia) dùng chữ sambodhi (chánh giác). Dù hướng đến “vô” hay tu dưỡng “tánh không” (sunyata), nguyên lý liên quan cũng như nhau.
(5).

Hai học thuyết của Tăng Triệu có lẽ phần nào tác động đến sự phát triển sau này của Thiền là quan niệm về thời gian và sự thay đổi, và tư tưởng “bất nhã vô tri”. Chương “Vật bất thiên” (The Immutability of Things) trong tác phẩm *Triệu Luận (Book of Chao)* hết sức độc đáo và giống một cách đáng ngạc nhiên với phần nói về thời gian ở tập đầu tiên trong *Chánh Pháp Nhãn Tạng* của Đạo Nguyên⁽⁶⁾ đến nỗi vị thiền sư nổi tiếng người Nhật khó mà thấy nó xa lạ.

Vật quá khứ tự ở nơi quá khứ, không phải từ hiện tại đi vào quá khứ; vật hiện tại tự ở nơi hiện tại, không phải từ quá khứ đi đến hiện tại... Nước sông cuộn cuộn chảy xuôi mà không lưu chuyển. Gió lốc quay cuồng mà vẫn thường

tịnh. Nhật nguyệt xuyên trọn bầu trời mà chẳng tuần hoàn.
(7).

Theo cách tương tự, Đạo Nguyên cũng chỉ ra rằng gỗ không trở thành tro, cuộc sống không trở thành cái chết, cũng như mùa đông không thành mùa xuân. Mỗi khoảnh khắc thời gian là “độc lập và bất động”. (8).

Tăng Triệu cũng luận về một điều có vẻ nghịch lý, đó là bát nhã là một kiểu vô minh. Do thực tại rốt ráo không có tính chất và không phải một vật, nên nó không thể trở thành đối tượng của nhận biết. Bát nhã hay “cái thấy trực tiếp” nhận biết chân lý bằng cách không biết.

Trong Trí huệ tất tồn tại tấm gương vô cùng u diệu phản chiếu cách vô tri. Trong Tinh thần tất có cái dụng hội ứng với các nhu cầu mà vẫn không tư lự về chúng. Tinh thần không tư lự nên một mình ngự trị, vượt ngoài thế giới biểu tượng. Trí huệ vô tri nên huyền chiếu bên ngoài sự vật. Trí huệ tuy bên ngoài sự vật nhưng chưa từng không hàm chứa sự vật. Tinh thần tuy vượt ngoài thế giới mà trọn ngày vẫn nằm trong thế giới. (9).

Đây là một trong những mối liên kết chính giữa Đạo giáo và Thiền, vì xuyên suốt *Triệu Luận*, phong cách và thuật ngữ là Đạo giáo mặc dù chủ đề là Phật giáo. Ngữ lục của các thiền sư thời đầu như Huệ Năng, Thần Hội và Hoàng Bá đầy những tư tưởng như thế - thật biết là không biết, tâm giác ngộ đáp ứng tức thời không toan tính, và không có sự bất tương thích nào giữa giác ngộ với đời sống hằng ngày của thế giới.

Đạo Sanh (360-434), đồng môn của Tăng Triệu, người đầu tiên giải thích rõ ràng và sáng tỏ giáo pháp đốn ngộ, có nhãn quan thậm chí còn gần với Thiền hơn. Nếu niết bàn không do nắm bắt mà được, vậy không thể có vấn đề tiếp cận nó qua các giai đoạn hay qua quá trình tích lũy kiến thức dần dần. Nó phải được thực chứng trong một vụt sáng duy nhất của tri kiến gọi là đốn ngộ, hay *satori* trong tiếng Nhật, thuật ngữ quen thuộc trong Thiền chỉ sự tỉnh thức

đột ngột. Tạ Linh Vận⁽¹⁰⁾ khi bàn về học thuyết của Đạo Sanh còn cho rằng đốn ngộ phù hợp với tâm tính Trung Hoa hơn Ấn Độ, và ủng hộ mô tả của Suzuki về Thiền như “cuộc cách mạng” Trung Hoa chống lại Phật giáo Ấn Độ. Học thuyết của Đạo Sanh, dù khác thường và gây sửng sốt ra sao, hẳn đã rất được đón nhận. Hơn một thế kỷ sau, nó được nhắc lại trong một tác phẩm của Huệ Viễn (523-592), ông cũng gắn học thuyết này với thiền sư Huệ Đan, một người sống đến tận năm 627.

Tầm quan trọng của những nhân vật tiền thân này trong Thiền là ở chỗ họ đưa ra manh mối về khởi đầu lịch sử của trào lưu này, trừ phi chúng ta chấp nhận câu chuyện được truyền lại rằng nó đã theo vị tăng Ấn Độ Bồ Đề Đạt Ma tới Trung Hoa năm 520. Các học giả hiện đại như Phùng Hữu Lan và Pelliot thật sự nghi ngờ tính đúng đắn của câu chuyện trên. Họ cho rằng tích về Bồ Đề Đạt Ma là một bịa đặt có thiện ý của đời sau, khi Thiền tông cần một căn cứ lịch sử để tuyên bố nó là sự truyền trao trải nghiệm trực tiếp từ chính Đức Phật, nằm ngoài kinh điển. Bởi Bồ Đề Đạt Ma được miêu tả là vị Tổ thứ 28 trong một danh sách có phần không thật về các vị Tổ Ấn Độ, thuộc về một dòng “truyền thừa” trực tiếp từ Phật Thích Ca Mâu Ni.⁽¹¹⁾

Ở giai đoạn tìm hiểu hiện tại, khó nói liệu quan điểm của những học giả trên đây nên được nhìn nhận nghiêm túc, hay chúng chỉ là một thí dụ khác về sự rập khuôn của giới hàn lâm, thường nghi vấn độ xác thực lịch sử của những vị sáng lập tôn giáo. Theo câu chuyện truyền thống mà Thiền tông đưa ra về nguồn gốc của chính nó, Bồ Đề Đạt Ma từ Ấn Độ đến Quảng Đông khoảng năm 520, rồi đi tiếp tới kinh thành của Lương Võ Đế, một vị bảo trợ nhiệt thành của Phật giáo. Tuy nhiên, giáo pháp của Bồ Đề Đạt Ma và thái độ cộc lốc của ngài không làm Lương Võ Đế hài lòng, nên sư lui về một ngôi chùa ở nước Ngụy trong vài năm, dành thời gian “diện bích” cho đến khi cuối cùng cũng tìm được một đệ tử phù hợp là Huệ Khả, người về sau trở thành Nhị Tổ Thiền tông của Trung Hoa.⁽¹²⁾

Tất nhiên, việc một đại sư Phật giáo đến vào thời kỳ này chẳng phải điều gì không thể. Cưu Ma La Thập đã đến không lâu trước

năm 400, Bồ Đề Lưu Chí ngay sau năm 500, và Chân đế có mặt ở kinh thành nhà Lương khoảng cùng thời gian với Bồ Đề Đạt Ma. Đâu có gì ngạc nhiên nếu không có tư liệu còn lại nào về sự tồn tại của ngài cho mãi đến hơn một trăm năm sau khi ngài viên tịch. Thời đó chẳng phải những ngày của báo chí và “Ai là ai”, mà ngay cả trong thời đại quá tải tư liệu của chính chúng ta, những người có đóng góp quan trọng cho tri thức và văn hóa có thể vẫn không được thừa nhận và không được lưu tư liệu cho đến khi họ đã qua đời nhiều năm. Ở đây nữa, có lẽ chúng ta cũng có thể chấp nhận câu chuyện về Bồ Đề Đạt Ma cho đến khi có bằng chứng thực sự áp đảo nào đó chống lại nó, đồng thời thừa nhận rằng những tư tưởng của Tăng Triệu, Đạo Sanh cùng những người khác có thể cũng đã góp vào dòng chảy của Thiền.

Một trong những lý do nghi ngờ câu chuyện về Bồ Đề Đạt Ma là Thiền mang phong cách Trung Hoa đến nỗi khả năng nó có một nguồn gốc Ấn Độ dường như là không thể. Tuy nhiên, chính Tăng Triệu, một người theo Đạo giáo, lại là đệ tử của Cư Ma La Thập, và Đạo Sanh cũng vậy, chưa kể các tác phẩm tương truyền của Bồ Đề Đạt Ma và những người kế thừa cho đến Huệ Năng (638-713) đều cho thấy sự chuyển dịch rõ ràng từ quan điểm Ấn Độ sang quan điểm Trung Hoa trong cách nhìn nhận về thiền.⁽¹³⁾

Kinh văn Phật giáo Ấn Độ không đề cập gì về một tông phái Thiền hay về Bồ Đề Đạt Ma trong mối liên quan với tông ấy, điều này có lẽ vì ngay cả ở Trung Hoa cũng chưa từng có tông phái Thiền nào cho đến khoảng hai trăm năm sau thời kỳ của Bồ Đề Đạt Ma. Tuy vậy lại có một phương pháp thực hành Thiền gần như phổ biến giữa các tu sĩ Phật giáo, đó là tọa thiền (坐禪, tiếng Nhật: *zazen*), và những người hướng dẫn đặc biệt chuyên giám sát hành trì này được gọi là *thiền sư* cho dù thuộc tông môn nào. Tương tự, có những *luật sư*, người hướng dẫn về giới luật tu sĩ, và *pháp sư*, người hướng dẫn về pháp. Thiền chỉ trở thành một tông phái độc lập khi nó truyền bá một cách nhìn về Thiền khác biệt sâu sắc với thực hành được chấp nhận phổ biến.⁽¹⁴⁾

Truyền thống Thiền mô tả Bồ Đề Đạt Ma là một người có vẻ mặt dữ tợn, chòm râu rậm, đôi mắt mở to với ánh nhìn xuyên thấu, tuy nhiên trong đôi mắt ấy chỉ gọi lên sự lấp lánh. Truyền thuyết kể rằng có lần ngài từng ngủ gục khi hành thiền và đã giật dữ tới mức cắt bỏ mí mắt, chúng rơi xuống đất và mọc lên thành cây trà đầu tiên. Từ đó trở đi, trà giúp các thiền tăng chống lại cơn buồn ngủ, khiến tâm được tỉnh táo và thêm sinh lực đến nỗi người ta nói: “Hương vị của Thiền và hương vị của trà là như nhau.” Lại một truyền thuyết khác kể rằng Bồ Đề Đạt Ma nhập thiền lâu đến mức hai chân ngài rơi ra. Từ đó ra đời biểu tượng những con búp bê Daruma,⁽¹⁵⁾ miêu tả Bồ Đề Đạt Ma như một người lùn béo tròn không chân, trong ruột rất nặng nên khi bị đẩy ngã thì luôn đứng thẳng dậy. Có một bài thơ Nhật Bản nhiều người biết nói về búp bê Daruma:

Jinsei nana korobi
Ya oki.
Đời là vậy -
Bảy lần ngã xuống,
Bảy lần ngã xuống,

Vấn đáp được cho là giữa Bồ Đề Đạt Ma và Lương Võ Đế là điển hình về lối xử sự thô lỗ và trực tiếp của ngài. Lương Võ Đế mô tả tất cả những gì ông đã làm để xiển dương Phật pháp, và hỏi ngài ông có công đức gì không - với quan niệm phổ biến rằng Phật giáo là sự tích lũy dần dần các công đức qua việc làm thiện, để rồi có hoàn cảnh sống ngày một tốt hơn trong các kiếp sau, cuối cùng dẫn đến niết bàn. Nhưng Bồ Đề Đạt Ma đáp: “Không có công đức gì cả!” Điều này làm tiêu tan ý tưởng của Lương Võ Đế về Phật giáo đến nỗi khiến ông hỏi: “Vậy thế nào là thánh đế đệ nhất nghĩa?” Bồ Đề Đạt Ma đáp: “Hoàn toàn không có gì là thánh.” Võ Đế hỏi: “Vậy ai đang đối diện với trẫm đây?” Sư đáp: “Không biết.”⁽¹⁶⁾

Sau đối đáp này, thấy cái nhìn của Lương Võ Đế còn hạn hẹp, Bồ Đề Đạt Ma lui về một ngôi chùa nước Ngụy, tương truyền nơi ấy ngài đã dành chín năm trong hang đá, “nhìn chăm chăm vào tường” (壁 觀, bích quán). Suzuki cho rằng không nên hiểu điều này theo nghĩa đen, mà diễn đạt ấy nói tới trạng thái bên trong của Bồ Đề Đạt

Ma khi đã loại bỏ mọi ý nghĩ nắm bắt khỏi tâm.⁽¹⁷⁾ Bồ Đề Đạt Ma ở đó như vậy cho đến khi có tăng là Thần Quang, sau gọi là Huệ Khả (486-593, có lẽ thế) đến tìm ngài, vị này sau tiếp nối Bồ Đề Đạt Ma trở thành Nhị Tổ.

Huệ Khả liên tục xin tham vấn Bồ Đề Đạt Ma, nhưng luôn bị từ chối. Tuy vậy ông vẫn ngồi thiền ngoài cửa hang, một mực chờ đợi trong tuyệt vọng hy vọng Bồ Đề Đạt Ma rốt cuộc sẽ mềm lòng. Cuối cùng, tuyệt vọng, ông cắt bỏ cánh tay trái và trình với Bồ Đề Đạt Ma để cho thấy lòng thành nhất mực của mình. Khi ấy Bồ Đề Đạt Ma cũng quay ra hỏi Huệ Khả muốn gì.

“Tâm con không an,” Huệ Khả nói. “Xin thầy an tâm cho con.”

“Người đưa tâm đây ta an cho,” Bồ Đề Đạt Ma đáp.

“Nhưng khi con tìm tâm lại không thấy tâm.”

“Ta đã an tâm cho người rồi đấy!” Bồ Đề Đạt Ma đột ngột nói.⁽¹⁸⁾

Khoảnh khắc đó, Huệ Khả bừng tỉnh, đốn ngộ, hay *satori*, và những đối đáp qua lại này dường như là thí dụ đầu tiên của điều về sau trở thành phương pháp giáo huấn đặc thù trong Thiền, đó là vấn-đáp (問答, tiếng Nhật: *mondo*), hay “hỏi-và-trả lời”, đôi lúc tạm gọi là “chuyện Thiền”. Phần lớn các tác phẩm Thiền chứa đựng những giai thoại thể này, nhiều giai thoại còn rắc rối hơn nhiều so với câu chuyện trên, và mục đích của chúng luôn nhằm thúc giục kiểu thực chứng đột ngột nào đó trong tâm người hỏi, hoặc kiểm tra mức độ sâu xa trong cái thấy của người ấy. Vì lý do này, những giai thoại như vậy nếu được “giải thích” tất làm hỏng tác động của chúng. Trong một số phương diện, chúng giống như những câu chuyện cười, không thể tạo hiệu ứng gây cười mong muốn nếu “điểm chốt” đòi hỏi phải giải thích thêm. Người ta phải thấy ý nghĩa ngay lập tức, hoặc chẳng thấy gì cả.

Ngoài ra, cần hiểu rằng nét chính yếu của những giai thoại này họa hoàn hảo mới mang tính biểu tượng, và nếu có thường cũng hoàn toàn thứ yếu, như khi đối đáp chứa đựng những ám chỉ mà hai bên đều hiểu rõ. Song những bình luận gia như Gernet (3), như tôi

cảm thấy, lại nhầm lẫn cho rằng ý nghĩa chính là truyền đạt một nguyên lý Phật giáo nào đó bằng phương tiện biểu tượng. Sự giác ngộ thường xảy ra sau những đối đáp này không hề là đơn thuần lãnh hội câu trả lời cho một mối nghi. Bởi bất kỳ điều gì thiền sư nói hay làm cũng là sự bày tỏ trực tiếp và tự nhiên của “chân như”, của Phật tánh, và điều vị ấy trao không phải biểu tượng nào mà chính là cái ấy. Giao tiếp trong Thiền luôn là “chỉ thẳng”, giống như tóm lược truyền thống về Thiền trong bốn câu thơ:

*Truyền riêng ngoài giáo
Không lập văn tự
Trực chỉ nhân tâm
Kiến tánh thành Phật.* [\(19\)](#)

Tương truyền người kế tục Huệ Khả là Tăng Xán (?-606), và câu chuyện về vấn đáp ban đầu của họ cũng có hình thức giống như giữa Huệ Khả và Bồ Đề Đạt Ma, trừ việc Huệ Khả xin “an tâm”, còn Tăng Xán xin “sám tội”. Một bài thơ nổi tiếng được cho của sư là Tín Tâm Minh, “Luận về niềm tin vào tâm”. [\(20\)](#) Nếu Tăng Xán thật sự là tác giả, thì bài thơ này là phát biểu rõ ràng và toàn diện đầu tiên về Thiền. Chất Đạo giáo trong nó hiển hiện ngay những dòng đầu tiên:

*Đạo lớn chẳng gì khó,
Cốt đừng chọn lựa thôi.* [\(21\)](#)
*Và tiếp tục:
Thuận tánh là hiệp đạo,
Tiêu dao dứt phiền não.
Càng nghĩ càng trói thêm...
Đừng chán ghét sáu trần,
Sáu trần có xấu chi,
Vẫn chung về giác đấy.
Bậc trí giữ vô vi;
Người ngu tự buộc lấy...
Há chẳng là quấy lắm,
Sai tâm đi bắt tâm.* [\(22\)](#)

Trong bài thơ không chỉ đầy rẫy những thuật ngữ Đạo giáo như vô-vi và tự-nhiên, mà toàn bộ quan điểm của nó là buông tâm, tin rằng tâm sẽ thuận theo tự tánh, đối ngược với quan điểm Ấn Độ điển hình là đưa tâm vào trong kiểm soát gắt gao và bế chặt các giác quan.

Sau Tăng Xán, Tổ thứ tư tương truyền là Đạo Tín (579-651). Khi đến gặp Tăng Xán, sư thỉnh cầu:

“Xin dạy cho con pháp giải thoát.”

“Ai trói buộc người?” Tăng Xán hỏi.

“Không ai trói buộc con cả.”

“Vậy sao còn cầu pháp giải thoát?”⁽²³⁾

Đạo Tín nơi đây ngộ. *Truyền Đăng Lục* ghi lại một gặp gỡ thú vị giữa Đạo Tín và hiền giả Pháp Dung, vị này sống ở một ngôi chùa tro troi trên núi Ngưu Đầu, đạo hạnh cao thâm nên chim thường mang hoa đến cúng dường. Khi hai người đang nói chuyện, có con thú hoang gần đó gầm lên khiến Đạo Tín nhảy dựng. Pháp Dung bình phẩm: “Vẫn còn cái đó sao!” - tất nhiên sư nói tới cái “phiền não” bản năng là sự sợ hãi. Lát sau, khi Pháp Dung không để ý, Tổ viết chữ “Phật” lên tảng đá nơi Pháp Dung thường ngồi. Khi Pháp Dung quay về chỗ để ngồi xuống, thấy chữ Phật nên không dám ngồi xuống. Đạo Tín hỏi lại: “Vẫn còn cái đó sao!” Đến đây Pháp Dung đại ngộ... và chim chóc không còn mang hoa đến nữa.

Tổ thứ năm là Hoàng Nhẫn (601-675) - từ đây chúng ta bắt đầu đi vào một chương sử đáng tin cậy hơn. Lần đầu gặp Hoàng Nhẫn, Tổ Đạo Tín hỏi:

“Danh tánh (姓) là gì?”

“Có tánh,” Hoàng Nhẫn đáp bằng cách chơi chữ, “nhưng chẳng phải tánh thường (ý nói tới bản tánh, 性).”

“Là tánh chi?” Tổ hỏi vặn.

“Phật tánh.”

“Vậy con không có tánh à?”

“Vì đó là tánh không.”⁽²⁴⁾

Hoàng Nhẫn có lẽ là vị Tổ đầu tiên có nhiều đệ tử, tương truyền sư giáo hóa đồ chúng đến năm trăm tăng ở một ngôi chùa trên núi Hoàng Mai, cực Đông của Hồ Bắc ngày nay. Tuy nhiên, ngài không nổi tiếng bằng đệ tử nối pháp kế tiếp là Huệ Năng, một người mà cuộc đời và công cuộc giáo hóa đánh dấu sự khởi đầu dứt khoát của Thiền tông Trung Hoa đích thực - một thời kỳ hưng thịnh của Thiền, sau được gọi là “kỷ nguyên của Thiền môn”, kéo dài hai trăm năm thời nhà Đường, khoảng năm 700 đến 906.

Không nên bỏ qua những người cùng thời với Huệ Năng, bởi ngài sống ở một thời kỳ hết sức sáng tạo cho Phật giáo Trung Hoa nói chung. Năm 645, vị đại dịch giả và lữ tăng Huyền Trang đã trở về từ Ấn Độ và đang truyền bá giáo pháp *vijnaptimatra* (chỉ là sự trình hiện) của Duy Thức ở Trường An. Pháp Tạng (643-712), từng là đệ tử của Huyền Trang, đang xiển dương tông phái quan trọng là Hoa Nghiêm (tiếng Nhật: *Kegon*) dựa trên *Kinh Hoa Nghiêm*, kinh này về sau cung cấp căn bản triết lý cho Thiền. Chúng ta cũng không được quên rằng trước hai vị này không lâu, Trí Khải (538-597) đã viết một luận giải xuất sắc về phương pháp Chỉ quán của Đại thừa,⁽²⁵⁾ chứa đựng giáo huấn căn bản của tông Thiên Thai, một tông phái gần gũi với Thiền trên nhiều phương diện. Nhiều thuật ngữ và nội dung trong tác phẩm của Trí Khải sau xuất hiện trong giáo pháp của Huệ Năng và một số đệ tử nối pháp đời thứ nhất của ngài.

Tương truyền Huệ Năng lần đầu khai ngộ khi tình cờ nghe ai đó tụng *Kinh Kim Cương*, hồi ấy ngài hầu như vẫn còn là thiếu niên. Ngay lập tức ngài lên đường đến chùa của Hoàng Nhẫn ở núi Hoàng Mai để xin ấn chứng và được chỉ dẫn thêm. Chúng ta nên lưu ý (để tham khảo thêm) rằng sự tỉnh ngộ ban đầu của ngài xảy ra tự nhiên, không do thầy khai ngộ, và tiểu sử của ngài mô tả ngài là một nông dân thất học ở vùng lân cận của Quảng Đông. Có vẻ Hoàng Nhẫn nhận ra ngay cái thấy sâu sắc nơi ngài, nhưng sợ xuất thân nghèo hèn khiến ngài khó được chấp nhận trong một cộng đồng các tăng sĩ uyên bác, nên Tổ cho ngài làm trong khu bếp.

Một thời gian sau, Ngũ Tổ công bố đang tìm một người kế thừa để trao Tổ vị và y bát (được cho là đã truyền từ Đức Phật) làm tín vật. Vinh dự này sẽ được trao cho ai trình bài kệ hay nhất diễn đạt cái thấy về Phật pháp. Vị thượng tọa của đồ chúng khi ấy là Thần Tú, và tất cả những người khác đương nhiên cho rằng Thần Tú sẽ được nên không ai cố gắng cạnh tranh.

Tuy nhiên, Thần Tú nghi ngờ chính cái thấy của mình, bèn quyết định trình kệ mà không đề tên, sẽ chỉ nói đó là kệ của mình nếu Ngũ Tổ ấn chứng. Nửa đêm, sư viết những dòng sau đây lên vách hành lang gần khu Ngũ Tổ ở:

*Thân là cây bồ đề,
Tâm như đài gương sáng.
Luôn luôn siêng lau chùi,
Chớ cho dính bụi trần.*⁽²⁶⁾

Sáng hôm sau, Ngũ Tổ đọc bài kệ và yêu cầu đốt nhang kính lễ, bảo rằng tất cả những ai dụng công tu theo bài kệ đều sẽ kiến tánh. Nhưng khi nửa đêm Thần Tú đến gặp riêng Ngũ Tổ và nói kệ do mình làm, Ngũ Tổ nói rằng cái thấy của ông còn xa lắm.

Ngày hôm sau, một bài kệ khác xuất hiện bên cạnh bài thứ nhất:

*Bồ đề vốn không cây,
Gương sáng cũng chẳng đài.
Vốn không có một vật,
Chỗ nào để bám bụi?*⁽²⁷⁾

Ngũ Tổ biết chỉ có Huệ Năng có thể làm được kệ này, nhưng để tránh sự ghen tị, ngài liền lấy giày xóa bài thơ đi, và gọi Huệ Năng ban đêm bí mật đến phòng mình. Nơi đây ngài trao truyền Tổ vị và y bát cho Huệ Năng, đồng thời bảo phải trốn đi ngay cho đến khi sự ghen tức của các tăng sĩ khác đã lắng xuống và thời gian đã chín muồi cho việc hoằng pháp.⁽²⁸⁾

So sánh hai bài kệ sẽ thấy ngay hương vị Thiền khác biệt của Huệ Năng. Bài kệ của Thần Tú phản ánh điều dường như là cái nhìn đại

chúng và phổ biến về hành thiền trong Phật giáo Trung Hoa. Rõ ràng nó được hiểu là rèn luyện tọa thiền, trong đó tâm được “tịnh hóa” bằng sự tập trung cao độ, khiến mọi tư tưởng và bám chấp dứt bật. Nếu hiểu theo nghĩa đen, nhiều tác phẩm Phật giáo và Đạo giáo sẽ củng cố cái nhìn này, cho rằng trạng thái nhận thức cao nhất là một tâm thức vắng bóng mọi nội dung, ý tưởng, cảm thọ, và thậm chí cảm giác cơ thể. Ở Ấn Độ ngày nay, đây là một ý niệm rất thường thấy về *samadhi* (*thiền định*). Nhưng với trải nghiệm của chính chúng ta về Cơ Đốc giáo, kiểu giải thích theo nghĩa đen này chẳng xa lạ, dù nó xuất hiện cả ở tầng lớp trên.

Huệ Năng lập luận rằng một người tâm không có gì cũng chẳng khác hơn “một bó củi hay một đồng đá”. Ngài nhấn mạnh rằng toàn bộ ý tưởng tịnh tâm là không phù hợp và gây làm lẫn, vì “tự tánh vốn đã sáng tỏ và thanh tịnh”. Nói cách khác, nhận thức hay tâm không phải giống như một cái gương có thể được lau chùi. Chân tâm là “vô tâm”, ý nói nó không thể được coi là một đối tượng của tư duy hoặc hành động, như thể là một vật để nắm bắt và kiểm soát. Nỗ lực điều phục chính tâm mình là một vòng tròn luẩn quẩn. Cố gắng tịnh hóa nó chẳng khác gì dùng sự thanh tịnh để làm nó bất tịnh. Hiển nhiên, đây là tư tưởng Đạo giáo về cái tự nhiên, theo đó một người không thật sự tự do, thật sự phi dính mắc hay thanh tịnh nếu trạng thái của người ấy là kết quả của sự rèn luyện giả tạo. Anh ta chỉ đang bắt chước sự thanh tịnh, chỉ đang “làm giả” nhận biết sáng suốt. Bởi thế mới có thái độ dạy đời khó ưa của những người thực hành tôn giáo một cách chủ ý và có phương pháp.

Huệ Năng dạy rằng thay vì cố gắng tịnh hay làm trống rỗng tâm, người ta đơn giản phải buông tâm, vì tâm không phải thứ gì để nắm bắt. Buông tâm cũng tương tự như buông bỏ chuỗi ý nghĩ và cảm tưởng (niệm) thường đến đi “trong” tâm, không đè nén, nắm giữ hay cản trở chúng.

[Lục thức...] đi lại tự do, ứng dụng vô ngại, tức là bát nhã tam muội, tự tại giải thoát, gọi là hạnh vô-niệm. Chứ chẳng phải như người lầm tưởng cho là trăm điều chẳng nghĩ, chỉ cho niệm tuyệt, ấy là pháp trói buộc, tức là biên kiến. ⁽²⁹⁾

Đối với cách nhìn nhận thông thường về hành thiền, ngài nói:

Trụ tâm quán tịnh là bệnh chứ chẳng phải thiền, ngồi mãi là trói thân, với đạo có ích lợi gì?⁽³⁰⁾

Tiếp tục:

Khởi tâm chấp tịnh, lại sanh vọng tịnh... Sao gọi là tọa thiền? Trong pháp môn này vô chương, vô ngại, bên ngoài đối với tất cả cảnh giới thiện ác tâm niệm chẳng khởi gọi là tọa.⁽³¹⁾

Để đối trị cách hành thiền sai tức chỉ làm tâm trống rỗng, Huệ Năng so sánh tự tánh với bầu trời, và gọi nó là lớn, không chỉ vì nó trống rỗng, mà vì nó chứa mặt trời, mặt trăng và các vì sao. Thiền đích thực là nhận ra tự tánh mình giống như bầu trời, ý nghĩ và cảm thọ đến rồi đi trong “bản tâm” này giống như chim bay trên trời, không để lại dấu vết. Trong tông phái của ngài, giác ngộ là “đột ngột” bởi nó dành cho người căn tính mau lẹ, không phải cho người căn tính chậm chạp. Người độn căn phải dần dần mới hiểu, chính xác hơn là phải sau một thời gian dài, vì giáo pháp của Lục Tổ không thừa nhận các giai đoạn hoặc sự phát triển dần. Đã giác ngộ là giác ngộ trọn vẹn, bởi Phật tánh không có từng phần hay phân chia, không thể thực chứng từng chút một.

Những khai thị cuối cùng của ngài dành cho đệ tử chứa đựng mạnh mẽ thú vị về sự phát triển sau này của *vấn đáp*, tức phương pháp dạy “hỏi và trả lời”:

Nếu có người đến hỏi nghĩa, hỏi có thì đáp không, hỏi không thì đáp có, hỏi thánh đáp phàm, hỏi phàm đáp thánh. Nhị biên làm nhân với nhau, sinh ra nghĩa trung đạo. Hỏi nào đáp nấy.⁽³²⁾

Huệ Năng mất năm 713, và với sự viên tịch của ngài, sự kế thừa làm Tổ chấm dứt, vì cây phả hệ Thiền bắt đầu tỏa nhánh. Giáo pháp của Huệ Năng truyền qua năm đệ tử: Hoài Nhượng (?-775), Thanh Nguyên (?-740), Thần Hội (668-770), Huyền Giác (665-713) và Huệ

Trung (677-744).⁽³³⁾ Những hậu duệ nối pháp của Hoài Nhượng và Hành Tư vẫn lưu truyền đến ngày nay thành hai tông phái Thiền chính ở Nhật Bản là Lâm Tế và Tào Động. Trong hai thập kỷ từ khi Huệ Năng viên tịch, sự phát triển các dòng nối pháp và các trường phái Thiền khá phức tạp, và chúng ta cần lưu tâm nhiều hơn thay vì chỉ xem xét những nhân vật có tác động hơn cả.⁽³⁴⁾

Các tác phẩm và ghi chép của những nhân vật kế thừa Huệ Năng tiếp tục bàn về cái tự nhiên. Trên nguyên lý “chân tâm là vô tâm” và “chân tánh là vô tánh” (không có tánh riêng biệt), các tác phẩm ấy cũng nhấn mạnh rằng hành Thiền chân thực là không hành thiền, tức nói tới điều có vẻ nghịch lý của việc là Phật mà không có ý là Phật. Theo Thần Hội:

Nếu được như vậy là định mà không có định, huệ mà không có huệ, tu mà không có tu.

Nói tu định ngay từ đầu đã là vọng tâm. Vọng tâm tu định làm sao đắc thiền định?

Nay nói rằng dụng tâm, vậy có khởi ý niệm hay chẳng? Nếu chẳng khởi ý niệm thì đồng với người thế tục ngu si không khác. Nếu nói rằng khởi ý niệm, tức là có sở đắc. Do có sở đắc, liền có sự trói buộc, làm sao được giải thoát? Hàng Thanh văn tu pháp Không, trụ nơi Không, nên bị Không trói buộc. Nếu tu thiền định mà trụ thiền định, tức bị thiền định trói buộc. Nếu tu tĩnh mà trụ nơi tĩnh, tức bị tĩnh trói buộc... Nếu dùng pháp điều phục, sao gọi là giải thoát?
⁽³⁵⁾

Cũng trong nguồn cảm hứng ấy, Huyền Giác mở đầu bài thơ nổi tiếng của sư là “Chứng Đạo Ca”, Bài ca về sự thực chứng đạo:

*Anh thấy chẳng:
Dứt học, vô vi ấy đạo nhân,
Không trừ vọng tưởng, chẳng cầu chân,
Tánh thực vô minh tức Phật tánh,
Thân không ảo hóa tức pháp thân.*⁽³⁶⁾

Câu chuyện sau đây kể về Hoài Nhượng khai tâm cho người kế thừa vĩ đại của ngài là Mã Tổ (?-788), khi ấy Mã Tổ đang ngồi thiền ở chùa Truyền Pháp.

“Đại đức ngồi thiền để làm gì?” Hoài Nhượng hỏi.

“Để thành Phật,” Mã Tổ trả lời.

Hoài Nhượng liền lấy viên ngói và bắt đầu mài nó trên đá.

“Thầy mài ngói để làm gì?” Mã Tổ hỏi.

“Để làm gương,” Hoài Nhượng đáp.

“Mài ngói sao thành gương được?”

“Vậy ngồi thiền thành Phật được sao?”⁽³⁷⁾

Mã Tổ là vị thiền sư đầu tiên nổi tiếng vì “lời nói kỳ dị, hành xử khác thường”, được mô tả như một người “đi như trâu, nhìn tựa cọp”. Khi một vị tăng hỏi ngài: “Làm thế nào hiệp đạo?” Mã Tổ đáp: “Ta đã sớm chẳng hiệp đạo!” Ngài là người đầu tiên trả lời các câu hỏi về Phật pháp bằng cách đánh người hỏi, hoặc hét lớn “Ho!” (喝).⁽³⁸⁾ Tuy nhiên đôi lúc ngài cũng giảng giải kỹ hơn, như một trong những pháp ngữ của ngài về sự tu tập:

Đạo chẳng do tu hay không tu. Nếu nói tu mà đắc, tu mà thành thì cũng đồng với hàng Thanh văn. Còn nếu nói không tu thì có khác gì phàm phu?⁽³⁹⁾

Đệ tử của Hành Tư là Thạch Đầu (700-790), thuộc Thiền Tào Động, thậm chí còn thẳng thừng hơn:

Pháp môn của ta do Phật trước truyền trao, không luận thiền định hay tinh tấn, chỉ đạt tri kiến Phật, tức tâm tức Phật. Tâm, Phật, chúng sinh, bồ đề, phiền não, tên tuy khác mà thể vẫn đồng.⁽⁴⁰⁾

Ngài có cái tên thú vị là Thạch Đầu, tức “đầu đá”, do sống trên một hòn đá to gần chùa ở Hàng Châu.

Cùng với đệ tử của Mã Tổ là Nam Tuyền (748- 834) và kế thừa sau Nam Tuyền là Triệu Châu (778- 897), giáo pháp Thiền tông trở nên đặc biệt sống động và gây bối rối. *Vô Môn Quan* (tắc 14) kể chuyện Nam Tuyền thấy các tăng cứ tranh giành con mèo liền dọa sẽ chém con mèo nếu không ai nói được “một câu hay” - nghĩa là đưa ra một diễn đạt tức thì về Thiền. Không ai đáp được, nên sư chặt con mèo làm đôi. Cuối ngày, Nam Tuyền kể lại sự việc cho Triệu Châu, Triệu Châu liền tháo dép đội lên đầu và đi ra khỏi phòng. Nam Tuyền bảo: “Nếu người lúc đó có mặt thì con mèo đã không chết.”

Tương truyền Triệu Châu ngộ đạo sau cơ duyên dưới đây với Nam Tuyền:

Triệu Châu hỏi: “Thế nào là Đạo?”

Thiền sư trả lời: “Tâm bình thường là Đạo.”

“Làm thế nào trở về hòa hợp với nó?”

“Có ý hòa hợp thì lập tức rời xa.”⁽⁴¹⁾

“Nhưng nếu không có ý, làm sao biết Đạo?”

“Đạo chẳng thuộc về biết hay không biết,” thiền sư đáp. “Biết là vọng giác, không biết là vô ký. Người thật đạt Đạo không nghi thì như hư không thanh thản. Sao còn lồi đung sai vào?”⁽⁴²⁾

Khi có người hỏi Triệu Châu con chó có Phật tánh không - đương nhiên giáo huấn Đại thừa thường dạy rằng con chó cũng có Phật tánh - sư chỉ nói một từ “Không!” (tiếng Hán: 無 - Vô, tiếng Nhật: *Mu*).⁽⁴³⁾ Khi một vị tăng xin khai thị, sư chỉ hỏi đã ăn cháo chưa, rồi nói thêm: “Đi rửa bát đi!”⁽⁴⁴⁾ Khi được hỏi về linh hồn còn lại lúc xác thân tan rã, sư nhận xét: “Sáng nay lại có gió.”⁽⁴⁵⁾

Mã Tổ còn một đệ tử danh tiếng khác là Bách Trượng (720-814), người được coi là đã lập ra thiền viện đầu tiên và đặt ra thanh quy của nó trên nguyên tắc “một ngày không làm, một ngày không ăn”. Từ thời sư trở đi, các thiền viện mới chú trọng công việc lao động và tự nuôi sống một phần. Ở đây cần lưu ý một điều, những thiền viện

này không hẳn là những tu viện theo nghĩa của phương Tây. Đúng hơn thì chúng như những trường huấn luyện, nơi người ta được tự do rời đi bất kỳ khi nào mà không bị khiển trách. Một số thành viên vẫn là tăng sống cả đời ở đó, số khác thành thủ từ ở những ngôi đền nhỏ, lại có những người có thể hoàn tục.⁽⁴⁶⁾ Bách Trượng được cho là người đưa ra định nghĩa nổi tiếng về Thiền: “Đói thì ăn, mệt thì ngủ.” Tương truyền sư tỉnh ngộ khi bị Mã Tổ hét cho một tiếng khiến bị điếc ba ngày, và sư thường dùng câu “Chẳng chấp, chẳng cầu” để khai thị cho đệ tử về đời sống Thiền. Như khi được hỏi về tìm cầu Phật tánh, sư trả lời: “Hệt như cưỡi trâu đi tìm trâu.”

Đệ tử của Bách Trượng là Hoàng Bá (?-850) cũng có tầm quan trọng đáng kể trong thời kỳ này. Không chỉ là thầy của thiền sư Lâm Tế nổi tiếng, sư còn là tác giả của *Truyền Tâm Pháp Yếu*, hay “Luận về cốt tủy của giáo pháp truyền tâm”. Nội dung tác phẩm này căn bản giống như phần chính yếu trong giáo pháp của Huệ Năng, Thần Hội và Mã Tổ, nhưng chứa đựng một số đoạn sáng tỏ khác thường cũng như một số câu trả lời thẳng thắn và cẩn thận ở cuối sách.

Tìm cầu trở thành lạc lối. Đem Phật tìm Phật, dùng tâm bắt tâm, trọn đời suốt kiếp cũng chẳng đắc được.

