

# Chánh Pháp Nhãn Tạng



Tác giả Shōbōgenzō  
Việt dịch : Thiện Tri Thức

---o0o---

*Nguồn*

*<http://phatam.org>*

*Chuyển sang ebook 28-10-2016*

*Người thực hiện :*

*Nguyễn Ngọc Thảo - [thao\\_ksd@yahoo.com.vn](mailto:thao_ksd@yahoo.com.vn)*

*Tuyết Nhung - [tuyetnhungbc1617@yahoo.com.vn](mailto:tuyetnhungbc1617@yahoo.com.vn)*

*Dũng Trần - [dungxtr2004@gmail.com](mailto:dungxtr2004@gmail.com)*

*Nam Thiên - [namthien@gmail.com](mailto:namthien@gmail.com)*

*[Link Audio Tại Website http://www.phapthihoi.org](http://www.phapthihoi.org)*

## Mục Lục

Lời Đầu

Giới thiệu

Đại Trí Huệ Siêu Việt (Makahannyaharamitsu)

Genjōkōan, Hiện Thành Công Ấn

Bản Tánh của những Sự Vật (*Hosshō, pháp tánh*)

Toàn Thể Bộ Máy (*Zenki, Toàn Cơ*)

Như Vậ (*Immo*)

Một Viên Ngọc Sáng (Ikka Myōju)

Hoa Giữa Không Trung (*Kuge, Không hoa*)

Hải Ấn Đại Định (*Kai-in zammai*)

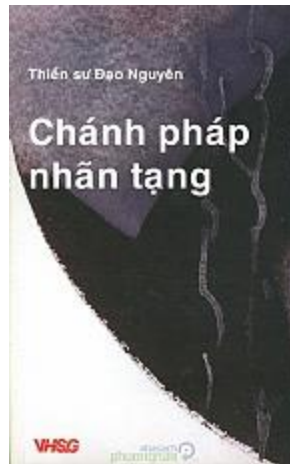
Hữu Thời (*Uji*)

Tám Tỉnh Giác của bậc Đại Nhân (Hachidaininkaku)

Bốn Phương Pháp Hòa Nhập của những Bồ Tát (Bodaisatta shishōhō)

Sanh và Tử (*Shōji*)

---o0o---



## Lời Đầu

Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền (Dōgen Kigen) Nhật Bản thế kỷ mười ba là một nhà cải cách tôn giáo, một Phật tử thành tựu, một tư tưởng gia sâu sắc và một người viết văn sáng chói. Tác phẩm chính yếu của ngài, *Shōbō-genzō*, viết bằng một thể văn phức tạp, cách tân, được yêu thích trong thời gian gần đây không chỉ vì những thành tựu triết lý của nó mà còn do sự tuyệt hảo văn chương của nó, thuộc về những bản văn Thiền được quý chuộng nhất. Tác động mạnh mẽ lên sự trì trệ của tư tưởng cổ hủ, *Shōbōgenzō* chứng tỏ tâm được dùng trong công việc Thiền như thế nào, và văn chương có thể được dùng để củng cố và hướng dẫn sự dụng tâm trong Thiền như thế nào. Sách này trình bày bản dịch mười hai chương của *Shōbōgenzō*, được lựa chọn vì sự nhấn mạnh của chúng vào những vấn đề vĩnh viễn trong học và hành đạo Phật...

---o0o---

## Giới thiệu

Thiền sư Đạo Nguyên được tôn kính như là người sáng lập thiền Tào Động ở Nhật, nhưng ngày nay danh tiếng của ngài như một trí huệ cao cấp đặc biệt đã vượt ngoài những giới hạn tông phái. Được giữ kín trong hàng thế kỷ, Chánh Pháp Nhân Tạng của Đạo Nguyên đã hấp dẫn sự chú ý của những học giả và những người khác trong và ngoài Thiền tông. Được ngưỡng mộ nhiều do nghệ thuật ngôn ngữ và sự tinh tế siêu hình học, Chánh Pháp Nhân Tạng là một tác phẩm kinh điển có địa vị và tầm cỡ khiến nhiều công trình nghiên cứu và bình luận lớn đã dành cho nó.

Theo Kenzeiki, một tiểu sử thời trung cổ về Đạo Nguyên,(1) đại sư sanh năm 1200 trong một gia đình sang quý ở Kyoto, kinh đô và trung tâm văn hóa của Nhật. Khi còn nhỏ ngài được bắt đầu giáo dục nghiêm ngặt theo địa vị và những hy vọng về ngài, học văn học Trung Hoa, ngôn ngữ triết học và chính trị. Năm lên bảy ngài đã đọc sách Trung Hoa Tso Chuan và Mao Shih và được các học giả Khổng giáo thời đó xem là một thần đồng.

Khi lên tám mẹ ngài mất. Biến cố này đã đánh thức ngài trước sự vô thường của cuộc đời và xui khiến ngài muốn từ bỏ xã hội thế tục để trở thành một nhà sư. Về sau, khi ngài đã lìa bỏ nhà và tương lai của mình ở triều đình, ngài khám phá rằng chính người mẹ đã chết đã muốn ngài được xuất gia. Ngài bắt đầu thêm kiến thức Phật giáo vào kho sách khổng lồ mà ngài đã gom góp trong nhiều năm, và đọc a tỳ đàm, triết lý phân tích của Phật giáo vào năm chín tuổi.

Vào thời gian này, Đạo Nguyên được nhiếp chính triều đình nhận làm con nuôi, ông này là một nhà học giả và một nhà chính trị đặc sắc. Ngài được dạy khoa học chính trị, với dự kiến biến ngài thành một thành viên của triều đình. Tuy nhiên Đạo Nguyên không muốn một sự nghiệp thế tục và năm mười ba tuổi bỏ đi để trở thành một nhà sư. Ngài tìm gặp một ông chú là một nhà sư cấp cao của Thiên Thai tông, và thuyết phục ông chấp nhận quyết định bỏ nhà và giúp ngài đạt được nguyện vọng theo đuổi một cuộc đời tôn giáo.

Năm mười bốn tuổi Đạo Nguyên chính thức xuất gia và “nghiên cứu con đường của tông Thiên Thai, gồm những giáo lý bí mật từ nam Ấn Độ, những nguyên lý của Đại thừa và Tiểu thừa, và nghĩa bên trong của những giáo pháp công truyền và bí truyền”. Năm mười lăm tuổi ngài đến yết kiến thiền sư Vinh Tây và nghe những giáo lý của phái Thiền Lâm Tế. Năm sau Vinh Tây mất, và Đạo Nguyên tiếp tục tham hỏi người kế tục là Minh Toàn, cho đến khi ngài chính thức trở thành đệ tử của vị này năm mười tám tuổi. Trong thời gian này Đạo Nguyên tiếp tục nghiên cứu kinh và có nói rằng ngài đã đọc qua hai lần toàn bộ kinh tạng Phật giáo trong những năm đó.

Có nói rằng Đạo Nguyên được một nhà sư cao cấp phái Thiên Thai khuyến khích học Thiền khi ngài hỏi vị này tại sao chư Phật mong muốn giác ngộ và thực hành con đường đến giác ngộ nếu thực tại giác ngộ vốn đã bẩm sinh. Theo Denkōroku, một bản văn Tào Động khác, Đạo Nguyên dưới sự trông coi của Minh Toàn không chỉ học Thiền mà còn học giới luật, “chỉ và quán” của thiền định Thiên Thai và những nghi lễ bí truyền, theo trường phái hỗn hợp của Vinh Tây. Khi hai mươi một tuổi, ngài được công nhận là người nối pháp của Minh Toàn, và như vậy được xem như người truyền thừa thế hệ thứ mười của nhánh Hoàng Long phái Thiền Lâm Tế mà Vinh Tây đã truyền vào Trung Hoa.

Về phần mình, Đạo Nguyên đã học với Minh Toàn trong chín năm. Năm hai mươi bốn tuổi, ngài đến Trung Hoa với Minh Toàn để học thêm. Những điều kiện chính trị ở Trung Hoa vào lúc đó khiến việc này không thể thực hiện được vì không thể du hành rộng rãi, nhưng Đạo Nguyên cũng có thể gặp vài Thiền sư ở Đông Trung Hoa. Sau sự tiếp xúc không có kết quả với vài Thiền sư, ngài cảm thấy không có gì để học thêm và định trở về Nhật. Tuy nhiên ngài được yêu cầu đến gặp Như Tịnh, một vị rất được kính trọng của phái Tào Động. Năm 1225 Đạo Nguyên gặp vị này, người thầy sau chót của mình.