Người học đạo thời nay chẳng ngộ tâm thể này, cứ ở nơi tâm sinh tâm, hướng bên ngoài cầu Phật, chấp theo tướng tu hành, đều là pháp tà chẳng phải đạo bồ đề.⁽⁴⁷⁾

Đa phần nội dung của tác phẩm dành để làm sáng tỏ ý nghĩa của tánh không và các thuật ngữ vô tâm, vô-niệm, phân biệt cẩn thận các thuật ngữ ấy với sự trống rỗng theo nghĩa đen, tức là cái không có gì. Ý tưởng Đạo giáo cũng thấy được sử dụng trong suốt tác phẩm:

Sợ e các ông không rõ, [nên chư Phật] quyền lập tên Đạo. Nhưng không thể nhận tên sanh hiểu, bởi vậy nói “được cá quên nơm” (lời Trang Tử). Thân tâm tự nhiên thì đạt đạo, biết tâm, đạt nguồn cội... Người xưa tâm lạnh lợi, vừa nghe một câu bèn dứt học, nên gọi là “tuyệt học vô vi nhàn đạo nhân”. Người thời nay chỉ muốn được biết nhiều hiểu rộng, rộng cầu văn nghĩa, bảo đó là tu hành.⁽⁴⁸⁾

Tuy nhiên, có vẻ khai thị riêng của Hoàng Bá dành cho các đệ tử không phải luôn giải thích rõ ràng đến vậy. Lâm Tế (?-867), tiếng Nhật là *Rinzai*, chẳng bao giờ nhận được một lời nào từ Hoàng Bá. Mỗi lần Lâm Tế tìm cách hỏi một câu hỏi liền bị sư đánh, cho đến khi ngài tuyệt vọng bèn bỏ chùa và đến xin lời khuyên ở một thiền sư khác là Đại Ngu, vị này trách ngài sao không biết cảm kích “lòng tốt như bà nội” của Hoàng Bá. Câu ấy khiến ngài thức tỉnh, liền quay về lại gặp Hoàng Bá. Tuy nhiên lần này Lâm Tế là người đánh và nói: “Phật pháp của Hoàng Bá chẳng có gì nhiều!”⁽⁴⁹⁾

Những ghi chép về lời dạy của Lâm Tế, *Lâm Tế Lục* (tiếng Nhật, *Rinzai Roku*), cho thấy một tính cách đầy sức sống và độc đáo vô cùng, ngài dạy đệ tử theo một ngôn ngữ dân dã và hay có phần “sỗ sàng”. Cứ như thể Lâm Tế đang sử dụng toàn bộ sức mạnh nhân cách của mình để ép đệ tử vào chỗ đốn ngộ. Hết lần này đến lần khác, sư mắng mỏ đệ tử vì không đủ niềm tin vào bản thân, vì để tâm “rong ruổi” tìm kiếm thứ họ chưa bao giờ đánh mất, thứ “ngay trước người trong chính khoảnh khắc này”. Đối với Lâm Tế, giác ngộ dường như chủ yếu là vấn đề “dững khi” - sự dững cảm để “buông bỏ” không chút chần chừ trong niềm tin kiên định rằng hoạt dụng tự phát, tự nhiên của mình chính là Phật tâm. Với thứ Phật pháp dựa vào khái niệm hay sự ám ảnh của đệ tử về các giai đoạn cần đạt tới và các mục tiêu cần thực chứng, ông có cách tiếp cận đả phá thánh tượng không thương xót:

Sơn tăng nói thế, ý chỉ ở chỗ nào? Chỉ vì tâm tìm cầu của đạo giả các ông chẳng thể thôi nghĩ, mới lọt vào cái bẫy cơ cảnh của người xưa. Chư đạo hữu, nếu các ông nhận được chỗ thấy của sơn tăng, các ông có thể ngồi ngay đó cắt đứt những đầu mối Báo thân Phật, Hóa thân Phật, chư Bồ tát Thập địa, cho đến Đẳng giác, Diệu giác là những kẻ gông cùm; La hán, Bích chi Phật là những thứ ô uế nhà cầu; Bồ đề, Niết bàn như cọc cột lừa.⁽⁵⁰⁾

Về tầm quan trọng của cuộc sống “tự nhiên” và “vô sự” (無事), sư đặc biệt nhấn mạnh:

Phật pháp chẳng có chỗ dụng công, chỉ là bình thường vô sự, mặc áo ăn cơm, đi tiêu đi tiểu, mệt thì đi ngủ, người ngu cười ta, người trí mới biết ta... Các người phải tùy thời làm chủ, chỗ đứng đều là chân, tất cả cảnh duyên lôi kéo chẳng được. Dầu cho có tập khí từ xưa, có tạo nghiệp địa ngục Vô gián đều là biển giải thoát. [\(51\)](#)

Và về tạo nghiệp do tìm kiếm giải thoát:

Ngoài tâm chẳng có pháp, ở trong cũng bất khả đắc, vậy muốn cầu vật gì? Các người nghe các nơi nói rằng có tu có chứng. Chớ sai lầm! Nếu do tu mà đắc được, đều là nghiệp sinh tử. Người nói Lục Độ Vạn Hạnh cùng tu, ta thấy đều là tạo nghiệp. Cầu Phật, cầu pháp tức là tạo nghiệp địa ngục. [\(52\)](#)

Ở Mã Tổ, Nam Tuyền, Triệu Châu, Hoàng Bá và Lâm Tế, chúng ta có thể thấy “hương vị” Thiền rõ nét nhất. Dù nguồn cảm hứng ban đầu là Đạo giáo và Phật giáo, nó còn là thứ gì đó hơn thế. Nó vô cùng trần tục, vô cùng cụ thể và vô cùng trực tiếp. Khó khăn khi dịch những ngữ lục của các thiền sư này ở chỗ lối nói tiếng Hán của họ chẳng phải cổ điển cũng chẳng hiện đại, mà là lối nói khá thông tục của đời Đường. Cái “tự nhiên” của nó ít trau chuốt hơn, ít lộ rõ vẻ đẹp hơn so với ngôn từ của các hiền nhân hay thi sĩ Đạo giáo; nó gần như thô ráp và thông tục. Tôi nói “gần như” vì diễn đạt ấy không thật sự đúng. Chúng ta không thể tìm được diễn đạt tương đương từ các nền văn hóa khác để so sánh, và cách giúp môn sinh phương Tây nắm bắt hương vị Thiền rõ nhất là qua quan sát những công trình nghệ thuật mà Thiền truyền cảm hứng sau này. Hình ảnh tốt nhất có lẽ là một khu vườn chẳng có gì khác ngoài cát được cào rộng, làm nền cho những hòn đá thô trên đó mọc đầy địa y và rêu, giống như những khu vườn ngày nay người ta có thể thấy trong các thiền viện ở Kyoto. Khung cảnh ấy dường như không còn có thể đơn giản hơn; nó mang đến tác động như thể con người hầu như vẫn chưa chạm vào, như thể nó đã được chuyên chở nguyên vẹn từ bờ biển; nhưng trên thực tế, chỉ người nghệ sĩ nhạy cảm và có kinh nghiệm nhất mới làm được. Tất nhiên, điều này nghe cứ như

“hương vị Thiền” là một thuyết cổ sơ luận đã được nghiên cứu và tác động lên. Đôi lúc nó là vậy. Nhưng hương vị Thiền chân thực là khi một người trở nên hầu như tự nhiên một cách kỳ diệu mà lại không chủ ý là vậy. Lối sống Thiền của anh ta không phải là làm cho bản thân thành vậy, mà là trưởng thành theo cách ấy.

Vì lẽ đó, rõ ràng không nên chỉ hiểu cái “tự nhiên” của những thiền sư đời Đường này theo nghĩa đen, như thể Thiền chỉ là tự hào vì là một anh chàng hoàn toàn bình thường, phạm tục, một người đem lý tưởng rải cho gió thổi và ứng xử như cách mình thích, bởi điều này tự nó là sự thiếu tự nhiên. Cái “tự nhiên” của Thiền chỉ phát triển khi người ta đã mất đi sự giả tạo hay thiếu tự nhiên dưới mọi hình thức. Song một tinh thần như vậy đến và đi như gió, nó là điều khó bị thể thức hóa nhất, khó giữ gìn nhất.

Tuy vậy ở cuối đời Đường, tinh thần và sức sống Thiền đã gần như thành hình thức Phật giáo ưu thế hơn hẳn ở Trung Hoa, mặc dầu mối quan hệ của nó với các tông phái khác thường cũng rất gần gũi. Tông Mật (779-841) vừa là một thiền sư và là Tổ thứ năm của Hoa Nghiêm tông, tông phái đại diện cho triết học của *Kinh Hoa Nghiêm*. Hình thức Phật giáo Đại thừa vô cùng tinh tế và viên dung này được Động Sơn (807-869) sử dụng để phát triển giáo pháp Ngũ Vị (五位), nói đến năm mối quan hệ giữa cái tuyệt đối (正, chính) và cái tương đối (偏, thiên), được đệ tử của Động Sơn là Tào Sơn (840-901) liên hệ với triết lý của *I Ching*, tức *Kinh Dịch*. Pháp Nhãn (885-958) và Phần Dương (947-1024) cũng là những thiền sư có ảnh hưởng, đã nghiên cứu sâu về Hoa Nghiêm tông, mà đến ngày nay vẫn có vai trò như phương diện trí tuệ của Thiền. Các thiền sư như Đức Thiệu (891-972) và Diên Thọ (904-975) lại giữ quan hệ gần bó với Thiên Thai tông và Tịnh Độ tông.

Năm 845, Phật giáo chịu sự đàn áp tuy ngắn nhưng dữ dội bởi vị vua theo Đạo giáo là Vũ Tông. Đền chùa bị phá hủy, đất đai của chùa bị sung công, tăng lữ bị buộc hoàn tục. May mắn là, sự háo hức với phép luyện đan của Đạo giáo đã nhanh chóng đưa vị vua ấy vào những thử nghiệm “Tiên được trường sinh bất lão”, và do tham dự vào thứ này nên ông sớm qua đời. Thiền vượt qua sự đàn áp tốt

hơn bất kỳ tông phái nào khác, và từ giờ nó đi vào một thời kỳ dài được sự sùng ái của cả triều đình lẫn đại chúng. Hàng trăm tu sĩ kéo đến chập các thiền viện giàu có, sự thịnh vượng của Thiền tông bùng lên và số lượng thiền viện tăng cao đến nỗi việc duy trì tinh thần Thiền trở thành một vấn đề thật sự nghiêm trọng.

Gần như lúc nào cũng vậy, sự phổ biến dẫn tới suy đồi về chất lượng, và do Thiền ngày càng không còn là một hoạt động tâm linh thoải mái mà dần trở thành một thể chế ổn định, nó đã trải qua sự thay đổi tính chất lạ lùng. Một điều trở nên cần thiết là “chuẩn hóa” phương pháp và tìm ra những cách thức để thiền sư quản lý số lượng lớn môn sinh. Chưa kể, còn có những vấn đề đặc biệt phát sinh với các thiền viện khi số lượng thành viên tăng lên, quy củ chặt lại, và những người mới tu có khuynh hướng ngày càng chỉ là những thiếu niên không có thiên hướng tự nhiên, được các gia đình mộ đạo gửi tới để rèn luyện. Khó có thể đánh giá tác động của yếu tố sau cùng này lên sự phát triển của Thiền theo hình thức có tổ chức. Cụ thể, thiền viện ngày càng không còn là một tập hợp của những người chín chắn có mối quan tâm về tâm linh, mà giống trường nội trú của giáo hội dành cho con trai mới lớn.

Trong những hoàn cảnh như vậy, vấn đề giới luật trở nên hết sức quan trọng. Các thiền sư buộc phải để ý không chỉ tới con đường giải thoát khỏi quy ước, mà cả việc làm cho quy ước, đạo đức và cách ứng xử thông thường thấm nhuần những thanh niên non nớt. Môn sinh chín chắn phương Tây lưu tâm đến Thiền như một triết lý hoặc một con đường giải thoát phải ghi nhớ điều này, nếu không có thể sẽ giết mình khó chịu với Thiền kiểu tăng lữ như nó tồn tại ngày nay ở Nhật. Anh ta sẽ thấy Thiền là một kỷ luật được áp đặt với cây gậy lớn. Anh ta sẽ thấy rằng, mặc dù ở “tận cùng” Thiền vẫn là một con đường giải thoát có hiệu quả, mối bận tâm chính của nó lại là một chế độ kỷ luật nhằm “rèn luyện tính cách” tương tự kiểu trường công của Anh thời xưa, hay viện sơ tu của dòng Tên. Nhưng nó làm việc ấy tốt đến khác thường. Kỷ luật “kiểu Thiền”, nếu gọi là kiểu, là một kiểu hết sức khéo - nó tự lực, hài hước, sạch sẽ và trật tự đến quá mức, đầy sinh lực nhưng lại thông thả, “cứng như đinh” nhưng không mất đi nhạy cảm mỹ thuật sắc sảo. Ấn tượng chung về những

người này là họ đều có cùng kiểu cân bằng như búp bê Daruma: không cứng rắn, nhưng không ai đánh ngã được.

Tuy vậy, vẫn có một vấn đề cốt yếu khác nảy sinh khi một thể chế tâm linh trở nên phát đạt và có ảnh hưởng - chính là vấn đề rất con người về sự cạnh tranh vai trò trụ trì, ai có quyền trở thành một thiền sư. Lưu tâm về vấn đề này được phản ánh trong *Truyền Đăng Lục*, “Ghi chép về sự truyền trao ngọn đèn”, được Đạo Nguyên biên soạn khoảng năm 1004. Một trong những mục đích chính của công trình này là xác định sự “truyền thừa” đích thực của truyền thống Thiền, để không ai có quyền tuyên bố chứng ngộ trừ phi giác ngộ của vị ấy được ấn chứng bởi một ai đó cũng đã được ấn chứng... cho đến ngược về thời của chính Đức Phật.

Mặc dù vậy, không gì khó hơn thiết lập những định tính phù hợp trong lĩnh vực không thể đo lường của nội kiến tâm linh. Khi số ứng cử viên là ít, vấn đề không quá nghiêm trọng, nhưng khi một thiền sư chịu trách nhiệm hàng trăm môn sinh, quá trình dạy và đánh giá đòi hỏi sự chuẩn hóa. Thiền giải quyết vấn đề này bằng sự khéo léo khác thường, sử dụng một phương tiện không chỉ đưa ra sự đánh giá khả năng, mà quan trọng hơn, là một phương tiện truyền đạt chính trải nghiệm thiền với sự giả mạo ở mức tối thiểu.

Sáng kiến phi thường này là hệ thống công án (公案, tiếng Nhật *koan*), hay “câu hỏi Thiền”. Theo nghĩa đen, thuật ngữ này nói tới một “tài liệu công” hoặc một “trường hợp”, hàm ý một quyết định tạo ra tiền lệ pháp lý. Vì vậy công án bao hàm “vượt qua” một chuỗi các kiểm tra dựa trên vấn đáp hoặc giai thoại của các thiền sư đời trước. Một trong những công án mở đầu là câu trả lời “Vô” hay “Không” của Triệu Châu trước câu hỏi con chó có Phật tánh không. Môn sinh được kỳ vọng sẽ cho thấy anh ta đã lĩnh hội ý nghĩa của công án qua một biểu hiện cụ thể và thường là vô ngôn mà anh ta phải khám phá bằng trực giác.⁽⁵³⁾

Song hành với thời kỳ thịnh vượng diễn ra trong thế kỷ 10 và 11 là một cảm giác “mất tinh thần”, điều này đến lượt nó dẫn tới rất nhiều nghiên cứu về các thiền sư lớn đời Đường. Những giai thoại về họ sau này được thu thập trong những tuyển tập như *Bích Nham Lục*

(năm 1125), và *Vô Môn Quan* (năm 1229). Việc sử dụng những giai thoại này cho phương pháp công án được khởi xướng bởi Viên Ngộ (1063-1135) và đệ tử của ngài là Đại Huệ (1089- 3), thuộc thế hệ nổi pháp thứ mười hoặc mười một từ Lâm Tế. Tuy nhiên, trước đó đã có thứ bắt đầu giống với công án, được Hoàng Long (1002- 9) sử dụng để xử trí đồ chúng quá đông của sư. Sư soạn ra ba câu hỏi đánh giá gọi là “Hoàng Long Tam Quan”:

Hỏi: Người người trọn có sinh duyên. Thượng tọa sinh duyên chỗ nào?

Đáp: Sáng nay ăn cháo trắng, giờ lại đói.

Hỏi: Tay ta sao giống tay Phật?

Đáp: Thối sáo dưới trăng.

Hỏi: Chân ta sao giống chân lừa?

Đáp: Bạch diệp trong tuyết có màu khác. [\(54\)](#)

Chắc chắn những câu trả lời trên đây là lời đáp ban đầu cho câu hỏi, nhưng về sau, công án trở thành cả câu hỏi lẫn câu trả lời, vì môn sinh được kỳ vọng sẽ thấu tỏ mối quan hệ giữa hai cái, mà ít nhất có thể nói là chẳng cái nào quá rõ ràng. Trong lúc này, chỉ cần nói rằng mọi công án đều có một “điểm” chứa đựng khía cạnh nào đó của trải nghiệm Thiền, điểm ấy thường bị che đi bằng cách làm nó hiển nhiên hơn rất nhiều so với người ta thường nghĩ, và công án không chỉ quan tâm đến liễu ngộ tánh không là chính, mà cả sự biểu đạt sau này của nó trong cuộc sống và tư tưởng.

Hệ thống công án được phát triển trong Thiền tông Lâm Tế, nhưng không phải không có chống đối. Tông Tào Động cảm thấy nó quá giả tạo. Dù những người ủng hộ công án sử dụng kỹ thuật này như một phương tiện thúc đẩy “cảm giác nghi ngờ”

trần ngập, hay nghi tình (疑情) mà họ thấy như tiền đề cốt lõi cho liễu ngộ, tông Tào Động lập luận rằng chính vì nó quá tùy thuộc vào mong cầu liễu ngộ nên không thể ngộ, hoặc tệ hơn, gây ra liễu ngộ giả tạo. Những người trung thành với tông Lâm Tế đôi lúc nói rằng độ sâu của liễu ngộ tỉ lệ với độ lớn của nghi tình, của sự tìm kiếm mù quáng trước đó, nhưng với tông Tào Động, điều này cho thấy

liễu ngộ như vậy có tính cách nhị nguyên, nên nó chẳng là gì ngoài một phản ứng giả tạo về cảm xúc. Tông Tào Động vì vậy cho rằng Thiền đúng đắn là ở hành động không có động cơ (vô vi), ở “ngồi chỉ ngồi”, hoặc “đi chỉ đi”. Từ đó, hai tông phái được biết đến lần lượt là Thiền *khán thoại* (*khán câu thoại đầu*), và Thiền *mặc chiếu* (*yên lặng rõ biết*).

Thiền Lâm Tế được truyền vào Nhật năm 1191 bởi vị sư người Nhật của tông Thiền Thai là Vinh Tây (1141-1215), ông đã xây dựng thiền viện ở Kyoto và Kamakura dưới sự bảo trợ của triều đình. Thiền Tào Động được đưa vào năm 1227 bởi thiền tài phi thường là Đạo Nguyên (1200-1253), ông xây dựng đại thiền viện Vĩnh Bình Tự, song lại từ chối sự ưu ái của triều đình. Cần lưu ý rằng Thiền đến Nhật Bản không lâu sau lúc bắt đầu kỷ nguyên Kamakura, khi nhà độc tài quân sự Yoritomo và những tùy tùng samurai của ông đã đoạt quyền lực khỏi tay giới quý tộc phần nào suy đồi thời đó. Sự trùng hợp lịch sử này đã mang đến cho tầng lớp chiến binh, ở đây là các samurai, một kiểu Phật giáo có sức hấp dẫn lớn với họ bởi tính chất thiết thực và trần trụi của nó, bởi sự trực tiếp và đơn giản trong cách tiếp cận của nó. Từ đây sinh ra một cách sống đặc thù gọi là *võ sĩ đạo* (*bushido*), đạo của người chiến binh, mà về cốt lõi là áp dụng Thiền trong nghệ thuật chiến tranh. Sự kết hợp giữa học thuyết yêu chuộng hòa bình của Đức Phật với nghệ thuật quân sự luôn là điều khó hiểu với Phật tử của các tông phái khác. Có vẻ như nó đòi hỏi tách biệt hoàn toàn giác ngộ khỏi luân lý. Nhưng ta phải biết rằng, về cốt lõi, trải nghiệm Phật giáo là sự giải thoát khỏi mọi loại quy ước, kể cả các quy ước về luân lý. Mặt khác, Phật giáo không phải sự nổi loạn chống lại quy ước, và trong những xã hội mà tầng lớp quân sự là một phần không thể thiếu của cấu trúc quy ước, còn vai trò của chiến binh là sự bắt buộc được chấp thuận, Phật giáo sẽ làm người chiến binh có thể hoàn thành vai trò ấy như một Phật tử. Sự sùng bái các hiệp sĩ thời Trung cổ cũng là điều khó hiểu không kém với tư tưởng yêu chuộng hòa bình của Cơ Đốc giáo.

Đóng góp của Thiền cho văn hóa Nhật Bản không hề bị giới hạn trong tinh thần võ sĩ đạo. Nó đi vào hầu hết mọi khía cạnh của đời sống con người - kiến trúc, thơ ca, hội họa, làm vườn, thể thao, thủ

công và thương mại; nó thấm nhuần tư tưởng và ngôn ngữ hằng ngày của những người bình thường nhất. Dưới tài nghệ của những thiền tăng như Đạo Nguyên, Bạch Ẩn và Bàn Khuê, những thi sĩ như Ryokan và Basho, hay một họa sĩ như Sesshu, Thiền trở nên vô cùng dễ tiếp cận đối với tâm thức thông thường.

Đạo Nguyên nói riêng đã có đóng góp không kể xiết cho quê hương mình. Công trình to lớn của sư, *Chánh Pháp Nhãn Tạng (Shobogenzo)*, tức “Kho tàng con mắt của chánh pháp”, được viết bằng tiếng bản địa và bao trùm mọi khía cạnh của Phật giáo, từ giới luật chính quy đến các nội kiến sâu xa nhất. Giáo pháp của sư về thời gian, sự thay đổi và tính tương đối được giải thích qua những hình ảnh nên thơ khơi gợi nhất, chỉ đáng tiếc là chưa ai có thời gian và khả năng để dịch tác phẩm này sang tiếng Anh.⁽⁵⁵⁾

Bạch Ẩn (1685-1768) đã khôi phục lại hệ thống công án, tương truyền sư huấn luyện không dưới tám mươi đệ tử nổi pháp Thiền. Bàn Khuê (1622-1693) tìm ra một cách để trình bày Thiền với sự thoải mái và đơn giản đến mức có vẻ gần như khó tin. Sư nói với những cử tọa đông đảo gồm các nông dân và người nhà quê, nhưng dường như không có ai “quan trọng” dám đi theo sư.⁽⁵⁶⁾

Trong khi ấy, Thiền tiếp tục hưng thịnh ở Trung Hoa cho đến tận đời Minh (1368-1644), lúc này sự phân chia giữa nhiều tông phái Phật giáo bắt đầu mờ nhạt dần, và sự phổ biến của Tịnh Độ tông với “con đường dễ dàng” là trì niệm danh hiệu Phật A Di Đà bắt đầu được hợp nhất với thực hành công án, rồi cuối cùng hấp thu nó hoàn toàn. Một vài thiền viện có vẻ vẫn đang tồn tại được, nhưng trong phạm vi tôi đã có thể tìm hiểu, sự chú trọng của họ thiên về Tào Động hoặc những thứ nặng tính “huyền bí” của Phật giáo Tây Tạng. Trong cả hai trường hợp, cái nhìn về Thiền của họ có vẻ gắn với một học thuyết có phần phức tạp và đáng nghi vấn về thân thể siêu linh của con người, điều có lẽ bắt nguồn từ các ý tưởng luyện đan của Đạo giáo.⁽¹⁾

Lịch sử Thiền tông Trung Hoa đưa đến một vấn đề vô cùng hấp dẫn. Cả tông Lâm Tế và Tào Động như chúng ta thấy trong các

thiền viện Nhật Bản ngày nay đều hết sức nhấn mạnh *zazen* hay tọa thiền, một thực hành được họ thực hiện nhiều giờ trong ngày, đặc biệt chú trọng đến tư thế đúng và cách thở liên quan. Thực hành thiền hầu như là thực hành tọa thiền, được Lâm Tế tông bổ sung thêm *tham vấn* (*sanzen*), nghĩa là định kỳ gặp lão sư (*roshi*) để trình kiến giải về công án. Tuy nhiên, *Thần Hội Hòa thượng di tập* ghi lại đối thoại sau đây giữa Thần Hội và một vị tên là Trùng:

Hòa thượng hỏi thiền sư Trùng: “Tu pháp gì được thấy tánh?”

(Trùng): “Trước cần phải học ngồi tu định. Về sau được định, nhân định phát tuệ, do có trí tuệ tức được thấy tánh.”

(Thần Hội): “Khi tu định, há không cần phải tác ý chẳng?”

(Trùng): “Phải.”

(Thần Hội): “Đã là tác ý tức là thức định, làm sao được thấy tánh?”

(Trùng): “Nay nói người thấy tánh cần phải tu định. Nếu không tu định làm sao thấy tánh?”

(Thần Hội): “Nay người tu định, vốn là vọng tâm. Vọng tâm tu định, làm sao được định?”⁽⁵⁸⁾

Chúng ta đã đề cập đến cơ duyên giữa Mã Tổ và Hoài Nhượng, khi ấy Hoài Nhượng so sánh tọa thiền với mài ngói thành gương. Trong một lần khác, Hoài Nhượng nói:

Người học ngồi thiền hay học ngồi Phật? Nếu học ngồi thiền, thiền không phải ngồi nằm. Nếu học ngồi Phật, Phật không có tướng nhất định, đối pháp không trụ, chẳng nên thủ xả. Người nếu ngồi Phật tức là giết Phật, nếu chấp tướng ngồi chẳng đạt ý kia.⁽⁵⁹⁾

Đây có lẽ là lời dạy nhất quán của mọi thiền sư đời Đường từ Huệ Năng tới Lâm Tế. Không thể tìm đâu trong những ngữ lục của họ bất kỳ hướng dẫn hay gợi ý nào về kiểu ngồi thiền mà ngày nay là công

việc chính của thiền tăng.⁽⁶⁰⁾ Ngược lại, thực hành này lại được bàn luận không biết bao nhiêu lần theo cách dường như phủ nhận cả hai trích dẫn ở trên.

Có thể giả định rằng tọa thiền là quy tắc quá thông thường đến nỗi các nguồn tham khảo chúng ta có không buồn đề cập đến nó, và giáo pháp của các thiền sư được thiết kế dành riêng cho những môn sinh cấp cao đã thành thực tọa thiền đến mức đã đến lúc vượt trên nó. Song điều này không thật sự thống nhất với những đoạn nói tới các hội chúng đông đảo cả tăng lữ và dân thường tham dự một số buổi thuyết pháp, bởi vì sẽ phần nào không tưởng nếu cho rằng Trung Hoa thời ấy đầy rẫy những hành giả thành tựu. Các thuyết giảng thường mở đầu bằng câu nói, theo một phong cách khá ngắn gọn và thoải mái, rằng giáo pháp này dành cho những ai đã dày công tu dưỡng các phẩm hạnh Phật giáo. Nhưng có thể điều này không có nghĩa gì khác ngoài đây là những giáo pháp dành cho người đã thành thực các quy ước thông thường về xã hội và luân lý, để các giáo pháp ấy không lâm vào cảnh sử dụng Phật giáo như một nguyên cớ nổi loạn chống lại những khuôn phép thông thường.

Hoặc, có thể giả định rằng lối tọa thiền bị phê phán là kiểu ngồi thiền vì một mục đích, để “đạt” giác ngộ thay vì “ngồi chỉ ngồi”. Điều này sẽ đồng thuận với sự phản đối của tông Tào Động về phương pháp phát triển “đại nghi” của tông Lâm Tế dựa vào công án. Mặc dù ở khía cạnh này, tông Tào Động cũng không hoàn toàn công tâm với tông Lâm Tế, nhưng đây hẳn là một diễn giải hợp lý về giáo pháp của các thiền sư thời đầu. Tuy nhiên, có nhiều chỗ đề cập tới tư tưởng rằng ngồi thiền lâu chẳng tốt hơn là mấy so với chết. Tất nhiên, có một vị trí thích đáng cho ngồi - cũng như đứng, đi và nằm - nhưng nếu tưởng ngồi chứa đựng công đức đặc biệt nào đấy, thì đó là “chấp tướng”. Bởi vậy trong *Đàn Kinh*, Huệ Năng nói:

Khi sống ngồi chẳng nằm;

Khi chết nằm chẳng ngồi!

Chỉ là bộ xương thú.⁽⁶¹⁾

Ngay trong Thiền Nhật Bản, thi thoảng người ta vẫn bắt gặp lối hành thiền không đặc biệt nhấn mạnh tọa thiền, mà thay vào đó đề cao sử dụng công việc bình thường như phương tiện hành thiền. Điển hình ở đây là Bàn Khuê,⁽⁶²⁾ và nguyên lý này là cơ sở cho việc thường sử dụng những nghệ thuật như “trà đạo”, thổi sáo, vẽ tranh, bắn cung, đấu kiếm và nhu thuật như cách thực hành thiền. Như vậy có lẽ sự cường điệu tọa thiền thời kỳ sau này là một phần trong sự chuyển đổi từ thiền viện sang trường huấn luyện thiếu niên. Hiển nhiên, bắt chúng ngồi yên hàng giờ liên tục dưới sự giám sát của các giám thiền với cây gậy (cảnh sách) là một phương pháp chắc chắn để giữ chúng không làm điều gây hại.

Dẫu vậy, dù tọa thiền có bị cường điệu đến mức nào ở Viễn Đông, nếu có thể “ngồi chỉ ngồi” một thời gian nhất định, đó có lẽ cũng là điều tốt nhất trên thế giới cho những cái đầu bòn chòn và thân thể cục cựa của người Âu châu và Mỹ - miễn là họ không dùng cách ấy như một phương pháp để biến mình thành Phật.

PHẦN 2 NGUYÊN LÝ VÀ HÀNH TRÌ

Chương 1 “KHÔNG MÀ DIỆU”

Bài thơ Thiên cổ nhất bắt đầu với những lời sau:

*Đạo lớn chẳng gì khó,
Cốt đừng chọn lựa thôi.
Quý hồ không thương ghét,
Thì tự nhiên sáng ngời.
Sai lạc nửa đường tơ,
Đất trời liền phân cách!
Chớ nghĩ chuyện ngược xuôi,
Thời hiện liền trước mắt.
Đem thuận nghịch chửi nhau,
Đó chính là tâm bệnh.⁽¹⁾*

Mấu chốt không phải cố gắng đè nén cảm giác, nuôi dưỡng sự thờ ơ nhạt nhẽo, mà là nhìn thấu vọng tưởng phổ biến, tưởng có thể giành lấy cái vui thích hay tốt đẹp khỏi cái đau khổ hoặc xấu xa. Nguyên lý đầu tiên trong Đạo giáo là:

*Thiên hạ đều biết tốt là tốt, thì đã có xấu rồi.
Đều biết lành là lành, thì đã có cái chẳng lành rồi.
Bởi vậy, “có” với “không” cùng sinh,
Khó và dễ cùng thành;
Dài và ngắn cùng hình;
Cao và thấp cùng chiều; ...
Trước và sau cùng theo.⁽²⁾*

Thấy được điều này nghĩa là thấy rằng cái tốt mà không có cái xấu giống như lên mà không xuống, đưa ra lý tưởng theo đuổi cái tốt

cũng giống như cố gắng bỏ bên trái bằng cách liên tục rẽ phải. Làm vậy, người ta buộc phải đi quanh theo vòng tròn.⁽³⁾

Logic trong điều này đơn giản đến nỗi người ta bị thôi thúc cho rằng nó quá đơn giản. Thôi thúc ấy càng mạnh hơn bởi nó đánh đổ ảo tưởng được nâng niu nhất trong tâm trí con người, đó là, theo thời gian, mọi thứ sẽ được làm cho ngày càng tốt hơn. Bởi nhìn chung người ta cho rằng nếu không phải vậy, cuộc sống con người sẽ mất hết ý nghĩa và động lực. Nếu không phải một cuộc sống liên tục đi tới, thì chỉ còn phương cách duy nhất là sự tồn tại đơn thuần, tĩnh tại và chết chóc, quá buồn và quá vô nghĩa đến nỗi người ta có thể tự tử. Chính ý niệm “phương cách duy nhất” này cho thấy tâm bị bó chặt ra sao trong mô thức nhị nguyên, nó khó có thể nghĩ gì ra ngoài tốt hay xấu, hoặc một sự trộn lẫn cả tốt và xấu.

Nhưng Thiền là sự giải thoát khỏi mô thức này, và điểm khởi đầu có vẻ u ám của nó là hiểu sự ngớ ngẩn của chọn lựa, của toàn bộ cảm giác rằng cuộc sống sẽ được cải thiện đáng kể nếu liên tục chọn cái “tốt”. Người ta phải bắt đầu bằng cách “cảm” được cái tương đối, biết rằng cuộc sống không phải một hoàn cảnh từ đó có gì để mà nắm bắt hay đạt được - như thể nó là thứ ta tiếp cận từ bên ngoài, giống một miếng bánh hay thùng bia. Thành công luôn là thất bại, nghĩa là càng thành công trong bất kỳ điều gì, càng có nhu cầu phải tiếp tục thành công. Ăn là để sống sót và đói lại.

Ảo tưởng về sự cải thiện đáng kể nảy sinh trong những khoảnh khắc có sự đối lập, như khi người ta xoay từ trái qua phải trên một chiếc giường cứng. Tư thế nằm mới là “tốt hơn” chừng nào sự đối lập còn đó, nhưng chẳng bao lâu, tư thế thứ hai bắt đầu có cảm giác giống như lúc đầu. Vậy là họ mua một chiếc giường thoải mái hơn, và ngủ yên trong một thời gian. Nhưng cách giải quyết vấn đề như vậy để lại trong ý thức người đó một khoảng trống rỗng kỳ lạ, khoảng trống ấy chẳng mấy chốc bị lấp đầy bởi cảm giác về một sự đối lập không thể chịu nổi khác, cho đến giờ chưa được để ý, và cũng cấp thiết, cũng vô vọng y như vấn đề về chiếc giường cứng. Sở dĩ khoảng trống ấy xảy ra bởi vì chỉ có thể duy trì cảm giác dễ chịu khi so sánh với khó chịu, giống như mắt chỉ thấy một hình ảnh

khi có bối cảnh đối lập với nó. Tốt và xấu, dễ chịu và đau khổ là không thể tách rời, là khác biệt mà lại hết sức đồng nhất - như thể hai mặt của một đồng xu - đến nỗi:

Tốt là xấu, và xấu là tốt.⁽⁴⁾

Hay như lời một bài thơ trong *Thiền Lâm Cú Tập*⁽⁵⁾:

Gặp rắc rối tức gặp vận may;

Có đồng thuận tức có đối nghịch.⁽⁵⁾

Một đoạn khác diễn tả sống động hơn:

Trời còn tối, gà gáy báo sáng;

Mặt trời rực rỡ lúc nửa đêm.⁽⁶⁾

Bởi vậy, Thiền không phải quan điểm cho rằng đói mà ăn thì vô ích vì đang nào cũng lại đói, Thiền cũng không phải phi nhân tính tới mức nói rằng ngựa thì không được gãi. Vỡ mộng với sự theo đuổi cái tốt không có nghĩa là phải có phương án thay thế cần thiết là rơi vào cái xấu của sự trì trệ, bởi hoàn cảnh của con người giống như “bọ chết trên vỉ nướng”. Chẳng phương án nào đưa ra được giải pháp, vì bọ chết rơi xuống phải nhảy lên, còn bọ chết nhảy lên phải rơi xuống. Chọn lựa là ngớ ngẩn, vì không có chỗ cho chọn lựa.

Do vậy, lối tư duy nhị nguyên sẽ thấy dường như Thiền mang một lập trường theo thuyết định mệnh, đối lập với tự do chọn lựa. Khi một vị tăng hỏi thiền sư Mục Châu: “Suốt ngày mặc áo ăn cơm, làm sao khỏi mặc áo ăn cơm?” Sư đáp: “Mặc áo, ăn cơm.” Vị tăng trả lời không hiểu. Sư đáp: “Không hiểu thì mặc áo, ăn cơm.”⁽⁸⁾ Khi được hỏi làm thế nào thoát khỏi cái “nóng”, một thiền sư khác hướng người hỏi đến nơi chẳng nóng chẳng lạnh. Được yêu cầu giải thích rõ hơn, sư đáp: “Mùa hè đổ mồ hôi; mùa đông run lấy bầy.” Hoặc như lời một bài thơ:

Lạnh tìm lửa rực trong lò sưởi,

Nóng ngồi bờ suối trong rừng trúc.⁽⁹⁾

Cũng với nhãn quan này, người ta có thể:

Thấy mặt trời trong cơn mưa;

Mức nước sạch từ giữa lửa. ⁽¹⁰⁾

Nhưng đó không phải một nhãn quan theo thuyết định mệnh. Nó không đơn giản là buông xuôi do không thể tránh được đồ mồ hôi khi nóng, run khi lạnh, ăn khi đói, và ngủ khi mệt. Người buông xuôi trước số mệnh là người đầu hàng, người là con rối vô dụng của hoàn cảnh, và với Thiên không có người như vậy. Dù phân chia thành chủ thể và đối tượng, thành người biết và cái được biết, những cái ấy cũng được thấy là chỉ tương đối, đối đãi qua lại, không thể tách rời như mọi cái khác. Chúng ta không đồ mồ hôi vì nóng, mà đồ mồ hôi là cái nóng. Nói rằng do mặt nên mặt trời là ánh sáng cũng chỉ đúng như nói rằng do mặt trời nên mắt thấy ánh sáng. Chúng ta không quen với nhãn quan Thiên do có một quy ước cố định cho rằng cái nóng đến trước, và rồi do nhân quả, cơ thể đồ mồ hôi. Nếu ngược lại sẽ gây sửng sốt, giống như nói “bơ và bánh mì” thay vì “bánh mì và bơ”. Như lời một bài thơ trong *Thiên Lâm Cú Tập*:

Lửa không đợi mặt trời mới nóng;

Gió không đợi mặt trăng mới mát.

Sự đảo ngược lẽ thường khiến gây sốc và dường như phi lý này có lẽ được làm sáng tỏ bằng hình ảnh hay được sử dụng trong Thiên là “trắng trong nước”. Hiện tượng “trắng trong nước” được ví như trải nghiệm của con người. Nước là chủ thể, trắng là đối tượng. Không có nước thì không có trắng-trong nước, không có trắng cũng vậy. Nhưng khi trắng mọc, nước không phải đợi mới có hình của nó, và ngay khi một giọt nước nhỏ xíu rót ra, trắng cũng không phải đợi mới được phản chiếu. Bởi trắng không cố ý phản chiếu, nước không chủ định lưu hình. Sự việc được gây ra bởi nước cũng nhiều như bởi trắng, khi nước biểu thị sự sáng rõ của trắng, trắng cũng biểu thị sự trong trẻo của nước. Một bài thơ khác trong *Thiên Lâm Cú Tập*:

Cây hiện hình thể của gió;

Sóng gửi tinh thần cho trăng.⁽¹¹⁾

Để diễn đạt bất thi vị hơn, trải nghiệm của con người được quyết định bởi bản chất của tâm và cấu trúc của các giác quan cũng nhiều như bởi các đối tượng bên ngoài mà sự hiện diện của chúng được tâm ấy phát hiện. Sở dĩ người ta cảm thấy mình là nạn nhân hoặc con rối của những gì họ trải qua là bởi họ tách “ngã” khỏi tâm, nghĩ rằng bản chất của thân tâm là một thứ gì đó vô tình bị đẩy vào “họ”. Họ cho rằng mình đã không yêu cầu được sinh ra, không yêu cầu được “trao” một cơ thể nhạy cảm để mà thất vọng với sự qua lại giữa vui và khổ. Nhưng Thiền yêu cầu chúng ta tìm ra “ai” là người “có” cái tâm này, “ai” là người đã không yêu cầu được sinh ra trước khi cha mẹ hoài thai chúng ta. Để từ đó, toàn bộ ý nghĩa của sự phân chia chủ quan, của việc là người được “trao” một cái tâm, người mà trải nghiệm xảy đến, hóa ra là một ảo tưởng của ngữ nghĩa học tồi - sự ám thị thôi miên do tư duy sai nhiều lần. Bởi vì không có “ngã” nào riêng ngoài thân tâm này, cái sắp xếp các trải nghiệm này. Tương tự, thật khôi hài khi nói về thân tâm này như một thứ gì đó thụ động, vô tình bị “trao” cho một cấu trúc nhất định. Nó là cấu trúc ấy, và trước khi có cấu trúc ấy, không có thân tâm nào cả.