Đắm mình trong học hỏi và thiền định. Đạo Nguyên gần hai năm không nằm xuống ngủ. Sau cùng, một buổi sáng còn rất sớm ngài nghe thầy la một ông tăng ngủ gật, “Tham Thiền đòi hỏi sự buông bỏ mất thân tâm”, ngay giây phút đó, Đạo Nguyên đại ngộ. Sau đó sự chứng ngộ của ngài được Như Tịnh công nhận, và chính thức chỉ định ngài làm người kế thừa. Năm 1227, “đã hoàn tất sự học của đời mình”, như chính lời ngài nói, Đạo Nguyên trở về Nhật.

Ở Nhật Đạo Nguyên không vội xuất hiện như một vị thầy. Ngài sống một thời gian ở Kiến Nhân tự, tu viện ở Kyoto do Vinh Tây xây dựng và học với người kế thừa của Vinh Tây là Minh Toàn. Theo Denkōroku, trong vài năm kế tiếp Đạo Nguyên ở mười ba chỗ khác nhau được những thí chủ dâng cúng, nhưng không chỗ nào hợp ý ngài. Năm 1234 ngài dừng lại ở Hưng Thánh Pháp Lâm tự ngoại ô Kyoto và bắt đầu giảng dạy. Denkōroku nói rằng có hơn năm mươi học trò quy tụ ở đó, gồm cả Cô Vân Hoài Trang, người sau này trở thành đệ tử kế thừa thứ nhất của ngài.

Năm 1235, Hoài Trang được chính thức đặt làm người cầm đầu chúng và được xem là người thừa kế và phụ dạy cho Đạo Nguyên. Cũng năm đó Đạo Nguyên bắt đầu lập quỹ để xây dựng tăng phòng (sōdō) để thiền định và trú ngụ theo truyền thống tu viện Thiền. Đạo Nguyên là thiền sư Nhật đầu tiên đặt nền móng cho tổ chức mình trên những tuân thủ theo Thiền Trung Hoa mà không trộn lẫn với những nghi thức của nhánh bí truyền của Phật giáo Thiên Thai như tổ chức của Vinh Tây và Minh Toàn.

Một điều gì về ý nghĩa lịch sử trong nhận thức của Đạo Nguyên về sự truyền của Thiền vào Nhật có thể được thoáng thấy trong một cuộc nói chuyện năm 1242 với một người quý tộc khi ông này hỏi Thiền tông đã được truyền vào Nhật trong thời quá khứ chưa. Đạo Nguyên trả lời :

Trong xứ sở chúng ta Phật giáo kinh điển và nghi thức đã được truyền vào, hơn bốn trăm năm trước ngôn ngữ và nghi thức Phật giáo đã được nghe thấy từ đó. Và bây giờ Phật Tâm tông (Thiền) trở nên thịnh hành, chính xác là vào thời này.

Ở Trung Hoa Phật giáo kinh điển và nghi thức trước tiên được truyền vào giữa năm 58 và 76; từ đó đến năm 520 (khi Bồ Đề Đạt Ma đem Thiền từ Ấn sang Hoa) khoảng hơn bốn trăm năm. Chính từ lúc này mà con đường của các tổ và sự chỉ thẳng đưa từ Tây Trúc qua, lần đầu được thịnh hành. Sáu thế hệ sau là Huệ Năng (Tổ thứ sáu Thiền tông Trung Hoa) và sau (những đệ tử của ngài) Thanh Nguyên và Nam Nhạc nó chia thành năm phái.

Trong đất nước chúng ta Phật giáo đầu tiên được nghe nói đến trong thế kỷ thứ sáu, sau đó thánh pháp được truyền từ Hàn Quốc nhanh chóng tràn đầy khắp xứ. Nhưng lúc đó chưa có các tổ tâm truyền tâm – chỉ có một sự tiếp nối những nhà sư bảo vệ cho quốc gia và làm những điều kỳ diệu.(2)

Bởi vì có một khoảng cách hơn bốn trăm năm giữa lần du nhập Phật giáo đầu tiên vào Nhật và sự đem Thiền vào từ Trung Hoa của Đạo Nguyên, có vẻ ngài ám chỉ những phái Thiên Thai và Chân Ngôn ở đầu thế kỷ thứ chín, bốn thế kỷ trước khi Đạo Nguyên đem Thiền vào. Và Thiền ở đây được nói đến bằng những từ truyền thống : “chỉ thẳng”, “con đường của các tổ” và “tâm truyền tâm”. Cái được nói là “những nhà sư bảo vệ cho quốc gia và làm những điều kỳ diệu” ám chỉ sự thực hành những nghi thức để bảo vệ quốc gia và tạo ra những kết quả huyền thuật, điều thường thấy trong Phật giáo Nhật Bản thời bấy giờ. Một cách căn bản, Đạo Nguyên liên hệ sự truyền vào của Thiền tương tự với lịch sử Phật giáo Trung Hoa, gợi ý rằng ở Nhật thời gian đã chín để tiến bộ từ những cái bên ngoài của Phật giáo, những danh và tướng, đến cái bên trong, truyền từ tâm qua tâm. Dù Đạo Nguyên từ chối dùng từ “Thiền tông”, nhân mạnh tính nhất thể căn bản của Phật giáo, rõ ràng là ngài ý thức một cái gì mới mẻ được đưa vào lịch sử Phật giáo Nhật Bản.

Năm 1242, một trong những năm sáng tạo dồi dào nhất, vì soạn cuốn Chánh Pháp Nhân Tạng, Đạo Nguyên chính thức chỉ định đệ tử kế thừa thứ hai, Nghĩa Điền. Cùng năm đó nhà sư Tâm Địa Giác Tâm đến Đạo Nguyên thọ Bồ tát giới. Nhà sư này về sau qua Trung Hoa và đắc pháp nơi U Môn Huệ Khai, tác giả của kiệt tác Thiền phổ biến Vô Môn Quan; vị này sau cùng trở lại Nhật, khởi đầu phái Thiền của mình, và được phong danh hiệu Pháp Đăng quốc sư.

Cũng năm 1242 ngũ lục của Như Tịnh, thầy của Đạo Nguyên, được đem từ Trung Hoa sang.

Trong khoảng mười năm ở chùa Hưng Thánh, Đạo Nguyên có nhiều tiếp xúc với giới quý tộc ở Kyoto và truyền giới Bồ tát cho hơn hai ngàn người. Cuối cùng ngài muốn một chỗ yên tĩnh ít rộn ràng hơn. Kenzeiki kể rằng ngài đã được thí chủ cúng dường mười hai chỗ khác nhau, nhưng không cái nào thích hợp – một ám chỉ có thể về cùng một tiến trình nói trong Denkōroku, nói rằng Đạo Nguyên được cúng dường mười ba chỗ từ khi ngài trở lại Nhật cho đến lúc ngài đến ở chùa Hưng Thánh. Dù sao, cuối cùng Đạo Nguyên được cúng dường một ngôi chùa cổ ở tỉnh Echizen, quận Fukui. Ở chỗ ông tỉnh trưởng cúng dường miếng đất, Đạo Nguyên đã viết Chánh Pháp Nhãn Tạng năm 1242. Đạo Nguyên nhận sự cúng dường này và năm 1243 xây dựng ở Echizen. Năm 1244 ngài chính thức mở tu viện mới Vĩnh Bình tự, tên còn giữ đến ngày nay.

Trong những năm 1240 Đạo Nguyên được hoàng đế Gosaga tặng y và tôn hiệu. Thời kỳ này sáng tạo nhất. Ngài viết khoảng tám mươi trong số chính mười lăm mục của Chánh Pháp Nhãn Tạng giữa những năm 1239 và 1246, phần lớn viết trong khoảng 1240 và 1243.

Năm 1247, nhiếp chính của chính phủ quân sự là Hojo Tokiyori, một người học Thiền nhiệt thành, mời và cũng được thí chủ là người cầm quyền ở Echizen khẩn khoản, Đạo Nguyên đến Kamakura miền đông Nhật Bản, thủ phủ của chế độ tướng quân. Tokiyori muốn Đạo Nguyên ở lại Kamakura và mời ngài trụ trì chùa Kiến Trường mới xây dựng, nhưng Đạo Nguyên từ chối và trở về chùa Vĩnh Bình, sau sáu tháng ở Kamakura. Khi trở về ngài nói những lời này với các đệ tử :

Năm ngoái vào ngày ba tháng tám ta rời núi và đến Kamakura và trình bày Pháp cho một thí chủ cư sĩ. Năm nay, tháng này, hôm qua, ta trở về và sáng nay ta đứng trước các ông để nói. Một số người nghi ngờ về sự kiện này. Ta đã đi qua nhiều núi nhiều sông để giảng pháp cho một cư sĩ – điều này có vẻ xem trọng cư sĩ hơn tăng. Cũng có thể có người thắc mắc có một giáo pháp nào ta chưa dạy ở đây chẳng, một giáo pháp các ông chưa từng nghe chẳng. Nhưng không có pháp nào ta chưa từng dạy ở đây, không có pháp nào các ông chưa từng nghe. Ta chỉ giải thích cho ông ấy rằng người nào làm thiện thì đi lên, người nào làm ác thì rớt xuống. Nhân nào, quả ấy.(3)

Ngài chấm dứt bài thuyết pháp với nhận xét rằng tình yêu núi non của ngài còn lớn hơn trước, và đề tài nhập thất ẩn tu xa khỏi xã hội thường tục, vốn xuất hiện ở đây đó trong những tác phẩm của ngài, cứ lớn mạnh cho đến cuối đời Đạo Nguyên.

Trong cùng năm đó, 1247, Đạo Nguyên cũng trao đổi thư từ với Thiền sư Daikaku (Lan Khê Đạo Long), một nhà sư Trung Hoa ở Kamakura đã nhận trụ trì chùa Kiến Trường, nơi mà ngài đã từ chối. Đây có vẻ là sự thuật lại rõ ràng về sự tiếp xúc giữa Đạo Nguyên và phái Thiền khác ở Nhật, ngoài trường phái Vĩnh Tây sáng lập và tông phái Bồ Đề Đạt Ma, một phong trào Thiền của bản địa Nhật.

Năm 1253 người kế thừa của Đạo Nguyên là Hoài Trang được chỉ định như vị trụ trì thứ hai của chùa Vĩnh Bình. Bản thân Đạo Nguyên, già bệnh, đến Kyoto điều trị. Ở tại nhà một cư sĩ ở Kyoto. Đạo Nguyên mất vào tháng tám năm đó.

Tác phẩm lớn Shōbōgenzō, “Kho Tàng của Con Mắt Chánh Pháp”, là bản văn Phật giáo chính yếu đầu tiên được sáng tác bằng tiếng Nhật, được viết trong một thời mà chữ Trung Hoa cổ điển được xem là trung gian ưa thích cho văn chương tôn giáo ở Nhật, cũng như chữ La Tinh và Ả Rập là ngôn ngữ tiêu chuẩn cho việc giảng triết học ở Âu châu trung cổ. Chánh Pháp Nhãn Tạng chứa đựng nhiều đoạn và câu Trung Hoa gắn với toàn khung bản văn tiếng Nhật và được nối kết để có tác dụng đánh mạnh, tạo thành một lối văn mãnh liệt đòi hỏi tập trung nhiều về phân độc giả. Có thể nói rằng hình thức cũng như nội dung của Chánh Pháp Nhãn Tạng là có công hiệu trong việc gây ra những hiệu quả chắc chắn trên sự chú ý và dòng tâm thức của độc giả.

Trong chừng mực liên hệ đến những đề tài thời sự và vĩnh cửu, Chánh Pháp Nhãn Tạng chứa đựng thể tài chủ yếu liên quan đến Phật giáo Nhật Bản thế kỷ mười ba, đặc biệt những hình thức tu viện của nó, và cũng có những thể tài vượt ngoài thời gian, trình bày những cái nhìn thấu suốt không chỉ thấm đẫm những giáo lý tâm linh tìm thấy trên khắp thế giới mà còn tiên liệu những thành tựu của khoa học hiện đại về bản chất của hiểu biết. Ở một số mặt, sự trình bày của Đạo Nguyên trong Chánh Pháp Nhãn Tạng khác với những lời dạy Thiền khác, ngài cũng dùng những chiến lược truyền thống trong việc xử lý với Thiền và Phật giáo.

Một tính chất mà Chánh Pháp Nhãn Tạng chia sẻ với các tác phẩm Thiền khác là cách Đạo Nguyên rút ra một cách tự do từ văn học Phật giáo mà không quan tâm đến bối cảnh nào khác ngoài ý nghĩa mà ngài muốn dùng, dù đó là một câu chuyện, một lời nói hay một từ kỹ thuật. Sự tự do này là một trích dẫn theo ý mình, chỉ dùng để gợi thông điệp hay nội dung đã định vào lúc đó. Cách làm này hình như phản ảnh quan điểm chung của Thiền về văn học như là để dùng hơn là một pháp lệnh thiêng liêng, chấp nhận cho một sự sử dụng mềm dẻo những khả tính trong phối hợp và sáng tạo.

Đặc trưng khác của Đạo Nguyên trong việc xử lý với những lời nói và câu chuyện cũng được tìm thấy khắp văn học Thiền như một châm ngôn quan trọng

được chính Đạo Nguyên nhắc đến và có trong những tác phẩm Thiền trước đó như Bích Nham Lục là “trình bày ngang và dùng sự đảo ngược”. Đây là sự sử dụng một câu chuyện, lời nói, một từ hay biểu tượng theo một cách khác với cái nhìn hiển nhiên hay sáo rỗng, truyền thống. Thực hành này nhằm đập vỡ nát “hang ổ sáo rỗng” mà sự dạy Thiền thường nói đến như một triệu chứng vừa là một nguyên nhân của sự cứng đờ tâm thức. Tuy nhiên, dù lìa khỏi cái hiểu sáo rỗng loại thứ phẩm này, tuy nhiên, thì cái hiểu cố định ở một cấp độ có sẵn của sự phát triển cá nhân cũng ngăn cản sự chứng ngộ sâu hơn nếu nó được bám chặt cho đó là tối hậu. Trong Phật giáo, điều này được gọi một cách kỹ thuật là “rào cản của trí huệ hiểu biết”, và sự kiện những đệ tử của Đạo Nguyên đã học hành đáng kể dường như là một lý do để Đạo Nguyên sử dụng những cú đánh bằng lời nói như ở đây.

Một phương diện riêng biệt của rào cản trí huệ hiểu biết, một đặc trưng khác của văn học Thiền, cần chống lại là sự đánh giá quá cao cái hiểu ý niệm làm tổn hại cái hiểu do thực hành. Theo Thiền, học Thiền đòi hỏi sự tham gia thực sự, bởi vì chỉ có qua tham gia mà sự chuyển hóa của một cá nhân có thể xảy ra. Văn học Thiền không chỉ ghi nhận nguyên lý này mà còn làm mạnh nó thêm, có thể nói như vậy, bằng cách đưa ra những đề tài không thể thấu nhập được nếu không có sự tu tập những phẩm tính thiết yếu cho công việc của Thiền, như nhẫn nhục, tập trung, và khả năng dứt đi tư tưởng tự động.

Khổng Tử, nhà giáo dục vĩ đại của Trung Hoa cổ có nói rằng nếu ông chỉ ra một góc của một chủ đề và học trò không thể đem lại ba góc kia thì y chỉ tự lập lại mình. Câu nói của Khổng Tử này được trích trong văn học Thiền cổ điển để chỉ ra rằng khả năng “hiểu ba khi một khởi” cũng cần thiết cho học trò Thiền. Nguyên tắc “không nói gì cả” hay “không giải thích triệt để” (fuseppa) để kích thích học trò đến những mức độ cần thiết của sự nỗ lực được tìm thấy trong nhiều hình thức văn học Thiền, và cũng được Đạo Nguyên áp dụng trong Chánh Pháp Nhân Tạng. Một trong những cách thức đặc trưng của Đạo Nguyên là trình bày một số quan điểm, thường lấy chúng từ các ngữ lục, rồi để cho cử tọa làm việc xuyên qua chúng. Đôi khi điều này được làm trong hình thức một loạt những câu hỏi rồi Đạo Nguyên kêu gọi thánh giả suy nghĩ để thoát ra.