Vấn đề của chúng ta là ở chỗ, năng lực tư duy cho phép chúng ta tạo dựng những biểu tượng của sự vật tách rời khỏi chính sự vật. Nó gồm cả năng lực tạo ra một biểu tượng, một ý tưởng về bản thân tách rời khỏi bản thân. Do ý tưởng dễ lĩnh hội hơn nhiều so với thực tại, biểu tượng ổn định hơn nhiều so với sự thật, nên chúng ta học cách đồng nhất bản thân với ý tưởng về bản thân. Từ đây sinh ra cảm nhận chủ quan về một cái “tôi” “có” một cái tâm, về một chủ thể biệt lập bên trong mà trải nghiệm vô tình xảy đến với nó. Với sự nhấn mạnh đặc trưng vào cái cụ thể, Thiền chỉ ra rằng cái “tôi” quý báu của chúng ta chỉ là một ý tưởng, nó hữu ích và hợp lý nếu được nhìn nhận như đang là, nhưng nguy hại nếu bị đồng nhất với bản chất thật của chúng ta. Khi chúng ta nhận thức được sự mâu thuẫn hoặc đối nghịch giữa một mặt là ý tưởng về bản thân và mặt khác là

cảm nhận tức thời, cụ thể về bản thân, sẽ nảy sinh một tình trạng bối rối nhất định, gây ra lúng túng thiếu tự nhiên.

Khi chúng ta không còn bị đồng nhất với ý tưởng về bản thân nữa, toàn bộ mối quan hệ giữa chủ thể và đối tượng, người biết và cái được biết, sẽ trải qua sự thay đổi đột ngột mang tính cách mạng. Nó trở thành một mối quan hệ thật sự, một sự phụ thuộc qua lại trong đó đối tượng tạo ra chủ thể cũng nhiều như chủ thể tạo ra đối tượng. Người biết không còn cảm thấy anh ta độc lập với cái được biết; người trải nghiệm không còn thấy anh ta tách rời khỏi trải nghiệm. Hệ quả là, toàn bộ ý niệm có được thứ gì đó “từ” cuộc sống, tìm kiếm thứ gì đó “từ” trải nghiệm, trở thành ngớ ngẩn. Nói cách khác, rõ ràng trên thực tế, tôi không có cái tôi nào khác ngoài toàn bộ những gì mà tôi nhận biết. Đây là giáo lý Hoa Nghiêm về lưới châu, về sự sự vô ngại (tiếng Nhật: *ji ji mu ge*), trong đó mỗi hạt châu lại phản chiếu tất cả các hạt khác.

Cảm giác tách biệt chủ quan cũng do không thấy được tính chất tương đối trong các sự việc *vô tình* và *chủ ý*. Dễ thấy tính tương đối này khi quan sát hơi thở, vì chỉ với một thay đổi nhỏ về điểm nhìn, dễ nhận ra “tôi thở” cũng chẳng khác “nó thở tôi”. Chúng ta cảm thấy hành động của mình là *chủ ý* khi chúng theo sau một quyết định, còn *vô tình* khi chúng xảy ra không do quyết định. Song nếu quyết định là chủ ý, mọi quyết định phải được đi trước bởi một “quyết định ra quyết định” - một quá trình lùi lại đến vô tận, mà thật may nó không xảy ra. Kỳ quặc ở chỗ, nếu phải quyết định ra quyết định, chúng ta sẽ không tự do ra quyết định. Chúng ta tự do ra quyết định bởi quyết định “xảy ra”. Chúng ta cứ thế quyết định mà không hề tìm hiểu mình làm điều đó như thế nào. Sự thực, nó chẳng vô tình cũng chẳng chủ ý. “Cảm” được tính tương đối này tức là tìm được một sự chuyển hóa phi thường khác của toàn bộ trải nghiệm, và nó có thể được diễn đạt theo một trong hai cách. Tôi cảm thấy mình đang quyết định mọi thứ xảy ra, hoặc tôi cảm thấy mọi thứ, kể cả các quyết định của tôi, chỉ đang tự nhiên xảy ra. Bởi lẽ, một quyết định - cái tự do nhất trong những hành động của tôi - cứ vậy xảy ra giống như cơn nấc bên trong, hoặc như chim hót bên ngoài.

Cách nhìn nhận sự việc như vậy được một thiền sư hiện đại, vị Sokei-an Sasaki đã viên tịch, mô tả sống động như sau:

Một ngày, tôi gạt bỏ mọi ý niệm trong tâm. Tôi buông bỏ mọi ham muốn. Tôi vứt bỏ mọi ngôn từ của tư duy, và hiện hữu trong yên lặng. Tôi cảm thấy một chút khó chịu - cứ như mình bị lôi vào thứ gì đó, hoặc như thể tôi đang chạm vào một khả năng mình không biết... rồi Ztt! Tôi đi vào. Tôi đánh mất ranh giới của cơ thể vật lý. Đương nhiên tôi vẫn cảm thấy da, nhưng có cảm giác như đang đứng ở trung tâm của vũ trụ. Tôi nói, nhưng lời nói đã mất đi ý nghĩa. Tôi thấy những người đi về phía mình, song tất cả đều là cùng một người. Tất cả đều là tôi! Tôi chưa bao giờ biết đến cảnh giới này. Tôi đã tin rằng mình được tạo ra, nhưng giờ phải đổi ý: tôi chưa bao giờ được tạo ra; tôi là vũ trụ; không có Mr. Sasaki độc lập nào tồn tại cả.⁽¹²⁾

Xem ra, vứt bỏ sự phân biệt chủ quan giữa “tôi” và “trải nghiệm của tôi” - thông qua thấy rằng ý tưởng của tôi về bản thân thì không phải bản thân - cũng tức là phát hiện mối quan hệ thật sự giữa bản thân và thế giới “bên ngoài”. Cá nhân và vạn vật đơn giản là những giới hạn hoặc thuật ngữ trừu tượng của một thực tại cụ thể ở “giữa” chúng, giống như đồng xu thực chất là “ở giữa” hai bề mặt trừu tượng theo hình học Euclide của hai mặt đồng xu ấy. Tương tự, thực tại của tất cả “những điều đối lập không thể phân chia” - sống và chết, tốt và xấu, vui và khổ, được và mất - là cái “ở giữa” ấy mà chúng ta không có lời gì để gọi tên.

Sự đồng nhất của con người với ý tưởng của anh ta về bản thân tạo cho anh ta một cảm giác không thực chất và bấp bênh về sự thường hằng. Bởi lẽ, ý tưởng này tương đối cố định, dựa trên những ký ức được chọn lựa cẩn thận của quá khứ, những ký ức mang một đặc điểm được lưu giữ và cố định. Quy ước xã hội khuyến khích giữ sự cố định của ý tưởng, vì rằng các biểu tượng có hữu ích hay không phụ thuộc vào sự ổn định của chúng. Sự quy ước do vậy khuyến khích người ta gắn ý tưởng về bản thân với những vai trò và khuôn mẫu trừu tượng và tượng trưng không kém, bởi chúng sẽ

giúp anh ta hình thành một ý tưởng rõ ràng và dễ hiểu về bản thân. Nhưng chừng nào anh ta còn đồng nhất bản thân với ý tưởng cố định, anh ta sẽ còn nhận thức “cuộc sống” như thứ gì đó đi qua anh ta - nó đi qua càng nhanh hơn khi anh già hơn, khi ý tưởng của anh trở nên cứng nhắc hơn, dựa nhiều hơn vào ký ức. Anh ta càng cố gắng níu giữ thế giới, lại càng cảm thấy nó là một quá trình không dừng lại.

Một lần, Mã Tổ và Bách Trượng đi dạo, thấy bầy vịt trời bay qua.

“Là gì vậy?” Mã Tổ hỏi.

“Vịt trời,” Bách Trượng thưa.

“Đi đâu rồi?” Mã Tổ hỏi. “Bay qua rồi,” Bách Trượng đáp.

Mã Tổ quay lại, thỉnh lình nhéo mũi Bách Trượng một cái. Sự đau quá la lên. Mã Tổ bảo: “Sao nói bay qua rồi!”

Bách Trượng ngay đó tỉnh ngộ.⁽¹³⁾

Tính tương đối của thời gian và vận động là một trong những chủ đề chính trong *Chánh Pháp Nhãn Tạng* của Đạo Nguyên. Sư viết:

Nếu ở trên thuyền và nhìn vào bờ, chúng ta có cảm giác bờ chạy. Nhưng nếu nhìn gần vào thuyền hơn mới hiểu là thuyền đi. Cũng vậy, khi nhìn vạn vật với sự mê mờ của thân tâm, chúng ta thường có niềm tin sai lầm rằng tâm mình là thường. Nhưng nếu thật sự để ý thân tâm mình, chúng ta thấy điều này là sai.

Khi gỗ trở thành tro, nó không bao giờ trở lại thành gỗ. Tuy nhiên, chúng ta không nên thấy tro là sau và gỗ là trước. Nên hiểu rằng, theo Phật pháp, gỗ ở trong trạng thái nhất thời là gỗ. ... Có trạng thái trước và sau, nhưng trước và sau này tách rời.

Sống và chết cũng thế. Nên Phật pháp dạy rằng Bất sinh cũng là Bất diệt. Sống là một trạng thái nhất thời về thời gian. Chết là một trạng thái nhất thời về thời gian. Giống như mùa đông và mùa xuân - chúng ta không nói rằng mùa

*đông trở thành mùa xuân, hay mùa xuân trở thành mùa hạ.
(14).*

Ở đây, Đạo Nguyên đang cố gắng diễn đạt cảm giác lạ lẫm về những khoảnh khắc phi thời gian, chúng xảy ra khi người ta không còn cố gắng cưỡng lại dòng chảy sự kiện; ông đang bày tỏ trạng thái tĩnh và viên mãn đặc thù của những giây phút nối tiếp nhau, khi tâm như thể đang thuận theo chúng và không cố gắng tóm bắt chúng. Mã Tổ cũng trình bày cái thấy tương tự:

Kinh dạy vì lẽ các pháp hợp thành thân này, cho nên khi khởi chỉ là pháp khởi, khi diệt chỉ là pháp diệt. Khi pháp ấy khởi đừng cho rằng mình khởi. Khi pháp ấy diệt đừng cho rằng mình diệt. Niệm trước, niệm sau, niệm giữa, mọi niệm đừng để cho ràng buộc nhau. Niệm niệm đều tịch diệt. (15).

Phật giáo thường so sánh tiến trình thời gian với chuyển động biểu kiến của một ngọn sóng, theo đó cái có thật là nước chỉ lên và xuống, tạo thành ảo tưởng về một “con” nước di chuyển trên bề mặt. Tương tự là ảo tưởng rằng có một cái “ngã” thường hằng đi qua những trải nghiệm liên tiếp, tạo thành một liên kết giữa chúng như thể cậu thanh niên trở thành người đàn ông, thành ông lão, rồi thành thầy chết.

Đi liền với theo đuổi cái tốt do vậy là sự theo đuổi tương lai, theo đuổi cái ảo tưởng rằng chúng ta không thể hạnh phúc nếu không có một “tương lai xán lạn” cho cái tôi biểu tượng. Vì thế mà sự tiến triển về phía cái tốt được đo bằng tuổi thọ kéo dài, mà quên rằng không có gì tương đối hơn cảm giác của chúng ta về thời gian. Một bài thơ Thiền đã nói:

*Hoa bìm bìm chỉ nở một giờ,
Đâu khác đại tông sống ngàn năm.*

Chủ quan mà nói, một con muỗi chắc hẳn cảm thấy vài ngày là một quãng đời đủ dài. Cảm nhận chủ quan của một con rùa, với vòng đời vài trăm năm, cũng chỉ như của con muỗi. Cách đây không lâu, tuổi thọ của một người trung bình khoảng bốn mươi lăm năm.

Ngày nay nó từ sáu mươi lăm đến bảy mươi, nhưng cảm nhận chủ quan là thời gian càng lúc càng nhanh, và cái chết, khi nó xảy đến, luôn được cho là quá nhanh. Đạo Nguyên nói:

Hoa tàn khi ta không muốn mất chúng;

Cỏ dại mọc khi ta không muốn thấy chúng lớn lên.⁽¹⁶⁾

Điều này là hết sức tự nhiên, hết sức con người, chẳng thể lỗi hay kéo dài thời gian để khiến nó khác đi được.

Ngược lại, việc đo lường giá trị và thành công bằng thời gian, khẳng khái đòi hỏi những đảm bảo cho một tương lai xán lạn, sẽ khiến người ta không thể sống tự do trong cả hiện tại lẫn tương lai “xán lạn” khi nó tới. Bởi chẳng bao giờ có gì khác ngoài hiện tại, và nếu không thể sống ở đó, người ta chẳng thể sống ở đâu khác được. Như lời *Chánh Pháp Nhãn Tạng*:

Như cá bơi trong nước, dù bơi tới đâu, cũng không thấy tận cùng của nước. Như chim bay trên trời, dù bay tới đâu, cũng không thấy tận cùng của bầu trời. Từ khởi thủy, cá chưa từng lìa khỏi nước, chim chưa từng rời khỏi bầu trời. Chỉ là nhu cầu lớn thì dùng lớn, nhu cầu nhỏ thì dùng nhỏ. Chính vì vậy, mỏm đầu chúng luôn chạm rìa ngoài (không gian của chúng). Chim sẽ chết nếu bỏ bầu trời, cá sẽ chết nếu rời khỏi nước. Bởi nước là cuộc sống của cá, bầu trời là cuộc sống của chim. Nhưng cuộc sống là chim và cá. Đồng thời chim và cá là cuộc sống. Bởi vậy cá, chim và cuộc sống, cả ba tạo ra lẫn nhau.

Nếu có con chim ngay từ đầu đã muốn đo lường sự bao la của bầu trời, hay có con cá ngay từ đầu đã muốn đo lường sự menh mông của nước, thì dù cố bơi hay cố bay, chúng cũng không bao giờ tìm thấy con đường riêng nào trong nước hay bầu trời cả.⁽¹⁷⁾

Đây không phải lối triết lý cho rằng đừng nhìn xem mình đang đi đâu; nó nói rằng đừng khiến việc mình đang đi đâu thành quá quan trọng so với mình ở đâu đến nỗi đi đâu cũng chẳng còn ý nghĩa gì.

Bởi vậy, đời sống Thiền bắt đầu với sự phá bỏ ảo tưởng theo đuổi những mục tiêu mà thật ra không tồn tại - cái tốt mà không có cái xấu, sự thỏa mãn một cái tôi vốn chẳng là gì ngoài một ý tưởng, và ngày hôm sau vốn chẳng bao giờ tới. Bởi lẽ, tất cả những cái này chỉ là sự dối gạt của các biểu tượng đang giả là thực tại, theo đuổi chúng chẳng khác nào đi thẳng vào một bức tường mà trên ấy, bằng quy ước về tầm nhìn, họa sĩ nào đó đã gọi ra một lối đi mở. Nói ngắn gọn, Thiền khởi đầu từ nơi không có gì khác để tìm kiếm, không có gì để đạt được. Điều đáng lưu ý nhất là, Thiền không nên được coi là một phương thức cải thiện bản thân, hay một cách để trở thành Phật. Như lời dạy của Lâm Tế: “Người nào cầu Phật thì người ấy mất Phật.”⁽¹⁸⁾

Bởi vì, mọi ý tưởng về cải thiện bản thân, trở thành hay đạt được điều gì đó trong tương lai chẳng qua chỉ liên quan đến hình ảnh trừu tượng của chúng ta về bản thân. Theo đuổi chúng nghĩa là ngày càng quy thực tại vào trong hình ảnh ấy. Trong khi đó, con người thật phi khái niệm của chúng ta vốn đã là Phật rồi, không cần cải thiện gì. Theo thời gian nó có thể tăng trưởng, nhưng không ai đổ lỗi cho trứng vì không nở thành gà; càng không ai chỉ trích một con lợn vì có cổ ngắn hơn hươu cao cổ. Như một bài thơ trong *Thiền Lâm Cú Tập*:

Cảnh xuân chẳng cao thấp,

Cành lá tự ngắn dài.⁽¹⁹⁾

Khi Đầu Tử được tăng hỏi về ý nghĩa Phật pháp, sư trả lời: “Đợi không có ai quanh đây, ta sẽ nói cho biết.” Một lát sau, vị tăng lại đến, nói: “Giờ không có ai, xin nói cho biết.” Sư dẫn vị này vào vườn đến một khóm trúc, nhưng vẫn không nói gì. Vị tăng không hiểu, Đầu Tử chỉ vào khóm trúc thốt lên: “Trúc này dài, trúc kia ngắn!”⁽²⁰⁾ Hoặc như lời một bài thơ khác trong *Thiền Lâm Cú Tập*:

Ngắn là pháp thân ngắn;

Dài là pháp thân dài.⁽²¹⁾

Do vậy, cái đạt được từ Thiền được gọi là vô sự (tiếng Nhật: *bujì*) hay “chẳng có gì đặc biệt”, như Đức Phật dạy trong *Kinh Kim Cương*:

Ta ở nơi vô-thượng chánh-đẳng chánh-giác, cho đến không một chút pháp nào có thể đạt được, đó mới gọi là vô-thượng chánh-đẳng chánh-giác. [\(22\)](#).

Vô sự cũng có nghĩa là hoàn toàn tự nhiên và giản dị, không có vấn đề “quan trọng hóa” hay “đáng quan tâm”. Chứng ngộ thường được ám chỉ bằng một bài thơ cổ Trung Quốc:

*Khói tỏa Lô Sơn, sóng Chiết Giang,
Khi chưa đến đó luống mơ màng.
Đến rồi, hóa cũng không gì lạ,
Khói tỏa Lô Sơn, sóng Chiết Giang.* [\(23\)](#).

Hay theo câu nói nổi tiếng của thiền sư Thanh Nguyên [\(24\)](#):

Lão tăng ba mươi năm trước khi chưa học Thiền, thấy núi là núi, thấy nước là nước. Sau nhân theo bậc thiện tri thức chỉ cho chỗ vào, thấy núi chẳng phải núi, nước chẳng phải nước. Rồi nay thể nhập chốn yên vui tịch tĩnh, y nhiên, lại thấy núi chỉ là núi, nước chỉ là nước. [\(25\)](#).

Đương nhiên, cái khó của Thiền là chuyển sự chú ý từ cái trừu tượng đến cái cụ thể, từ cái tôi biểu tượng đến tự tánh. Chừng nào chúng ta mới chỉ nói về nó, chừng nào mới chỉ lật qua lật lại các ý tưởng “biểu tượng” và “thực tại” trong đầu, hay lặp đi lặp lại “tôi không phải ý tưởng của tôi về tôi”, thì đây chẳng qua vẫn là trừu tượng. Thiền tạo ra phương tiện thiện xảo (*upaya*) là “chỉ thẳng” để thoát khỏi vòng luẩn quẩn này, để ngay tức khắc đẩy cái thật vào sự chú ý của chúng ta. Khi đọc một cuốn sách khó, sẽ chẳng ích gì nếu nghĩ “mình nên tập trung”, vì như vậy người ta nghĩ về sự tập trung thay vì về nội dung cuốn sách. Tương tự, khi nghiên cứu và thực hành Thiền, nghĩ về Thiền chẳng mang lại tác dụng gì. Cổ đức dạy, nếu vẫn kẹt trong ý tưởng và từ ngữ Thiền là gì, ấy là “bốc mùi Thiền”.

Vì lẽ đó, các thiền sư nói về Thiền ít nhất có thể, và quảng ngay thực tại cụ thể của nó thẳng vào chúng ta. Thực tại này là “chân như” (*tathata*) của thế giới tự nhiên, phi ngôn từ của chúng ta. Nếu chúng ta thấy nó chỉ như nó là, thì không có gì là tốt, không có gì là xấu, không gì cố hữu là ngắn hay dài, không có gì chủ quan và không có gì khách quan. Không có cái tôi biểu tượng nào để mà quên, không cần bất kỳ ý tưởng nào về một thực tại cụ thể để mà nhớ.

Một vị tăng hỏi Triệu Châu: “Ý Sơ Tổ từ phương Tây đến là gì?” (đây là một câu hỏi hình thức, muốn biết cốt tủy giáo pháp của Bồ Đề Đạt Ma, tức là hỏi Thiền là gì).

Triệu Châu trả lời: “Cây bách trước sân.”

Vị tăng nói: “Xin thầy đừng dùng những vật khách quan để dạy cho người.”

Sư đáp: “Ta không hề dùng vật khách quan để dạy cho người.”

Tăng: “Vậy ý chỉ Tổ sư từ phương Tây đến là gì?”

“Cây bách trước sân.”⁽²⁶⁾

Lưu ý cách Triệu Châu đánh bật vị tăng khỏi hình dung bằng khái niệm của ông về câu trả lời. Khi có người hỏi Động Sơn: “Phật là gì?” sư trả lời, “Ba cân gai!” Thiền sư Viên Ngộ bình về điều này như sau:

Người xưa đã lắm lần đáp câu Phật là gì... Động Sơn đáp ba cân gai, quả là cắt đứt đầu lưỡi người xưa. Nhiều người cho là khi ấy Động Sơn đang cân gai trong kho, tăng hỏi nên đáp như thế... Lại có người cho rằng người hỏi không biết mình là Phật lại đi hỏi Phật, nên Động Sơn đáp quanh cho biết. Hoặc cho rằng chỉ “ba cân gai” này là Phật. Thật hoàn toàn không dính dáng. Nếu hiểu như thế, tham vấn đến Phật Di Lặc ra đời cũng chưa mộng thấy.⁽²⁷⁾

Các thiền sư kiên quyết chặt đứt mọi lý thuyết hóa hay phỏng đoán về câu trả lời. “Chỉ thẳng” sẽ hoàn toàn thất bại nếu nó đòi hỏi

hoặc khơi gợi bất kỳ bình luận bằng khái niệm nào.

Pháp Nhãn hỏi Huyền Tắc tại sao không tham thiền. Huyền Tắc đáp đã ngộ nơi thầy khác rồi. Pháp Nhãn hỏi ngộ thế nào. Tắc đáp đã hỏi thầy: “Phật là gì,” được thầy trả lời: “Bính Đình đồng tử đến xin lửa!”

“Câu đấy hay nhưng ta e ông chưa hiểu rõ ý, hãy nói thử coi.”

“Bính Đình là thần Lửa,” Tắc giải thích, “thần Lửa còn đi xin lửa, như con là Phật còn đi cầu Phật.”

“Quả nhiên ông lầm rồi.” Pháp Nhãn cười.

Tắc tức giận nên bỏ đi, nhưng sau đó nghĩ lại, bèn trở lại tham vấn tiếp.

“Ông hỏi đi, ta sẽ đáp cho.”

“Phật là gì?” Tắc hỏi.

“Bính Đình đồng tử đến xin lửa!”⁽²⁸⁾

Ý nghĩa của vấn đáp này có lẽ được diễn tả tốt nhất bằng hai bài kệ do vị tăng Tịnh Độ là Nhất Biến Thượng Nhân trình cho thiền sư Hoto, được Suzuki dịch và đăng trong *Pháp ngữ của Nhất Biến (Sayings of Ippen)*. Nhất Biến là một trong những vị học Thiền để tìm ra sự tương đồng giữa Thiền và Tịnh Độ tông thông qua trì danh hiệu Phật A Di Đà. Trong tiếng Nhật, danh hiệu này là “Namu Amida Butsu” (Nam mô A Di Đà Phật). Đầu tiên Nhất Biến trình kệ:

*Khi trì danh niệm Phật
Chẳng có Phật, chẳng có tôi
Nam mô A Di Đà Phật
Chỉ có âm thanh ấy.*

Tuy nhiên Hoto thấy bài kệ này vẫn chưa toát ý. Nhưng sau đó sư đã ấn chứng khi Nhất Biến trình bài kệ thứ hai:

*Khi trì danh niệm Phật
Chẳng có Phật, chẳng có tôi
Chỉ có:*

*Nam mô A Di Đà Phật,
Nam mô A Di Đà Phật!*

Người đến tham học Bách Trượng quá đông, nên sư phải mở chùa mới. Để tìm người phù hợp làm trụ trì, sư họp tất cả tăng chúng, đặt trước họ một cái tịnh bình, và nói:

“Không gọi là tịnh bình, các ông gọi nó là gì.”

Thủ tọa đáp: “Không thể gọi là cốc gỗ.”

Khi ấy, người đầu bếp bèn đưa chân đá đổ cái tịnh bình và bỏ đi. Vị đầu bếp trở thành trụ trì ở chùa mới. [\(29\)](#)

Một trong những pháp thoại của Nam Tuyền cũng đáng trích dẫn ở đây:

Như lúc kiếp không (chưa có trời đất), chưa có danh tự. Phật vừa ra đời trên thế gian liền có danh tự, nên mới nắm lấy hình tượng. Trong đại đạo nhất thiết không có thánh phàm. Nếu có danh tự tất phải thuộc về hạn lượng. Nên Giang Tây Mã Tổ nói: “Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật, chẳng phải vật.” [\(30\)](#)

Đương nhiên, điều này tương đồng với lời dạy của *Đạo Đức Kinh*:

Không tên là gốc của trời đất;

Có tên là mẹ của vạn vật. [\(31\)](#)

Nhưng “không tên” của Lão Tử và “kiếp không” của Nam Tuyền trước khi có thế giới không phải là trước khi có thế giới quy ước của các sự vật theo thời gian. Chúng là chân như, hay “cái đang là” của thế giới, chỉ như nó đang là lúc này, mà các thiền sư đang chỉ thẳng tới. Vị đầu bếp của Bách Trượng đang sống đầy tỉnh thức trong thế giới ấy, nên đáp lại công án của sư theo cách cụ thể và vô ngôn.

Một vị tăng hỏi Thúy Vi: “Thế nào là ý Tổ sư từ Tây sang?”

Thúy Vi đáp: “Đem thiền bản lại cho ta.”

Tăng đem thiền bản lại, Thúy Vi cầm lấy liền đánh. [\(32\)](#)

Một thiền sư khác khi đang uống trà với hai đệ tử, đột nhiên ném quạt về một người và hỏi: “Cái gì đây?” Đệ tử mở quạt tự quạt cho mình, rồi đáp: “Không tệ.” “Giờ đến lượt con,” sư tiếp và chuyển quạt cho đệ tử kia, người này ngay lập tức gấp quạt lại, dùng nó để gãi cổ. Sau đó anh ta mở quạt, đặt một mẩu bánh lên trên, và dâng cho thầy. Như vậy còn được coi là đúng hơn, vì khi không có danh tự, thế giới không còn bị “thuộc vào hạn lượng” nữa.

Chắc chắn có sự tương đồng nào đó giữa những biểu hiện này và quan điểm ngữ nghĩa học của Korzybski.⁽³³⁾ Chúng cùng nhấn mạnh tầm quan trọng của việc tránh nhầm lẫn từ ngữ và ký hiệu với thế giới biến đổi vô cùng “không thể nói ra”. Các nguyên tắc ngữ nghĩa khi được minh họa trên lớp thường giống những kiểu vấn đáp như trên. Giáo sư Irving Lee thuộc Đại học Northwestern hay giơ một hộp diêm lên trước lớp và hỏi: “Cái gì đây?” Sinh viên thường rơi ngay vào bẫy và nói: “Một hộp diêm!” Lúc ấy giáo sư Lee sẽ nói: “Không, không! Là cái này!” rồi ông quăng hộp diêm vào giữa lớp và nói thêm: “Nó là tiếng ồn. Đây có phải tiếng ồn không?”

Tuy thế, xem ra Korzybski vẫn coi thế giới “không thể nói ra” là vô số các sự việc vô cùng dị biệt. Với Thiền, thế giới của “cái đang là” chẳng phải một cũng chẳng phải nhiều, chẳng đồng nhất cũng chẳng dị biệt. Một thiền sư có thể giơ nắm tay lên trước một người khẳng khái rằng có những khác biệt thật sự trong thế giới, và hỏi: “Không nói một lời, hãy chỉ ra sự khác biệt giữa các ngón tay của ta.” Ngay lập tức ta thấy “đồng” và “dị” chỉ là những thứ trừu tượng. Mọi sự phân loại thế giới cụ thể cũng thế - kể cả phân loại thành “cụ thể” - bởi những thuật ngữ như “tự nhiên”, “chất liệu”, “khách quan”, “thật” và “hiện hữu” là những biểu tượng hết sức trừu tượng. Trên thực tế, người ta càng cố gắng định nghĩa chúng, chúng hóa ra càng vô nghĩa.

Thế giới của “cái đang là” trống rỗng, bởi nó chọc ghẹo tâm khiến tư duy rơi rụng, làm cái huyền thuyên muốn định nghĩa đứt bật, nên chẳng còn gì để nói. Song rõ ràng chúng ta không đối mặt với cái hư vô theo nghĩa đen. Mà thật ra, khi đến chỗ bức bách, mọi nỗ lực nắm bắt thế giới của chúng ta đều khiến ta trắng tay. Đó chưa kể,

khi chúng ta cố gắng ít nhất là chắc chắn về bản thân, về cái chủ thể biết và nắm bắt ấy, chúng ta cũng biến mất luôn. Không thể tìm thấy cái ngã nào tách rời khỏi tâm, không thể tìm thấy cái tâm nào tách rời khỏi chính những trải nghiệm mà tâm ấy - giờ biến mất - đã cố nắm bắt. Trong ẩn dụ thú vị của R. H. Blyth, khi chúng ta sắp đập con ruồi thì nó bay lên đậu vào vĩ đập ruồi. Nói theo cảm nhận tức thì, khi chúng ta tìm vật lại chẳng thấy gì ngoài tâm, tìm tâm lại chẳng thấy gì ngoài vật. Trong một khoảnh khắc, chúng ta bị tê liệt, vì dường như không có cơ sở nào để hành động, không có chỗ đứng nào dưới chân để thực hiện cú nhảy. Nhưng đây là cách nó đã luôn thế, và trong khoảnh khắc kế tiếp, chúng ta sẽ thấy mình tự do hành động, nói, và nghĩ như trước giờ, nhưng trong một thế giới mới, lạ lẫm và tuyệt diệu, mà cả “ta” và “người”, “tâm” và “vật” đều đã biến mất khỏi đó. Thiền sư Đức Sơn dạy rằng:

Các ông chỉ vô sự nơi tâm, vô tâm nơi sự thì hư mà linh, không mà diệu.⁽³⁴⁾

Cái diệu chỉ có thể được mô tả như một cảm giác đặc biệt, như sự tự do trong hành động, nó xảy ra khi thế giới không còn được xem là một kiểu trở ngại đối nghịch với mình nữa. Đây không phải tự do theo ý nghĩa thô thiển “thích làm gì thì làm”, ứng xử thất thường tùy tiện. Nó là sự phát hiện cái tự do trong những công việc bình thường nhất, bởi khi cảm giác tách biệt chủ quan không còn, vạn vật không còn được thấy là một đối tượng khó điều phục nữa.

Thiền sư Vân Môn có lần nói: “Tông môn ta ngang dọc tự do, nắm bỏ tùy lúc.”

Một vị tăng hỏi: “Thế nào là bỏ?”

Sư đáp: “Đông qua, xuân tới.”

Tăng hỏi: “Đông qua, xuân tới thì sao?”

Sư đáp: “Gậy vác ngang vai, Đông Tây Nam Bắc, mặc tình đập vào gỗ mục.”⁽³⁶⁾

Sự trôi qua của các mùa không phải để chịu đựng một cách thụ động, mà chúng “xảy ra” cũng tự do như khi người ta lang thang trên cánh đồng, dùng gậy đập vào những gốc cây khô. Trong ngữ cảnh Cơ Đốc giáo, đây có thể được hiểu như cảm giác mình đã trở thành đấng toàn năng, mình là Thượng đế, chỉ đạo mọi thứ xảy ra. Tuy nhiên, cần nhớ rằng trong tư tưởng Đạo giáo và Nho giáo, không có ý niệm về một Thượng đế chi phối vũ trụ một cách có ý thức. Lão Tử nói về Đạo:

*Xong việc rồi, không để tên.
Che chở, nuôi nấng muôn loài,
Mà không làm chủ...(36).
Đạo thường không làm (vô vi),
Nhưng không gì không làm.(37).*

Hoặc như hình ảnh trong một bài thơ Tây Tạng, mọi hành động, mọi sự việc hiển lộ từ cái Không “như thể từ mặt hồ trong đột nhiên vọt lên một con cá”. Khi điều này được thấy là vừa cố tình và thông thường, mà cũng đầy ngạc nhiên và không biết trước, thì người ta sẽ đồng cảm với nhà thơ Thiền Bàng Uẩn:

*Này thần thông, này diệu dụng,
Ta gánh nước, ta đốn củi.(38).*

Chương 2

“NGÒI YÊN LẠNG, VÔ SỰ”

Trong cả đời sống và nghệ thuật, không gì được văn hóa Viễn Đông đề cao hơn cái tự nhiên (自然). Tự nhiên là dấu hiệu không thể nhầm lẫn của sự chân thật, biểu thị cho hành động không toan tính sắp đặt. Bởi nếu suy nghĩ và hành động với cái tâm phân chia - một nửa đứng sang bên để can thiệp, kiểm soát, chỉ trích hay ngưỡng mộ nửa kia - người ta sẽ như chuông nút còn cổ đánh. Trong *Thiền Lâm Cú Tập*, nó giống như:

Dao có thể cắt, nhưng không tự cắt được mình;

Mắt có thể thấy, nhưng không tự thấy được mình.⁽¹⁾

Ảo tưởng về sự phân chia nảy sinh do tâm tìm cách vừa là *tâm* vừa là *ý tưởng về tâm*, do có sự nhầm lẫn chết người giữa thực tế và biểu tượng. Để dứt bỏ ảo tưởng ấy, tâm phải ngừng cố gắng tác động lên chính nó và lên dòng chảy trải nghiệm của nó từ góc độ *ý tưởng về tâm* mà chúng ta gọi là bản ngã. Điều này được diễn tả trong một bài thơ *Thiền Lâm Cú Tập* khác:

Ngôi yên lặng, vô sự

Xuân đến, cỏ tự mọc.⁽²⁾

Cái “tự” này là cách vận động tự nhiên của tâm và của thế giới, như khi mắt tự thấy, tai tự nghe, miệng tự mở mà không phải do các ngón tay ép cho tách ra. Lại một bài thơ *Thiền Lâm Cú Tập* khác:

Núi xanh vốn tự xanh;

Mây trắng vốn tự trắng.⁽³⁾

Với sự nhấn mạnh cái tự nhiên, Thiền rõ ràng là kế thừa của Đạo giáo, còn hành động tự nhiên được xem như “diệu dụng” (妙用) chính là điều Đạo gia gọi là đức - cái “đức” với ngụ ý năng lực kỳ diệu. Nhưng cả trong Đạo giáo lẫn Thiền, kỳ diệu chẳng liên quan gì

đến sự kỳ lạ theo ý nghĩa giật gân đơn thuần là thực hiện “phép màu” siêu nhiên. Ngược lại, tính chất “kỳ” hoặc “diệu” của hành động tự nhiên là ở chỗ nó hoàn toàn con người, mà lại không cho thấy dấu hiệu được trù tính.

Một phẩm chất như vậy là vô cùng tinh tế (ý nghĩa khác của “diệu”) và vô cùng khó diễn đạt thành lời. Chuyện kể rằng, có thiền tăng khóc khi nghe tin người thân qua đời. Một trong những bạn đồng tu của ông phản đối, nói rằng tu sĩ mà biểu lộ sự bám chấp cá nhân như vậy thì thật khó coi, ông liền đáp: “Đừng có ngó ngàng! Tôi đang khóc vì tôi muốn khóc.” Thiền sư Bạch Ẩn vĩ đại hồi mới học Thiền đã vô cùng bối rối khi đọc câu chuyện về thiền sư Nham Đầu, tương truyền vị này hét lên một tiếng lớn lúc bị giặc cướp sát hại.⁽⁴⁾ Nhưng khoảnh khắc Bạch Ẩn liễu ngộ, mối nghi ấy tiêu tan, và cái chết của ngài trong thiền môn được xem là đặc biệt đáng ngưỡng mộ vì biểu lộ cảm xúc con người. Ngược lại, viện chủ Kwaizen và các tu sĩ của ngài lại dễ bị thiêu sống bởi quân lính của Oda Nobunaga mà vẫn ngồi bình thản trong tư thế tọa thiền. Sự “tự nhiên” mâu thuẫn như vậy xem ra hết sức bí ẩn, nhưng có lẽ manh mối nằm trong câu nói của Vân Môn: “Đi chỉ đi, ngồi chỉ ngồi. Đừng trừ trừ.” Đó là vì dấu hiệu căn bản của tự nhiên là ở tính chân thật của cái tâm không phân chia, không dao động giữa các phương án. Nên khi Nham Đầu hét, tiếng hét ấy vang xa hàng dặm.

Nhưng sẽ rất sai lầm nếu cho rằng, sự chân thật tự nhiên này có được là do tuân theo những lời nói vô vị như: “Mọi việc tay người làm được, hãy làm hết sức mình.”⁽⁵⁾ Khi Nham Đầu hét, không phải ngài đang hét để trở nên tự nhiên, cũng không phải đầu tiên ngài quyết định hét rồi thực hiện quyết định ấy với toàn bộ năng lượng của ý chí. Sẽ hết sức mâu thuẫn nếu cái tự nhiên đó là toan tính và sự chân thật là có chủ ý. Như vậy là che đi chứ không phải khám phá “bản tâm”. Thế nên cố gắng tự nhiên lại là thiếu tự nhiên. Cố gắng để không cố gắng tự nhiên cũng là thiếu tự nhiên. Như một bài thơ *Thiền Lâm Cú Tập*:

Không thể có tâm mà đắc,

Không thể vô tâm mà cầu.⁽⁶⁾

Tình thế khiến nản lòng và rắc rối đến ngớ ngẩn này nảy sinh từ một sai lầm đơn giản và căn bản trong cách dụng tâm. Hiểu được điều này thì không còn nghịch lý hay khó khăn nào nữa. Rõ ràng, sai lầm ấy nảy sinh do tìm cách tách tâm khỏi chính nó, nhưng để thấy rõ điều này, chúng ta phải đi sâu hơn vào “điều khiển học” của tâm, dạng thức căn bản của hành động tự hiệu chỉnh của nó.