Nhấn mạnh vào những kỹ thuật tập trung là một bản sắc chung của ba phong trào “mới” hay “cải cách” của Phật giáo Nhật Bản vào thời Đạo Nguyên – Nhật Liên tông, Tịnh Độ tông và Thiền tông. Sự nghiên cứu kỹ lưỡng văn học của mỗi cái trong ba hình thức Phật giáo này phát hiện cho thấy một yêu cầu tập trung phối hợp những khuôn mẫu chú ý đặc biệt, những phương pháp cụ thể của khai triển sự tập trung, và một sự phong phú của những ý nghĩa ẩn dấu mà chúng chỉ có thể ngộ nhập trong ánh sáng của định tâm được tổ chức. Tập trung được cho là cần thiết để ban sức mạnh cho những lời dạy, để thông qua chúng một cách thực nghiệm. Sở dĩ như thế bởi vì những thói quen của tâm thức tạo



thành những giới hạn ngăn cản tiềm năng tâm thức của người bị điều kiện hóa đã có từ “thời vô thủy” – nghĩa là lịch sử tiềm thức xã hội-cá nhân – và đã trở thành thâm căn cố đế hay “tự nhiên” trong cấu trúc nhận thức của người ta về thực tại. Riêng sự tu tập có ý niệm được xem là quá nông cạn và phù du nhằm điều động sức mạnh cần thiết để phá thâu những hạn chế bị điều kiện hóa của tâm thức. Nghi tình (gijō) được sanh ra bởi những câu nói Thiền để làm tư tưởng “theo đường thẳng” phải thất vọng, là một cách cho sức mạnh được tích tập và nhắm hướng để phá thủng tấm màn tri trệ này.

Nhiều bài viết của Đạo Nguyên trong Chánh Pháp Nhân Tạng đề cập những vấn đề trường cửu có thể được đọc trên cả hai bình diện triết học và thực nghiệm, vì thật ra các bình diện này soi chiếu lẫn nhau. Sự hòa nhập thật sự những lãnh vực này của hiểu biết xảy ra sau kinh nghiệm bước đầu của Thiền (nisshō), nó nhổ gốc sự bám trụ của những quan kiến và làm cho những tri giác và những hội nhập tinh tế hơn trở nên có thể. Với những cái này sự thực hành Thiền cao cấp hơn được vận hành. Trong nghiên cứu công án Thiền có hệ thống, ít nhất như nó được trình bày trong những tác phẩm của các vị thầy Trung Hoa và Nhật Bản đời Tống, công án ‘đơn giản’ đem sự chú ý khỏi thức phân biệt để tập trung vào cái toàn thể thì được giải quyết trước, để phá vỡ những thói quen thuộc ý niệm. Số lớn bài viết của Đạo Nguyên về tham thiền trong Chánh Pháp Nhân Tạng nằm trong phạm trù tổng quát của công án ‘phức tạp’ và có thể được dùng với hiệu quả lớn trong việc giúp tâm thức thực hành hòa nhập tiêu dung những viễn cảnh đa thù.

Đề thượng thức phẩm tính này của Chánh Pháp Nhân Tạng, nên có một cái nhìn qua về cốt lõi thực hành trong đó những thiền định Chánh Pháp Nhân Tạng là những tinh lọc. Quan sát một số nền tảng của thiền định trong Thiền cũng sẽ cung cấp một sự so sánh dù thô thiển của những cách tiếp cận của Đạo Nguyên với những cách của những vị thầy khác.

Một số khuôn khổ căn bản có thể phân biệt được trong những diễn tả của những kỹ thuật thiền định được phác họa nhằm đem đến một chuyển hóa cho tâm thức. Chẳng hạn, một hình ảnh thường tái diễn trong văn học Thiền là chết và tái sanh, ám chỉ tiến trình ra khỏi những bồi đắp của sự bị điều kiện hóa và rồi trở lại thế giới bình thường với sự thanh tịnh và giải thoát. Một tương tự có thể thấy từ câu kinh nổi tiếng “sắc tức là Không, Không tức là sắc”. Một cách thực nghiệm, “sắc tức là Không” tương đương với không bám chấp, thoát khỏi những hình tướng, trong khi “Không tức là sắc” tương đương với sự tròn đầy trọn vẹn của trường tri giác có thể thâm nhập bởi một tâm rộng rang. Phương diện hai mặt này của kinh nghiệm giác ngộ cũng được nói đến bằng những từ như “tâm của niết bàn và trí của sai biệt”, “im lặng và chói sáng”, “tháo gỡ và xây dựng”, và nhiều ẩn dụ cấu trúc tương tự.

Tào Sơn, một vị thầy đầu tiên của truyền thống Thiền Tào Động đã diễn tả tiến trình này trong câu sau : “Là một người mới học, biết có cái gì nền tảng trong chính mình, khi người ta xoay ánh sáng về lại mình (chuyển sự chú ý từ kinh nghiệm giác quan đến bản tánh của tâm) người ta khước từ sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp và đạt được thanh tĩnh. Rồi, sau khi hoàn toàn thành tựu điều này, người ta chớ bám níu vào dữ kiện giác quan mà đi xuống ở giữa chúng mà không mù quáng, để cho chúng tự là, không can thiệp”.(4)

Thiền sư Như Tịnh, thầy của Đạo Nguyên cho một diễn tả sống động với những dòng tương tự :

Các ông cần “đục bỏ” mắt các ông đi và thấy không có gì hết – sau đó sẽ không có gì cho các ông thấy; chỉ bấy giờ mới có thể gọi là thấy.... Các ông cần “lấp bít” tai các ông và nghe không có gì cả – sau đó sẽ không có gì cho các ông nghe; chỉ bấy giờ mới có thể gọi là nghe.... Các ông cần “đóng” mũi các ông lại và không phân biệt các mùi – sau đó sẽ không có gì cho các ông phân biệt; chỉ bấy giờ mới có thể gọi là ngửi.... Các ông cần “rút” lưỡi ông ra, để cho thế giới im lặng – sau đó sự sống động sẽ không ngừng; chỉ lúc đó mới có thể gọi là nói.... Các ông cần “lột vút” những yếu tố vật chất (các đại) và hoàn toàn độc lập – sau đó các ông biểu lộ những hình tướng theo nhiều loại khác nhau; chỉ lúc đó mới có thể gọi là “người”.... Các ông cần thường trực thôi bám nắm tư tưởng, để cho những kiếp số không thể tính đếm phải trông tròn – sau đó khởi và diệt tiếp tục không ngừng; chỉ khi đó mới có thể gọi là thức....(5)

Trong một luận văn về tọa thiền (zazen), Đạo Nguyên nói, “Các ông cần dừng sự thực hành trí thức đuổi theo lời chữ và học sự ‘bước lùi’ của ‘xoay ánh sáng và chiếu soi ngược lại’; tâm và thân sẽ tự nhiên ‘rơi rụng’, và ‘khuôn mặt xưa nay sẽ xuất hiện.” Nghệ thuật Thiền nhìn vào nguồn tâm thay vì theo đuổi những tư tưởng hay kích thích bên ngoài được gọi là eko henshō, “hồi quang phản chiếu”. Trong cùng bản văn ấy, và trong Chánh Pháp Nhãn Tạng, Đạo Nguyên dùng câu chuyện sau để minh họa phương pháp thực hành này, mà ngài gọi là nghệ thuật căn bản của tọa thiền. Khi thiền sư Dục Sơn đang ngồi, một nhà sư hỏi, “Thầy đang nghĩ gì mà yên lặng và chú tâm như vậy.” Dục Sơn nói, “Ta đang nghĩ cái không suy nghĩ.” Nhà sư nói, “Làm sao người ta có thể nghĩ cái không suy nghĩ.” Dục Sơn nói, “Nó không là tư tưởng.”(6) Trong luận văn Zazenshin trong Chánh Pháp Nhãn Tạng, Đạo Nguyên viết, “Nghĩ đến cái không suy nghĩ, người ta luôn luôn dùng không tư tưởng (vô niệm). Trong không tư tưởng là ‘ai’ – ‘ai’ đó mang cái ‘tôi’.”(7)

Từ “ai” hay trong một số câu như “ai đang mang xác chết này ?” cũng là một trong những “lời” (watō, thoại đầu) được dùng trong thiền định của Thiền (đặc biệt từ thời Tống về sau) để kích phát “nghĩ tình” (gijō) để nhìn vào tự tánh. Có nhiều lời nói và câu chuyện trong các ngữ lục đề cập đến sự thực hành

“nhìn trở lại” này. Có lần một nhà sư hỏi tổ Quy Sơn, “Cái gì là Đạo ?” Quy Sơn nói, “Vô tâm là Đạo.” Nhà sư nói, “Con không hiểu.” Quy Sơn nói, “Ông cần hiểu cái không hiểu này.” Nhà sư nói, “Cái gì là cái không hiểu ?” Quy Sơn nói, “Chính ông là nó. Không người nào khác.” Quy Sơn tiếp tục, “Người thời nay chỉ cần trực tiếp thể nghiệm cái không hiểu này. Thật vậy cái này là tâm ông, thật vậy cái này là Phật của ông. Nếu ông có một chút kiến thức bên ngoài, một chút hiểu, và xem đó là con đường Thiền, thì ông không chạm được nó. Đây gọi là đem phân vào trong, chứ không thể gọi là thả phân ra ngoài. Nó làm nhiễm ô tâm ông, nên tôi nói đó không phải là Đạo.”(8)

Ngưỡng Sơn hỏi Quy Sơn, “Đâu là chỗ trú của Phật thật ?” Quy Sơn nói, “Với sự vi tế của nghĩ về cái không tư tưởng, nghĩ trở lại cái vô tận của ánh sáng tâm linh. Khi tư tưởng cạn kiệt, con trở về nguồn, tánh và tướng thường trụ, thể và dụng không hai – Phật thật là Như như vậy.”(9)

Một nhà sư hỏi thiền sư Thanh Tịnh, “Khi con ngồi ban đêm, những tư tưởng của con náo loạn, và con không biết làm sao hàng phục chúng. Xin cho con một số hướng dẫn.” Thanh Tịnh nói, Khi ông ngồi yên ban đêm và những tư tưởng của ông náo loạn, bây giờ hãy dùng cái tâm náo loạn ấy tìm cái chỗ của sự náo loạn. Truy cứu tìm kiếm nó một cách triệt để, ông thấy không có chỗ nào cả – thế thì làm sao còn có sự náo loạn của tư tưởng ? Rồi trở lại truy cứu cái tâm truy cứu này – bây giờ cái tâm có thể truy cứu ấy ở đâu ? Cái biết đang tri giác vốn trống không, đối tượng được tập chú vào cũng vắng lặng. Vắng lặng mà không vắng lặng, vì không có người làm cho yên lặng; tri giác mà không tri giác, bởi vì không có đối tượng được tri giác. Khi cả hai đối tượng và cái biết đều vắng lặng, tâm và tư tưởng tịch nhiên. Bên ngoài không chạy theo những phân biệt chia nhánh, bên trong không trụ nơi sự tập trung, cả hai lối đều biến mất, một tánh bình yên. Đây là con đường căn bản của sự về nguồn.(10)

Kỹ thuật này cũng góp phần vào sức mạnh của những thực hành thiền định của Phật giáo Thiên Thai. Chẳng hạn trong một cảm nang thiền định có nói, “Bởi vì chúng ta biết sự quán sát đến từ tâm, hay từ phân tích những đối tượng, cái này không hòa nhập với nguồn gốc nền tảng : thế nên người ta cần trở lại quán sát cái tâm quán sát.”(11) Loại nội quan này cũng được tìm thấy trong văn học kỹ thuật thực hành của Tịnh độ trung Hoa :

Bên ngoài không bám víu những đối tượng, bên trong không trụ trong tập trung, hãy “hồi quang” và quán sát, khi cả hai bên trong và bên ngoài đã vắng lặng. Sau đó hãy thâm niệm danh hiệu Phật A Di Đà ba đến năm lần. Hồi quang phản chiếu – “có nói rằng thấy tánh thành Phật; rốt ráo cái gì là Phật A Di Đà vốn có của tôi ?” Bây giờ cũng xem coi cái gì đã phát sanh ra sự hồi quang phản chiếu này – “cái nhất niệm này từ đâu mà có ?” Thấy tận cái nhất niệm này, rồi thấy tận người thấy này – nó là gì ?(12)

Một câu chuyện thiền đề minh họa kỹ thuật “xoay ánh sáng và nhìn trở lại” – sự áp dụng và những giới hạn của nó – được tìm thấy trong Thong Dong Lục (tiếng Nhật, Shōyōroku), một tuyển tập Thiền được giải thích bởi những thiền sư Tào Động Trung Hoa. Thiền sư Quy Sơn hỏi một nhà sư, “Ông từ đâu tới?” Nhà sư nói, “Từ Vân Châu.” Quy Sơn nói, “Ông có nghĩ về chỗ ấy không?” Nhà sư nói, “Con thường nghĩ về nó.” Quy Sơn nói, “Cái nghĩ nhớ là tâm, cái được nghĩ đến là cảnh. Ở nơi đó có nhiều thứ – núi sông, đất đai, nhà cửa, người, thú vật. Hãy suy nghĩ trở lại cái tâm suy nghĩ – có chăng nhiều thứ ở đó?” Nhà sư nói, “Khi đến chỗ này, con không thấy sự hiện hữu của các thứ ấy.” Quy Sơn nói, “Đây chính là địa vị của ‘niềm tin’, nhưng chưa là địa vị của ‘con người’.”

Một cách văn bản, trong kỹ thuật này sự thực tập là xoay khỏi những bận rộn của tâm và trở lại bản thân cái tâm. Bởi vì tâm hay tánh giác như một đối tượng tự thân thì không thể nắm bắt được, sự thực tập tập chú vào một đối tượng không thể bám nắm, hay sự tập chú không đối tượng, thì có một hiệu quả riêng biệt. Vị thầy nói rằng trạng thái của nhà sư gỡ khỏi những đối tượng và nhập vào cái tâm không có đối tượng chính là địa vị của ‘niềm tin’. Trong văn học Thiền, thành ngữ ‘đi vào bởi niềm tin’ thỉnh thoảng xuất hiện để ám chỉ một giai đoạn đầu của giác ngộ. Niềm tin đây không có nghĩa là tin vào một ý niệm hay đối tượng; nó là một cảm thức chấp thuận. Thiền sư Lâm Tế nói đến niềm tin không đầy đủ vào chính mình là lý do tìm kiếm không ngừng ở bên ngoài và kết quả thất bại trong việc chứng ngộ cái giác vốn sẵn.

Trong luận văn về thiền định đã nói ở trên, Đạo Nguyên cũng viết, “Dù người ta có thể khoe khoang rằng hiểu, ngộ sâu, có được một thoáng thấy về trí huệ thấu suốt, đạt đạo, minh tâm, tu chứng cao, dù ngay cả người ta dạo chơi tự do trong những giới hạn của ‘nhập’, người ta vẫn có thể không có con đường sống động của sự thể hiện.” Ở đây “nhập”, đi vào, một từ thường gặp để ám chỉ sự mới vào tâm thức giác ngộ, tương đương với cái mà Quy Sơn nói là “địa vị của niềm tin”, trong khi “địa vị của con người” tương đương với điều Đạo Nguyên ám chỉ khi dùng một thành ngữ Thiền quen thuộc, “con đường sống động của sự thể hiện”, một bước vượt lên sự gỡ thoát ban đầu khỏi những đối tượng.

Câu chuyện tiếp tục. Nhà sư hỏi, “Thầy có còn những hướng dẫn riêng biệt nào nữa không?” Quy Sơn nói, “Nói có cái gì riêng biệt hay không đều chẳng đúng. Căn cứ trên cái thấy của ông, ông chỉ có một màu nhiệm. Ông có chỗ ngồi và mặc áo – sau đó, hãy tự ông thấy.” Nếu người ta áp dụng kiểu mẫu “chỗ ngồi”, “áo” và “phòng” theo kinh Pháp Hoa, thì “chỗ ngồi” là tánh Không của tất cả mọi hiện tượng, “áo” là sự nhẫn nhục. Những điều này rất phù hợp với câu chuyện, khi nhận thấy rằng hậu quả của thực tập nhìn vào tâm là sự gỡ khỏi. “Phòng” của một vị Phật là lòng bi, và đây là tinh túy của sự ở trong thế gian,

của sự biểu lộ sống động; điều này cũng hợp với câu chuyện cũng như sự khuyển bảo của Đạo Nguyên, biểu thị giai đoạn kế tiếp của phát triển.