Lẽ dĩ nhiên, tâm con người có phần đặc biệt ở chỗ nó dường như có khả năng đứng tách biệt khỏi cuộc sống và suy ngẫm về cuộc sống, có thể nhận biết sự hiện hữu của chính nó, có thể phê phán các quá trình của chính nó. Nó như thế vì có một thứ giống như hệ thống “phản hồi”. Đây là thuật ngữ được sử dụng trong kỹ nghệ truyền thông để chỉ một trong những nguyên tắc căn bản của “tự động hóa”, cho phép máy móc tự điều khiển. Phản hồi làm một cái máy biết được tác động mà hành động của chính nó gây ra, từ đó nó có khả năng hiệu chỉnh hành động ấy. Có lẽ ví dụ quen thuộc nhất là bộ điều nhiệt, điều hòa nhiệt độ của một ngôi nhà. Bằng cách thiết lập mức trên và dưới của nhiệt độ mong muốn, một nhiệt kế được gắn sao cho nó sẽ bật lò sưởi khi nhiệt độ chạm mức dưới, và tắt lò sưởi khi chạm mức trên. Nhiệt độ của ngôi nhà do vậy được giữ trong giới hạn đã đặt. Bộ điều nhiệt trở thành kiểu cơ quan cảm biến của lò sưởi - một sự tương tự hết sức sơ đẳng với sự tự nhận thức của con người.⁽⁷⁾

Điều chỉnh một hệ thống phản-hồi cho phù hợp luôn là vấn đề cơ khí phức tạp. Bởi lẽ, cái máy đầu tiên, chẳng hạn lò sưởi, được điều chỉnh bởi hệ thống phản hồi, nhưng hệ thống này đến lượt nó cũng cần điều chỉnh. Do vậy, để làm một hệ thống cơ khí ngày càng tự động hơn, cần sử dụng một chuỗi hệ thống phản hồi - cái thứ hai điều chỉnh cái thứ nhất, cái thứ ba điều chỉnh cái thứ hai, và cứ thế. Song hiển nhiên có những giới hạn cho một chuỗi như vậy, vì vượt quá một điểm nhất định, cơ cấu này sẽ bị “vô hiệu hóa” bởi sự phức tạp của chính nó. Chẳng hạn, có thể mất quá nhiều thời gian để thông tin truyền qua chuỗi các hệ thống điều chỉnh đến nỗi khi đến được cái máy đầu tiên thì đã quá trễ. Tương tự, khi con người nghĩ

quá cẩn thận và chi li về một hành động cần thực hiện, họ không thể quyết định kịp thời để hành động. Nói khác đi, người ta không thể điều chỉnh các phương tiện tự điều chỉnh của mình mãi được. Chẳng mấy chốc phải có một nguồn thông tin ở khởi điểm, là tiếng nói sau cùng. Không tin vào uy quyền của nó thì không thể hành động, và hệ thống sẽ bị tê liệt.

Hệ thống còn có thể tê liệt theo một cách khác. Mọi hệ thống phản hồi cần một độ “trễ” hoặc sai số. Nếu chúng ta cố gắng làm một bộ điều nhiệt thành tuyệt đối chính xác, chẳng hạn, nếu đưa giới hạn nhiệt độ trên-dưới về rất gần nhau nhằm giữ nhiệt độ ở mức không đổi là 70 độ, toàn bộ hệ thống sẽ sụp đổ. Bởi nếu giới hạn trên-dưới trùng nhau, dấu hiệu bật tắt sẽ trùng nhau! Nếu độ là cả giới hạn trên lẫn giới hạn dưới, dấu hiệu “bật” cũng sẽ là dấu hiệu “dừng”, “có” sẽ ám chỉ “không” và “không” sẽ ám chỉ “có”. Và rồi cơ cấu ấy bắt đầu “rung lắc”, cứ thế bật tắt bật tắt, cho đến khi bung thành từng mảnh. Hệ thống ấy quá dễ hỏng và bộc lộ những dấu hiệu giống đáng ngạc nhiên với sự lo lắng của con người. Nghĩa là, khi con người quá để ý, quá kiểm soát bản thân đến nỗi không thể buông xuôi, anh ta sẽ dao động hoặc do dự giữa các sự đối lập. Đây chính là điều trong Thiền gọi là đi loanh quanh trên “bánh xe sinh-tử”, vì luân hồi của Phật giáo là nguyên mẫu của mọi vòng luân quần.⁽⁸⁾

Lúc này đây, đời sống con người chủ yếu và trước tiên là hành động - là sống trong thế giới cụ thể của “chân như”. Nhưng chúng ta có khả năng điều chỉnh hành động bằng suy tư, tức là bằng tư duy, so sánh thế giới thực với các ký ức hoặc “suy ngẫm”. Ký ức được tổ chức như những hình ảnh ít nhiều mang tính trừu tượng - các từ ngữ, dấu hiệu, hình dạng đơn giản và các biểu tượng khác, có thể được xem lại rất nhanh từ cái này đến cái kia. Từ những ký ức, suy ngẫm và biểu tượng như vậy, tâm tạo dựng ý tưởng về chính nó. Điều này giống như bộ điều nhiệt - nguồn thông tin về hành động trong quá khứ của hệ thống, dựa vào đó hệ thống tự điều chỉnh. Đương nhiên, thân tâm phải tin vào thông tin ấy mới hành động được, bởi nếu cố gắng nhớ xem mình có nhớ mọi thứ chính xác không thì chẳng mấy chốc sẽ dẫn tới tê liệt.

Nhưng để duy trì nguồn thông tin trong ký ức, thân tâm phải tiếp tục “tự mình” hành động. Nó không được quá bám vào lưu trữ của riêng nó. Phải có một sự “trễ” hoặc khoảng cách giữa nguồn thông tin và nguồn hành động. Như vậy không có nghĩa là nguồn hành động phải do dự trước khi chấp nhận thông tin. Nó nói rằng nguồn hành động không được tự đồng nhất với nguồn thông tin. Chúng ta đã thấy khi lò sưởi phản ứng quá sát với bộ điều nhiệt, nó không thể bật mà không đồng thời cố gắng ngưng, hoặc ngưng mà không đồng thời cố gắng bật. Đây chính là điều xảy ra với con người và với tâm, khi mà mong muốn có sự chắc chắn và an toàn dẫn đến thúc đẩy đồng nhất tâm với hình ảnh của tâm về chính nó. Nó không thể buông bỏ chính nó. Nó cảm thấy không nên làm điều nó đang làm, và nên làm điều nó đang không làm. Nó cảm thấy không nên là điều nó là, và nên là điều nó không là. Chưa kể, nỗ lực duy trì lúc nào cũng “tốt đẹp” hoặc “hạnh phúc” giống như cố gắng giữ bộ điều nhiệt ở mức không đổi 70 độ bằng cách đặt giới hạn dưới bằng giới hạn trên.

Đồng nhất tâm với hình ảnh về tâm do vậy gây ra tê liệt, vì hình ảnh thì cố định - nó là quá khứ và đã chấm dứt. Nhưng nó là một hình ảnh cố định về cái tôi trong sự vận động! Vì lẽ này, bám vào nó tức là luôn ở trong trái ngược và mâu thuẫn. Nên Vân Môn mới nói: “Đi chỉ đi, ngồi chỉ ngồi. Trên hết, đừng trù trừ.” Nói cách khác, tâm không thể hành động nếu không từ bỏ nỗ lực bất khả thi muốn kiểm soát chính nó quá một mức độ nhất định. Tâm phải “buông tâm”, cả theo nghĩa tin tưởng vào ký ức và sự suy ngẫm của chính nó, lẫn theo nghĩa hành động tự nhiên, tự mình đi vào cái không biết.

Chính vì lẽ đó, Thiền thường có vẻ đứng về phía hành động không qua suy ngẫm, nó tự mô tả như là “vô tâm” (無心) hoặc “vô niệm” (無念), và các thiền sư thị hiện Thiền bằng cách đưa ra câu trả lời tức thời không suy tính cho các câu hỏi. Khi Vân Môn được hỏi về mật ý rốt ráo của Phật pháp, sư đáp: “Bánh bao!” Hay như lời thiền sư Nhật Bản là Trách Am:

Khi có tăng hỏi: “Phật là gì”, thiền sư có thể giơ nắm đấm lên; khi được hỏi: “Thế nào là ý chỉ Phật pháp?” ngài có thể

thốt lên trước khi người hỏi nói xong: “Cành mạn trở hoa” hoặc “Cây bách trước sân.” Ý nghĩa là ở chỗ, cái tâm trả lời không “dừng” ở bất cứ đâu, mà trả lời thẳng, không hề bận tâm đến cách diễn đạt phù hợp câu trả lời.⁽⁹⁾

Như thế cũng có nghĩa là cho phép tâm tự hành động.

Nhưng suy ngẫm cũng là hành động, nên Vân Môn đã có thể nói tương tự: “Làm chỉ làm. Nghĩ chỉ nghĩ. Trên hết, đừng do dự.” Nói cách khác, nếu một người suy ngẫm, thì chỉ suy ngẫm - đừng suy ngẫm về suy ngẫm. Tuy vậy, Thiền sẽ đồng ý rằng suy ngẫm về suy ngẫm cũng là hành động - miễn là khi làm điều ấy chúng ta chỉ làm điều ấy, và không có khuynh hướng rơi vào chuỗi vô tận những nỗ lực nhằm tách mình ra hoặc vượt lên cao hơn bậc cấp nơi chúng ta đang hành động. Nên Thiền cũng là giải thoát khỏi sự phân chia giữa tư duy và hành động, bởi nó nghĩ như nó làm với cùng mức độ xả bỏ, tận tâm hoặc tin tưởng. Quan điểm vô niệm không hề là sự loại trừ suy nghĩ theo kiểu chống lại duy lý trí. Vô niệm nghĩa là hành động ở bất kỳ cấp độ nào, dù thân thể hay tinh thần, mà không đồng thời cố gắng từ bên ngoài quan sát và kiểm tra hành động. Nỗ lực vừa hành động vừa suy nghĩ về hành động này chính là sự đồng nhất tâm với ý tưởng của tâm về chính nó. Nó cũng đưa đến cùng mâu thuẫn như một lời tuyên bố nói lên điều gì đó về chính tuyên bố ấy, chẳng hạn như: “Tuyên bố này là sai.”

Mối quan hệ giữa cảm giác và hành động cũng giống vậy. Nếu cảm giác bị kẹt trong khuynh hướng tương tự, nghĩa là cứ mãi quan sát hay cảm nhận chính nó - giống như khi đang cảm thấy vui, tôi lại tìm hiểu chính mình xem có đang cực kỳ vui hay không - thì cảm giác sẽ ngăn trở hành động, và ngăn trở chính nó như một dạng hành động. Không hài lòng với việc nếm thức ăn, tôi đang nếm cả lưỡi mình. Không hài lòng với cảm giác hạnh phúc, tôi muốn cảm thấy bản thân đang cảm thấy hạnh phúc - để chắc chắn không bỏ lỡ điều gì.

Dù tin vào ký ức hay tin tưởng tâm tự hoạt động, kết quả đi đến cũng như nhau: xét cho cùng, chúng ta phải hành động, suy nghĩ,

sống và chết từ một nguồn gốc vượt trên tất cả kiến thức và kiểm soát “của chúng ta”. Nhưng nguồn gốc này lại là chính chúng ta, và khi thấy được điều ấy, nó không còn đối nghịch với chúng ta như một đối tượng hăm dọa nữa. Dù cẩn trọng, do dự, quán tâm và tìm kiếm động cơ đến đâu cũng không tạo ra bất kỳ khác biệt rõ ràng nào trước thực tế rằng tâm là:

Mắt có thể thấy, nhưng không tự thấy được mình.

Rốt cuộc, giải pháp duy nhất cho sự rung lắc dẫn tới tê liệt là nhảy vào hành động bất chấp hậu quả. Hành động theo tinh thần này có thể đúng hoặc sai tùy vào các chuẩn mực quy ước. Nhưng các quyết định dựa trên cấp độ quy ước của chúng ta phải được củng cố bởi niềm tin rằng, dù chúng ta làm gì, dù điều gì “xảy ra” với chúng ta, rõ ràng cũng đều đúng. Nói khác đi, chúng ta phải đi vào nó mà không có “vọng niệm”, không ngậm hối tiếc, lưỡng lự, nghi ngờ, hay tự chỉ trích. Nên khi Vân Môn được hỏi: “Đạo là gì?” sự đơn giản trả lời: “Đi!” (去, khứ).

Nhưng hành động mà “không có vọng niệm”, không do dự, không hề là một lời dạy đơn thuần để chúng ta bắt chước. Bởi lẽ, chúng ta không thể nhận ra kiểu hành động như vậy chừng nào còn chưa rõ ràng không chút nghi ngờ, rằng quả thực không thể làm gì khác. Như lời Hoàng Bá:

Người không dám quên tâm, sợ rơi vào chỗ không, không sờ mó đến. Không biết rằng không vốn chẳng không, chỉ một chân pháp giới... Không thể tìm, không thể cầu, không thể dùng trí huệ mà biết, không thể dùng ngôn ngữ mà nhận, không thể dùng cảnh vật mà hội, không thể dùng dụng công mà đến.⁽¹⁰⁾

Ngay lúc này, nếu nhận ra không thể “dùng tâm bắt tâm”, thì đó là vô vi, là “ngồi yên lặng, vô sự”, là “xuân đến, cỏ tự mọc”. Tâm không cần phải cố gắng buông tâm, hay phải cố gắng không cố gắng. Điều này dẫn tới nhiều sự giả tạo khác. Nhưng từ góc độ chiến lược tâm lý, không cần cố gắng tránh né sự giả tạo. Trong giáo pháp của thiền sư Nhật Bản Bản Khuê, cái tâm không thể nắm bắt chính nó

được gọi là tâm “bất sinh” (不生), tâm không khởi lên hay xuất hiện trong địa hạt của kiến thức biểu tượng.

Một cư sĩ hỏi: “Con rất cảm kích lời dạy của Hòa thượng về tâm bất sinh, nhưng bởi tập khí nên vọng niệm liên tục khởi lên, làm cho lẫn lộn không thể hòa hợp với tâm bất sinh. Con nên làm sao để trọn tin theo nó?”

Bàn Khuê đáp: “Khi ráng dừng vọng niệm khởi lên, tâm làm cái việc dừng và tâm bị dừng trở thành phân chia, nên không thể tịnh tâm. Tốt nhất ông đơn giản tin rằng vốn không có vọng niệm. Nhưng do nghiệp chiêu cảm, qua những cái ông thấy và nghe, những vọng niệm này nhất thời khởi lên và biến mất, song chúng không có thực chất.”

“Gạt bỏ vọng niệm khởi lên chẳng khác gì dùng máu để rửa sạch máu. Rửa bằng máu nên chẳng thể sạch, cho dù máu ban đầu đã được rửa đi, và nếu tiếp tục như vậy, bất tịnh không bao giờ hết. Đây là do không biết bản chất bất sinh, bất diệt và bất nhiễm của tâm. Coi vọng niệm là thực chất thì sẽ tiếp tục đi mãi trên bánh xe sinh tử. Ông nên nhận ra niệm như vậy chỉ là tạo lập nhất thời của tâm, đừng cố gắng nắm bắt hay chối bỏ nó. Cứ để nó tự xảy ra rồi tự ngưng. Giống như một hình ảnh được phản ánh trong gương. Gương sáng và phản ánh mọi thứ đằng trước nó, nhưng không có hình ảnh nào dính vào gương cả. Phật tâm (tức chân tâm, tâm bất sinh) còn hàng chục ngàn lần sáng hơn gương, còn tuyệt diệu khó diễn tả hơn nhiều. Trong ánh sáng của nó, mọi niệm như vậy đều diệt trừ không dấu vết. Nếu ông tin vào cách hiểu này, dù niệm ấy có khởi lên mạnh thế nào, chúng cũng không gây hại.”⁽¹¹⁾

Đây cũng là giáo pháp của Hoàng Bá:

Cho là trên tâm riêng có một pháp có thể chứng có thể thủ, bèn đem tâm tìm pháp. Đâu biết tâm tức là pháp, pháp tức là tâm, không thể đem tâm lại cầu tâm, trải ngàn muôn kiếp trọn không có ngày được.”⁽¹²⁾

Chúng ta không được quên bối cảnh xã hội của Thiền. Về cơ bản, nó là một con đường giải thoát dành cho những ai đã thành thực các quy tắc của quy ước xã hội, các quy tắc qua đó cá nhân được điều chỉnh theo nhóm. Thiền là phương thuốc chữa tác dụng phụ của sự điều chỉnh này, chữa sự tê liệt và lo lắng về tinh thần do quá để ý đến bản thân. Nó phải được nhìn nhận trong bối cảnh các xã hội bị quy định bởi các nguyên lý Nho giáo, với nhấn mạnh nặng nề vào sự đúng mực và nghi thức câu nệ. Kể cả ở Nhật, nó cũng phải được nhìn nhận trong mối quan hệ với sự dạy dỗ cứng nhắc bắt buộc khi huấn luyện tầng lớp samurai, và trạng thái căng thẳng về cảm xúc mà các samurai phải hứng chịu trong những thời điểm chiến tranh liên miên. Do là phương thuốc cho những tình cảnh này, Thiền không tìm cách lật đổ chính các quy ước, mà ngược lại, coi chúng là đương nhiên có, như dễ thấy trong những biểu thị của Thiền, chẳng hạn trà đạo Nhật Bản (cha-no-yu). Thiền do vậy có thể là phương thuốc rất nguy hiểm trong một bối cảnh xã hội mà quy ước là yếu, hoặc thái cực ngược lại, ở nơi có một tinh thần phản kháng công khai chống lại quy ước, sẵn sàng khai thác Thiền cho các mục đích hủy hoại.

Nhớ điều này rồi, chúng ta có thể quan sát sự tự do và tự nhiên của Thiền mà không đánh mất tầm nhìn. Như một phương cách để tự điều chỉnh, hoàn cảnh xã hội khuyến khích đồng nhất tâm với một ý tưởng cố định về tâm, dẫn đến kết quả là, con người nghĩ về bản thân như thể “tôi” - bản ngã. Từ đây, trọng tâm tinh thần chuyển từ tâm tự nhiên, hay bản tâm, sang hình ảnh bản ngã. Một khi điều này xảy ra, trung tâm đời sống tinh thần của chúng ta bị đồng nhất với cơ chế tự điều chỉnh. Khi ấy, gần như không thể thấy làm thế nào “tôi” có thể buông bỏ “cái tôi” khi mà tôi chính là nỗ lực theo thói quen nhằm bám vào “cái tôi”. Tôi thấy bản thân tôi hoàn toàn không có khả năng thực hiện bất kỳ hành động thuộc tâm nào mà lại không chủ ý, không kiêu cách, không giả dối. Do vậy, bất kỳ điều gì tôi làm nhằm từ bỏ cái tôi, nhằm buông bỏ, sẽ là một dạng trá hình của nỗ lực níu bám theo thói quen. Tôi không thể chủ ý trở nên không chủ ý, hay chủ định trở nên tự nhiên. Ngay khi tôi cần trở nên tự nhiên, ý định trở thành vậy cũng được tăng cường; tôi không thể bỏ nó đi,

mà nó lại là thứ ngăn tôi trở nên tự nhiên. Cứ như thể ai đó đã cho tôi một phương thuốc với lời cảnh báo rằng nó sẽ không có tác dụng nếu khi uống thuốc tôi nghĩ về con khỉ.

Khi đang nhớ là phải quên con khỉ, tôi ở trong một tình trạng “niệm buộc”, khi ấy “làm” tức là “không làm” và ngược lại. “Có” ám chỉ “không”, “bật” ám chỉ “ngừng”. Tại điểm này, Thiền xảy đến với tôi và hỏi: “Nếu anh không thể tránh nhớ đến con khỉ, anh có đang chủ định làm vậy không?” Nói cách khác, tôi có ý trở nên chủ ý, có định trở nên chủ định không? Đột nhiên tôi nhận ra rằng chính sự chủ định của mình là tự nhiên, rằng “cái tôi” muốn kiểm soát - tức cái ngã - khởi lên từ “cái tôi” không được kiểm soát, hay cái tôi tự nhiên của tôi. Khoảnh khắc này, mọi sắp đặt của ngã thất bại; nó bị tiêu diệt trong cái bẫy của chính nó. Tôi thấy quả thực không thể không tự nhiên. Bởi những gì không thể tránh thì tôi đang tự nhiên làm, nhưng nếu cùng lúc ấy tôi lại đang cố gắng kiểm soát nó, tôi sẽ diễn giải nó thành một sự cưỡng bách. Như một thiền sư nói: “Khoảnh khắc này chẳng còn lại gì cho anh ngoài việc cười cho thỏa thích.”

Khoảnh khắc này, toàn bộ tính chất của nhận thức bị thay đổi, tôi thấy mình ở trong một thế giới mới, mà mặc dù vậy, rõ ràng tôi đã luôn sống trong đó. Ngay khi tôi nhận ra rằng hành động tự nguyện và chủ định của mình “tự nó” xảy ra tự nhiên, chẳng khác gì thở, nghe, cảm nhận, tôi không còn kẹt vào mâu thuẫn cố gắng trở nên tự nhiên nữa. Không có mâu thuẫn thật sự nào, vì “cố gắng” cũng do “tự nhiên”. Thấy được điều này, cảm giác cưỡng bách, trở ngại, “trói buộc” biến mất. Cứ như thể tôi đã chìm đắm trong trò chơi kéo co giữa hai tay mình mà quên mất rằng cả hai đều là tay tôi. Khi thấy cố gắng là không cần thiết thì không còn gì ngăn trở sự tự nhiên nữa. Như chúng ta đã thấy, khi phát hiện rằng cả khía cạnh chủ ý lẫn vô tình của tâm đều là tự nhiên, sự phân chia cố định giữa tâm và thể giới, giữa người biết và cái được biết sẽ kết thúc ngay lập tức. Thế giới mới, nơi tôi thấy mình trong đó, có sự sáng tỏ lạ thường, thoát mọi trở ngại, khiến cho dường như tôi đã phần nào trở thành không gian rỗng không mà trong ấy mọi thứ đang xảy ra.

Thế thì đây là ý nghĩa của lời khẳng định thường được lặp đi lặp lại rằng “mọi chúng sinh ngay từ đầu đã ở trong niết bàn”, rằng “mọi nhị nguyên là do tưởng tượng sai”, rằng “tâm bình thường là Đạo”, vì vậy cố gắng hòa hợp với nó là vô nghĩa. “Chứng Đạo Ca” nói rằng:

*Như hư không ấy vốn vô biên.
Tìm kiếm đã hay không thấy được,
Mà luôn trước mắt vẫn thường nhiên.
Lấy chẳng được, bỏ chẳng được,
Trong cái chẳng được gì là được.
Im thời nói, nói thời im,
Cửa đạo thí mở thông suốt.* ⁽¹³⁾

Thấy được điều này, nên khoảnh khắc liễu ngộ, Bạch Ẩn đã gọi lớn: “Tuyệt vời! Tuyệt vời! Chẳng cần vượt khỏi sinh tử, chẳng cần cầu tri kiến tối thượng.” ⁽¹⁴⁾ Hay như lời thiền sư Hương Nghiêm:

*Một tiếng quên sở tri
Chẳng cần phải tu trì
Đôi sắc bày đường xưa.* ⁽¹⁵⁾

Ngược đời là ở chỗ, không gì thiếu tự nhiên hơn quan niệm về sự thiếu tự nhiên. Dù cố gắng thế nào, người ta không thể đi ngược lại Đạo tự nhiên, cũng giống như không thể sống ở thời điểm nào khác ngoài hiện tại, hay một nơi nào khác ngoài ở đây. Khi một vị tăng hỏi Bàn Khuê về sự rèn luyện để đạt ngộ, thiền sư đáp: “Ngộ là đối với mê. Mỗi người bản chất đều là Phật, (nên thật ra) có chỗ nào mê. Vậy ngộ để đạt được gì?” ⁽¹⁶⁾

Do thấy không thể rời khỏi Đạo, nên người ta giống như “nhàn đạo nhân” của Huyền Giác, một người:

*Không trừ vọng tưởng, chẳng cầu chân,
Tánh thực vô minh tức Phật tánh,
Thân không ảo hóa tức pháp thân.* ⁽¹⁷⁾

Người ta ngừng cố gắng trở nên tự nhiên bởi thấy rằng, chẳng cần phải cố gắng, mà đúng nơi đúng lúc tự nhiên sẽ xảy ra. Các thiền sư thường làm lộ trạng thái này bằng cách lảng tránh câu hỏi, rồi khi người hỏi quay đi, liền đột ngột gọi người ấy bằng tên. Khi người ấy tự nhiên đáp “Dạ?” thiền sư thốt lên: “Đấy!”

Với độc giả phương Tây, có vẻ tất cả những điều này là một kiểu tư tưởng phiếm thần, một nỗ lực xóa sạch mọi mâu thuẫn bằng cách khẳng định “mọi thứ là Thượng đế”. Nhưng từ góc nhìn Thiền, như thế còn xa mới là sự tự nhiên chân thực bởi nó bao hàm sử dụng một khái niệm thiếu tự nhiên - “mọi thứ là Thượng đế” hoặc “mọi thứ là Đạo”. Thiền diệt trừ khái niệm này bằng cách cho thấy nó cũng không cần thiết như mọi khái niệm khác. Người ta không thực chứng cuộc sống tự nhiên bằng cách lặp đi lặp lại các tư tưởng hay lời khẳng định. Người ta thực chứng nó bằng cách thấy rằng những phương kế như vậy cũng không cần thiết. Thiền gọi tất cả những phương tiện và phương pháp để thực chứng Đạo là “vẽ rắn thêm chân” - những thứ gắn thêm hoàn toàn không thích hợp.

Với nhà logic học, đương nhiên có vẻ ý nghĩa mà chúng ta đã đi tới chỉ thuần túy là sự vô nghĩa - mà trong phương diện nào đó thì đúng vậy. Từ nhãn quan Phật giáo, thực tại tự nó không có ý nghĩa, vì nó không phải một ký hiệu chỉ tới điều gì khác ngoài nó. Đến với thực tại - với “chân như” - tức là vượt qua nghiệp, vượt qua hành động có động cơ, đi vào một cuộc sống hoàn toàn vô mục đích. Nhưng với Thiền cũng như với Đạo giáo, đó chính là cuộc sống của vũ trụ, vốn trọn vẹn trong mọi khoảnh khắc và không cần tự biện minh bằng cách nhắm đến thứ gì bên ngoài. Như một bài thơ *Thiền Lâm Cú Tập*:

Nếu không tin, hãy nhìn tháng Chín, tháng Mười,

Lá vàng rơi, rơi, phủ đầy sông và núi.⁽¹⁸⁾

Thấy được điều này thì giống như hai người bạn trong một bài thơ *Thiền Lâm Cú Tập* khác:

Gặp nhau, cười ha hả,

Rừng cây, nhiều lá rơi.⁽¹⁹⁾

Với tâm tính Đạo gia, cuộc sống rộng không vô mục đích không gọi lên điều gì chán nản. Ngược lại, nó nói tới sự tự do của mây và suối lang thang vô định, của hoa nơi hẻm núi không thể đi qua, đẹp mà không ai nhìn, và của con sóng đại dương, mãi mãi vỗ bờ cát không bao giờ kết thúc.

Đó là chưa kể, trải nghiệm Thiền là một kết luận hơn là một tiền đề. Nó không bao giờ được sử dụng như bước đầu tiên trong một quá trình lập luận về luân lý hay siêu hình, bởi lẽ kết luận dẫn đến nó thay vì được rút ra từ nó. Giống như “Thị kiến hạnh phúc” của Cơ Đốc giáo, nó là “cái ấy, mà ngoài nó không có cái khác”⁽²⁰⁾ - nó là mục đích chân thực của con người, không phải thứ để sử dụng cho một mục đích khác. Các triết gia không dễ nhận ra rằng có một điểm tại đó tư duy phải đi đến chỗ ngừng, giống như luộc trứng. Cố gắng phát biểu trải nghiệm Thiền như một tuyên bố - “mọi thứ là Đạo” - rồi phân tích và rút ra kết luận từ nó, thế thì hoàn toàn mất nó. Giống như hình ảnh Chúa Jesus bị đóng đinh trên thánh giá, nó “với người Do Thái (những người theo luân lý) là vật chướng ngại, và với người Hy Lạp (những người theo logic) là sự đại đột”. Câu nói “mọi thứ là Đạo” gần như nắm được ý nghĩa, nhưng ngay khoảnh khắc nắm bắt ý nghĩa, các từ tan ra thành vô nghĩa. Bởi tại đây chúng ta đi đến một giới hạn mà ngôn từ sụp đổ, vì lẽ chúng luôn ám chỉ một ý nghĩa trên chúng, trong khi ở đây không có ý nghĩa nào ngoài chúng cả.

Thiền không phạm phải sai lầm là sử dụng trải nghiệm “mọi thứ đều là Chân như duy nhất” như tiền đề cho một răn dạy về tính gần kết phổ quát. Ngược lại, Viên Ngộ nói:

*Nếu là người đứng bốn phận, có thể bằng mọi thủ đoạn
mà đoạt trâu của người cày, giành đồ ăn của người đói.*⁽²¹⁾

Như vậy chỉ để nói rằng Thiền nằm ngoài quan điểm đạo đức, một quan điểm không phải được thừa nhận trong bản thân thực tại, mà do sự cùng đồng thuận của con người. Khi chúng ta tìm cách khái quát hóa hay tuyệt đối hóa nó, quan điểm đạo đức sẽ làm nó không

thể tồn tại, bởi lẽ chúng ta không thể sống dù chỉ một ngày mà không hủy hoại đời sống của sinh vật nào khác.

Nếu Thiền được coi là có cùng chức năng như một tôn giáo ở phương Tây, đương nhiên chúng ta sẽ muốn tìm mối liên quan logic nào đó giữa trải nghiệm cốt lõi của Thiền với sự cải thiện mối quan hệ của con người. Nhưng thật ra đây là đang đặt cỗ xe lên trước con ngựa. Đúng hơn thì, một trải nghiệm hay cách sống như vậy là mục đích cho việc cải thiện mối quan hệ của con người. Trong văn hóa Viễn Đông, các vấn đề về mối quan hệ giữa con người thuộc địa hạt của Nho giáo thay vì Thiền, nhưng từ đời Tống (959-1278), Thiền đã kiên định thúc đẩy Nho giáo, và là kênh chủ yếu đưa các nguyên lý Nho gia vào Nhật Bản. Nó nhận thấy tầm quan trọng của các nguyên lý ấy trong việc tạo ra một kiểu khung cảnh xã hội để Thiền có thể hưng thịnh mà không rơi vào mâu thuẫn với trật tự xã hội, vì luân lý Nho gia được thừa nhận là nhân văn và tương đối, không phải thiêng liêng và tuyệt đối.

Mặc dù về sâu xa Thiền “không nhằm tạo kết quả”, trải nghiệm Thiền vẫn mang lại kết quả theo nghĩa nó có thể được áp dụng vào bất kỳ hướng đi nào, bất kỳ hành động nào con người có thể hình dung, và dù được áp dụng ở đâu, nó cũng mang đến cho công việc một tính chất không thể làm lẫn. Các dấu hiệu đặc thù của cuộc sống tự nhiên là “mạch trực khứ” (驀直去), tức là “cứ đi thẳng đừng do dự”, là vô vi, mà ở đây có thể hiểu như không chủ định, và là vô sự, giản dị không màu mè.

Mặc dù, do không có mục đích, không có động cơ nên trải nghiệm Thiền không ám chỉ một tiến trình hành động cụ thể, nó cũng không ngăn ngại hướng đến bất kỳ điều gì xảy đến mà cần phải làm. “Mạch trực khứ” nghĩa là tâm hoạt động không ngăn ngại, không “dao động” giữa các phương án, và nhiều huấn luyện Thiền cốt là để môn sinh đương đầu với các tình huống khó xử, trong ấy môn sinh được yêu cầu xử lý nhưng không dừng lại để cân nhắc và “chọn”. Sự đáp ứng tình huống phải theo sau ngay tức thì, giống như âm thanh phát ra ngay khi tay vỗ, tia lửa bắn ra ngay khi đánh đá lửa. Môn sinh không quen với kiểu đáp ứng này ban đầu sẽ bối rối,

nhưng khi có niềm tin vào “bản tâm” hay tâm tự nhiên của mình, anh ta không chỉ thoải mái thích ứng, mà chính sự thích ứng sẽ phù hợp một cách đáng ngạc nhiên. Đây là một thứ giống như năng khiếu hóm hỉnh tự nhiên của diễn viên hài chuyên nghiệp, tình huống nào cũng đáp ứng được.

Thiền sư có thể bắt đầu buổi vấn thiền với môn sinh bằng cách hỏi một loạt các câu hỏi bình thường về những vấn đề nhỏ nhặt, và môn sinh thích ứng với sự tự nhiên hoàn toàn. Nhưng đột nhiên vị ấy sẽ nói: “Nước tắm chảy xuống cống, nó rẽ theo chiều kim đồng hồ hay ngược chiều kim đồng hồ?” Khi môn sinh ngừng lại trước sự bất ngờ của câu hỏi, và có lẽ cố gắng nhớ xem nó đi hướng nào, vị thầy hét lên: “Đừng nghĩ! Hành động đi! Thế này.” rồi xoay tay trong không khí. Hoặc có thể theo một cách ít hữu ích hơn, vị thầy sẽ nói: “Cho đến giờ con đã trả lời các câu hỏi của ta khá tự nhiên và thoải mái, nhưng khó khăn của con lúc này là ở đâu?”

Tương tự, môn sinh cũng tự do thách thức thiền sư, và có thể hình dung thời mà huấn luyện Thiền còn ít chính quy hơn bây giờ, các thành viên của thiền viện hẳn vô cùng thích thú với việc đặt bẫy lẫn nhau. Mỗi quan hệ kiểu này ngày nay vẫn còn tồn tại đến một mức độ nào đó, bất chấp sự trịnh trọng của buổi tham vấn khi công án được trình và trả lời. Vị Kozuki Roshi đã viên tịch khi đang đãi trà hai tu sĩ người Mỹ chợt ngẫu nhiên hỏi: “Vậy các quý ông biết gì về Thiền?” Một trong hai tu sĩ ném cái quạt gấp ngay vào mặt thiền sư. Tức thì thiền sư hơi nghiêng đầu về một phía, cái quạt cắm thẳng vào tấm bình phong giấy sau lưng ông. Thiền sư bật ra một tràng cười khế.

Suzuki đã dịch một bức thư dài của thiền sư Trạch Am về mối quan hệ giữa Thiền với nghệ thuật bắn cung, đây chắc chắn là nguồn tham khảo văn tự tốt nhất về ý nghĩa của “mạch trực khứ” trong Thiền, về “đi thẳng không dừng lại”.⁽²²⁾ Cả Trạch Am lẫn Bàn Khuê đều nhấn mạnh rằng “bản tâm” hay “tâm bất sinh” lúc nào cũng đang thị hiện phép màu ngay cả ở những người bình thường nhất. Kể cả một cái cây có vô vàn lá, tâm cũng đón nhận tất cả cùng lúc mà không bị bất kỳ cái nào làm cho “dừng” lại. Khi giải thích điều

này cho một tu sĩ đến tham vấn, Bàn Khuê nói: “Để chứng minh tâm ông là Phật tâm, ông có thấy tất cả những gì tôi nói ở đây đi vào ông không sót một điều, dù tôi không cố gắng ép nó đi vào ông.”⁽²³⁾ Khi bị cật vấn bởi vị tăng Nhật Liên ưa công kích, cứ khẳng khẳng rằng ông ta chẳng hiểu lấy một từ, Bàn Khuê kêu ông ta lại gần. Ông tăng bước lên trước. “Gần hơn nữa,” Bàn Khuê nói. Ông tăng lại bước lên trước. “Ông hiểu tôi rõ quá mà!” Bàn Khuê nhận xét.⁽²⁴⁾ Nói cách khác, thân thể tự nhiên của chúng ta thực hiện những hành động phức tạp đến phi thường nhất mà không chút do dự hay cân nhắc. Tư duy ý thức tự nó được đặt trên toàn bộ cơ chế hoạt động tự nhiên của nó, chính vì vậy thật sự không có cách nào khác ngoài hoàn toàn phó mặc bản thân cho sự vận hành của nó. Bản thân chính là sự vận hành.

Thiền không đơn thuần là sự sùng bái hành động bốc đồng. Ý nghĩa của “mạch trực khứ” không phải là loại bỏ tư tưởng suy nghĩ, mà là loại bỏ “trở ngại” trong cả hành động lẫn suy nghĩ, làm cho tâm luôn thích ứng giống như quả bóng trên dòng suối - “niệm nọ niệm kia không do dự”. Có chút gì đó tương tự điều này trong thực hành tự do liên tưởng của phân tâm học, một kỹ thuật được sử dụng nhằm loại bỏ chướng ngại ngăn cản dòng tư tưởng tự do từ “vô thức”. Người ta có khuynh hướng nhằm lẫn “trở ngại” - một cơ chế thuần túy gây cản trở - với việc suy nghĩ kỹ về câu trả lời, nhưng dễ nhận ra sự khác biệt giữa hai điều ấy trong một quá trình thuần túy “suy nghĩ kỹ”, chẳng hạn cộng một cột các con số. Nhiều người thấy rằng, ở những kết hợp số nhất định như 8 và 5, hay 7 và 6, có một cảm giác cưỡng lại làm gián đoạn quá trình. Vì điều này luôn gây ra khó chịu và lúng túng, nên người ta có khuynh hướng ngăn trở sự ngăn trở, khiến cho trạng thái ấy biến thành kiểu rung lắc đặc thù của một hệ thống phản hồi bị rối tung. Cách khắc phục đơn giản nhất là cứ thoải mái ngăn trở, để từ đó không ngăn trở sự ngăn trở. Khi người ta cảm thấy được tự do ngăn trở, sự ngăn trở tự động loại bỏ chính nó. Giống như đạp xe, khi bắt đầu nghiêng sang trái, người ta không cưỡng lại sự nghiêng (trở ngại) bằng cách quay sang phải. Chỉ cần quay bánh xe sang trái - và cân bằng được phục hồi. Đương nhiên nguyên lý ở đây cũng giống như ra khỏi mâu thuẫn “có

gắng trở nên tự nhiên” bằng cách chấp nhận rằng “cố gắng” cũng là “tự nhiên”, bằng cách không cưỡng lại trở ngại.

“Trở ngại” có lẽ là cách dịch tốt nhất cho thuật ngữ Thiền *niệm* (念) trong cụm từ vô niệm, “không có niệm”, hoặc đúng hơn là “không có vọng niệm”. Trách Am chỉ ra rằng đây là ý nghĩa thật sự của “bám chấp” trong Phật giáo, như khi nói Đức Phật thoát khỏi mọi bám chấp thế tục. Nói vậy không có nghĩa ngài là “Phật đá”, không có cảm giác hay cảm xúc, thân thể không biết đói hay đau. Nó có nghĩa là ngài không ngăn trở điều gì. Vì lẽ này, Thiền đặc thù ở chỗ cách hành động của nó có cảm giác toàn tâm và “đi tới” rất mãnh liệt. Nó đi vào mọi thứ bằng cả tấm lòng và tự do mà không phải trông chừng chính nó. Nó không làm lẫn cho rằng tâm linh tức là nghĩ về Thượng đế khi đang gọt khoai tây. Tâm linh của Thiền tức là chỉ gọt khoai tây. Như lời Lâm Tế:

Cứ mặc tình mặc áo quần, muốn đi thì đi, muốn ngồi thì ngồi, tâm không một niệm mong cầu Phật quả... Các người nghe các nơi nói rằng có tu có chứng. Chớ sai lầm! Nếu do tu mà đắc được, đều là nghiệp sinh tử. Người nói lục độ vạn hạnh cùng tu, ta thấy đều là tạo nghiệp. Cầu Phật, cầu pháp tức là tạo nghiệp địa ngục, cầu Bồ tát cũng là tạo nghiệp, xem kinh, xem giáo cũng là tạo nghiệp, Phật với Tổ là người vô sự... Các nơi đều nói có đạo để tu, có pháp để chứng, người thử nói xem chứng pháp nào, tu đạo nào? Nay chỗ dụng của người có thiếu vật gì, tu bỏ chỗ nào?(25).

Một bài thơ *Thiền Lâm Cú Tập* khác:

Đâu gì bằng mặc áo, ăn cơm,

Ngoài việc ấy chẳng có Phật hay Tổ.(26)

Đây là đặc điểm của vô sự, của tự nhiên mà không có những mảnh lời hay biện pháp để trở nên tự nhiên, chẳng hạn các ý nghĩ về Thiền, về Đạo, hoặc về Phật. Không cần phải loại bỏ những ý nghĩ như vậy, vì khi đã thấy rằng chúng không cần thiết, chúng sẽ

đơn giản rơi đi. “Nơi có Phật thì không ở lại, nơi không có Phật thì đi qua ngay.”⁽²⁷⁾ Hay một bài thơ *Thiền Lâm Cú Tập* khác:

Nhận thức bản tâm, bản tính

Chính là tông môn đại bệnh.⁽²⁸⁾

Giống như “cá bơi trong nước mà không để ý đến nước, chim bay trong gió mà không suy lường về gió”, đời sống Thiền chân thực thì không cần “nổi sóng khi gió không thổi”, không cần lồi tôn giáo hay tâm linh vào giống như thứ gì đó bên ngoài bản thân cuộc sống. Chính vì lẽ đó mà hiền giả Pháp Dung, sau vấn đáp với Tứ Tổ, không được chim cúng dường hoa thêm nữa, vì đạo hạnh của ngài không còn “rõ như ngón cái bị đau”. Một người như vậy, *Thiền Lâm Cú Tập* nói:

Vào rừng không động cỏ,

Xuống nước chẳng gợn sóng.⁽²⁹⁾

Không ai để ý người ấy, vì người ấy chẳng để ý mình.

Người ta thường nói, núm bấm cái tôi giống như có cái gai trong da, và Phật giáo là cái gai thứ hai để khều cái thứ nhất ra. Khi đã khều ra rồi, phải quăng cả hai cái gai đi. Ngay khi Phật giáo, hay triết học hoặc tôn giáo, trở thành một cách khác để bám vào cái tôi thông qua tìm kiếm sự an toàn tâm linh, thì hai cái gai trở thành một, vậy làm sao gỡ gai ra được? Điều này, như Bàn Khuê nói, là “dùng máu để rửa máu”. Nên trong Thiền, không có cái tôi cũng không có Phật để có thể bám vào, không có tốt đẹp để đạt, không có xấu xa để tránh, không tư tưởng để nhỏ tận gốc, không có tâm để tịnh hóa, không có thân để chết và không có linh hồn để cứu rỗi. Chỉ một cú đánh, toàn bộ khuôn khổ trừu tượng này bị tan thành từng mảnh. Một bài thơ *Thiền Lâm Cú Tập* nói:

Cứu cuộc sống, phải phá cuộc sống,

Phá sạch rồi, mới được an cư.⁽³⁰⁾

*Một lời định càn khôn,
Một kiếm bình thiên hạ.* [\(31\)](#)

Về “một kiếm” này, Lâm Tế nói:

*Nếu người tu đạo, đạo chẳng hành,
Muôn thứ cảnh tà giành nhau sanh,
Kiếm trí huệ ra, không một vật.* [\(32\)](#)

“Kiếm trí huệ” chặt đứt trườ tượng chính là “trực chỉ”, qua đó Thiền tránh các vướng mắc về tín ngưỡng mà đi thẳng vào tâm. Nên khi quan thái thú ở Lãng Châu hỏi ngài Dược Sơn: “Đạo là gì?” thiền sư chỉ lên trời rồi chỉ xuống một bình nước bên cạnh. Vị này xin giải thích, sư đáp: “Mây trên trời xanh, nước trong bình.” [\(33\)](#)

Chương 3

TỌA THIỀN VÀ CÔNG ÁN

Trong Thiền có câu “bổn chứng diệu tu” (本證妙修, tiếng Nhật: *honsho myoshu*). Nghĩa là, không có sự phân biệt nào giữa chứng ngộ (*satori*) và tu Thiền trong tọa thiền và trong hành động. Mặc dù có thể hành thiền được cho là một phương tiện đạt tới chứng ngộ, song nó không phải vậy. Bởi lẽ, thực hành thiền sẽ không là hành trì chân thực chừng nào vẫn nghĩ tới một mục tiêu, còn khi không nghĩ tới mục tiêu, nó chính là giác ngộ - là đời sống vô mục đích, tự đầy đủ của “hiện tại vĩnh hằng”. Thực hành với một mục tiêu chẳng khác nào để một mắt vào thực hành, còn mắt kia vào mục tiêu, mà như vậy là thiếu tập trung, thiếu chân thật. Nói cách khác, người ta không hành thiền để thành Phật; người ta hành thiền vì ngay từ đầu đã là Phật - cái “bổn chứng” này là điểm khởi đầu của đời sống thiền. Bổn chứng là “thể” (體), hành trì kỳ diệu là “dụng” (用), thể và dụng tương ứng với *prajna*, trí huệ, và *karuna*, hành động từ bi của bậc Bồ tát giác ngộ trong thế giới sinh tử.

Trong hai chương trước, chúng ta đã bàn về bổn chứng. Trong chương này và chương tiếp theo, chúng ta nói tới thực hành hay hành động tuôn chảy từ nó - đầu tiên là tọa thiền, và thứ hai, đời sống thiền trong công việc và nghỉ ngơi hằng ngày.

Chúng ta đã thấy rằng, cho dù thực hành của các thiền sư đời Đường là gì, các thiền viện hiện đại của cả tông Tào Động lẫn Lâm Tế đều đặt tầm quan trọng cao nhất vào tọa thiền, tức “ngồi thiền” (*zazen*). Có vẻ vừa lạ vừa vô lý khi những người mạnh mẽ và thông minh lại đơn giản ngồi yên hàng giờ liên tục. Tâm tính phương Tây cảm thấy những chuyện như vậy không chỉ thiếu tự nhiên, mà còn là sự lãng phí lớn thời gian quý báu, dù nó có là rèn luyện hữu ích thế nào để khắc sâu sự kiên nhẫn và chịu đựng. Mặc dù phương Tây cũng có truyền thống trầm mặc riêng trong nhà thờ Thiên Chúa giáo, cuộc sống “ngồi và nhìn” đã đánh mất sức hấp dẫn của nó, bởi không tôn giáo nào được đánh giá cao nếu không “cải thiện thế giới”, và khó mà thấy làm sao có thể cải thiện thế giới bằng cách

ngồi yên. Nhưng rõ ràng, hành động mà thiếu trí huệ, thiếu nhận thức sáng suốt về thế giới như nó thật sự là thì chẳng thể cải thiện bất cứ thứ gì. Đó chưa kể, giống như cách làm trong nước bùn tốt nhất là cứ để mặc nó, có thể lập luận rằng những người ngồi yên lặng vô sự đang tạo ra một trong những đóng góp tốt nhất có thể cho một thế giới hỗn loạn.

Quả thực, không gì thiếu tự nhiên hơn ngồi yên lặng thời gian dài. Con mèo làm vậy; ngay cả chó và những con vật bị kích động hơn cũng làm vậy. Những dân tộc gọi là nguyên thủy cũng làm vậy - người Mỹ da đỏ, nông dân của hầu hết mọi quốc gia. Hành thiền vô cùng khó với những người đã phát triển trí năng nhạy cảm đến mức khó mà không đưa ra những dự đoán về tương lai, vì vậy họ phải liên tục ở trong vòng xoáy hành động để chặn trước các dự đoán ấy. Nhưng có vẻ như, không thể ngồi và nhìn với tâm hoàn toàn an tĩnh cũng tức là không thể trải nghiệm trọn vẹn thế giới mà ta đang sống. Bởi người ta không thể biết thế giới chỉ bằng nghĩ về nó hay làm về nó. Trước hết, người ta phải trải nghiệm nó trực tiếp hơn, và kéo dài trải nghiệm ấy mà không nhảy ngay đến kết luận.

Ý nghĩa của tọa thiền với Thiền trở nên rõ khi chúng ta nhớ rằng, Thiền tức là thấy thực tại một cách trực tiếp, trong cái “chân như” của nó. Để thấy thế giới đúng như nó là, không bị phân chia bởi phạm trù và trừu tượng, người ta đương nhiên phải nhìn với một cái tâm không nghĩ về thế giới ấy, hay nói cách khác, không tạo lập các biểu tượng về nó. Tọa thiền do vậy không phải là ngồi với đầu óc trống rỗng, loại bỏ mọi cảm giác của các giác quan bên trong và bên ngoài. Nó không phải là “tập trung” theo nghĩa thông thường, giới hạn sự chú ý vào một đối tượng giác quan duy nhất, chẳng hạn như một điểm sáng hay đầu chóp mũi. Nó đơn giản là yên lặng nhận biết, không bình luận về bất cứ điều gì xảy ra tại đây và lúc này. Song hành với nhận biết này là cảm nhận hết sức sống động về tính chất “không khác biệt” giữa bản thân và thế giới bên ngoài, giữa tâm và cảnh - các âm thanh, hình ảnh khác nhau, các ấn tượng khác về môi trường xung quanh. Tất nhiên, cảm nhận này không khởi lên do cố gắng có được nó; nó chỉ tự đến khi người ta ngồi và quan sát mà không có ý định nào trong đầu - kể cả ý định loại bỏ ý định.

Đương nhiên, trong tăng đường (*sodo*) hay thiền đường (*zendo*) của một thiền viện, không có gì ở môi trường xung quanh gây ra sao nhãng. Có một căn phòng dài với những bức rộng trải dọc theo hai bên, vừa là nơi thiền tăng ngủ và thiền. Các bức được phủ bằng *tatami*, chiếu rơm dày, và các tăng ngồi thành hai hàng đối diện nhau dọc theo căn phòng. Sự im lặng bao trùm được làm sâu thêm thay vì bị phá vỡ bởi những âm thanh thi thoảng nổi lên từ một ngôi làng gần đó, bởi những hồi chuông êm tai lúc có lúc không từ các khu vực khác của thiền viện, và bởi tiếng líu lo của chim trên cây. Ngoài những điều ấy, chỉ có cảm giác của không khí núi lạnh và trong, và mùi “như gỗ” của một loại nhang đặc biệt.

Tư thế cơ thể khi tọa thiền rất được chú trọng. Thiền tăng ngồi trên những tấm bồ đoàn độn chắc, chân bắt chéo, lòng bàn chân ngửa và gác lên đùi. Bàn tay đặt vào lòng, tay trái trên tay phải, lòng bàn tay hướng lên, hai ngón cái chạm nhau. Thân được giữ thẳng nhưng không cứng, mắt để mở sao cho ánh nhìn hướng xuống sàn ở phía trước cách vài bước chân. Hơi thở được điều hòa để trở nên chậm mà không căng thẳng, chú trọng hơi thở ra, sức thở từ bụng thay vì từ ngực. Điều này có tác dụng chuyển trọng tâm cơ thể đến vùng bụng, khiến toàn bộ tư thế có cảm giác chắc chắn, trở thành một phần của mặt đất nơi đang ngồi. Hơi thở chậm và thoải mái từ bụng tác động lên nhận thức giống như ống thổi, mang đến sự nhận biết yên tĩnh, sáng suốt. Người nhập môn được khuyên làm quen với việc giữ tĩnh bằng cách không làm gì khác ngoài đếm hơi thở từ một đến mười, lặp đi lặp lại cho đến khi cảm giác ngồi yên lặng vô sự trở thành phi nỗ lực và tự nhiên.

Trong khi các tăng ngồi như vậy, hai giám thiền đi tới đi lui chậm rãi dọc theo căn phòng giữa hai hàng bức, mỗi người vác một *keisaku* (cảnh sách) tức gậy “giám thiền”, một đầu tròn một đầu phẳng - biểu tượng cho thanh kiếm trí huệ của Bồ tát Văn Thù. Ngay khi thấy một tăng sắp ngủ gật hoặc ngồi không đúng tư thế, họ dừng trước mặt vị này, cúi mình trịnh trọng, rồi đánh vào vai. Người ta nói đây không phải “trừng phạt” mà là một “mát xa tiếp sinh lực” để làm chùng cơ vai và đưa tâm trở lại trạng thái tỉnh thức. Tuy nhiên, những vị tăng mà tôi từng trao đổi về thông lệ này dường như đều

có thái độ hài hước chế giễu về nó, xem nó như những thi hành kỷ luật về cơ thể thường thấy ở các trường nội trú dành cho con trai. Không những thế, quy tắc tăng đường còn ghi: “Vào buổi lễ sáng, những người ngủ gật sẽ bị phạt nặng bằng *keisaku*.”⁽¹⁾

Lúc giải lao, tư thế ngồi được xả ra, các tăng xếp thành hàng để đi bộ nhanh quanh căn phòng giữa các bậc nhằm giữ mình không uể oải. Các thời kỳ tọa thiền cũng được gián đoạn dành cho lao động trong đất đai vườn tược của thiền viện, quét dọn nhà cửa, bao sái nơi ban thờ chính hoặc “Phật đường”, và những công việc khác, cũng như thời gian cho ăn và vài giờ ngủ ngắn. Vào những thời điểm nhất định trong năm, tọa thiền được duy trì gần như liên tục, từ 3:30 sáng đến 10:00 tối, và những thời kỳ dài này được gọi là *sesshin*, hay “nhiếp tâm”. Mọi khía cạnh trong đời sống thiền tăng được thực hiện theo một nghi thức chính xác, dù không phô trương, nhằm tạo cho khung cảnh thiền đường một chút không khí quân sự. Các nghi thức được báo hiệu và theo sau bởi hàng chục kiểu chuông, lắc, cồng gõ, được đánh theo nhịp khác nhau để thông báo đã đến lúc tọa thiền, ăn, công quả, nghe giảng, hay tham vấn với thiền sư.

Tính nghi thức hoặc trịnh trọng của Thiền quá đặc thù đến mức người ta có thể cần phải giải thích về phong cách này cho một nền văn hóa đã đi đến đánh giá nó là điều bộ hoặc mê tín. Trong Phật giáo, bốn hành động chủ yếu của con người - đi, đứng, ngồi, nằm - được gọi là “tứ oai nghi”, vì đó là những tư thế Phật tánh thị hiện trong thân người (*nirmanakaya*, hóa thân). Phong cách nghi thức khi thực hiện các hoạt động hằng ngày do vậy là sự tôn vinh sự thật rằng “người bình thường là Phật”, và không chỉ thế, nó còn là tác phong gần như tự nhiên xảy ra khi đang làm mọi việc trong sự hiện diện trọn vẹn của tâm. Vì vậy, nếu trong một điều đơn giản và nhỏ nhặt như bật lửa châm thuốc mà người ta hoàn toàn nhận biết, thấy rằng ngọn lửa, làn khói cuộn và sự điều hòa hơi thở là những điều quan trọng nhất trong vũ trụ, thì với một người quan sát, nó sẽ có vẻ là một hành động có tính nghi thức.

Thái độ “hành động như một vị Phật” này được đặc biệt nhấn mạnh trong tông Tào Động, không hề coi tọa thiền hay chu trình hoạt động hằng ngày như phương tiện cho một mục đích, mà coi đó chính là chứng ngộ. Như lời Đạo Nguyên trong *Chánh Pháp Nhân Tạng*:

Không nhìn tới ngày mai, trong mọi khoảnh khắc, ông hãy chỉ nghĩ tới ngày này và giờ này. Ngày mai thì khó khăn, bất định và khó biết, bởi vậy ông phải nghĩ tới việc tu hành trong khi đang sống hôm nay... Ông phải tập trung hành thiền, đừng lãng phí thời gian, hãy nghĩ rằng chỉ có ngày hôm nay và giờ này. Thế thì nó sẽ trở nên dễ dàng. Ông phải quên những tốt và xấu trong bản chất của mình, những mạnh hay yếu trong năng lực của mình.⁽²⁾

Trong tọa thiền, không được có ý nghĩ dù là nhắm đến giác ngộ hay tránh né sinh tử, cũng không mong cầu điều gì trong tương lai.

Nếu cuộc sống đến, đây là cuộc sống. Nếu cái chết đến, đây là cái chết. Không có lý do gì khiến ông phải chịu sự kiểm soát của chúng. Đừng đặt hy vọng nào vào chúng. Sinh tử này đều là cuộc sống của Phật. Nếu cố gắng chối bỏ và quăng chúng đi, ông đánh mất cuộc sống của Phật.⁽³⁾

“Ba thế giới” quá khứ, hiện tại và tương lai không phải được dẫn ra thành những khoảng cách không thể tiếp cận như người ta thường tưởng vậy:

Cái gọi là quá khứ là chóp của trái tim; hiện tại là chóp của nắm tay, còn tương lai ở đằng sau não.⁽⁴⁾

Tất cả thời gian là ở đây, trong thân này, cũng tức là Pháp thân. Quá khứ tồn tại trong ký ức, tương lai trong sự đoán trước, và hai cái ấy đều là lúc này, bởi lẽ khi thế giới được xem xét trực tiếp và rõ ràng, thì không thể tìm thấy những thời điểm quá khứ và tương lai ở đâu cả.

Đây cũng là lời dạy của Bàn Khuê:

Các ông căn bản là Phật; không phải các ông sẽ lần đầu tiên thành Phật. Không có một may mắn thứ gì gọi là lỗi lầm trong Tâm bẩm sinh của các ông... Dù chỉ một chút mong muốn trở nên tốt hơn so với các ông đang thật sự là lúc này, dù chỉ hơi vội vàng tìm kiếm thứ gì đó, các ông đã đi ngược với Tâm bất sinh.⁽⁵⁾

Cái nhìn về hành thiền như vậy có phần khó dung hòa với lối rèn luyện hiện giờ là chủ đạo trong tông Lâm Tế, mà cốt yếu là “vượt qua” một loạt khoảng năm mươi công án từ dễ đến khó. Nhiều thiền sư Lâm Tế hết sức nhấn mạnh sự cần thiết đánh thức một tinh thần tìm cầu cực kỳ mãnh liệt - một mối “nghĩ” thôi thúc đến độ người ta gần như không thể quên được công án mà mình đang cố giải quyết. Đương nhiên, điều này dẫn tới nhiều khác biệt về mức độ thành tựu của những cá nhân khác nhau, và sự ấn chứng cụ thể, chính thức được dựa vào “hoàn tất” công án cuối cùng của quá trình ấy.

Các chi tiết chính thức về tu tập công án là một trong số ít các bí mật có thật còn tồn tại trong thế giới Phật giáo, vì vậy khó mà đánh giá nó một cách công tâm nếu người ta chưa trải qua huấn luyện. Mặt khác, nếu đã trải qua huấn luyện, người ta lại bị buộc không được nói về nó - ngoại trừ một cách khái quát mơ hồ. Tông Lâm Tế luôn cấm công bố những câu trả lời được chính thức thừa nhận cho nhiều công án khác nhau, vì toàn bộ ý nghĩa của huấn luyện là để tự mình khám phá bằng trực giác. Biết câu trả lời mà không tự mình khám phá giống như tìm hiểu bản đồ mà không thực hiện hành trình. Không có cú sốc thực sự do nhận ra, câu trả lời trở trụi xem ra tẻ nhạt gây thất vọng, và hiển nhiên, không một thiền sư có năng lực nào lại bị lừa bởi ai đó đưa ra câu trả lời mà không có cảm nhận chân thực.

Tuy nhiên, không thể nào hiểu nổi tại sao quá trình ấy lại có sự ngớ ngẩn là dựa vào các chuẩn mực hình thức này để định ra “các cấp độ thành tựu”, ai là người đã “vượt qua” còn ai không, hay ai là một vị Phật “chân thực” còn ai không. Tất cả các thể chế tôn giáo ổn định đầy những kiểu vô nghĩa như vậy, và chung quy chúng thường thành ra một khuôn khổ thẩm mỹ, thành sự say mê quá mức với

việc trau dồi một “phong cách” đặc biệt, để sự tinh tế của nó phân biệt cừu với dê. Bằng những chuẩn mực như vậy, nhà thẩm mỹ học nghi lễ có thể phân biệt các giáo sĩ La Mã với giáo sĩ Công giáo Anh, nhưng lại nhầm lẫn sự cầu kỳ của khung cảnh truyền thống với các chứng cứ siêu nhiên nói lên thật giả của sự truyền thừa. Song cũng có lúc sự trau dồi một phong cách truyền thống có thể phần nào đáng khâm phục, như khi những bí quyết thương mại hay những tình xảo kỹ thuật nhất định được một dòng dõi thủ công hay nghệ thuật truyền từ thế hệ nọ sang thế hệ kia, để từ đó làm ra những thứ có vẻ đẹp đặc biệt. Ngay cả như vậy, điều này cũng rất dễ trở thành một rèn luyện có phần màu mè và thiếu tự nhiên, và khoảnh khắc ấy, tất cả tính “Thiền” của nó mất đi.

Hệ thống công án như tồn tại ngày nay phần lớn là công trình của Bạch Ẩn, một thiền sư dữ dội và vô cùng đa tài, người đã đưa ra một cấu trúc có hệ thống, để từ đó toàn bộ quá trình tu Thiền trong tông Lâm Tế được chia thành sáu giai đoạn. Đầu tiên có năm nhóm công án:

1. *Hosshin* (法身), pháp thân công án, từ đây môn sinh “tiến vào cửa Thiền”.

2. *Kikan* (機關), cơ quan công án, liên quan đến sự biểu đạt thành hành động của trạng thái được thực chứng trong nhóm thứ nhất.

3. *Gonsen* (言詮), ngôn thuyên công án, có lẽ liên quan đến biểu đạt của Thiền trong ngôn từ.

4. *Nanto* (難透), nan thấu công án, những công án rất khó lĩnh hội.

5. *Goi* (五位), ngũ vị công án, dựa trên năm mối quan hệ giữa “quân” và “thần”, hay giữa “lý” (理) và “sự” (事), theo đó Thiền được liên hệ với triết học của Hoa Nghiêm (Avatamsaka).

Giai đoạn thứ sáu là nghiên cứu giới luật Phật giáo và các quy tắc của đời sống tu sĩ (*vinaya*) dưới ánh sáng của chứng ngộ Thiền.⁽⁶⁾

Thông thường, quá trình huấn luyện này kéo dài khoảng ba mươi năm. Không phải mọi thiền tăng đều hoàn tất toàn bộ huấn luyện. Điều này chỉ bắt buộc với những ai sẽ nhận “ấn chứng”, *inka*, của

thiền sư, để rồi chính họ có thể trở thành thiền sư, hoàn toàn thông thạo mọi “phương tiện thiện xảo” để dạy Thiền cho người khác. Giống như rất nhiều thứ khác thuộc loại này, hệ thống công án tốt hay dở cũng do người dùng, và những người đã vượt qua cũng là Phật cao Phật thấp đủ loại. Không nên cho rằng một người đã vượt qua một công án, hay thậm chí nhiều công án, nhất thiết là người đã “chuyển hóa”, với tính cách và lối sống khác biệt triệt để so với trước đây. Cũng không nên cho rằng chứng ngộ là một cú nhảy đột ngột và duy nhất từ nhận thức thông thường đến “vô-thượng chánh-đẳng chánh-giác”. Thật ra, *satori* định ra cách nhìn tức thì bằng trực giác vào mọi thứ, dù đó là nhớ lại một cái tên đã quên, hay cái thấy vào những nguyên lý sâu xa nhất của Phật giáo. Người ta tìm và tìm, nhưng không thể thấy. Khi ấy họ buông bỏ, và câu trả lời tự đến. Vì vậy có thể có nhiều cơ duyên ngộ trong quá trình tu tập, có đại ngộ và tiểu ngộ, và có nhiều công án mà câu trả lời không phụ thuộc vào thứ giạt gân gì khác ngoài một kiểu “mánh lới” để hiểu cách Thiền xử lý các nguyên lý Phật giáo.

Tư tưởng phương Tây về sự thành tựu trong Phật giáo rất hay bị méo mó bởi cách tiếp cận “phương Đông huyền bí”, bởi những tưởng tượng giạt gân vốn quá phổ biến trong các tác phẩm thần trí của những thập kỷ ngay trước và sau thời điểm mở sang thế kỷ mới. Những tưởng tượng như vậy không phải dựa trực tiếp trên nghiên cứu Phật giáo, mà trên cách hiểu theo nghĩa đen những đoạn thần thoại trong kinh điển, trong ấy chư Phật và chư Bồ tát được tô điểm với vô số thuộc tính kỳ diệu, siêu phàm. Vì lẽ đó, không được có sự lẫn lộn giữa thiền sư và những “thánh nhân” thần trí - những “bậc thầy của trí huệ” đầy mê hoặc, sống ở những thành lũy núi non của Tây Tạng, thực hành các huyền môn. Các thiền sư hoàn toàn là con người. Họ mắc bệnh và mất; họ biết vui và khổ; họ có tính xấu hay những “điểm yếu” nhỏ nhặt khác về tính cách giống như tất cả mọi người, và trên hết, họ không nề hà rơi vào tình yêu và đi vào mối quan hệ hoàn toàn con người với người khác giới. Sự hoàn hảo của Thiền là ở chỗ nó hoàn toàn con người, đơn giản là con người. Khác biệt giữa Thiền giả lão luyện với kiểu người bình thường là, loại thứ hai, theo cách này hay cách khác, xung đột với chính nhân

tính của họ, và lúc nào cũng tìm cách trở thành thiên thần hay ác quỷ.⁽⁷⁾ Như lời một bài *doka* (Đạo kệ) của Ikkyu:

Ăn, bài tiết, ngủ, thức dậy;

Cuộc sống là vậy.

Mọi việc làm hết,

Việc cuối là chết.⁽⁸⁾

Tu tập công án bao hàm các khái niệm đậm chất Á Đông về mối quan hệ giữa thiền sư và đệ tử, vốn rất khác với chúng ta. Bởi trong văn hóa Á Đông, đây là mối quan hệ đặc biệt thiêng liêng, trong ấy thiền sư được coi là có trách nhiệm về nghiệp của đệ tử. Đệ tử, ngược lại, được kỳ vọng hoàn toàn phục tùng và vâng lời thiền sư, coi vị ấy gần như cao hơn cả cha mình - mà ở các quốc gia châu Á, điều này mang ý nghĩa rất lớn. Do vậy với một thiền tăng trẻ tuổi, vị thiền sư như một biểu tượng của uy quyền gia trưởng tuyệt đối, và vị ấy thường thực hiện hoàn hảo vai trò này: thông thường, xét về tuổi tác thì lớn hơn, xét về diện mạo thì dữ tợn và “hồ báo” hơn, còn khi ăn vận trang trọng và an vị cho buổi tham vấn, vị ấy là một người với vóc dáng và oai nghi tối cao. Trong vai trò này, vị ấy tạo thành một biểu tượng sống của tất cả những gì khiến người ta sợ trở nên tự nhiên, tất cả những gì thúc đẩy sự e dè gây ra lúng túng và khổ sở nhất. Vị ấy khoác lấy vai trò này như một *upaya*, một phương tiện thiện xảo, để thách thức thiền sinh có đủ “dũng khí” trở nên hoàn toàn tự nhiên trong sự hiện diện của nguyên mẫu ghê gớm này. Nếu thiền sinh có thể làm vậy, anh ta là một người tự do, không ai trên thế gian có thể ngăn trở. Cũng cần nhớ rằng trong văn hóa Nhật Bản, thanh thiếu niên đặc biệt nhạy cảm với sự chế nhạo, điều này hay được sử dụng như một phương tiện đưa những người trẻ tuổi khép vào quy ước xã hội.

Thiền đưa thêm chút gì đó của riêng nó vào khái niệm thông thường của Á Đông về mối quan hệ thiền sư-đệ tử, đó là, nó hoàn toàn để người đệ tử chủ động định hình mối quan hệ. Quan điểm căn bản của Thiền là, nó không có gì để nói, không có gì để dạy.

Chân lý Phật giáo quá tự hiển bày, quá rõ ràng đến nỗi nếu nó có là thứ gì, thì thứ ấy cũng bị che đi bởi việc giải thích nó. Vì lẽ đó, thiền sư không “giúp” môn sinh theo bất kỳ cách nào, bởi giúp thật ra là đang ngăn trở. Ngược lại, vị ấy ráng hết sức đặt các cản trở và chướng ngại trên con đường của môn sinh. Do vậy các bình giải của Vô Môn về nhiều công án khác nhau trong *Vô Môn Quan* là chủ ý gây làm lẫn, toàn bộ công án được gọi là “cây đậu leo” hay “sự rối rắm”, còn những nhóm công án cụ thể là “cơ quan” (*kikan*) và “nan thâu” (*nanto*). Điều này giống như thúc đẩy cây mọc thành bờ gậu bằng cách tưới canh, bởi lẽ dù rõ ràng mục đích căn bản là giúp, nhưng thiền sinh sẽ không thật sự biết Thiền trừ phi tự mình tìm ra. Trong Thiền, câu thành ngữ Trung Hoa “Cái gì qua cổng đi vào thì không phải đồ gia bảo” được hiểu là, điều ai đó khác nói với bạn thì không phải kiến thức của chính bạn. Khai ngộ, như Vô Môn giải thích, chỉ đến khi đã vắt kiệt suy nghĩ, chỉ khi tin rằng tâm không thể bắt tâm. Như lời một bài thơ *doka* khác của Ikkyu:

*Tâm tìm Phật nơi khác,
Là sự ngớ ngẩn,
Ngay giữa sự ngớ ngẩn.*

Bởi:

*Cái tôi từ vô thủy,
Vốn không tồn tại;
Khi chết chẳng đi đâu,
Chẳng có gì.⁽⁹⁾*

Kiểu pháp thân công án dẫn nhập do vậy bắt đầu cản trở thiền sinh bằng cách đưa anh ta theo hướng hoàn toàn ngược với hướng anh ta nên tìm kiếm. Công án tự nó làm điều ấy khá khôn ngoan nhằm che đi mảnh lối. Ai cũng biết Phật tánh ở “trong” mình, không thể tìm cầu ở ngoài, nên không môn sinh nào bị mắc lừa nếu nói anh ta tìm nó bằng cách đến Ấn Độ hay đọc một kinh điển nhất định. Ngược lại, anh ta được yêu cầu tìm kiếm nó ở bản thân! Tệ hơn nữa, anh ta được khuyến khích tìm kiếm nó bằng toàn bộ năng lượng sống của mình, không bao giờ từ bỏ sự truy cầu ấy dù ngày

hay đêm, dù đang ngồi thiền, hay lúc làm việc, ăn uống. Trên thực tế, anh ta được khuyến khích hoàn toàn biến mình thành thẳng khờ, xoay tròn như con chó cố gắng bắt cái đuôi của chính nó.

Vì vậy những công án thông thường đầu tiên là “Bản lai diện mục” của Huệ Năng, “Vô” của Triệu Châu, hay “Tiếng vỗ của một bàn tay” của Bạch Ẩn. Trong buổi tham vấn đầu tiên với một môn sinh được miễn cưỡng chấp nhận, thiền sư hướng dẫn anh ta khám phá “khuôn mặt” hay “diện mạo” ban đầu, tức bản tánh của anh ta, trước khi nó được cha mẹ hoài thai. Anh ta được yêu cầu quay trở lại khi nào đã khám phá ra, và đưa bằng chứng nào đó về khám phá ấy. Trong thời gian này, anh ta không được trao đổi vấn đề với ai khác, hay tìm kiếm sự giúp đỡ của họ. Khi tập trung cùng các tăng khác trong tăng đường, vị *jikijitsu* tức “thượng tọa” có thể sẽ hướng dẫn anh ta những nguyên tắc căn bản của tọa thiền, cho anh ta thấy ngồi như thế nào, và có lẽ khuyến khích anh ta quay lại tham vấn thiền sư sớm nhất có thể, cũng như đừng đánh mất cơ hội nào để có cái thấy đúng về công án của mình. Phải suy tư về công án “Bản lai diện mục (khuôn mặt lúc chưa sinh)”, nên anh ta cứ cố, cố hình dung anh ta là gì trước khi sinh, hay giờ đây anh ta là gì ngay trong cốt lõi sự tồn tại của mình, thực tại căn bản trong sự tồn tại của anh ta là gì ngoài sự mở rộng về thời gian và không gian.

Chẳng mấy chốc anh ta phát hiện ra thiền sư không có chút kiên nhẫn nào với những câu trả lời triết học hay những cách trả lời bằng ngôn từ khác. Bởi thiền sư muốn được “cho thấy”. Vị ấy muốn thứ gì đó cụ thể, một bằng chứng vững chắc nào đó. Thế là thiền sinh bắt đầu tạo ra những “mẫu vật của thực tại”, như đồng đá, lá và cành cây, tiếng hét, điệu bộ bàn tay - bất cứ thứ gì anh ta có thể hình dung. Nhưng tất cả đều bị từ chối thẳng thừng cho đến khi thiền sinh, không thể tưởng tượng thứ gì thêm nữa, bị đẩy đến chỗ hoàn toàn bó tay - đương nhiên đấy mới là lúc anh ta bắt đầu đi đúng đường. Anh ta “biết rằng mình không biết”.

Nếu công án khởi đầu là “Vô” của Triệu Châu, thiền sinh được yêu cầu tìm ra tại sao Triệu Châu trả lời “Vô” hoặc “Không” cho câu hỏi “Con chó có Phật tánh không?” Thiền sư yêu cầu được cho thấy cái

“không” này. Thành ngữ Trung Quốc nói rằng “Một tay vỗ không nên” (孤掌難鳴, cô chưởng nan minh), nên Bạch Ẩn hỏi: “Thế nào là tiếng vỗ của một bàn tay?” Bạn có nghe được thứ gì hiện không gây ra tiếng ồn không? Bạn có nghe được bất kỳ âm thanh nào từ đối tượng duy nhất này khi nó không có gì để đập vào không? Bạn có đạt được bất kỳ “kiến thức” nào về bản tánh thật sự của mình không? Thật là một câu hỏi ngu ngốc!

Qua những phương tiện như vậy, thiền sinh cuối cùng bị đưa đến chỗ cảm thấy hoàn toàn dốt nát - như thể anh ta bị nhốt vào một tảng băng lớn, không thể cử động hay suy nghĩ. Anh ta đơn giản chẳng biết gì; toàn bộ thế giới, kể cả bản thân anh ta, là một khối thuần nghi khổng lồ. Mọi thứ anh ta nghe, sờ, nhìn đều không thể lãnh hội y như cái “không” hay “âm thanh của một bàn tay”. Tại buổi tham vấn, anh ta hoàn toàn câm lặng. Cả ngày anh ta đi hoặc ngồi trong một “sự kinh ngạc sâu sắc”, nhận thức mọi thứ diễn ra xung quanh, thích ứng tự động với mọi hoàn cảnh, nhưng hoàn toàn bế tắc với mọi thứ.

Sau một thời gian trong trạng thái này, sẽ có một khoảnh khắc tảng băng đột ngột vỡ tan, khối u mê to lớn lập tức trở nên sống động. Vấn đề nó là ai hay là gì trở nên rõ là ngớ ngẩn - một câu hỏi mà ngay từ đầu đã chẳng có nghĩa lý gì. Chẳng có ai còn lại để mà hỏi anh ta câu hỏi ấy hay để trả lời nó. Nhưng đồng thời, cái rõ là vô nghĩa này lại có thể cười và nói, ăn và uống, chạy lên chạy xuống, nhìn đất nhìn trời, làm tất cả những điều ấy mà không hề cảm thấy có vấn đề gì, hay có nút thắt tâm lý nào trong chúng. Không có nút thắt nào, vì cái “tâm tìm cách biết tâm” hay cái “ngã tìm cách kiểm soát ngã” đã bị đánh bật khỏi sự hiện hữu, bị phơi bày là sự trừu tượng mà trước giờ nó luôn thế. Và khi nút thắt căng thẳng ấy biến mất, chẳng còn lại cảm giác nào về một cái lõi cứng của ngã đối lập với phần còn lại của thế giới. Trong trạng thái này, thiền sư chỉ cần một cái nhìn vào thiền sinh là biết giờ đây anh ta đã sẵn sàng bắt đầu tu Thiền nghiêm túc.

Không hẳn là một nghịch lý, như nó có vẻ thế, khi nói tu Thiền chỉ bắt đầu khi nó đã được hoàn tất. Bởi đây đơn giản là nguyên lý Đại

thừa, rằng trí huệ dẫn tới từ bi, rằng giác ngộ chưa thực sự thành tựu trừ phi nó cũng nói tới cuộc sống của Bồ tát, tới sự thị hiện cái “diệu dụng” của tánh không vì lợi lạc của mọi chúng sinh.

Đến lúc này, thiền sư bắt đầu trao cho thiền sinh các công án đòi hỏi hoàn thành những hành động hay đánh giá không thể thực hiện, chẳng hạn:

“Hãy đưa bốn khu vực của Tokyo ra khỏi tay áo.”

“Hãy dừng con tàu ngoài khơi xa.”

“Hãy ngưng tiếng vang của cái chuông ở xa.”

“Một cô gái đang băng qua đường. Cô ta là chị hay em?”

Những công án như vậy có phần lộ rõ “mánh khéo” hơn so với các công án dẫn nhập căn bản, và cho thiền sinh thấy một điều, những gì là các tình huống khó cho tư duy lại không hề là trở ngại cho hành động. Một chiếc khăn giấy dễ dàng trở thành bốn khu vực của Tokyo, và môn sinh giải công án về cô gái là chị hay em bằng cách đi ống ẹo dọc căn phòng như một cô gái. Bởi trong cái “chân như” tuyệt đối thì cô gái chỉ là như vậy; cô là “chị” hay “em” chỉ mang tính tương đối. Có thể hiểu tại sao một người đã thực hành tọa thiền tám năm lại nói với R. H. Blyth rằng: “Thiền chỉ là một trò chơi chữ”, vì lẽ, trên nguyên tắc gỡ một cái gai bằng một cái gai, Thiền đang làm người ta thoát ra khỏi mớ lộn xộn mà họ để mình rơi vào do nhầm lẫn ngôn từ và tư tưởng với thực tại.

Thực hành tọa thiền liên tục đến lúc này tạo cho thiền sinh một cái tâm sáng suốt không ngăn ngại, mà anh ta có thể quăng công án vào trong ấy như thể quăng sỏi vào hồ, rồi đơn giản nhìn xem tâm làm gì với nó. Khi anh ta hoàn tất từng công án, thiền sư thường yêu cầu anh ta trình một đoạn thơ từ *Thiền Lâm Cú Tập*, diễn tả ý nghĩa của công án vừa được giải. Những cuốn sách khác cũng được sử dụng, và vị Sokei-an Sasaki đã viên tịch, từng làm việc ở Mỹ, đã phát hiện một tài liệu hướng dẫn tuyệt vời cho mục đích này là *Alice ở xứ sở thần tiên (Alice in the Wonderland)*! Khi thiền sinh tiếp tục rèn luyện, các công án chính được luân phiên với các công án thứ

yếu, cái sau đào sâu thâm ý của cái trước, cho thiền sinh một hiểu biết thấu đáo về mọi chủ đề trong vũ trụ quan Phật giáo, đưa ra toàn bộ hệ thống kiến thức theo cách sao cho anh ta biết nó tường tận và cốt tủy. Bằng những phương tiện như vậy, anh ta học cách thích ứng tức thì không do dự trong mọi tình huống của cuộc sống đời thường.

Nhóm công án cuối cùng liên quan đến “Năm địa vị” (五位, Ngũ Vị), một cái nhìn dưới dạng sơ đồ về mối quan hệ giữa kiến thức tương đối và tuyệt đối, giữa sự vật - sự việc (“sự”) và nguyên tắc nền tảng (“lý”). Khởi xướng sơ đồ này là Động Sơn, nhưng nó nảy sinh từ các tiếp xúc của Thiền với tông Hoa Nghiêm (tiếng Nhật: *Kegon*), và giáo pháp Ngũ Vị liên quan mật thiết với giáo pháp Tứ pháp giới.⁽¹⁰⁾ Ngũ Vị thường được miêu tả theo vị thế tương đối giữa quân (vua) và thần (tôi), hay chủ và khách, tương ứng đại diện cho lý và sự. Đó là:

1. Quân thị thần (vua nhìn xuống tôi).
2. Thần hướng quân (tôi nhìn lên vua).
3. Quân.
4. Thần.
5. Quân thần hiệp đạo (vua tôi cùng trò chuyện).