Bài kệ chép trong Thong Dong Lục minh giải câu chuyện này, được Hoàng Trí, một trong những đại sư của Thiền Tào Động làm ra, nói rõ những điểm này một cách cực kỳ đẹp đẽ : “Chứa mà không bỏ, thâm nhập mà không ngại. Những cửa những tường cao và dốc, hàng rào khóa đôi lại khóa đôi. Rượu vang luôn luôn ngọt, phơi bày cho khách mời; dù bữa ăn đầy dẫy, nó làm hư hại người nông trang. Gió nâng đỡ cánh chim bằng khi nó vút bay trong không gian; sấm đi theo rồng khi nó đi trên biển cả.”

“Chứa mà không bỏ, thâm nhập mà không ngại” nói lên đặc trưng của tâm; “những cửa những tường cao và dốc, hàng rào khóa đôi lại khóa đôi” là đặc trưng của những đối tượng. “Rượu vang luôn luôn ngọt, phơi bày cho khách mời; dù bữa ăn đầy dẫy, nó làm hư hại người nông trang” – đây ám chỉ sự nhập định của tâm thức nội quan; buông thả hoàn toàn vào việc này mà bỏ sự tham dự vào thế giới thì làm cho sự phát triển thiên lệch, không cân. Trong kinh điển Phật giáo đôi khi sự tập trung được ví với “rượu vang”, thiền định với “thức ăn” – buông thả vào việc “ném” và “nhiễm độc” thì bị cảm đoán đối với những bô tát. Những bô tát phải quân bình giữa không bám luyến và đồng hóa, giữa siêu việt và ở trong thế giới. Ở đây, ở trong thế giới, nhân cách hoạt động được tượng trưng là “khách mời” và “người nông trang”, và nhân cách này được xem là phần cần thiết cho sự cân bằng toàn diện của toàn bộ con người.

“Gió nâng đỡ cánh chim bằng khi nó vút bay trong không gian; sấm đi theo rồng khi nó đi trên biển cả”. Ở đây chim bằng và rồng tượng trưng cho con người đã thức tỉnh, đã ngộ. “Gió” và “sấm” ám chỉ thế giới, nó trở nên một phương tiện cho người đã ngộ. Câu “vút bay trong không gian”, có thể xem là ám chỉ sự giải thoát, sự làm trống không, cũng có thể đọc là “vút bay từ không gian trống không”, gợi ý vượt qua giai đoạn tánh Không. Câu “đi trên biển cả” nghĩa đen là “dẫn lên và tung tăng trên biển cả”, có ý nghĩa tương tự sự vượt khỏi lãnh vực đại dương của ý thức thuần túy. Thế nên trong phần kết thúc của thực tập “hồi quang phản chiếu” có thể được thấy như một phương tiện của “nhập”, nghĩa là được thay thế bằng một sự thấu hiểu thông suốt hơn của hòa nhập. Một vị thầy ngày xưa đã nói, “Nếu anh chưa đạt được nhập vào, trước hết hãy đạt được nhập vào; nếu anh đã đạt được nhập vào, chớ quay lưng lại với ta”, cũng lại gợi ý rằng có cái để học thêm sau khi ngộ.

Như vậy, Đạo Nguyên diễn tả kỹ thuật này là “nghệ thuật căn bản của tọa thiền” nhưng không ám chỉ nó là toàn thể nghệ thuật tọa thiền. Rõ ràng, có nhiều nội dung hơn trong toàn thể chương trình thiền định trong các phái Thiền, và một chức năng của việc thầy tiếp xúc với những học trò là cung cấp chất liệu cho sự tham thiền. Chánh Pháp Nhân Tạng của Đạo Nguyên cho nhiều thí dụ

những phác họa dành cho những thiền định được trình bày cho các đệ tử để xuyên thấu, và ngài vẫn nhắc nhở đòi hỏi họ suy ngẫm những câu hỏi và lời nói của ngài một cách cẩn thận.

Trong những phái Thiền Lâm Tế, công án (kōan), những câu chuyện Thiền, thường được dùng trong thiền định, với áp lực cho người học phải “trả lời” hay minh giải công án như là một phần của phương pháp. Bởi vì có nhiều trường hợp trong viết và nói của Đạo Nguyên là về công án truyền thống, và rõ ràng cách sử dụng của riêng ngài như một câu thử, không nghi ngờ gì công án là một phần không thể thiếu của phương pháp dạy của ngài. Tuy nhiên, vấn đề là Đạo Nguyên có nhấn mạnh vào công án như các vị thầy Thiền Lâm Tế thường làm hay không, hoặc đòi hỏi những câu trả lời trong một hệ thống có thứ bậc hay không. Trong một lời dạy lúc ban đầu, ngài có vẻ không đánh giá cao giá trị của một phương pháp như vậy :

Trong việc học Đạo, cái cốt yếu đầu tiên là ngồi thiền (zazen). Sự đạt đạo của nhiều người Trung Hoa trong mỗi trường hợp là do năng lực ngồi thiền. Thậm chí người ít học, ít tài, không biết một chữ, nếu họ ngồi thiền toàn tâm toàn ý, bấy giờ nhờ sự thành tựu định họ sẽ thậm chí hơn cả người xuất sắc đã nghiên cứu lâu. Như thế, người học chỉ cần quan tâm đến việc ngồi thiền – không lo toan việc gì khác. Con Đường của chư Phật chỉ là ngồi thiền; người ta không cần theo những mối quan tâm khác.

(Ejo hỏi,) Trong sự thực hành cả hai việc ngồi và đọc, khi nhìn vào những lời nói và công án, người ta có thể hiểu một cái gì đó. Còn trong trường hợp ngồi thiền, không có một kinh nghiệm đặc biệt nào như vậy. Vậy chúng ta có nên ngồi thiền không ?

(Đạo Nguyên trả lời,) Khi nhìn vào những lời trong các ngữ lục, dù người ta có vẻ có một thấy biết nào, đó là một yếu tố khiến lìa khỏi Con Đường của chư Phật. Nếu ông để thì giờ để ngồi trực tiếp mà không đạt cái gì hoặc không hiểu cái gì cả, bấy giờ đó sẽ là Con Đường của chư Phật. Dù người xưa khuyến khích cả đọc và ngồi khan, họ vẫn khuyến khích ngồi toàn tâm toàn ý. Và dù có những người được khai ngộ bằng lời nói, những hoàn cảnh khai ngộ đó cũng do sự thành tựu việc ngồi. Chúng đặc thật sự là do ngồi.(13)

Tuy nhiên, vẫn trong ngữ lục ấy cũng rõ ràng là sự tham công án có được thực hành trong phái của Đạo Nguyên : Khi người học đạo nhìn vào những lời nói Thiền, các ông phải vận dụng hết năng lực và khảo sát chúng cực kỳ kỹ lưỡng.(14)

Đề cập đến thực hành, Đạo Nguyên xác nhận sự hợp nhất của thực hành và chứng ngộ. Trong một luận văn thời kỳ đầu, Bendōwa, ngài viết :

Nghĩ rằng thực hành và chứng ngộ không phải là một là một quan điểm ngoại đạo. Trong Phật giáo, thực hành và chứng ngộ là một. Ngay giờ đây, bởi vì sự thực hành đặt nền trên chứng ngộ, sự thực hành Đạo của người mới bắt đầu chính là toàn thể sự chứng ngộ căn bản bản nguyên. Vì lý do này, dù khi trình bày sự định hướng cho thực hành, lời dạy cũng không tách riêng chứng ngộ ở ngoài thực hành; thực hành phải là như vậy bởi vì nó không ra ngoài cái chứng ngộ căn bản đã được chỉ thẳng. Là chứng ngộ của thực hành, không có giới hạn của chứng ngộ; là thực hành của chứng ngộ, không có sự bắt đầu của thực hành.

... Bởi vì sự thực hành không lìa khỏi chứng ngộ, trong đó chúng ta chỉ đơn giản chuyển một phần thực hành vi diệu thì chúng ta được ngay một phần của sự chứng ngộ căn bản bản nguyên trong trạng thái không cố gắng. Các ông cần biết rằng các bậc giác ngộ thường dạy rằng thực hành không nên thả lỏng, để cho chứng ngộ vốn không lìa thực hành sẽ không bị ô nhiễm. Khi các ông hạ thủ thực hành vi diệu này, chứng ngộ căn bản sẽ đầy hai tay các ông; khi các ông biểu lộ sự chứng ngộ căn bản bằng thân, sự thực hành vi diệu được thực hành qua toàn thân các ông.(15)

Đường lối trình bày thực hành như là “thực hành của chứng ngộ” và chứng ngộ là “chứng ngộ của thực hành” có thể được làm rõ hơn theo giáo thuyết của Thiên Thai về sáu phương diện đồng nhất giữa chúng sanh hữu tình và Phật – đồng nhất về bản tánh, giáo lý, thực hành thiền định, chứng ngộ từng phần và chứng ngộ rốt ráo. Như Đạo Nguyên nói, thực hành là thực hành của chứng ngộ, thế nên trước hết nó phải được đặt nền trên bản tánh, Phật tánh nội tại vốn có; tuy nhiên, nhớ lại bản tánh này và trau dồi sự biểu hiện của nó trong hành động thì nói chung dựa vào lời dạy chỉ cho con đường. Trong mức độ thực hành thiền định tương ứng với Phật tánh nhờ lời dạy và áp dụng đúng, thực hành thiền định đó có thể khai triển phù hợp với bản tánh. Bằng sự tịnh hóa những giác quan và tương ứng với bản tánh, tấm màn của vô minh – năng lực thói quen của cái ta – được loại bỏ, và cái tinh túy, Phật tánh hay tâm bản nguyên chiếm lĩnh ý thức và cuối cùng trở nên thức tỉnh hoàn toàn và biểu lộ trọn vẹn trong đời sống. Từ khởi đầu, bản tánh tinh túy vốn là một, trong khi chiều sâu của sự chứng ngộ nó về phần cá nhân tùy thuộc vào mức độ của sự thanh tịnh và vào việc tương ứng với nó và biểu hiện nó được trọn vẹn hay từng phần.

Trình bày thực hành ngòai thiền của Đạo Nguyên đôi khi cũng làm nhớ đến giáo lý bí truyền của phái Chân Ngôn và nhánh bí truyền của Thiên Thai, theo đó sự nhất thể của Phật vũ trụ và tất cả hiện hữu được chứng ngộ và biểu hiện nơi con người thông qua một số hành động của thân, lời và tâm ý. Trong trường hợp những nghi thức bí truyền, những cái này là các ấn (mudra), thần chú hay đà la ni (mantra hay dhāranī) và tập trung (samādhi). Trong Bendōwa, Đạo Nguyên viết, “Nếu người nào, dù trong một khoảng thời gian, thể hiện ấn của

Phật nơi thân, lời và tâm ý, và ngồi thẳng trong tập trung, toàn thể vũ trụ trở thành ấn Phật, tất cả không gian trở thành giác ngộ.”(16)

Tuy nhiên, có một điều kiện : cái ngã phải được hàng phục. Trong Genjōkōan và Shōbōgenzō, Đạo Nguyên viết rằng sự thực hành và chứng ngộ bị cái ngã đè nặng là ảo tưởng hư vọng; chừng nào còn chấp ngã thì sự thực hành và chứng ngộ không thể là thực hành và chứng ngộ của giác ngộ. Trong một trong những bài thuyết pháp đầu tiên Đạo Nguyên giải thích điều này rõ ràng, và cũng yêu cầu một phương pháp truyền thống để vượt qua hàng rào chắn này :

Sự quan tâm cao nhất của một người học trò là trước tiên xa lìa ý niệm bản ngã. Xa lìa ý niệm cái ta nghĩa là chúng ta chớ bám vào cái thân này. Dù các ông có nghiên cứu suốt các ngữ lục và ngồi thẳng như sắt hay như đá, nếu các ông bám níu cái thân và không xa lìa nó, các ông không thể tìm thấy Con Đường của chư Phật dù cả mười ngàn kiếp, trong một ngàn đời. Dù các ông có nói các ông đã hiểu những giáo lý quyền và thật, và những giáo lý bí truyền và công truyền, nếu các ông không bỏ đi cảm giác bám luyến thân thể các ông, các ông chỉ vu vơ đếm những kho tàng của những người khác mà không có nửa xu về phần mình. Tôi chỉ đòi hỏi rằng những học trò ngồi yên và nhìn vào sự khởi đầu và sự chấm dứt của cái thân này xem nó thực là thế nào. Thân thể, tay chân, tóc lông, da đến từ tinh cha huyết mẹ; khi hơi thở dừng, chúng lìa nhau và tan rã trong núi, đồng rồi thành bùn, đất. Các ông bám lấy cái gì mà cho là thân các ông ? Đấy chỉ toàn là bề ngoài khi chúng ta nhìn theo nguyên tố đất, nước, lửa, gió; trong sự hợp tan của các nguyên tố, những nguyên tố nào các ông có thể xác quyết là thân các ông ? Dù trong giáo hay ngoài giáo (Thiền), đều cùng một sự kiện – rằng không có sự bắt đầu cũng không có sự kết thúc của thân để có thể bám nắm là điểm căn bản cần ý thức khi thực hành Con Đường. Nếu trước hết các ông đến được chân lý này, Phật đạo đích thực là cái gì rõ ràng lắm.(17)

Bám luyến cái ngã cũng có những biểu lộ vi tế hơn, và Đạo Nguyên theo những khuyết điểm chấp ngã mà phân biệt tọa thiền của người không phải Phật giáo và người Phật giáo nhằm đến giải thoát cá nhân với tọa thiền của chư Phật. Dẫn lời vị thầy vĩ đại Long Thọ, Đạo Nguyên nói rằng tọa thiền của người không phải Phật giáo có khuyết điểm bám luyến vào những kinh nghiệm và những quan kiến sai lầm, trong khi tọa thiền của người Phật giáo tìm kiếm sự giải thoát cá nhân có khuyết điểm là mong muốn tự thanh tịnh và nhằm đến tịch diệt.(18) Một cảm thức tương tự của sự bám níu là một rào chắn đối với chứng ngộ chân thật được diễn tả trong kinh Sandhinirmocana khi giải thích sự quan hệ giữa những thực hành và chân lý tối hậu.

Theo sự lý giải của kinh này, nếu chân lý tối hậu và những thực hành hoàn toàn là một, thì bất cứ ai dù họ làm gì cũng sẽ thấy chân lý và đạt giác ngộ;



nhưng bởi vì không phải ai cũng thấy chân lý và đạt giác ngộ, thì không thể nói rằng chân lý tối hậu và những thực hành là hoàn toàn như nhất.

Hơn nữa, nó giải thích, nếu không có sự khác biệt chút nào giữa chân lý tối hậu và những thực hành, thì bởi vì những thực hành có thể thoái hóa, bấy giờ chân lý tối hậu cũng có thể thoái hóa; nhưng cái gì thuộc về sự thoái hóa không thể là chân lý tối hậu. Hơn nữa, trong khi những hình thức thực hành có sai biệt, chân lý tối hậu không sai biệt, cũng như cái gì sai biệt thì không tối hậu. Thế nên không thể nói chân lý tối hậu và những thực hành là không khác nhau.

Ngược lại, kinh nói tiếp, nếu chân lý tối hậu và những thực hành là hoàn toàn khác nhau, bấy giờ những người thấy chân lý sẽ không thể thoát khỏi những hình thức thực hành và sẽ còn vướng mắc vào hình tướng, bởi vì chứng ngộ chân lý sẽ không có hiệu quả trên một lãnh vực hoàn toàn khác với nó. Tuy nhiên, những người thấy chân lý thật ra có thể thoát khỏi những hình thức thực hành, là những cái tùy thuộc điều kiện và không tuyệt đối và họ có thể thoát khỏi vướng mắc vào hình tướng.

Tính chất chung của những thực hành là chân lý tối hậu, tánh Không hay tính không-tuyệt-đối của những hình tướng. Nhìn nó từ một góc độ khác, kinh điển nói rằng những thực hành là những biểu lộ của tính vô ngã thì chính nó là tính chất của chân lý tối hậu. Như thế những thực hành và chân lý tối hậu không thể nói là hoàn toàn khác, cũng như không thể nói chúng là không khác.