Có thể tạm nói rằng bốn địa vị đầu tiên liên quan đến Tứ pháp giới của Hoa Nghiêm tông, mặc dù mối quan hệ ở đây có phần phức tạp hơn, còn cái thứ năm là “tự nhiên”. Nói cách khác, người ta có thể nhìn nhận vũ trụ, hay Pháp giới, từ một số quan điểm có giá trị tương đương nhau - là nhiều, là một, vừa là một vừa là nhiều, chẳng phải một chẳng phải nhiều. Nhưng vị thế cuối cùng của Thiền là nó không có bất kỳ quan điểm cụ thể nào, nhưng lại tự do nhận mọi quan điểm tùy theo hoàn cảnh. Như lời Lâm Tế:

Có khi đoạt người không đoạt cảnh, có khi đoạt cảnh không đoạt người. Có khi người cảnh đều đoạt. Có khi người cảnh đều không đoạt.⁽¹¹⁾

Và đôi lúc ngài có thể nói thêm: Có khi ta chỉ vô sự.⁽¹²⁾

Huấn luyện công án đi đến chỗ kết thúc ở giai đoạn hoàn toàn tự nhiên, tự do trong cả cảnh giới tuyệt đối lẫn tương đối, nhưng vì sự tự do này không đối ngược với trật tự quy ước, mà đúng hơn nó là sự tự do “nâng đỡ thế giới”, nên giai đoạn tu học cuối cùng bao hàm mối quan hệ của Thiền với các quy tắc trong đời sống xã hội và tăng lữ. Như Vân Môn có lần từng hỏi: “Thế giới rộng lớn bao la, vì sao nghe tiếng chuông lại mặc áo bảy màu?”⁽¹³⁾ Câu trả lời của một thiền sư khác trong một ngữ cảnh hoàn toàn khác biệt cũng rất phù hợp ở đây: “Nếu có bất cứ lý do gì cho nó thì ông có thể chặt đầu ta!” Bởi lẽ, hành vi đạo đức chỉ thật sự có đạo đức khi nó tự do, không bị cưỡng bách bởi một lý do hay đòi hỏi. Đây cũng là ý nghĩa sâu xa nhất của học thuyết Cơ Đốc về ý chí tự do, theo đó hành động “trong sự hợp nhất với Chúa” tức là hành động không phải từ sự câu thúc của sợ hãi hay kiêu ngạo, cũng không phải từ hy vọng được tưởng thưởng, mà với tình yêu vô điều kiện của “động lực bất động”.

Nếu nói hệ thống công án có những mối nguy hay trở ngại nhất định thì cũng chỉ là nói bất kỳ thứ gì cũng có thể bị sử dụng sai. Nó là một kỹ thuật hết sức phức tạp, thậm chí đã được thể chế hóa, do vậy dễ có sự màu mè thiếu tự nhiên. Nhưng kỹ thuật nào cũng vậy, dù là phi kỹ thuật như phương pháp “không có phương pháp” của Bàn Khuê. Chính điều này cũng có thể trở thành thứ dễ tôn sùng. Nhưng điều quan trọng là có nhận thức về những điểm tại đó các trở ngại nhiều khả năng xảy ra nhất, và có vẻ như trong huấn luyện công án có hai điểm như vậy.

Thứ nhất là khẳng định rằng công án là “con đường duy nhất” để có thực chứng Thiền chân thực. Đương nhiên, người ta có thể không đề cập đến vấn đề này bằng cách nói rằng Thiền, bên cạnh là một trải nghiệm giác ngộ, chính là cách trình bày Phật pháp mà công án thể hiện. Nhưng như vậy thì tông Tào Động không phải Thiền, và không thể tìm thấy Thiền ở đâu ngoài truyền thống cụ thể của dòng Lâm Tế. Nếu định nghĩa như vậy, Thiền không có tính phổ quát, nó trở thành thứ ngoại lai và chịu ảnh hưởng của văn hóa giống như

kịch hát Nhật Bản (No) hay thư pháp Trung Quốc. Từ nhãn quan phương Tây, Thiền như vậy chỉ hấp dẫn những người thích chơi “đồ Nhật”, những người theo chủ nghĩa lãng mạn thích làm ra bộ là người Nhật. Không có gì cố hữu là “xấu” trong sự lãng mạn này, vì chẳng có cái gì gọi là những nền văn hóa “thuần chủng” cả, và sự vay mượn phong cách của người khác luôn cộng thêm vào sự đa dạng và gia vị của cuộc sống. Nhưng Thiền còn hơn nhiều một sự tinh tế về văn hóa.

Trở ngại thứ hai, và nghiêm trọng hơn, có thể nảy sinh từ sự đối lập giữa *satori* với “cảm giác nghi” mãnh liệt mà nhiều người ủng hộ công án rất chú ý khuyến khích. Bởi như vậy là thúc đẩy *satori nhị nguyên*. Nói độ sâu của chứng ngộ tỉ lệ với độ mãnh liệt của tìm cầu trước đó tức là làm lẫn chứng ngộ với những cái phụ thuộc vào nó về mặt cảm xúc thuần túy. Chẳng hạn, nếu muốn cảm thấy bàn chân nhẹ nhõm đầy khoan khoái, chỉ cần nhét chì vào giày và đi loanh quanh một lúc rồi tháo chì ra. Cảm giác giải tỏa chắc chắn sẽ tỉ lệ thuận với độ dài thời gian đã mang đôi giày như vậy và với khối lượng của chì. Điều này giống như mảnh lời quen thuộc của những người điều hành các cuộc họp tôn giáo nhằm thức tỉnh lại đức tin, họ tạo cho tín đồ sự hưng phấn lớn về cảm xúc bằng cách đầu tiên gieo một cảm giác tội lỗi sâu sắc, sau đó giải tỏa nó bằng niềm tin vào Jesus. Nhưng sự “hưng phấn” như vậy không kéo dài lâu, và kiểu ngộ như vậy là điều Vân Phong nói tới: “Tăng nào hội thì vào thẳng địa ngục nhanh như tên bắn.”⁽¹⁴⁾

Chứng ngộ gần như tất yếu bao hàm một cảm giác giải tỏa, bởi nó chấm dứt sự câu thúc tâm lý theo thói quen là cố gắng dùng tâm bắt tâm, thói quen ấy đến lượt nó tạo ra bản ngã với tất cả những mâu thuẫn và phòng thủ của nó. Qua thời gian, cảm giác giải tỏa mất dần, nhưng ngộ thì không, trừ phi người ta đã lẫn lộn nó với cảm giác giải tỏa và tìm cách khai thác nó bằng cách chìm đắm trong trạng thái phê. Bởi vậy, chứng ngộ chỉ ngẫu nhiên gây dễ chịu hay phê, chỉ là một trải nghiệm giải tỏa cảm xúc mãnh liệt lúc đầu. Còn tự thân, nó chỉ là chấm dứt sự dụng tâm ngớ ngẩn và thiếu tự nhiên. Ngoài cái đó ra, nó là vô sự - chẳng có gì đặc biệt - vì nội dung rỗng ráo của chứng ngộ không bao giờ là một đối tượng cụ thể

để biết hay trải nghiệm. Giáo pháp “Tứ bất kiến” của Phật dạy rằng tánh không (*sunya*) đối với Phật cũng như nước đối với cá, như không khí đối với con người, như bản chất sự vật đối với vọng tưởng - đều là những thứ nằm ngoài quan niệm.

Một điều hẳn phải rõ ràng, dù thực chất nhất và cơ bản nhất chúng ta có là gì, cái ấy cũng không bao giờ là một đối tượng riêng biệt để biết. Bất kể điều gì chúng ta có thể biết - sống và chết, sáng và tối, đặc và rỗng - sẽ là những khía cạnh tương đối của thứ gì đó cũng chẳng thể lãnh hội y như màu của không gian. Chứng ngộ không phải là biết thực tại này là gì. Như lời một bài thơ *Thiền Lâm Cú Tập*:

Bướm ghé hoa mới trồng,

Đạt Ma chẳng biết đạo. ⁽¹⁵⁾

Chứng ngộ tức là biết thực tại không là gì. Nó nghĩa là ngừng đồng nhất bản thân với bất kỳ đối tượng để biết nào. Mọi khẳng định về vật chất căn bản hay năng lượng của thực tại đều vô nghĩa, cũng vậy, bất kỳ khẳng định “tôi là gì” trong cốt lõi sự tồn tại của tôi cũng là điều hết sức điên rồ. Vọng tưởng là tiền đề siêu hình sai lầm ở ngay gốc rễ của lương tri; nó là bản thể luận và nhận thức luận vô thức của người phàm, là sự thừa nhận ngầm của anh ta rằng mình là “thứ gì đó”. Đương nhiên, cho rằng “tôi không là gì” cũng sai như vậy, vì *gì* hay *không gì*, *là* hay *không là*, đều là những khái niệm liên quan với nhau, đều thuộc về cái “được biết”.

Một phương pháp thư giãn cơ bắt đầu bằng cách tăng trương lực cơ sao cho có cảm nhận rõ điều gì không nên làm. ⁽¹⁶⁾ Ở góc độ này, việc sử dụng công án khởi đầu nhằm tăng cường nỗ lực ngó ngẩn “dụng tâm bất tâm” hẳn có ý nghĩa nào đó. Nhưng đồng nhất chứng ngộ với cảm giác giải tỏa mà nó mang lại, với cảm giác thư giãn, là một điều hết sức lầm lẫn, bởi ngộ là sự buông bỏ, không phải là cảm nhận. Do vậy, khía cạnh nhận thức của Thiền không phải là ngộ - không phải “bản tâm” - mà là mọi thứ người ta được tự do làm, thấy, và cảm nhận, khi sự câu thúc trong tâm đã được giải tỏa.

Từ quan điểm này, niềm tin đơn giản của Bàn Khuê vào “Tâm bất sinh” hay thậm chí pháp Niệm Phật của ngài Thân Loan cũng là những lối vào ngộ. Để “buông bỏ”, không phải lúc nào cũng cần nỗ lực nắm bắt đến kiệt sức cho tới khi không thể chịu đựng được. Ngược với con đường bạo lực này, còn có “nhu đạo” - “con đường hòa nhã” - con đường thấy rằng tâm, hay thực tại căn bản, vẫn luôn tự nhiên và không thể nắm bắt dù người ta có ráng nắm bắt nó hay không. Có làm hay không làm cũng không hề dính dáng. Nghĩ rằng phải nắm bắt hay không nắm bắt, buông bỏ hay không buông bỏ, như thế chỉ thúc đẩy ảo tưởng rằng ngã là thật, và những sắp đặt của của nó là những chướng ngại đối với Đạo. Ngoài sự hoạt dụng tự nhiên của “Tâm bất sinh”, những nỗ lực hay phi nỗ lực như vậy đều hoàn toàn vô dụng. Nói theo ngôn ngữ hình tượng hơn của Thân Loan, người ta chỉ cần nghe đến “nguyện cứu độ” của Phật A Di Đà và trì danh hiệu ngài, tức niệm Phật, dù chỉ một lần mà không bận tâm mình có niềm tin hay không, hay mình có vô cầu hay không. Tất cả những bận tâm như vậy đều là ngã mạn. Như lời Kichi-bei, nhà huyền môn phái Chân tông:

Khi toàn bộ ý tưởng về năng lực tự thân dựa trên các giá trị đạo đức và các phương pháp rèn luyện đã được tẩy sạch, trong anh chẳng còn gì để tuyên bố rằng nó là người nghe, chính vì vậy anh không bỏ lỡ bất kỳ điều gì mình nghe. [\(17\)](#)

Chừng nào còn nghĩ tới lắng nghe, người ta còn không thể nghe rõ, và chừng nào còn nghĩ tới cố gắng hay không cố gắng buông bỏ cái tôi, người ta còn không thể buông bỏ. Nhưng dù có nghĩ về nghe hay không, cái tai vẫn đang nghe như vậy, chẳng gì có thể ngăn cản âm thanh đến với chúng.

Lợi thế của phương pháp công án có lẽ ở chỗ, đối với những mục đích chung, con đường khác thì quá tinh tế, quá dễ bị diễn giải sai - nhất là bởi những vị tăng luôn sẵn sàng sử dụng nó như lời bào chữa cho việc tiêu phí thời gian quanh tu viện, sống dựa vào tiền cúng dường của dân thường mộ đạo. Đây gần như chắc chắn là lý do tại sao sự nhấn mạnh “đừng tìm cầu” của các thiền sư đời

Đường đã đưa đến việc ứng dụng công án quyết liệt hơn, dùng nó làm một phương tiện tiêu trừ sức mạnh của ý chí ích kỷ. Thiền của Bàn Khuê, do không có phương pháp hay phương tiện, nên không tạo cơ sở nào để lập ra trường phái hay thiền viện, và tu sĩ hoàn toàn có thể đi con đường của họ, trở thành nông dân hoặc ngư dân. Kết quả là, chẳng còn lại dấu hiệu bên ngoài nào về Thiền, chẳng còn bất kỳ ngón tay nào chỉ tới mặt trăng Chân lý - và đây là điều cần thiết cho sứ mệnh cứu độ chúng sinh của Bồ tát, mặc dù nó có rủi ro là nhầm lẫn ngón tay với mặt trăng.

Chương 4

THIỀN TRONG NGHỆ THUẬT

Thật may, chúng ta không chỉ được nghe về Thiền, mà còn có thể thấy nó. “Trăm nghe không bằng mắt thấy”, bởi vậy biểu đạt của Thiền trong nghệ thuật cho chúng ta một trong những cách trực tiếp nhất để hiểu nó. Nhất là khi các hình thức nghệ thuật mà Thiền tạo ra không mang cùng tính tượng trưng giống như các loại hình nghệ thuật Phật giáo khác, hay nghệ thuật “tôn giáo” nói chung. Chủ đề ưa thích của các nghệ sĩ Thiền, dù họa sĩ hay thi sĩ, là những thứ chúng ta nên gọi là tự nhiên, cụ thể và trần tục. Dù quay sang Đức Phật, chư Tổ hay chư thiền sư, họ cũng miêu tả các vị theo cách đặc biệt trần trụi và con người. Đó là chưa nói nghệ thuật Thiền không chỉ, cũng không chủ yếu, mang tính miêu tả. Ngay trong hội họa, tác phẩm nghệ thuật không những được coi là miêu tả tự nhiên, mà chính nó là một tác phẩm của tự nhiên. Bởi lẽ, chính kỹ thuật ấy bao hàm nghệ thuật phi nghệ thuật, hay điều mà Sabro Hasegawa gọi là “ngẫu hứng có kiểm soát”, khiến cho các bức vẽ được hình thành cũng tự nhiên như đá và cỏ mà chúng miêu tả.

Điều này không có nghĩa là các hình thức nghệ thuật của Thiền bị phó mặc cho ngẫu nhiên thuần túy, như thể nhúng một con rắn vào mực rồi để nó ngo ngoay quanh tờ giấy. Ý nghĩa đúng hơn là ở chỗ, với Thiền không có sự phân chia, không có mâu thuẫn nào giữa yếu tố tự nhiên của ngẫu nhiên và yếu tố con người của kiểm soát. Năng lực tạo dựng của tâm con người cũng không kém tự nhiên hơn hành động hình thành của cây hay ong, nên từ nhãn quan Thiền, không có mâu thuẫn nào khi nói rằng kỹ thuật trong nghệ thuật là sự rèn luyện trong tự nhiên, và là sự tự nhiên trong rèn luyện.

Các loại hình nghệ thuật của thế giới phương Tây hình thành từ những truyền thống tâm linh và triết học, mà trong ấy, tinh thần bị phân chia khỏi tự nhiên, nó đến từ trên trời, tác động lên tự nhiên như thể một năng lượng thông minh tác động lên một chất liệu trơ lì và ngoan cố. Vì lẽ đó mà Malraux⁽¹⁾ luôn nói về người nghệ sĩ “chinh phục” phương tiện của ông, giống như các nhà thám hiểm và khoa

học gia nói về chinh phục các ngọn núi hay chinh phục không gian. Với người Trung Hoa và Nhật Bản, đây là những diễn đạt kỳ cục, bởi khi leo núi, ngọn núi cũng nâng đỡ anh lên cao nhiều như chính chân anh, và khi vẽ, cây cọ, mực và giấy cũng quyết định kết quả nhiều như chính tay anh.

Đạo giáo, Nho giáo và Thiền đều biểu đạt một tâm tính cảm thấy mình ở trong vũ trụ hoàn toàn thoải mái này, thấy con người là phần không tách rời của môi trường. Trí tuệ loài người không phải một tinh thần bị giam hãm từ xa, mà là một khía cạnh của toàn bộ thể cân bằng phức tạp của thế giới tự nhiên, với những nguyên tắc được khám phá lần đầu trong *Kinh Dịch*. Trời và đất cũng là thành viên của thể này, tự nhiên là cha cũng nhiều như là mẹ, bởi lẽ cái Đạo, cơ chế vận hành của tự nhiên, ban đầu biểu thị thành dương và âm - đực và cái, các nguyên lý khẳng định và phủ định, chúng duy trì trật tự thế giới trong sự cân bằng động của chúng. Tri kiến cốt lõi của văn hóa Viễn Đông nói rằng, những cái đối lập có liên hệ với nhau, và căn bản chúng vô cùng hòa hợp với nhau. Mâu thuẫn luôn là điều tương đối bề mặt, bởi không thể có mâu thuẫn căn bản nào nếu các cặp đối lập lại phụ thuộc lẫn nhau. Vì vậy, sự phân chia cứng nhắc tinh thần khỏi tự nhiên, chủ thể khỏi đối tượng, tốt khỏi xấu, nghệ sĩ khỏi phương tiện là hoàn toàn xa lạ với nền văn hóa này.

Một vũ trụ mà nguyên lý căn bản là tính tương đối thay vì xung đột thì trong ấy không có mục đích, bởi lẽ không có chiến thắng nào để giành lấy, không có mục tiêu nào để đạt được. Mọi mục tiêu, như thế giới tự nó cho thấy, đều là một thái cực, một đối lập, và nó chỉ tồn tại trong mối quan hệ với cực kia. Thế giới sẽ chẳng đi đâu, bởi thế không có gì phải vội. Người ta cũng có thể “thoải mái” như chính tự nhiên, và trong tiếng Trung, có cùng một từ để chỉ sự “thay đổi” của tự nhiên và sự “thoải mái”, đó là 易, (*dịch, dị*). Thế nên đây là nguyên tắc đầu tiên trong tìm hiểu Thiền và bất kỳ nghệ thuật Viễn Đông nào: vội vàng, và tất cả những gì nó kéo theo, là tai hại. Bởi lẽ không có mục tiêu nào để giành được. Khoảnh khắc một mục tiêu được hình thành, sẽ không thể thực hành ngón nghề của nghệ thuật ấy, không thể tinh thông sự tinh xảo trong kỹ thuật của nó. Dưới con

mắt quan sát và phê bình của vị thầy, người ta có thể tập viết tiếng Trung ngày này qua ngày khác, tháng này qua tháng nọ. Nhưng vị thầy quan sát giống như người làm vườn quan sát cái cây lớn lên, ông ấy muốn môn sinh có thái độ của cái cây - của sự tăng trưởng vô mục đích, không có đường tắt trong ấy, bởi mọi giai đoạn của con đường là khởi đầu mà cũng là kết thúc. Vì lẽ đó, vị thầy thành tựu nhất cũng không thấy mình đáng tự hào vì “tới đích” hơn người khởi đầu mò mẫm nhất.

Dù có vẻ nghịch lý, cuộc sống theo đuổi mục đích lại chẳng có nội dung hay nghĩa lý gì. Nó cứ vội vàng, và bỏ lỡ mọi thứ. Do thông thả, nên cuộc sống không mục đích không bỏ lỡ gì, bởi lẽ chỉ khi không có mục tiêu và không vội vàng, các giác quan của con người mới rộng mở trọn vẹn để đón nhận thế giới. Không vội cũng tức là không có sự can thiệp nhất định vào tiến trình tự nhiên của sự việc, nhất là khi người ta cảm thấy tiến trình tự nhiên ấy đi theo các nguyên tắc không xa lạ với trí tuệ loài người. Chẳng hạn, như chúng ta đã thấy, tâm tính Đạo gia không tạo hay ép bất cứ thứ gì, mà “tăng trưởng” mọi thứ. Khi lý lẽ con người được coi là một biểu đạt của cùng sự cân bằng âm-dương tự phát giống như vũ trụ tự nhiên, thì hành động của con người lên môi trường không được thấy là một mâu thuẫn, một hành động từ bên ngoài. Vì thế, sự khác biệt giữa thúc ép và tăng trưởng không thể bày tỏ thành nên hay không nên làm gì theo những hướng cụ thể nào, mà khác biệt ấy căn bản nằm ở tính chất và cảm nhận về hành động. Cái khó để mô tả những điều này cho phương Tây là ở chỗ người vội vàng thì không thể cảm nhận.

Có lẽ cách tốt nhất để diễn đạt toàn bộ quan điểm này trong nghệ thuật là thông qua hội họa và thi ca. Mặc dù nghệ thuật Thiền có vẻ bị giới hạn trong những biểu đạt văn hóa tinh tế hơn, nên nhớ rằng hầu hết mọi nghề nghiệp hay ngón nghề thủ công ở Nhật Bản được gọi là *do*, tức Đạo, không khác điều ở phương Tây từng được gọi là “bí quyết”. Mọi *do*, đến một mức độ nào đó, đều một thời từng là phương pháp thông qua công việc để học các nguyên lý hàm chứa trong Đạo giáo, Thiền và Nho giáo, ngay như nghề thợ nề hiện đại là do còn lại từ thời ngón nghề của thợ nề là một phương tiện nhập

môn vào một truyền thống tâm linh. Kể cả ở Osaka ngày nay, một số thương gia có tuổi vẫn theo một *do* hay cách kinh doanh dựa trên *shingaku* - một cơ chế tâm lý gắn bó mật thiết với Thiền.

Sau cuộc đàn áp Phật giáo Trung Hoa năm , Thiền có thời gian không chỉ là hình thức Phật giáo chi phối, mà còn gây ảnh hưởng tâm linh mạnh nhất lên sự phát triển của văn hóa Trung Hoa. Ảnh hưởng này lên đến đỉnh điểm vào đời Nam Tống (1127-1279), thời ấy thiền viện trở thành các trung tâm hàng đầu của học thuật Trung Hoa. Các học giả dân thường cũng như Nho gia và Đạo gia đến đây để nghiên cứu dài ngày, còn thiền tăng thì cũng tìm hiểu những tác phẩm cổ điển của Trung Quốc. Viết lách và làm thơ nằm trong những lưu tâm chính của học giả Trung Hoa, và do kiểu hội họa Trung Hoa gần na ná viết lách, nên vai trò của học giả, nghệ sĩ và thi sĩ không quá tách rời. Những tao nhân-học giả Trung Hoa không phải là người chuyên hẳn thứ gì, còn với thiền tăng, sẽ hoàn toàn trái tự nhiên nếu họ chỉ giới hạn sự lưu tâm và hoạt động của mình vào những sự việc thuần túy “tôn giáo”. Kết quả là, đâu đâu cũng thấy sự kết hợp chéo giữa những theo đuổi triết học, học thuật, thi ca và nghệ thuật, trong đó cảm nhận của Thiền và Đạo giáo về cái “tự nhiên” trở thành dấu ấn chủ đạo. Cũng chính trong thời kỳ này, Đạo Nguyên và Vinh Tây đã từ Nhật Bản tới, rồi đưa Thiền về đất nước của họ, kéo theo một dòng chảy không ngừng các học giả-tu sĩ Nhật Bản, nôn nóng đưa về nhà không chỉ Thiền mà mọi khía cạnh khác của văn hóa Trung Hoa. Lũ lượt những tu sĩ, với số lượng gần như tràn ngập các thiền viện, liên tục qua lại giữa Trung Quốc và Nhật, mang theo không chỉ kinh sách và cổ thư Trung Hoa, mà cả trà, tơ lụa, đồ gốm, nhang, tranh, thuốc men, nhạc cụ, và mọi thứ tinh tế của văn hóa Trung Hoa - đó là chưa kể họ đưa theo cả những nghệ sĩ và nghệ nhân Trung Quốc.

Gần nhất với cảm nhận về Thiền là một phong cách hội họa kiểu thư pháp, dùng mực đen trên giấy hoặc lụa - thông thường một bức vẽ kèm một bài thơ. Mực đen Trung Quốc có khả năng tạo sự đa dạng lớn về sắc thái tùy vào thay đổi lượng nước, ngay bản thân mực cũng được thấy là mang rất nhiều tính chất và “sắc độ” của màu đen. Mực ban đầu ở dạng thỏi, được hòa bằng cách rót chút

nước vào một cái đĩa nông bằng đá, rồi mài mực trên đó cho đến khi dung dịch có độ đậm cần thiết. Viết hay vẽ được thực hiện với một cây bút lông đầu nhọn gọt từ thân tre - cây bút được giữ thẳng, cổ tay không tì vào giấy, đầu lông bút mềm nên nét vẽ rất đa dạng. Vì nét chạm bút rất nhẹ và thường thay đổi, và vì phải liên tục di chuyển trên tờ giấy hút mực để mực ra đều, nên để kiểm soát, bàn tay và cánh tay phải di chuyển tự do như thể đang khiêu vũ thay vì đang viết trên giấy. Nói ngắn gọn, nó là một công cụ hoàn hảo để biểu lộ sự tự nhiên không do dự, và chỉ một nét bút là tính cách đủ “phô bày” trước người quan sát có kinh nghiệm.

Sumi-e, cách người Nhật gọi kiểu hội họa này, có lẽ đã được hoàn thiện ngay từ đời Đường bởi hai bậc thầy gần như huyền thoại là Ngô Đạo Tử (~700-) và Vương Duy (~698-759). Tuy nhiên, tính chân thực của các tác phẩm được gán cho họ là điều còn phải nghi vấn, mặc dù chúng có thể đã có từ thế kỷ 9, trong đó có một bức họa đậm chất Thiền là bức vẽ thác nước thuộc trường phái ấn tượng, được cho là của Vương Duy - một dòng chảy như sấm động đầy sức mạnh, được gợi ra bằng vài nét lướt bút hơi cong giữa hai khối đá. Thời đại lớn cho sự hình thành phong cách này chắc chắn là đời Tống, với đại diện là những họa sĩ như Hạ Khuê, Mã Viễn, Mục Khê và Lương Khải.

Các bậc thầy đời Tống nổi trội nhất là những họa sĩ vẽ phong cảnh, những người sáng tạo nên một truyền thống “vẽ thiên nhiên” hầu như chưa nơi nào trên thế giới vượt qua nổi. Nó cho chúng ta thấy được đời sống của tự nhiên - của núi, sông, sương, đá, cây và chim - như được cảm nhận bởi Đạo giáo và Thiền. Nó là một thế giới con người thuộc về mà không chi phối; tự nó là đủ, nó không được “tạo ra vì” bất kỳ ai, hay tự nó có một mục đích gì. Như lời Huyền Giác:

Trăng sông tỏ, gió tùng lay

Đêm trường thanh vắng để chi đây?⁽²⁾

Phong cảnh đời Đường không hề dị thường và được cách điệu hóa như các nhà phê bình phương Tây thường giả thiết, bởi nếu đi

trong một lãnh thổ tương tự, một vùng đất nhiều núi và sương như vậy, thì sẽ thấy phong cảnh ở mọi khúc quanh của con đường, và chẳng có gì khó để người chụp ảnh chụp những bức hình giống hệt các bức họa Trung Hoa. Một trong những đặc điểm đập vào mắt nhất của phong cảnh Trung Hoa, như trong tranh *sumi-e* nói chung, là sự trống không tương đối của bức họa - sự trống không tuy vậy có vẻ là một phần của bản vẽ chứ không chỉ là phần nền không được vẽ. Bằng cách chỉ vẽ trong một góc, người họa sĩ làm toàn bộ khu vực của bức tranh trở nên sống động. Mã Viễn chẳng hạn, là một bậc thầy của kỹ thuật này, một kỹ thuật gần như trở thành “vẽ bằng cách không vẽ”, hay là điều Thiền đôi lúc gọi là “chơi đàn không dây”. Bí mật nằm ở chỗ biết cách cân bằng giữa sắc và không, và trên hết, biết khi nào mình đã “nói” đủ. Bởi Thiền sẽ không gây được cú sốc thẩm mỹ hay cú sốc ngộ nếu vẽ thêm, đưa ra giải thích, hay lời bình có lý trí. Hơn nữa, hình ảnh gần bó trọn vẹn đến vậy với không gian trống rỗng sẽ mang lại cảm giác về “cái Không kỳ diệu”, từ đó sự việc đột nhiên hiện ra.

Điều cũng ấn tượng không kém là sự làm chủ cây cọ, làm chủ nét vẽ từ thanh tao tinh tế đến sức mạnh thô ráp, từ những cái cây được trình bày tỉ mỉ đến những phác họa đậm và có hình khối, được tạo đường nét bằng “ngẫu hứng có kiểm soát” qua những nét phết cọ rải rác và bôi mực không đều lên giấy. Các nghệ sĩ Thiền đã bảo tồn kỹ thuật này tới ngày nay trong cái gọi là phong cách *zenga* khi vẽ ký tự tiếng Trung, vòng tròn, cành tre, chim, hay hình người, với những nét cọ khoáng đạt và mạnh mẽ, còn tiếp tục chuyển động cả khi bức vẽ đã hoàn tất. Sau Mục Khê, có lẽ bậc thầy lớn nhất về vẽ cọ thô là sư Sesshu (1421-1506) người Nhật, với kỹ thuật ghê gớm tạo ra những bức bình phong vẽ từng và chim tinh tế nhất, những phong cảnh núi non gợi nhớ tới tranh Hạ Khuê, và những bức phong cảnh hầu như sống động đến mãnh liệt, được sư thực hiện không chỉ bằng cọ mà dùng cả những nắm rơm tằm mực để tạo đúng đường nét “tóc bay”.

Đập ngay vào con mắt phương Tây là sự mất cân đối trong những bức họa này, là sự nhất quán né tránh các hình dạng cân đối và mang tính hình học, dù thẳng hay cong. Bởi lẽ, đường cọ đặc thù là

lờm chờm, gai góc, với những nét xoáy thất thường, nét vẽ chớp nhoáng hoặc nét phết - luôn ngẫu nhiên thay vì tính trước. Ngay cả khi thiền tăng hay nghệ sĩ vẽ một vòng tròn đơn độc - một trong những chủ đề thông thường nhất của *zenga* - nó không chỉ hơi lệch tâm và không ra hình tròn, mà chính đường nét cũng đầy sức sống và sinh lực, với những nét ngẫu nhiên bắn tung và ngắt quãng của cây “cọ thô”. Từ đây, vòng tròn trừu tượng và “hoàn hảo” trở nên cụ thể và tự nhiên - một vòng tròn sống động - và cũng theo cách ấy, đá, cây, mây, nước sẽ hiện ra trước con mắt Trung Hoa giống chúng nhất khi chúng chẳng giống gì với các hình dạng dễ hiểu của hình học và kiến trúc.

Khoa học phương Tây đã làm tự nhiên trở nên dễ hiểu dựa vào sự đối xứng và quy củ của nó, đã phân tích những hình thể thất thường nhất của nó thành những thành phần có hình dạng cân xứng và đo lường được. Kết quả là, chúng ta có khuynh hướng nhìn nhận và đối xử với tự nhiên như một “trật tự”, mà yếu tố tự phát đã được “lọc ra”. Nhưng trật tự này là huyền, còn “chân như” của sự vật thì không có gì chung với những thứ khô khan thuần túy khái niệm gọi là các hình vuông, hình tròn hay tam giác hoàn hảo - trừ phi đó là sự tình cờ tự nhiên. Vậy mà đây lại là lý do tâm thức phương Tây bị hoang mang khi những quan niệm có trật tự về vũ trụ bị vỡ tan, khi hoạt động căn bản của thế giới vật chất được thấy là “một nguyên lý về tính không chắc chắn”. Chúng ta thấy một thế giới như vậy thật vô nghĩa và phi nhân tính, song nếu biết đến các loại hình nghệ thuật Trung Hoa và Nhật Bản, có thể chúng ta sẽ có một nhận thức hoàn toàn mới về thế giới trong thực tại sống động và xét cho cùng là không thể tránh khỏi của nó.

Mục Khê và Lương Khải có nhiều bức vẽ chư Tổ và chư thiền sư, mà đa phần được họ miêu tả như những người điên khùng tự do, quắc mắt, la hét, tha thần, hoặc cười rống lên trước lá rơi. Chủ đề ưa thích được họ chọn làm hình tượng Thiền là hai ẩn sĩ điên Hàn Sơn, Thập Đắc, và vị thánh dân gian béo tròn Bồ Đại, qua đó hoàn tất sự hòa hợp kỳ diệu giữa người lang thang hạnh phúc và kẻ lừa đảo, nhằm minh họa sự vô nghĩa và trống rỗng tuyệt vời của đời sống Thiền. Thiền, và Đạo giáo tới một mức độ nào đó, có lẽ là

những truyền thống tâm linh duy nhất cảm thấy đủ an tâm để đã kích chính mình, hoặc đủ tự nhiên để không chỉ cười vào tôn giáo của họ, mà cười ngay giữa tôn giáo ấy. Trong những hình tượng diên khùng này, nghệ sĩ thiền khắc họa chút gì đó hơn là chỉ nhại lại chính cái vô sự hay cách sống “vô tâm” của họ, bởi lẽ cũng như “ngựa hay lắm tặc”, ở đây ám chỉ có sự tương đồng giữa cái làm nhằm vô nghĩa của người diên hạnh phúc và cuộc sống vô mục đích của thánh nhân thiền. Như lời một bài thơ *Thiền Lâm Cú Tập*:

*Ngõng trời không định soi bóng,
Nước không có ý lưu hình.*

Cuộc sống vô mục đích bởi vậy là chủ đề bất biến của mọi loại hình nghệ thuật Thiền, nó diễn đạt trạng thái bên trong của người nghệ sĩ, chẳng đi đâu trong một khoảnh khắc phi thời gian. Mọi người đều thi thoảng có những khoảnh khắc này - mùi lá đang cháy trong một buổi sớm mờ sương thu, một đàn bồ câu ngập nằng bay ngược mây đông, âm thanh của một thác nước đầu đó lúc chập choạng, hay tiếng kêu lẻ loi không rõ của con chim gì sâu trong rừng - và chỉ khi ấy họ mới tóm được những thoáng nhìn sống động về thế giới, soi sáng rực rỡ lên những hình ảnh bất chợt ủa về trong ký ức. Trong nghệ thuật Thiền, mọi khung cảnh, mọi nét phác họa trúc trong gió hay những hòn đá cô đơn, đều là tiếng vọng của những khoảnh khắc như vậy.

Khi khoảnh khắc mang tâm trạng cô đơn và yên lặng, nó được gọi là *sabi*, *tịch* (寂). Khi người nghệ sĩ đang cảm thấy chán nản hay buồn bã, và nếu trong sự vô cảm đặc biệt này anh ta bắt được thoáng nhìn về thứ gì đó khá dung dị và không phô trương trong cái “chân như” lạ thường của nó, tâm trạng ấy được gọi là *wabi*, *đà* (佗). Khi khoảnh khắc ấy gợi lên sự buồn bã mãnh liệt hơn, hoài cổ hơn, gắn với mùa thu và sự tan biến của thế giới, nó được gọi là *aware*, *ai* (哀). Và khi cái hiện ra là sự cảm nhận đột ngột về thứ gì đó bí ẩn, lạ lẫm, gợi lên cái không biết không bao giờ được khám phá, tâm trạng ấy được gọi là *yugen*, *u huyền* (幽玄). Những từ tiếng Nhật vô cùng khó dịch này bao hàm bốn tâm trạng căn bản của *furyu*, *phong*

lưu (風流), tức khung cảnh chung của “hương vị Thiền” khi nó tri nhận những khoảnh khắc vô mục đích của cuộc sống.

Được truyền cảm hứng bởi các bậc thầy đời Tống, người Nhật đã sinh ra một loạt những họa sĩ vẽ tranh *sumi-e* xuất sắc, mà tác phẩm của họ ngày nay xếp trong những bảo vật đáng giá nhất của nghệ thuật quốc gia - Muso Kokushi (1275-1351), Cho Densu (?-1431), Shubun (1414-1465), Soga Jasoku (?-1483), Sesshu (1421-1506), Miyamoto Musashi (1582-1645), và nhiều người khác. Nhiều bức họa đáng chú ý cũng được vẽ bởi hai thiền sư lớn, Bạch Ẩn và Tiên Nhai (1750-1837), vị thứ hai cho thấy một năng khiếu vẽ tranh trừu tượng gợi mở đáng ngạc nhiên về thế kỷ 20 đến nỗi dễ hiểu tại sao có rất nhiều họa sĩ đương đại lưu tâm đến Thiền.

Gần đầu thế kỷ 17, các nghệ sĩ Nhật Bản phát triển một phong cách *sumi-e* còn khơi gợi và “thoải mái” hơn nữa, gọi là *haiga*, để minh họa cho những bài thơ *haiku*. Hình thức này bắt nguồn từ *zenga*, những bức họa không cầu kỳ của các thiền tăng, đi kèm các đoạn thơ của *Thiền Lâm Cú Tập* hay những câu nói từ nhiều vấn đáp và kinh điển khác nhau. *Zenga* và *haiga* đại diện cho hình thức “cùng cực” nhất của hội họa *sumi-e*, tự nhiên nhất, phi nghệ thuật nhất, dữ dội nhất, đầy những “ngẫu hứng có kiểm soát” của cây cọ, minh họa sự vô nghĩa kỳ diệu của chính tự nhiên.

Từ những thời kỳ đầu tiên, các thiền sư đã tỏ ra say mê các bài thơ ngắn, thâm sâu, rất súc tích và trực tiếp như các câu hỏi của họ về Phật pháp. Nhiều bài trong số này, như những bài chúng tôi đã trích từ *Thiền Lâm Cú Tập*, chứa những dẫn dụ công khai đến Thiền và các nguyên lý của Thiền. Tuy nhiên, giống như “Ba cân gai” của Động Sơn là câu trả lời đậm chất Thiền nhưng không phải về Thiền, những thi phẩm mang tính Thiền nhất là những bài thơ “không nói gì cả”, hay nói cách khác, không triết lý hay bình luận về cuộc sống. Một vị tăng hỏi thiền sư Phong Huyệt: “Nói hay im đều không thể nhận được. Vậy làm thế nào thông mà không phạm lỗi?” Sư đáp:

Thường nhớ Giang Nam lúc tháng Ba,

Trăm hoa tỏa hương, chá cô hót.⁽³⁾

Giống như trong hội họa, đây cũng là diễn đạt về một khoảnh khắc sống động trong cái “chân như” thuần khiết của nó - mặc dù phải nói ra như vậy là một điều đáng tiếc - và các thiền sư thường trích dẫn cổ thi Trung Hoa theo cách này, sử dụng thơ hai câu hoặc bốn câu để chỉ ra, rồi không nói gì thêm.

Việc lấy thơ hai câu từ cổ thi Trung Hoa để sử dụng như câu hát cũng được ủng hộ trong giới văn chương, và vào đầu thế kỷ 11, Fujiwara Kinto đã biên soạn một tuyển tập các trích đoạn như vậy cùng với các bài thơ *waka* ngắn của Nhật, đặt tiêu đề là *Lãng Vịnh Tập* (*Roeishu*). Sử dụng thi ca theo cách này rõ ràng biểu đạt cùng kiểu tầm nhìn nghệ thuật như chúng ta thấy trong hội họa của Mã Viễn và Mục Khê, cùng kiểu sử dụng khoảng trống không, rồi thổi sức sống vào nó bằng vài nét cọ. Trong thi ca, khoảng trống không là sự im lặng bao quanh mà thơ hai câu đòi hỏi - sự im lặng của tâm khi người ta không “nghĩ về” bài thơ, mà thật sự cảm cái cảm giác nó gợi lên - vô cùng mãnh liệt, dù chỉ nói rất ít.

Đến thế kỷ 17, người Nhật đã đưa thi ca “vô ngôn” này tới độ hoàn hảo trong thơ *haiku*, thể thơ chỉ có mười bảy âm tiết, gần như bỏ rơi chủ đề ngay khi vừa gợi lên. Với những người không phải người Nhật, *haiku* dễ trông như chỉ là mở đầu hay thậm chí tiêu đề của bài thơ, và khi dịch người ta không thể nào chuyển tải tác động âm thanh và nhịp của chúng. Tuy vậy dịch thuật thường có thể chuyển tải hình ảnh - và đây là điểm quan trọng. Đương nhiên, có nhiều bài thơ *haiku* xem ra giả tạo chẳng khác các bức họa Nhật Bản trên những cái khay sơn mài xuất khẩu rẻ tiền. Nhưng người nghe không phải người Nhật cần nhớ rằng, một bài *haiku* hay giống như một viên sỏi ném vào hồ tâm của người nghe, gợi lên những liên tưởng từ ký ức phong phú của chính anh ta. Nó mời gọi người nghe tham dự thay vì để anh ta câm lặng thán phục trước sự phô diễn của bài thơ ấy.

Sự phát triển của *haiku* phần lớn là công trình của Basho (1643-1694), người đòi hỏi cảm nhận về Thiên phải diễn đạt bằng một thể thơ hoàn toàn trong tinh thần “vô sự” - “chẳng có gì đặc biệt”. “Để viết thơ *haiku*,” ông nói, “hãy kiếm một đứa trẻ cao một mét” - bởi

thơ của Basho cũng mang tính khách quan đầy cảm hứng như biểu lộ sự tò mò của một đứa trẻ, thơ ấy trả lại cho chúng ta cùng cảm giác ấy về thế giới như khi nó lần đầu rơi vào cặp mắt ngạc nhiên của chúng ta.

*Kimi hi take
Yoki mono misera
Yukimaroge*

*Anh đốt lửa,
Tôi cho anh thấy một thứ đẹp đẽ -
Một quả bóng tuyết lớn!⁽⁴⁾*

Basho viết thơ *haiku* bằng lối nói tiếng Nhật đơn giản nhất, tất nhiên tránh ngôn ngữ văn chương và “sách vở”, do vậy ông tạo ra một phong cách khiến người bình thường cũng có thể thành nhà thơ. Bàn Khuê, người đương thời với ông, cũng làm điều tương tự với Thiền, bởi lẽ như lời một bài trong “Thơ doka của Ikkyu”:

*Bất kể điều gì
Đi ngược tâm và ý thường dân
Sẽ ngăn trở Quy luật của con người,
và Quy luật của Phật.⁽⁵⁾*

Tinh thần này có trong lời dạy của Nam Tuyền, “Tâm bình thường là Đạo” - mà “bình thường” có nghĩa là “đơn giản là con người” thay vì “hoàn toàn tầm thường”. Chính vì lẽ đó, thế kỷ 17 chứng kiến không khí Thiền trở nên phổ cập khác thường ở Nhật, từ các tu sĩ và samurai lan đến cả nông dân và thợ thủ công.

Cảm nhận chân thực về *haiku* “lộ rõ” ở một trong các bài thơ của Basho, dù nó nói quá nhiều nên không còn thật sự là *haiku*:

*Thật đáng ngưỡng mộ,
Người không nghĩ “Đời là phù du”,
Khi thấy ánh chớp!*

Sở dĩ vậy vì *haiku* thấy sự vật trong “cái đang là” của chúng, không bình luận - một cái nhìn về thế giới mà người Nhật gọi là *sono-mama*, “chỉ như nó là”, hoặc “chỉ như vậy”.

*Cỏ dại trên ruộng lúa,
Cắt bỏ, để nằm vậy -
Phân!*

Trong Thiền, một người không có tâm riêng nào ngoài những gì anh ta biết và thấy, điều này gần như được Gochiku diễn tả trong *haiku*:

*Đêm dài;
Âm thanh của nước,
Nói điều tôi nghĩ.*

Và còn trực tiếp hơn:

*Những ngôi sao dưới ao;
Mưa mùa đông,
Lại làm gợn nước.*

So với hội họa, thơ *haiku* và *waka* có lẽ chuyển tải những khác biệt tinh tế về bốn tâm trạng tịch, đà, ai và u huyền diệu hơn. Sự cô đơn yên lặng, rùng mình của *tịch* được thấy rõ trong:

*Trên cành khô
Quạ đậu,
Tối mùa thu.*

Nhưng ít rõ ràng hơn, do vậy sâu xa hơn trong:

*Cơn gió nhẹ buổi tối,
Nước cuộn lên
Chân con diệc.*

Trong rừng sâu

Quả mọng rơi:

Âm thanh của nước.

Tịch, tuy vậy, là sự cô đơn trong ý nghĩa không dính mắc của Phật giáo, thấy mọi thứ như “tự chúng” đang xảy ra trong cái tự nhiên kỳ diệu. Cùng với đó là cảm giác yên lặng sâu xa mênh mông, đang rơi xuống cùng cơn mưa tuyết dài, nuốt trọn mọi âm thanh trong lớp nọ lớp kia mềm mại.

Mưa tuyết rơi;

Không thể dò, vô tận

Cô đơn.

Đà, nhận thức bất chợt về “chân như” không đổi của những thứ rất bình thường, đặc biệt khi sự u ám của tương lai nhất thời cản trở những khát vọng của chúng ta, có lẽ là tâm trạng của:

Cổng bằng bụi cây,

Còn khóa -

Con ốc sên này.

Chim gõ kiến

Gỗ mãi một chỗ:

Ngày đang khép.

Mùa đông hiu quạnh;

Trong bồn nước mưa,

Chim sẻ đang đi.

Ai không hẳn là sầu khổ, không hẳn hoài cổ theo nghĩa thông thường là mong một quá khứ yêu thương quay lại. *Ai* là tiếng vọng của những gì đã qua, những gì đã yêu, *ai* cho chúng sự cộng hưởng

giống như một nhà thờ lớn tạo cộng hưởng cho dàn hợp xướng, bởi vậy không có ai chúng ta sẽ nghèo nàn hơn.

*Bên tường thành Fuha, không ai sống;
Căn mái gỗ đã đổ;
Những gì còn lại
Chỉ là gió mùa thu.
Sương buổi tối;
Nghĩ về điều đã qua,
Xa biết chừng nào!*

Ai là khoảnh khắc khủng hoảng giữa khi thấy sự ngắn ngủi của thế giới với lòng buồn phiền hối tiếc, và khi thấy nó chính là sắc tướng của Đại Không.

*Dòng suối giấu mình
Trong cỏ
Của mùa thu đang đi.
Lá rơi,
Lá nằm trên lá;
Mưa đập vào mưa.*

Khoảnh khắc dịch chuyển ấy gần như sắp “vượt qua” trong bài thơ *haiku* do Issa viết khi con ông mất:

*Thế giới này
Như giọt sương -
Có thể là một giọt sương,
Nhưng lại - Nhưng lại -*

U huyền nói đến một kiểu bí ẩn, bởi vậy là tâm trạng khó mô tả nhất, và các bài thơ phải tự nói.

*Biển thẳm lại;
Tiếng vịt trời
Trắng uể oải.
Chim chiến chiến:
Tiếng rơi trong cô đơn,
Chẳng còn lại gì.
Sương mù dày đặc,
Tiếng gò hét lên,
Giữa thuyền và núi?
Cá hồi nhảy,
Mây trôi
Trong lòng suối.*

Hoặc một ví dụ về u huyền trong *Thiền Lâm Cú Tập*:

*Gió lặng, hoa còn rụng
Chim kêu, núi thêm u.*⁽⁶⁾

Thơ hai câu Trung Hoa đã liên tục được sử dụng trong huấn luyện Thiền, ít nhất từ cuối thế kỷ , nên sự xuất hiện của *haiku* không có gì đáng ngạc nhiên. Ảnh hưởng của nó tự lộ rõ trong bài thơ “u huyền đảo ngược” sau đây của Moritake. Bài trong *Thiền Lâm Cú Tập* là:

*Kính vỡ chẳng soi được,
Hoa rụng khó về cảnh.*⁽⁷⁾

Moritake viết:

*Hoa rụng
Về cảnh sao?
Là con bướm.*

Trong sự kết hợp Thiền với thi ca, không thể không nhắc đến tên vị tăng Tào Động, ẩn sĩ Ryokan (1758-1831). Người ta thường nghĩ về thánh nhân ấy như một người với lòng chân thành chọc tức sự thù địch của thế giới, nhưng Ryokan lại có sự lỗi lạc của một thánh nhân mà ai cũng yêu mến - có lẽ bởi thay vì người tốt thì ngài là người tự nhiên, mà như đã nói, giống như một đứa trẻ. Dễ có cảm tưởng rằng tình yêu thiên nhiên của người Nhật phần nhiều là ủy mị, chìm đắm trong những vẻ “dễ thương” và “xinh xắn” của tự nhiên như bướm, hoa anh đào, trăng thu, hoa cúc, những cây tùng già.⁽⁸⁾ Nhưng Ryokan còn là một nhà thơ của rận, bọt chết, có khi hoàn toàn ướt đầm trong mưa lạnh:

Ngày mưa

Sư Ryokan

Thương cho thân mình.

Và trong cái nhìn về “tự nhiên” của ngài, tất cả đều là một:

Âm thanh cọ rửa chảo

Hòa trộn

Với tiếng chảo chàng.

Ở một vài phương diện, Ryokan là thánh Francis của người Nhật, mặc dù ít lộ rõ tính tôn giáo hơn. Người là anh khờ lang thang, thoải mái vui đùa với trẻ con, sống ở một túp lều cô độc trong rừng mà mái thì dột, tường thì treo những bài thơ viết tay ngoằn ngoèo khó đọc tuyệt diệu của ngài. Ngài xem lũ rận trong ngực như côn trùng trong cỏ, và biểu lộ những cảm xúc con người tự nhiên nhất - buồn, cô đơn, bối rối, thương hại - không chút dấu vết tủi hổ hay kiêu ngạo. Kể cả khi bị ăn trộm, ngài vẫn giàu có, bởi:

Tên trộm

Bỏ lại sau

Ánh trăng bên cửa sổ.

Và khi không có tiền:

Gió mang đủ

Lá rụng

Để đốt lửa.

Khi cuộc sống đối với quá khứ thì trống không, đối với tương lai thì vô mục đích, sự trống rỗng ấy được lấp đầy bởi hiện tại - một hiện tại thường quy về một sợi tóc, một phần giây, không đủ thời gian cho bất kỳ điều gì xảy ra. Cảm giác về một hiện tại mở rộng đến vô tận không ở đâu rõ hơn trong *chano-yu*, nghệ thuật uống trà. Đúng ra thuật ngữ ấy nói tới một thứ giống như “trà và nước nóng”, và chỉ riêng bằng nghệ thuật này, Thiền đã tạo vô số ảnh hưởng lên đời sống Nhật, vì *chajin* hay “trà nhân” là người phán quyết về vị trong nhiều nghệ thuật bổ trợ mà trà đạo dính đến - kiến trúc, làm vườn, nghề làm đồ gốm, các tác phẩm bằng kim loại, sơn mài, và cắm hoa (*ikebana*).

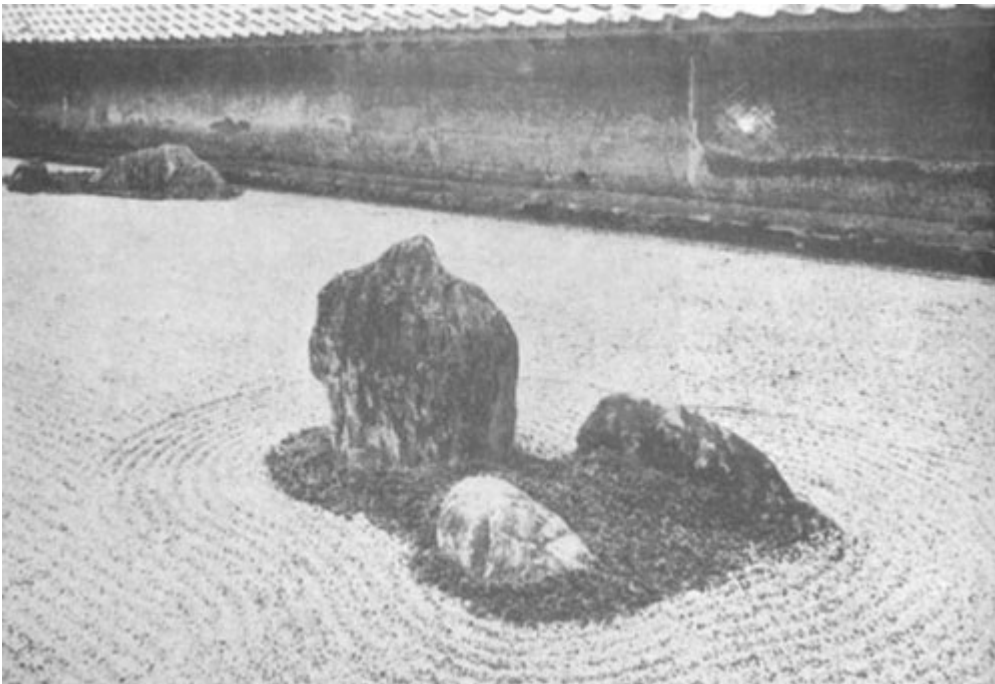
Do *cha-no-yu* đã trở thành một tài nghệ cổ truyền dành cho phụ nữ trẻ, nên nó bị biến thành đề tài của rất nhiều thứ ủy mị vô nghĩa - gắn liền với những cô gái trẻ trông như búp bê, mặc đồ kim tuyến trong những căn phòng đón trăng, lo lắng ráng bắt chước những cảm giác hết sức thiếu tự nhiên về sự mong manh và hoa anh đào. Nhưng trong cái thanh tịnh khắc khổ, chẳng hạn của trường phái Soshu Sen,⁽⁹⁾ nghệ thuật trà đạo là sự biểu lộ chân thực của Thiền, mà nếu cần thì không yêu cầu dụng cụ nào khác ngoài một cái bát, trà và nước nóng. Nếu ngay cả như vậy cũng không có, *chado* - “trà đạo” - có thể được thực hành ở bất kỳ đâu với bất kỳ thứ gì, bởi nó thật sự tương tự như Thiền.

Nếu Cơ Đốc là rượu và Hồi giáo là cà phê, Phật giáo chắc hẳn là trà. Vị lắng dịu, làm tỉnh táo và hơi đắng của nó mang lại một hương vị gần như chính giác ngộ, như thể cái đắng là sự thô ráp dễ chịu của “cảm giác tự nhiên”, là “con đường trung đạo” giữa chua và ngọt. Từ lâu trước sự phát triển của trà đạo, trà đã được các thiền tăng sử dụng làm chất kích thích để hành thiền, và trong ngữ cảnh

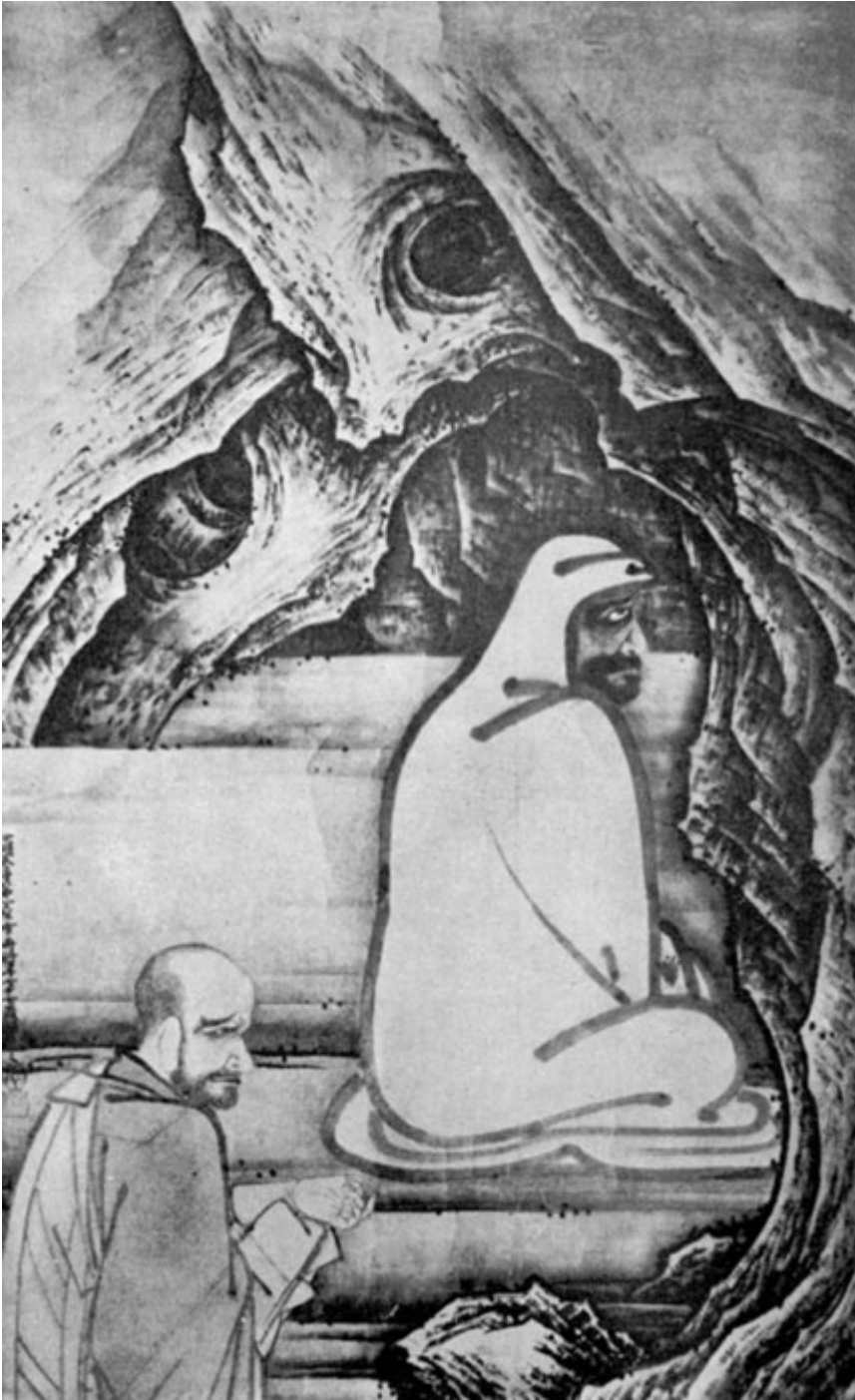
như vậy, nó được uống trong tâm trạng nhận biết thông thả, nên tự nhiên thành một kiểu hành động mang tính nghi thức. Mùa hè, nó làm tỉnh táo, còn mùa đông, nó làm ấm cho những ẩn sĩ lang thang thích dựng lều bằng cỏ và tre trong những khu rừng trên núi, hay bên những dòng suối lổn nhổn đá trong hẻm núi. Sự rỗng không và giản dị hoàn toàn không gây sao nhãng của Đạo viện hay thiền viện đã xác lập phong cách không chỉ cho kiểu nhà đặc biệt dành cho trà đạo, mà cho cả kiến trúc nội địa của Nhật nói chung. [\(10\)](#)



Bồ Đề Đạt Ma. Tranh của Bạch Ẩn thiền sư (Hakuin Zenji, 1683-1786). Bộ sưu tập Yamamoto, theo sự cho phép của bảo tàng nghệ thuật Oakland.



Hai quang cảnh
về đá và vườn cát ở Long An Tự, Kyoto.

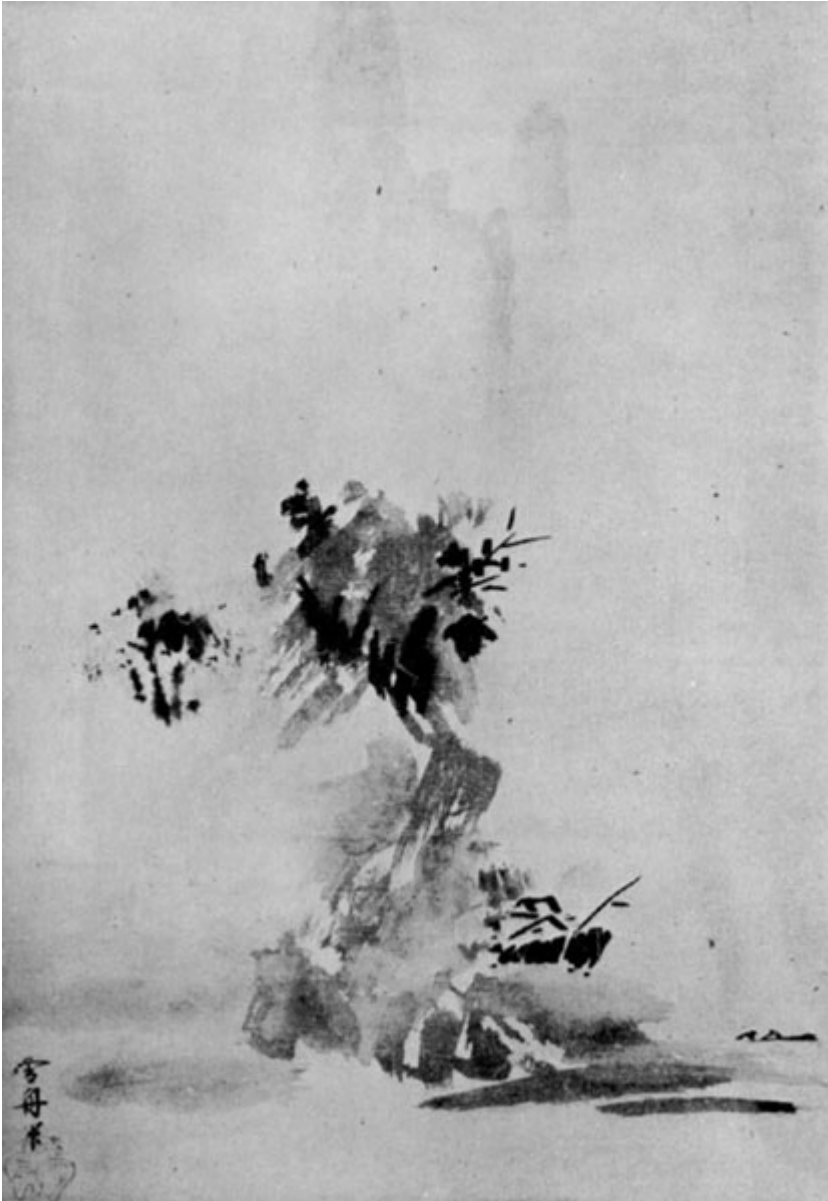


Khả.

Tranh

Sesshu

Bồ Đề Đạt Ma và Huệ
(1420-1506).



Phong cảnh Haboku. Tranh

Sesshu (1420-1506), bảo tàng Tokyo.

“Trà đạo” của giới tu sĩ được truyền vào Nhật Bản bởi thiền sư Vinh Tây, và mặc dù có hình thức khác với trà đạo hiện nay, nó vẫn là nguồn gốc ban đầu, có lẽ bắt đầu được sử dụng trong đời thường từ thế kỷ 15. Từ đây, trà đạo đúng cách được Sen-no Rikyu (1518-1591) hoàn thiện, và từ ông truyền ra ba trường phái trà đạo giờ đang hưng thịnh. Trà dùng cho trà đạo không phải lá trà thường ngâm trong nước nóng, nó là trà xanh làm thành bột mịn, được quấy trong nước nóng bằng một cái đánh trà bằng tre, cho đến khi trở thành thứ mà một tác giả Trung Quốc gọi là “bột của ngọc bích dạng lỏng”. Thường thức trà đạo tốt nhất là khi được giới hạn trong một

nhóm nhỏ hoặc chỉ giữa hai người bạn, và một thời từng đặc biệt được ưa thích bởi các samurai - còn ngày nay là các doanh nhân hay bị làm phiền - như một cách đàng hoàng trốn khỏi sự nhốn nháo của thế giới.⁽¹¹⁾

Lý tưởng thì, nơi uống trà là một biệt thất nhỏ tách riêng khỏi nhà ở chính, trong khu vườn của riêng nó. Biệt thất được trải *tatami*, tức chiếu rơm, vây chung quanh một lỗ bếp; mái thường lợp bằng rơm khô; còn tường, giống như mọi căn nhà Nhật Bản, là các bình phong giấy dựa vào các cột gỗ dẻo thô. Một phía của căn phòng có một cái hốc, gọi là *toko-noma*, là nơi để treo một bức tranh hoặc thư pháp dạng cuộn, cùng với một hòn đá, một cành hoa, hoặc một đồ vật mang tính nghệ thuật nào đó khác.

Không khí uống trà, dù trang trọng, lại thư giãn lạ lùng, khách được thoải mái nói chuyện hoặc quan sát trong yên lặng nếu muốn. Chủ nhà dành thời gian châm bếp than củi, rồi dùng một cái vá tre rót nước vào một cái ấm thấp bè bè làm bằng sắt màu nâu nhạt. Cũng theo cách trang trọng mà hoàn toàn thông thả như vậy, chủ nhà đưa ra những dụng cụ khác - một cái đĩa với vài miếng bánh, bát đựng trà và hộp trà, đồ đánh trà, một cái bát lớn chứa những thứ còn lại. Trong khi chuẩn bị những thứ này, cuộc trò chuyện thân mật tiếp tục, và chẳng mấy chốc nước trong ấm bắt đầu sôi kêu liu liu, nên khách rơi vào yên lặng để lắng nghe. Sau một lúc, chủ nhà châm trà lần lượt cho từng khách từ cùng một cái bát, lấy trà từ hộp bằng một que tre uốn cong thành cái thìa, rót nước từ ấm bằng cái vá có cán dài, dùng cái đánh trà để đánh nó thành bọt, rồi đặt bát trước mặt vị khách đầu tiên, mặt gậy chú ý nhất của bát hướng về phía vị khách.

Bát dùng cho trà đạo thông thường có màu tối, được làm dạng thô ráp, đáy không tráng men, nước men cạnh bát thường được để cho chảy - một sơ suất may mắn lúc đầu, được xem là tạo ra vô số cơ hội cho “ngẫu hứng có kiểm soát”. Đặc biệt được ưa chuộng là những bát ăn cơm Hàn Quốc loại chất lượng thấp nhất, một thứ hàng hóa của nông dân, bề mặt thô, từ đây được các trà sư lựa ra những kiệt tác vô tình về hình dạng. Hộp trà thường bằng bạc làm

mờ hoặc sơn mài đen càng sẫm càng tốt, nhưng có khi là dùng hũ đựng thuốc cũ bằng gốm - những thứ đồ hoàn toàn thiết thực, mà tương tự cũng được trà sư lựa ra do vẻ đẹp tự nhiên của chúng. Một hộp trà nổi tiếng có lần vỡ thành từng mảnh, được trét bột vàng ráp lại, vậy là trở nên đáng giá hơn nhiều bởi mạng lưới các đường viền vàng mỏng mảnh phân bố lung tung trên bề mặt. Sau khi uống trà, khách có thể xin được xem tất cả những đồ nghề đã được sử dụng, bởi mỗi thứ trong chúng đã được làm hoặc lựa ra với sự chăm chút tuyệt đối, và thường được mang ra vào dịp ấy bởi một đặc điểm nào đó sẽ đặc biệt hấp dẫn một trong các vị khách.

Mọi dụng cụ của trà đạo đã được lựa chọn phù hợp với những tiêu chuẩn về vị mà những người nhạy cảm nhất ở Nhật đã nghiền ngẫm trong nhiều thế kỷ. Dù sự lựa chọn thường bằng trực giác, những đo đạc cẩn thận về các đồ vật ấy tiết lộ sự cân xứng thú vị và bất ngờ - chúng như các tác phẩm của hình học tự nhiên, tuyệt vời chẳng khác nào vỏ xoắn của ốc anh vũ, hay cấu trúc của tinh thể tuyết. Kiến trúc sư, họa sĩ, người làm vườn và thợ thủ công đủ thành phần đã làm việc dưới sự góp ý của các bậc thầy trà đạo, như một dàn hợp xướng trong sự chỉ đạo của nhạc trưởng, để “hương vị” Thiền của họ chuyển vào những vật thể được chính các thợ thủ công làm ra cho sử dụng hằng ngày. Điều này đặc biệt đúng với những thứ bình thường, thiết thực như dụng cụ làm bếp, giấy dán bình phong, bát canh, ấm và ly trà loại thông dụng, chiếu trải sàn, rổ rá, chai và bình tiện lợi, vải vóc cho quần áo hằng ngày, và hàng trăm món tạo tác đơn giản khác, mà cùng với đó người Nhật cho thấy khiếu thẩm mỹ tinh tế được khai thác tối đa.

Tính “Thiền” của trà đạo càng lộ ra nhiều hơn bởi nét trần tục thuần túy của nghi thức uống trà, vốn không mang tính nghi lễ như lễ Mết của Công giáo hay những nghi lễ phức tạp của phái Phật Âm. Dù khách tránh các vấn đề chính trị, tài chính hay làm ăn khi trò chuyện, đôi lúc cũng có sự bàn luận không có ý tranh cãi về các vấn đề triết học, tất nhiên chủ đề yêu thích là nghệ thuật và tự nhiên. Cần nhớ rằng người Nhật mào đầu những chủ đề ấy cũng dễ dàng và thoải mái như chúng ta nói về thể thao hay du lịch, và bàn luận của họ về vẻ đẹp tự nhiên không phải là sự giả tạo như đôi lúc

thường thế trong nền văn hóa của chúng ta. Hơn nữa, họ không hề cảm thấy có lỗi vì tự nhận mình “trốn chạy” khỏi những cái gọi là “thực tế” của công việc và cạnh tranh ngoài đời. Trốn tránh những bận tâm này cũng tự nhiên và cần thiết như ngủ, và họ chẳng thấy hối tiếc hay khó xử khi dành thời gian đi vào thế giới Đạo gia của những ẩn sĩ vô tư lự, lang thang qua những dãy núi như mây được gió thổi đi, chẳng làm gì ngoài trồng hàng rau, ngắm sương trôi, nghe thác nước. Vài người có lẽ tìm được bí quyết để đưa hai thế giới lại với nhau, để thấy “thực tế khó khăn” của cuộc sống con người cũng chính là sự vận hành vô mục đích của Đạo, giống như các hình thái của cảnh cây cỏ trong không trung. Theo lời Hồng Tự Thành⁽⁶⁾:

Nếu tâm không bị che phủ bởi sóng gió, anh sẽ luôn sống giữa cây xanh và núi biếc. Nếu bản chất thật của anh có lực sáng tạo của chính Tự nhiên, thì dù đi đâu, anh cũng sẽ thấy ngỗng bay và cá nhảy.⁽¹³⁾

Phong cách của khu vườn đi cùng với Thiền và trà đạo đương nhiên không phải kiểu phong cảnh bắt chước được trang trí công phu, với hạc đồng và những ngôi chùa thu nhỏ. Chủ ý của những khu vườn Nhật đẹp nhất không phải để tạo ra một ảo tưởng duy thực về phong cảnh, mà đơn giản nhằm gợi lên không khí chung của “núi và nước” trong một không gian nhỏ, với sự sắp đặt thiết kế sao cho nó có vẻ đã được hỗ trợ thay vì bị chi phối bởi bàn tay con người. Người làm vườn Thiền không có ý áp đặt mục đích riêng của anh ta lên các hình dạng tự nhiên, mà thay vào đó cẩn thận đi theo “ý định vô mục đích” của chính các hình dạng ấy, dù điều này đòi hỏi sự cẩn trọng và kỹ năng hết sức khéo léo. Trên thực tế, người làm vườn không bao giờ ngừng tỉa, xén, làm cỏ và uốn cây, nhưng anh ta làm vậy với tinh thần mình chính là một phần của khu vườn thay vì một tác nhân chỉ đạo đứng ngoài. Anh ta không can thiệp vào tự nhiên bởi anh ta là tự nhiên, anh ta chăm bón như thể không chăm bón. Nên khu vườn vừa rất giả tạo lại vô cùng tự nhiên!

Tinh thần này được thấy rõ nhất trong các khu vườn cát và đá lớn ở Kyoto, mà ví dụ nổi tiếng nhất là khu vườn của Long An Tự. Nó

bao gồm năm nhóm đá đặt trên một khu cát tãi ra thành hình vuông, dựa vào một bức tường đá thấp, và bao quanh bởi cây. Nó gợi ra một bãi biển hoang sơ, hoặc có lẽ là cảnh biển với những hòn đảo đá, nhưng sự đơn giản khó tin của nó gợi lên cảm giác tĩnh và sáng suốt mạnh đến mức thậm chí có thể nắm bắt được từ một bức ảnh. Nghệ thuật chủ yếu đóng góp cho những khu vườn như vậy là *bonseki*, có thể tạm gọi là “trồng” đá. Nó đòi hỏi những chuyến đi gian nan lên núi, xuống biển, ra sông suối, để tìm kiếm những tảng đá có hình dạng và các đường nét bất đối xứng đầy sống động mà gió và nước đã tạo nên. Đá được chở bằng xe ngựa về vườn, được đặt ở đó sao cho trông như thể đã mọc lên tại đó, gắn kết với không gian xung quanh hoặc với cát tương tự như hình ảnh gắn kết với hậu cảnh trong các bức họa đời Tống. Vì đá phải trông như trước giờ đã luôn ở vị trí ấy, nên nó phải có nét cổ kính rong rêu, và thay vì rắng trồng rêu lên đá, đầu tiên hòn đá được đặt vài năm ở một nơi rêu sẽ tự mọc, sau đó được chuyển về vị trí cuối cùng. Những hòn đá được lựa bởi con mắt nhạy cảm của người nghệ sĩ *bonseki* được xếp vào những bảo vật quốc gia quý giá nhất của Nhật, và trừ phi để di chuyển, chúng không được bàn tay con người chạm vào.

Các thiên tăng cũng thích làm những khu vườn tận dụng được một bố cục tự nhiên có sẵn - như sắp xếp đá và cây dọc theo triền suối, qua đó tạo ra một khung cảnh gần gũi hơn, gợi lên một hẻm núi tiếp giáp với nhà cửa của tu viện. Họ luôn tần tiện và dè dặt trong việc sử dụng màu sắc, giống như các họa sĩ đời Tống trước họ, bởi lẽ trong tự nhiên hiếm khi tìm thấy các khối hoa với màu sắc khác nhau rõ rệt. Dù không cân xứng, vườn Nhật vẫn mang một hình thái có thể cảm thụ rõ ràng; chúng không giống một bức vẽ sơn dầu lem nhem như rất nhiều vườn hoa của Anh và Mỹ, và sự say mê với dáng vẻ của cây còn đi vào nghệ thuật cắm hoa trong nhà, tạo điểm nhấn trong hình dạng của các cành và lá đơn thay vì các cụm màu sắc.

Mỗi hình thức nghệ thuật đã được bàn tới đều đòi hỏi một huấn luyện kỹ thuật cũng dựa trên các nguyên lý như huấn luyện trong Thiền. Mô tả đạt nhất hiện có trong ngôn ngữ Âu châu về huấn luyện này là *Thiền trong nghệ thuật bắn cung (Zen in the Art of Archery)*

của Eugen Herrigel, một câu chuyện về trải nghiệm của chính tác giả với một bậc thầy bắn cung của Nhật. Ngoài ra cũng phải kể đến bức thư về Thiền và kiếm đạo (kendo) của thiền sư Trạch Am thế kỷ 17 mà chúng ta từng đề cập, được Suzuki dịch trong tác phẩm *Thiền và ảnh hưởng lên văn hóa Nhật Bản (Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture)* của ông.

Vấn đề chính của mỗi bộ môn kể trên là làm sao đưa môn sinh đến chỗ anh ta thật sự có thể bắt đầu. Herrigel mất gần năm năm cố gắng tìm ra cách đúng để buông dây cung, vì nó phải được thực hiện “không chủ ý”, tương tự như quả chín thì nứt vỏ. Vấn đề của ông là giải quyết nghịch lý giữa việc không ngừng thực hành mà lại không hề “cố gắng”, chủ định buông sợi dây căng mà lại không “cố ý”. Thầy ông cùng lúc vừa thúc giục ông tiếp tục rèn luyện, rèn luyện, nhưng phải chấm dứt nỗ lực. Bởi lẽ, nghệ thuật ấy không thể học được trừ phi mũi tên “tự nó bắn đi”, trừ phi dây cung được buông vô sự và vô niệm, không có “tâm” và không có “ngáng trở”, hay “lựa chọn”. Sau tất cả những năm thực hành ấy, đến một ngày nó cứ thế xảy ra - bằng cách nào, hay tại sao, Herrigel không bao giờ hiểu.

Học cách sử dụng cọ để viết hay vẽ cũng tương tự như vậy. Cây cọ phải tự vẽ. Điều này không thể xảy ra nếu người ta không thực hành liên tục. Nhưng nó cũng chẳng thể xảy ra nếu người ta nỗ lực. Trong kiếm đạo cũng thế, người ta đầu tiên không được quyết định một cú đâm nhất định, sau đó tìm cách thực hiện nó, vì đến lúc ấy đã quá trễ. Quyết định và hành động phải đồng thời. Đây là ý nghĩa của hình ảnh Đạo Nguyên nói tới về củi và tro, bởi khi nói củi không “trở thành” tro tức là nói rằng nó không có ý là tro trước khi thật sự thành tro - và khi thành tro nó không còn là củi nữa. Đạo Nguyên nhấn mạnh rằng hai trạng thái ấy “hoàn toàn tách rời”, tương tự thầy của Herrigel không muốn ông “trộn lẫn” hai trạng thái kéo và buông dây. Thầy hướng dẫn ông kéo nó đến điểm căng tối đa rồi dừng lại tại đó, không có bất kỳ mục đích nào, bất kỳ ý định nào trong đầu rằng sẽ làm gì tiếp theo. Cũng vậy, trong cái nhìn của Đạo Nguyên về tọa thiền, người ta phải ngồi “chỉ để ngồi”, không được có bất kỳ ý định đạt ngộ nào.

Những cái nhìn đột ngột về tự nhiên, cốt lõi của thơ *haiku*, cũng xảy ra theo cách tương tự, bởi khi người ta tìm kiếm thì chúng không bao giờ ở đó. Thơ *haiku* giả tạo luôn tạo cảm giác như một mẫu của cuộc sống, cố tình bị làm gãy ra hoặc bỏ đi khỏi vũ trụ, trong khi thơ *haiku* chân thực là hoàn toàn tự nó rơi ra, bởi vậy nó có cả vũ trụ ở trong.

Nghệ sĩ và thợ thủ công Viên Đông quả thực đã đo đạc, phân tích và phân loại các kỹ thuật của các bậc thầy đến mức, bằng sự cố tình bất chước, họ có thể hầu như “đánh lừa ngay cả người giỏi nhất, nếu được phép”. Dựa vào tất cả những tiêu chuẩn định lượng vẫn không thể phân biệt tác phẩm được làm theo cách ấy với mẫu vật của nó, giống như cung thủ và kiếm thủ được đào luyện bằng các phương pháp hoàn toàn khác cũng có thể có ngón nghề ngang bằng những samurai được truyền cảm hứng bởi Thiền. Nhưng, đã nói đến Thiền, thì kết quả cuối cùng chẳng can hệ gì. Bởi như chúng ta đã thấy đến giờ, Thiền không có mục tiêu; nó là chuyến lữ hành không có mục đích, không có nơi nào để đi. Lữ hành tức là sống, còn đi tới đâu đó là chết, như lời câu ngạn ngữ của chính chúng ta: “Đi vui còn hơn là đến”.

Một thế giới nếu ngày càng có những đích đến mà không có lộ trình giữa chúng, một thế giới nếu chỉ đánh giá cao “đi tới đâu đó” nhanh nhất có thể, sẽ trở thành một thế giới không có thực chất. Người ta có thể đi đến bất cứ nơi đâu, tuy nhiên nếu việc ấy càng dễ dàng, “bất cứ nơi đâu” càng ít đáng để tới. Vì lẽ, các điểm đến thì quá trừu tượng, quá mang tính chất hình học Euclide, đâu còn vui vẻ gì, hết thấy đều giống như ăn đúng hai đầu quả chuối mà không biết cái gì nằm giữa chúng. Ý nghĩa của những nghệ thuật này do vậy là thực hiện chúng thay vì hoàn tất chúng. Nhưng hơn thế, niềm vui thật sự của chúng nằm ở điều vô tình xuất hiện trong quá trình thực hiện, giống như niềm vui của lữ hành không hẳn là đi tới nơi mình muốn đến, mà ở những ngạc nhiên bất ngờ xảy ra trong hành trình.

Sự ngạc nhiên được tính trước cũng mâu thuẫn chẳng kém giác ngộ có chủ ý, và bất kỳ ai nhắm đến giác ngộ chẳng qua cũng giống

một người tự gửi quà Giáng sinh cho mình vì sợ những người khác sẽ quên. Người ta phải đơn giản chấp nhận thực tế rằng Thiên hoàn toàn là khía cạnh của cuộc sống nằm ngoài kiểm soát của chúng ta, sẽ không đến với ta bằng bất kỳ mức độ ép buộc, mảnh khỏe hay láu cá nào - những mảnh lời chỉ tạo ra đồ giả của cái thật. Nhưng kết luận của Thiên không phải là một thuyết nhị nguyên tuyệt đối, phân chia giữa một mặt là thế giới khá cần cỗi của hành động bị kiểm soát, với mặt khác là thế giới tự nhiên của sự bất ngờ không bị kiểm soát. Bởi ai kiểm soát người kiểm soát?

Do Thiên không bao hàm sự phân chia tuyệt đối giữa người kiểm soát và cái bị kiểm soát, tâm và thân, tâm linh và vật chất, nên luôn có một khía cạnh “sinh lý học” nhất định trong các kỹ thuật của nó. Dù Thiên được thực hành thông qua tọa thiền, trà đạo hay kiếm đạo, cách thở là điều hết sức được chú trọng. Thở không chỉ là một trong những nhịp căn bản của cơ thể, nó còn là quá trình trong ấy có sự đồng nhất rõ ràng nhất giữa sự kiểm soát và sự tự nhiên, giữa hành động tự ý và vô tình. Từ lâu trước khi Thiên tông ra đời, cả Yoga Ấn Độ và Đạo giáo Trung Hoa đều thực hành “quán hơi thở”, với quan niệm để nó - không phải ép nó - trở nên càng chậm và êm càng tốt. Về mặt sinh lý cũng như tâm lý, mối quan hệ giữa thở và “thấy” chưa hẳn sáng tỏ hoàn toàn. Song nếu chúng ta nhìn vào con người như một quá trình thay vì thực thể, như nhịp thay vì cấu trúc, rõ ràng thở là thứ người ta thực hiện liên tục, do vậy nó là liên tục. Vì lẽ đó, nắm bắt không khí bằng phổi cũng tức là nắm bắt cuộc sống.

Cái gọi là thở “bình thường” lại thất thường và lo lắng. Không khí luôn bị giữ lại, không được xả ra trọn vẹn, vì dường như người ta không thể “để” nó đi trọn đường đi của nó qua phổi. Người ta thở như ép buộc thay vì tự do. Kỹ thuật thở do vậy bắt đầu bằng cách thúc đẩy hơi thở ra trọn vẹn - từ từ đẩy nó ra như thể toàn thân bị rút hết không khí bởi một quả bóng lớn nặng như chì chìm từ ngực xuống bụng, rồi xuống đến đất. Hơi thở vào sau đó được để tự xảy ra như một hành động phản xạ đơn giản. Không khí không phải được chủ động hít vào; chỉ là nó được cho phép đi vào - và rồi, khi phổi đã đủ đầy, nó lại được để đi ra một lần nữa, hình ảnh quả bóng nặng như chì cho nó một ý nghĩa “rơi ra” thay vì bị đẩy ra.

Người ta có thể thậm chí nói rằng cách thở này chính là Thiền trong khía cạnh sinh lý của nó. Dầu vậy, như mọi khía cạnh khác của Thiền, nó bị ngăn trở nếu ráng làm, chính vì lẽ đó người mới bắt đầu tập thở thường sinh ra sự lo lắng lạ kỳ, đó là cảm thấy không thể thở nếu không duy trì kiểm soát bằng ý thức. Nhưng như đã nói, không cần cố gắng để hòa hợp với Đạo, để thấy, hay để nghe, cần nhớ rằng hơi thở sẽ luôn tự nó xảy ra. Đây không phải một “bài tập” thở mà là “quan sát và để” hơi thở xảy ra, và sẽ luôn là một sai lầm nghiêm trọng nếu thực hiện nó với tinh thần như một rèn luyện ép buộc, được “thực hành” với một mục tiêu trong tâm.

Đây không phải cách thở chỉ riêng cho những thời điểm đặc biệt. Giống như Thiền, nó dành cho bất cứ hoàn cảnh nào, và trong phương diện này, cũng như trong những phương diện khác, mọi hoạt động của con người có thể trở thành một hình thức tọa thiền. Ứng dụng của Thiền trong hoạt động không bị giới hạn vào những nghệ thuật chính thống, ngoài ra, nó không tuyệt đối đòi hỏi “kỹ thuật ngồi” cụ thể của tọa thiền đúng cách. Tiến sĩ đã quá cố Kunihiro Hashida, một môn sinh suốt đời của Thiền và là người biên tập các công trình của Đạo Nguyên, không bao giờ sử dụng tọa thiền chính thống. Nhưng “thực hành thiền” của ông chính là nghiên cứu vật lý, và để ám chỉ quan điểm của mình, ông thường nói sự nghiệp cả đời của ông là “làm khoa học” thay vì “nghiên cứu khoa học”.

Mỗi một nghệ thuật mà Thiền đã truyền cảm hứng đều biểu đạt sinh động, theo cách riêng của nó, tính chất đột ngột hoặc ngay tức khắc trong cái nhìn của nó về thế giới. Khoảnh khắc tức thời trong hội họa *sumi-e* hoặc thơ *haiku*, toàn bộ sự hiện diện của tâm cần có trong trà đạo và kiếm đạo, những thứ ấy mang đến lý do thật sự tại sao Thiền luôn gọi nó là con đường đón ngộ. Không chỉ vì giác ngộ xảy đến nhanh, bất ngờ hay hoàn toàn đột ngột, bởi lẽ tốc độ không thì chẳng liên quan gì. Lý do thật sự, Thiền là sự giải thoát khỏi thời gian. Bởi nếu chúng ta mở rộng đôi mắt và thấy rõ, thì rõ ràng không có thời gian nào khác ngoài giây phút này, quá khứ và tương lai là những thứ trừu tượng, không có thực chất cụ thể nào.

Cho đến khi điều này đã trở nên sáng tỏ, có vẻ như cuộc sống của chúng ta toàn là quá khứ và tương lai, còn hiện tại chẳng là gì ngoài một lần ranh hết sức mong manh phân chia chúng. Từ đây nảy ra cảm giác “không có thời gian”, cảm giác về một thế giới vội vàng đi qua nhanh đến nỗi nó đã đi mất trước khi chúng ta kịp tận hưởng nó. Nhưng qua “nhận rõ khoảnh khắc này”, người ta thấy điều ấy ngược với chân lý: quá khứ và tương lai mới là những ảo tưởng thoáng qua, còn hiện tại thì mãi mãi thật. Chúng ta phát hiện ra “dòng thời gian” là một quy ước của tư duy theo trình tự bằng ngôn từ, của một ý thức diễn giải thế giới bằng cách nắm bắt từng mẫu nhỏ của nó, gọi chúng là sự vật và sự việc. Nhưng mọi nắm bắt của tâm như vậy đều loại bỏ phần còn lại của thế giới, nên kiểu nhận thức này chỉ có thể có được cái nhìn ước chừng về cái toàn bộ bằng cách thông qua một loạt những nắm bắt, cái nọ đến cái kia. Nhưng có thể thấy sự nông cạn của nhận thức này trong thực tế rằng nó không thể điều chỉnh, và không điều chỉnh, ngay đến cơ thể con người. Bởi nếu nó phải kiểm soát nhịp tim, hơi thở, sự vận hành của thần kinh, của các tuyến, các cơ và các giác quan, nó sẽ vội vã điên cuồng chạy quanh cơ thể, để ý lần lượt cái nọ rồi tới cái kia, không còn thời gian làm bất cứ điều gì khác. Thật may là nó không phải chịu trách nhiệm này, còn thân thể được điều chỉnh bởi “bản tâm” phi thời gian, xử lý cuộc sống một cách toàn bộ, bởi vậy nó có thể làm rất nhiều “thứ” cùng lúc.

Tuy nhiên, không phải nhận thức nông cạn là một thứ, còn “bản tâm” là thứ khác, bởi cái trước là một hoạt động chuyên biệt của cái sau. Vì lẽ đó, nếu ngừng nắm bắt, nhận thức nông cạn có thể bùng tỉnh trước hiện tại vĩnh hằng. Nhưng điều này không xảy đến bằng cách cố gắng tập trung vào hiện tại - một nỗ lực chỉ làm khoảnh khắc này tỏ ra khó nắm bắt và thoáng qua hơn, càng không thể tập trung vào nó hơn. Nhận biết về “hiện tại vĩnh hằng” xảy đến theo cùng nguyên lý như sự rõ ràng của nghe và nhìn, sự tự do đúng cách của hơi thở. Việc thấy rõ chẳng liên quan gì đến cố gắng thấy; nó chỉ là nhận ra rằng mắt sẽ tự chúng đón lấy mọi chi tiết, bởi chừng nào chúng còn mở, người ta khó có thể ngăn ánh sáng đến với chúng. Cũng vậy, việc trở nên hoàn toàn nhận biết về hiện tại

vĩnh hằng là không có gì khó ngay khi người ta thấy rằng có lẽ không thể nhận biết bất cứ điều gì khác - rằng trong thực tế cụ thể, chẳng có quá khứ hay tương lai. Nỗ lực tập trung vào khoảnh khắc tức thời cũng đồng thời ám chỉ rằng có những khoảnh khắc khác. Nhưng chẳng thể tìm thấy chúng ở đâu cả, và sự thật là, người ta an trú trong hiện tại vĩnh hằng cũng dễ dàng như mắt đáp ứng với ánh sáng, tai với âm thanh.

Lúc này đây, hiện tại vĩnh hằng là dòng chảy “phi thời gian”, không vội vã của Đạo:

*Con sóng ấy, chuyển động, mà như ngủ
Chẳng thấy đâu bọt trắng với rì rào.*⁽¹⁴⁾

Như Nam Tuyền nói, cố gắng hòa hợp thì sẽ rời xa, dù thật ra người ta không thể rời xa, và không có ai để mà rời xa. Cũng vậy, người ta không thể đi khỏi hiện tại vĩnh hằng bằng cách cố gắng chú tâm vào nó, và chính thực tế này cho thấy, ngoài hiện tại này, không có cái tôi riêng nào quan sát và biết nó - bởi thế mà Huệ Khả không thể tìm thấy tâm khi Bồ Đề Đạt Ma yêu cầu đưa tâm ra. Dù điều này có đánh đổ thế nào, dù có bao nhiêu vấn đề triết học nó đã gây ra, một cái nhìn sáng tỏ là đủ để tỏ bày chân lý không thể né tránh của nó. Chỉ có cái đang là này. Nó không đến từ đâu; nó không đi đâu. Nó không thường hằng, cũng không vô thường. Dù động, nó lại luôn tĩnh. Khi chúng ta cố gắng nắm bắt nó, có vẻ nó chạy đi, nhưng nó lại luôn ở đây và không cách gì thoát khỏi nó được. Và khi chúng ta quay quanh để tìm cái ngã biết khoảnh khắc này, chúng ta thấy nó đã biến mất y như quá khứ. Bởi thế Lục Tổ nói trong *Đàn Kinh*:

Trong sát na không có tướng sinh, trong sát na không có tướng diệt, lại không có sinh diệt có thể diệt, ấy là tịch diệt hiện tiền. Chính ngay lúc hiện tiền cũng không có cái lượng hiện tiền, mới gọi là thường lạc.⁽¹⁵⁾

Tuy vậy, một khi đã nói tới, khoảnh khắc này chỉ có thể gọi là “hiện tại” trong mối quan hệ với quá khứ và tương lai, hoặc với ai đó mà đối với họ nó là hiện tại. Nhưng khi không có quá khứ lẫn tương lai,

không có ai mà khoảnh khắc này là hiện tại, nó là gì? Pháp Thường lúc sắp chết, có con sóc rít lên trên mái. “Chỉ là vậy,” sư nói, “và chẳng có gì khác.”

THƯ MỤC SÁCH THAM KHẢO

Thư mục được chia thành hai phần: (1) Những nguồn chính được tham khảo trong quá trình biên soạn cuốn sách này. Phát âm tiếng Nhật được ghi trong ngoặc đơn. Biên mục tương ứng trong *Đại chánh tân tu đại tạng kinh (Taisho Daizokyo)*, gọi tắt là *Đại Chánh Tạng*, ấn bản tiếng Nhật của trọn bộ *Tam tạng Kinh điển Trung Hoa*, gồm 85 tập (Tokyo, 1924- 2). (2) Thư mục chung các tác phẩm về Thiền viết trong ngôn ngữ Âu châu, cùng một số tác phẩm khác về triết học Ấn Độ và Trung Hoa mà trong sách có đề cập. Theo những gì tôi biết, phần này bao gồm tất cả những cuốn sách hoặc bài viết học thuật quan trọng về Thiền đã được công bố cho đến thời điểm hiện tại, tháng Bảy năm 1956.

1. NGUỒN THAM KHẢO CHÍNH

Bích Nham Lục

(Hekigan Roku) 碧巖錄 Viên Ngộ Khắc Cần (Engo Kokugon), 1063- 5.

Đại Chánh Tạng 2003

Cảnh Đức Truyền Đăng Lục (Keitoku Dento Roku) 景德傳燈錄

Đạo Nguyên (Dogen), ~1004

Đại Chánh Tạng 2076. Nanjio 1524.

Chánh Pháp Nhãn Tạng (Shobo genzo) 正法眼藏

Đạo Nguyên Thiền sư (Dogen Zenji), 1200-1253.

Biên tập bởi Kunihiko Hashida. Sankibo Busshorin, Tokyo, 1939. Cũng có trong *Đạo Nguyên Thiền sư toàn tập (Dogen Zenji Zenshu)*, trang 3-472. Shinjusha, Tokyo, 1940.

“Chứng Đạo Ca” (Shodoka) 證道歌

Vĩnh Gia Huyền Giác (Yoka Genkaku), 665-713.

Đại Chánh Tạng 2014.

Dịch bởi Suzuki (6), Sensaki & McCandles

Cổ Tôn Túc Ngữ Lục (Kosonshuku Goroku) 古尊宿語錄

Trách (Seki), đời Tống.

Phật Sương Thư Cục, Thượng Hải (không rõ ngày tháng).

Cũng có trong *Đại Nhật Bản Tục Tạng Kinh* (Dainihon Zokuzokyo), Kyoto, 1905- 2.

Đại Chánh Tạng 2010.

Dịch bởi Suzuki (1), tập 1, và (6), và Waley trong Conze (2).

Đại Pháp Chính Nhãn Quốc sư Pháp ngữ

(Daiho Shogen Kokushi Hogo) 大法正眼國師法語 Bàn Khuê Thiền sư, 1622-1693.

Biên tập bởi Suzuki và Furata.

DaitoShuppansha, Tokyo, 1943.

Lâm Tế Lục (Rinzai Roku) 臨濟錄

Lâm Tế Nghĩa Huyền (Rinzai Gigen), ?-867.

Đại Chánh Tạng 1985. Cũng có trong *Cổ Tôn Túc Ngữ Lục*, tập 1.

Lục Tổ Đàn Kinh (Rokuso Dangyo) 六祖壇經

Đại Giám Huệ Năng (Daikan Eno), 638-713.

Đại Chánh Tạng 2008. Nanjio 1525.

Dịch bởi Wong Mou-lam và Rousselle.

Thần Hội Hòa thượng di tập (Jinne Osho Ishu) 神會和尚遺集

Hà Trạch Thần Hội (Kataku Jinne), 668-770.

Đôn Hoàng (bản viết tay), Pelliot 3047 và 3488.

Biên tập bởi Hồ Thích. Công ty sách Phương Đông,

Thượng Hải, 1930.
Dịch bởi Gernet (1).

Tín Tâm Minh (Shinjinmei) 信心銘

Tăng Xán (Sosan), ?-606.

Vô Môn Quan (Mumon Kan) 無門關

Vô Môn Huệ Khai (Mumon Ekai), 1184-1260.

Đại Chánh Tạng 2005.

Dịch bởi Senzaki & Reys (1), Ogata, và Dumoulin (1).

2. CÁC TÁC PHẨM BẰNG NGÔN NGỮ ÂU CHÂU

ANESAKI, M. *Lịch sử tôn giáo Nhật Bản (History of Japanese Religion)*. Kegan Paul, London, 1930.

BENOIT, H. *Giáo pháp siêu việt (The Supreme Doctrine)*. Pantheon, New York, và Routledge, London, 1955.

BLYTH, R. H.

(1) *Thiền trong văn học Anh ngữ và cổ thư phương Đông (Zen in English Literature and Oriental Classics)*. Hokuseido, Tokyo, 1948.

(2) *Thơ haiku (Haiku)*. 4 tập. Hokuseido, Tokyo, 9-1952.

(3) *Các lời dạy Phật giáo trong kinh sách Cơ Đốc (Buddhist Sermons on Christian Texts)*. Kokudoshu, Tokyo, 1952.

(4) “Thơ doka của Ikkyu” (“Ikkyu’s Doka”), tạp chí *The Young East*, số II. 2 đến III. 9. Tokyo, 2-1954.

CHAPIN, H. B. “Thiền sư Bồ Đại” (“The Ch’an Master Pu-tai”), *Journal of the American Oriental Society*, số 53, trang 47-52.

CHU CH’AN (BLOFELD, J.)

(1) *Giáo pháp Hoàng Bá về tâm thức vũ trụ (The Huang Po Doctrine of Universal Mind)*. Buddhist Society, London, 1947.

(2) *Con đường đến ngộ (The Path to Sudden Attainment)*. Buddhist Society, London, 1948.

CH'U TA-KAO *Đạo Đức Kinh (Tao Te Ching)*. Buddhist Society, London, 1937.

CONZE, E.

(1) *Phật giáo: Cốt tủy và sự phát triển (Buddhism: Its Essence and Development)*. Cassirer, Oxford, 3.

(2) *Kinh văn Phật giáo qua các thời kỳ (Buddhist Texts Through the Ages)*. Đồng biên tập với I. B. Horner, D. Snellgrove và A. Waley. Cassirer, Oxford, 1954.

(3) *Các lời dạy chọn lọc từ Bát Nhã Ba La Mật (Selected Sayings from the Perfection of Wisdom)*. Buddhist Society, London, 1955.

COOMARASWAMY, A. K. "Sa tăng là ai và địa ngục ở đâu?" ("Who Is Satan and Where Is Hell?"), *The Review of Religion*, số XII. 1, trang -87. New York, 1947.

DEMIÉVILLE, P.

(1) *Hobogirin*. 4 tập. Đồng biên tập với S. Levi và J. Takakusu. Maison Franco-Japonaise, Tokyo, 1928-1931.

(2) *Le Concile de Lhasa*. vol. I. Imprimerie Nationale de France, Paris, 1952.

DUMOULIN, H.

(1) "Das Wu-men-kuan oder 'Der Pass ohne Tor,'" *Monumenta Serica*, vol. VIII. 1943.

(2) "Bodhidharma und die Anfänge des Ch'an Buddhismus," *Monumenta Nipponica*, vol. VII. 1951.

DUMOULIN, H., & SASAKI, R. F. *Sự phát triển của Thiền Trung Hoa sau Lục Tổ (The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch)*. First Zen Institute, New York, 1953.

DUYVENDAK, J. J. L. *Đạo Đức Kinh (Tao Te Ching)*. Murray, London, 1954.

ELIOT, SIR C. *Phật giáo Nhật Bản (Japanese Buddhism)*. Arnold, London, 1935.

FIRST ZEN INSTITUTE OF AMERICA.

(1) *Cái ngáp của mèo (Cat's Yawn)*, 1940-1941. Xuất bản trong một số, First Zen Institute, New York, 1947.

(2) *Ghi chép về Thiền (Zen Notes)*. First Zen Institute, New York, từ tháng 1, 1954.

PHÙNG HỮU LAN

(1) *Lịch sử triết học Trung Hoa (A History of Chinese Philosophy)*. 2 tập. Dịch bởi Derk Bodde. Princeton, 1953.

(2) *Tinh thần triết học Trung Hoa (The Spirit of Chinese Philosophy)*. Dịch bởi E. R. Hughes. Kegan Paul, London, 1947.

GATENBY, E. V. *Những nhà huyền môn xứ Yamato (The Cloud Men of Yamato)*. Murray, London, 1929.

GERNET, J.

(1) “Entretiens du Maître de Dhyana Chenhouei du Ho-tsö”, Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. XXXI. 1949.

(2) “Biographie du Maître Chen-houei du Hotsö”. Journal Asiatique, 1951.

(3) “Entretiens du Maître Ling-yeou du Koueichan”, *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, vol. XLV. 1. 1951.

GILES, H. A. *Trang Tử (Chuang-tzu)*. Kelly & Walsh, Shanghai, 1926.

GILES, L. *Các bài giảng của Đạo giáo (Taoist Teachings)*. Dịch từ *Liệt Tử*. Murray, London, 1925.

GROSSE, E. *Die Ostasiatische Tuschmalerei*. Cassirer, Berlin, 1923.

HARRISON, E. J. *Tinh thần đấu tranh của Nhật (The Fighting Spirit of Japan)*. Unwin, London, 1913.

HERRIGEL, E. *Thiền trong nghệ thuật bắn cung (Zen in the Art of Archery)*. Pantheon, New York, 3.

HUMPHREYS, C. *Phật giáo Thiền (Zen Buddhism)*. Heinemann, London, 1949.

HỒ THÍCH

(1) “Sự phát triển của Thiền ở Trung Quốc” (“The Development of Zen Buddhism in China”), tạp chí *Chinese Political and Social Review*, vol. XV. 4. 1932.

(2) “Thiền tông Trung Hoa, lịch sử và phương pháp” (“Ch’an Buddhism in China, Its History and Method”), tạp chí *Philosophy East and West*, số III. 1. Honolulu, 1953.

KEITH, SIR A. B. *Triết học Phật giáo ở Ấn Độ và Sri Lanka (Buddhist Philosophy in India and Ceylon)*. Oxford, 1923.

LIEBENTHAL, W. “Triệu Luận” (“The Book of Chao”), *Monumenta Serica*, chuyên khảo số 13. Bắc Kinh, 1948.

LIN YUTANG. *Trí huệ của Lão Tử (The Wisdom of Lao-tse)*. Modern Library, New York, 1948.

LINSEN, R. *Essais sur le Bouddhisme en général et sur le Zen en particulier*. 2 vols. Editions Etre Libre, Brussels, 1954.

MASUNAGA, R. “Quan điểm của Đạo Nguyên và luận giải về thời gian” (“The Standpoint of Dogen and His Treatise on Time”), tạp chí *Religion East and West*, tập I. Đại học Tokyo, 1955.

MURTI, T. R. V. *Triết lý trung tâm của Phật giáo (The Central Philosophy of Buddhism)*. Allen & Unwin, London, 1955.

NEEDHAM, J. *Khoa học và văn minh Trung Hoa (Science and Civilization in China)*. 2 tập (trọn bộ tập). Cambridge University Press, 1954 and 6.

NUKARIYA, K. *Tôn giáo của các Samurai (The Religion of the Samurai)*. Luzac, London, 1913.

OGATA, S. *Hướng dẫn thực hành Thiền (Guide to Zen Practice)*. Bản dịch một phần của *Vô Môn Quan*. Bukkasha, Kyoto, 1934.

OHASAMA, S., & Faust, A. *Zen, der lebendige Buddhismus in Japan*. Gotha, 1925.

OKAKURA, K. *Trà Thư (The Book of Tea)*. Foulis, Edinburgh, 1919.

PELLIOT, P. "Notes sur quelques artistes des Six Dynasties et des T'ang," *T'oung Pao*, vol. XXII. 3.

ROUSSELLE, E. "Lục Tổ Đàn Kinh" ("Liu-tsu T'anching"), *Sinica*, số V, VI & XI. 1930, 1931, 1936.

SASAKI, T. *Thiền: chuyên khảo về Thiền Tào Động (Zen: With Special Reference to Soto Zen)*. Soto Sect Headquarters, Tokyo, 1955.

SENGAI *Vẽ tranh bằng mực Ấn Độ (India-Ink Drawings)*. Bảo tàng Oakland, Oakland, 1956.

SENZAKI, N. *Hành thiền trong Thiền tông (Zen Meditation)*. Bukkasha, Kyoto, 1936.

SENZAKI, N., & McCANDLESS, R. *Phật giáo và Thiền (Buddhism and Zen)*. Philosophical Library, New York, 1953.

SENZAKI, N., & REPS, P.

(1) *Cửa không cửa (The Gateless Gate)*. Bản dịch *Vô Môn Quan*. Murray, Los Angeles, 1934.

(2) *101 câu chuyện Thiền (101 Zen Stories)*. McKay, Philadelphia, n.d.

SIREN, O. “Thiền và mối quan hệ với nghệ thuật” (“Zen Buddhism and Its Relation to Art”), Theosophical Path. Point Loma, California, tháng 10 , 1934.

SOGEN ASAHINA. *Thiền (Zen)*. Sakane, Tokyo, 4.

SOROKIN, P. (biên tập). *Các hình thức và phương pháp phát triển lòng vị tha và tâm linh (Forms and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth)*. Beacon Press, Boston, 1954.

SOYEN SHAKU. *Bài giảng của một tu viện trưởng Phật giáo (Sermons of a Buddhist Abbot)*. Open Court, Chicago, 1906.

STCHERBATSKY, TH. *Quan niệm Phật giáo về Niết bàn (The Conception of Buddhist Nirvana)*. Leningrad, 1927.

STEINILBER-OBERLIN, E., & MATSUO, K. *Các trường phái Phật giáo ở Nhật (The Buddhist Sects of Japan)*. Allen & Unwin, London, 1938.

SUZUKI, D. T.

(1) *Thiền luận (Essays in Zen Buddhism)*. 3 tập. Luzac, London, 1927, 1933, 1934. Tái bản, Rider, London, 1949, 1950, 1951.

(2) *Tìm hiểu Kinh Lăng Già (Studies in the Lankavatara Sutra)*. Routledge, London, 1930.

(3) *Kinh Lăng Già (The Lankavatara Sutra)*. Routledge, London, 1932. Tái bản, 1956.

(4) *Thiền nhập môn (Introduction to Zen Buddhism)*. Kyoto, 1934. Tái bản, Philosophical Library, New York, 1949.

(5) *Rèn luyện của thiền tăng (Training of the Zen Buddhist Monk)*. Eastern Buddhist Society, Kyoto, 1934.

(6) *Tài liệu huấn luyện Thiền (Manual of Zen Buddhism)*. Kyoto, 1935. Tái bản, Rider, London, 1950.

(7) *Thiền và ảnh hưởng của nó lên văn hóa Nhật Bản (Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture)*. Eastern Buddhist Society, Kyoto, 1938.

(8) *Cốt tủy của Phật giáo (The Essence of Buddhism)*.

Buddhist Society, London, 1947.

(9) *Giáo pháp vô-tâm (The Zen Doctrine of No- Mind)*. Rider, London, 1949.

(10) *Sống thiền (Living by Zen)*. Rider, London, 1950.

(11) *Các nghiên cứu về Thiền (Studies in Zen)*. Rider, London, 1955.

(12) “Giáo sư Rudolph Otto và Thiền” (“Professor Rudolph Otto on Zen Buddhism”), tạp chí *Eastern Buddhist*, tập III, trang 93-116.

(13) “Thiền và sự bất tử. Trích dẫn từ Hekiganshu” (“Zen Buddhism on Immortality. An Extract from the Hekiganshu”), *Eastern Buddhist*, tập III, trang 213-23.

(14) “Phục hồi một bản viết tay thất lạc về lịch sử Thiền tông Trung Hoa” (“The Recovery of a Lost MS on the History of Zen in China”), *Eastern Buddhist*, số IV, trang 199-298.

(15) “Vô minh và tình bằng hữu thế giới” (“Ignorance and World Fellowship”), *Faiths and Fellowship*. Watkins, London, 1937.

(16) “Chủ nghĩa biểu tượng trong Phật giáo” (“Buddhist Symbolism”), *Symbols and Values*. Harper, New York, 1954.

(17) “Thiền và tính thực dụng” (“Zen and Pragmatism”), *Philosophy East and West*, số IV. . Honolulu, 1954.

(18) “Thức tỉnh một nhận thức mới trong Thiền” (“The Awakening of a New Consciousness in Zen”), *Éranos-Jahrbuch*, vol. XXIII. Rhein- Verlag, Zürich, 1955.

TAKAKUSU, J. *Căn bản triết học Phật giáo (Essentials of Buddhist Philosophy)*. University of Hawaii, Honolulu, 1947.

WALEY, A. *Thiền và mối quan hệ với nghệ thuật (Zen Buddhism and Its Relation to Art)*. Luzac, London, 1922.

WATTS, A. W.

- (1) *Tinh thần Thiền (The Spirit of Zen)*. Murray, London, 1936. Tái bản lần thứ 2, 1955.
- (2) *Phật giáo Thiền (Zen Buddhism)*. Buddhist Society, London, 1947.
- (3) *Thiền (Zen, như trên, nội dung mở rộng)*. Delkin, Stanford, 1948.
- (4) *Con đường giải thoát trong Thiền (The Way of Liberation in Zen Buddhism)*. American Academy of Asian Studies, San Francisco, 5.
- (5) “Vấn đề niềm tin và các tác phẩm trong Phật giáo” (“The Problem of Faith and Works in Buddhism”), *Review of Religion*, số V. 4. New York, tháng 5, 1941.

WENTZ, W. Y. E. *Yoga Tây Tạng và các giáo pháp bí mật (Tibetan Yoga and Secret Doctrines)*. Oxford, 1935.

WILHELM, R.

- (1) *Bí mật của Kim Hoa (The Secret of the Golden Flower)*. Bản dịch *Thái Ất Kim Hoa Tông Chỉ (T'ai I Chin Hua Tsung Chih)*, với phần bình luận của C. G. Jung. Kegan Paul, London, 1931.
- (2) *Kinh Dịch (The I Ching or Book of Changes)*. tập. Dịch bởi Cary Baynes. Pantheon, New York, 1950.

WONG MOU-LAM. *Lục Tổ Đàn Kinh (The Sutra of Wei Lang)*. Luzac, London, 1944.

PHỤ LỤC

Bảng đối chiếu tên thiền sư, tác giả, tác phẩm hoặc địa danh

Asanga	Vô Trước
Avaghosha	Mã Minh
Bankei	Bàn Khuê
Bankei Kokushi Seppo	Bàn Khuê quốc sư Pháp ngữ
Bodhidharma	Bồ Đề Đạt Ma
Bodhiruci	Bồ Đề Lưu Chí
Ch'ang-an	Trường An
Ch'ing-yüan	Thanh Nguyên
Ch'uan Hsin Fa Yao	Truyền Tâm Pháp Yếu
Ch'uan-fa	Truyền Pháp
Chao-chou	Triệu Châu
Chih-k'ai	Trí Khải
Ching-te Ch'uan-teng-lu	Cảnh Đức Truyền Đăng Lục
Ch'u San-tsang chi-chi	Xuất Tam Tạng Ký Tập
Chuang-tzu	Trang Tử
Dogen	Đạo Nguyên
Eiheiji	Vĩnh Bình Tự
Eisai	Vĩnh Tây
Fa-ch'ang	Pháp Thường
Fa-tsang	Pháp Tạng
Fa-yen	Pháp Nhãn
Fa-yung	Pháp Dung
Feng-hsüeh	Phong Huyệt
Fen-yang	Phân Dương
Fung Yu-lan	Phùng Hữu Lan
Hakuin	Bạch Ẩn
Han-shan	Hàn Sơn
Hsia-kuei	Hạ Khuê
Hsiang-yen	Hương Nghiêm
Hsieh Ling-yün	Tạ Linh Vận
Hsing-ssu	Hành Tư
Hsin-hsin	Ming Tín Tâm Minh
Hsüan-chüeh	Huyền Giác
Hsüan-tsang	Huyền Trang
Hsüan-tzu	Huyền Tắc

Hu Shih	Hồ Thích
Huai-jang	Hoài Nhượng
Huang-lung	Hoàng Long
Huang-po	Hoàng Bá
Hua-yen	Hoa Nghiêm
Hui-chung	Huệ Trung
Hui-k'ò	Huệ Khả
Hui-neng	Huệ Năng
Hui-tan	Huệ Đan
Hui-yüan	Huệ Viễn
Hung Tzu-ch'eng	Hồng Tự Thành
Hung-jan	Hoàng Nhẫn
Ippen Shonin	Nhất Biến Thượng Nhân
Jen-t'ien Yen-mu	Nhân Thiên Nhân Mục
K'an-hua	Khán thoại
Kumarajiva	Cưu Ma La Thập
Kung Fu-tzu	Khổng Phu Tử
Ku-tsang	Cô Tang
Ku-tsun-hsü Yü-lu	Cổ Tôn Túc Ngũ Lục
Lao Shang	Lão Thương
Lao-tzu	Lão Tử
Liang-k'ai	Lương Khải
Lieh-tzu	Liệt Tử
Lien-teng Hui-yao	Liên Đăng Hội Yếu
Lin Yutang	Lâm Ngữ Đường
Lin-chi	Lâm Tế
Lin-chi Lu	Lâm Tế Lục
Liu Ch'iu	Lưu Cầu
Liu-tsu T'an-ching	Lục Tổ Đàn Kinh
Ma-tsu	Mã Tổ
Ma-yüan	Mã Viễn
Mo-chao	Mặc chiếu
Mu-ch'i	Mục Khê
Nagarjuna	Long Thọ
Nan-ch'üan	Nam Tuyền
Orategama	Viễn la thiên phủ
Paramartha	Chân đế
Pien Tsung Lun	Biện Tông Luận
Po-chang	Bách Trượng
Po-chang Ching-kuei	Bách Trượng Thanh Quy
Pu-tai	Bồ Đại

Rinzai	Lâm Tế
Sengai	Tiên Nhai
Seng-chao	Tăng Triệu
Seng-ts'an	Tăng Xán
Seng-yu	Tăng Hựu
Shen-hsiu	Thần Tú
Shen-hui (Ho-tse)	Thần Hội (Hà Trạch)
Shen-hui Ho-chang I-chi	Thần Hội Hòa thượng di tập
Shenkuang	Thần Quang
Shih-t'ou	Thạch Đầu
Shih-te	Thập Đắc
Shinran	Thân Loan
Soto	Tào Động
Sung-kao Seng-chuan	Tổng Cao Tăng Truyện
T'ai I Chin Hua Tsung Chih	Thái Ất Kim Hoa Tông Chỉ
T'ang Yung-t'ing	Đường Vĩnh Đình
T'ien-t'ai	Thiên Thai
T'so-chan I	Tọa Thiền Nghi
T'ung-shan Liang-chieh	Động Sơn Lương Giới
Ta-chien	Đại Giám
Ta-hui	Đại Huệ
Takuan	Trạch Am
Tao-an	Đạo An
Tao-hsin	Đạo Tín
Tao-hsüan	Đạo Tuyên
Tao-sheng	Đạo Sanh
Tao-yüan	Đạo Nguyên
Tao-yüan	Đạo Nguyên
Ta-yü	Đại Ngu
Te-chao	Đức Thiệu
Te-shan	Đức Sơn
Ts'ao-shan	Tào Sơn
Ts'ui-wei	Đầu Tử
Tsung-mi	Tông Mật
Tungshan	Động Sơn
Tun-huang	Đôn Hoàng
Vasubandhu	Thế Thân
Wang-wei	Vương Duy
Wu Tao-tzu	Ngô Đạo Tử
Wu-men	Vô Môn
Wu-teng Hui-yüan	Ngũ Đăng Hội Nguyên

Wu-tsung

Yao-shan

Yen-shou

Yüan-wu

Yün-feng

Zenrin Kushu

Vũ Tông

Dược Sơn

Diên Thọ

Viên Ngộ

Vân Phong

Thiền Lâm Cú Tập

Table of Contents

MỤC LỤC

LỜI NÓI ĐẦU

PHẦN 1 BỐI CẢNH VÀ LỊCH SỬ

Chương 1 TRIẾT LÝ VỀ ĐẠO

Chương 2 KHỞI NGUYÊN CỦA PHẬT GIÁO

Chương 3 PHẬT GIÁO ĐẠI THỪA

Chương 4 SỰ TRỖI DẬY VÀ PHÁT TRIỂN CỦA THIỀN

PHẦN 2 NGUYÊN LÝ VÀ HÀNH TRÌ

Chương 1 “KHÔNG MÀ ĐIỀU”

Chương 2 “NGỒI YÊN LẶNG, VÔ SỰ”

Chương 3 TỌA THIỀN VÀ CÔNG ÁN

Chương 4 THIỀN TRONG NGHỆ THUẬT

THƯ MỤC SÁCH THAM KHẢO

1. NGUỒN THAM KHẢO CHÍNH

2. CÁC TÁC PHẨM BẰNG NGÔN NGỮ ÂU CHÂU

PHỤ LỤC

Table of Contents

MỤC LỤC

LỜI NÓI ĐẦU

PHẦN 1 BỐI CẢNH VÀ LỊCH SỬ

Chương 1 TRIẾT LÝ VỀ ĐẠO

Chương 2 KHỞI NGUYÊN CỦA PHẬT GIÁO

Chương 3 PHẬT GIÁO ĐẠI THỪA

Chương 4 SỰ TRỞ DẬY VÀ PHÁT TRIỂN CỦA THIỀN

PHẦN 2 NGUYÊN LÝ VÀ HÀNH TRÌ

Chương 1 “KHÔNG MÀ DIỆU”

Chương 2 “NGỒI YÊN LẶNG, VÔ SỰ”

Chương 3 TỌA THIỀN VÀ CÔNG ÁN

Chương 4 THIỀN TRONG NGHỆ THUẬT

THƯ MỤC SÁCH THAM KHẢO

1. NGUỒN THAM KHẢO CHÍNH

2. CÁC TÁC PHẨM BẰNG NGÔN NGỮ ÂU CHÂU

PHỤ LỤC