Kinh này nói rõ như thế nào, một mặt, có thể nói rằng thực hành và chứng ngộ là một nhưng mặt khác một số người được nói là đã giác ngộ và những người khác thì chưa, và thực hành và chứng ngộ nào đó là ảo tưởng hư vọng trong khi thực hành và chứng ngộ khác là giác ngộ. Điều kiện quy định của Đạo Nguyên về sự xa lìa khỏi bản ngã tương đồng với những nhận định của kinh điển rằng thực hành như một biểu lộ của tính vô ngã là đặc trưng của chân lý tối hậu – dưới điều kiện này chúng là một. Hơn nữa, như đã ghi nhận, bám luyến vào cái ngã nghĩa là không chỉ bám níu vào ý niệm và cảm giác có một cái ngã như một thực thể, mà còn vào những kinh nghiệm, những ý đồ và những tư tưởng của cái ngã. Ở đây Đạo Nguyên lại phân biệt người giác ngộ và người chưa giác ngộ trong sự chứng ngộ căn bản theo sự có hay không những rào cản như là bám chấp vào những ý niệm. Trong Bendōwa ngài viết, “Chư Phật luôn luôn ở tại đây như những bậc hộ trì, không bỏ trí sai biệt trước những khía cạnh của cuộc đời; và vì chúng sanh mãi mãi gây tạo ở trong đây, những khía cạnh không xuất hiện trong trí sai biệt của các ngài.”(19) Trong một nói chuyện khác về tọa thiền, Đạo Nguyên nói nó vượt khỏi mọi tạo tác hay ý niệm hay kinh nghiệm, tương ứng với sự không hai của chân lý tối hậu và thực hành như được diễn tả trong kinh :

Tọa thiền của chư Phật thì không động hay tĩnh, không thực hành hay chứng ngộ. Nó chẳng liên quan gì với tâm hay thân, nó không dựa vào mê hay ngộ. Nó không trông không những đối tượng của tâm thức, nó không bám vào lãnh vực nào của giác quan. Nó không dính dáng gì đến sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Sự học đạo không dùng sắc, thọ, tưởng, hành, thức – nếu các ông tu hành trên sắc, thọ, tưởng, hành, thức thì đó là sắc, thọ, tưởng, hành, thức có ăn nhằm gì với chuyện học đạo đâu.(20)

Tuy nhiên, như giáo lý Trung Đạo, chứng ngộ trọn vẹn thì bao trùm cả hai chân lý tuyệt đối và chân lý tương đối. Từ thời cổ Phật giáo đã nói rằng chủ nghĩa cực đoan chấp thường chấp đoạn là một bệnh đặc trưng của tư tưởng và hành động của con người, và trong văn học Thiền đã chỉ ra rằng nỗ lực vượt khỏi hình tướng có thể lạc vào chủ nghĩa hư vô. Long Thọ viết, “Tánh Không đã được chư Phật nói để thanh toán những kiến chấp; nhưng các ngài cũng nói sự bám chấp vào quan kiến tánh Không thì không thể chữa trị được.”(21) Trong một mạch tư tưởng tương tự, Đạo Nguyên nói, “Những cái Không vốn cần để phá xuyên hiện hữu sanh tử. Khi mà không có hiện hữu nào, thì còn có cái ‘Không’ nào cần đến.”(22) Những lời dạy về tánh Không và thiền định về tánh Không được dùng để phá thoát sự chấp vào những hiện tượng như được thấy một cách chủ quan; khi đã thực sự chứng ngộ rằng không có cái gì trong thế giới có thể được bám chấp như là thường còn, chắc thật hay là tuyệt đối, và sự chấp bám vào những đối tượng đã chấm dứt, bấy giờ ‘tánh Không’ đã làm tròn nhiệm vụ. Tứ tổ Thiền tông nói, “Sự thực hành của bồ tát lấy tánh Không làm sự chứng đắc : khi người sơ học thấy tánh Không, đây là thấy tánh Không, đó chưa phải là tánh Không đích thật. Những người tu đạo và đạt đến tánh Không đích thật thì không thấy tánh Không hay tánh không Không; họ không có cái thấy nào.”(23)

Mặc dù những tuyên bố như vậy của Long Thọ và những vị khác về ý nghĩa của tánh Không và chức năng của nó như một giáo thuyết và một tiêu điểm cho thiền định là rõ ràng, vẫn có một khuynh hướng kéo dài, được ghi nhận trong những bản văn Phật giáo trải qua các thời đại, đối với những người quan sát và cả những người tham dự, là phóng đại tánh Không thành chủ nghĩa hư vô đoạn diệt. Những tác phẩm Thiền đời Tống đặc biệt đề cập đến điều này như một hình thức phổ biến của sự thiếu trưởng thành hay sự suy đồi trong Thiền, một triệu chứng điển hình của sự phủ nhận hay vô minh không biết những tương quan nhân quả. Đạo Nguyên đã học ở Trung Hoa đời Tống, và làm việc ở Nhật thời kỳ đầu của sự chuyển tròng những truyền thống Thiền đời Tống, cũng nói đến những vấn đề này bằng một ngôn ngữ nhấn mạnh từ một số góc độ; thậm chí có thể thấy điều này như là một chủ đề chính của Chánh Pháp Nhân Tạng, tái hồi trong những hình thức khác nhau.

Câu nói nổi tiếng của Đạo Nguyên diễn giải câu kinh “tất cả chúng sanh đều có Phật tánh” thành “tất cả chúng sanh là Phật tánh” có thể xem như tiêu biểu cho nỗ lực giải quyết những nhị nguyên không hòa nhập này. Trong tiểu luận của mình về Phật tánh, Busshō, ngài than phiền rằng về “đĩa mặt trăng”, biểu tượng cho Phật tánh một cách quy ước, như là một vòng tròn trông không là hiểu lầm, bởi vì thật ra mọi hình tướng xuất hiện tự chính chúng là “đĩa mặt trăng”. Ở đây ngài nêu lên sự sai lầm trong triết lý và trong thiền định khi tưởng tượng rằng Phật tánh giống như một linh hồn hay tinh thần tách biệt với thân thể và phân biệt hẳn với toàn thể trường kinh nghiệm, một lãnh vực của sáng tỏ cách ly với thế giới thường nhật. Một lãnh vực hay cõi giới của sáng tỏ như vậy là một đối tượng của ý thức, một trạng thái được trau dồi bởi tập trung, và dù giá trị của nó như là một dụng cụ tạm thời như thế nào, nó không phải là sự chứng ngộ chân thật của tánh giác toàn khắp của giác ngộ.

Có lẽ không có chỗ nào mà đối trọng của Đạo Nguyên với chủ nghĩa cực đoan phủ định tiêu biểu một cách khúc chiết hơn trong một đoạn của tiểu luận Sesshin-sesshō, trong đó ngài nói đến hình ảnh nổi tiếng của “con người thật không có vị trí” (vô vị chân nhân) được các Tổ Thiền Lâm Tế dùng để ám chỉ con người tự do không có những vọng tưởng hư vọng, và thêm rằng chỉ điều đó thì không đủ, bởi vì nó để cho “vô vị chân nhân” không được biểu hiện. Trong những trang sau của bản dịch từ Chánh Pháp Nhân Tạng, sự đan dệt lẫn nhau vi tế của tánh Không và hiện hữu được diễn tả rất chi tiết bằng chính những lời của Đạo Nguyên.

Những bản văn từ Chánh Pháp Nhân Tạng được giới thiệu ở đây đã được dịch với một quan điểm giữ gìn hình thức cũng như nội dung, trên tiền đề rằng cả hai là những phần có chức năng của một bản nguyên gốc, nó thì hấp dẫn và đòi hỏi chú ý kỹ càng. Như vậy, những đoạn và những câu trong bản gốc được giữ trong tiếng Trung Hoa, cũng như một số từ kỹ thuật có vẻ để nhấn mạnh, sẽ được in nghiêng trong bản dịch tiếng Anh. Những ngoại lệ với việc này được làm trong vài trường hợp, như với những thuật ngữ trong cách nói thông thường. Để thuận tiện, những tên riêng được viết theo cách phát âm tiếng Nhật.

Không cần phải nói, sự khác biệt của những ngôn ngữ khiến tự thân dịch thuật là một công việc không trọn vẹn và không hoàn hảo. Thậm chí những bản dịch tiếng Nhật hiện đại của Chánh Pháp Nhân Tạng là nhạt so với nguyên bản. Như với bất kỳ văn chương nào thuộc loại này, thực sự không có cách nào khác để thường thức trọn vẹn Chánh Pháp Nhân Tạng trừ nguyên bản. Nhưng chừng nào ngôn ngữ còn thỏa hiệp được với kinh nghiệm trong mọi biến cố, thì không có lý do từ chối sự thỏa hiệp của ngôn ngữ. Tương tự, những giới thiệu và ghi chú ngắn được thêm vào đầu mỗi tiểu luận của Chánh Pháp Nhân Tạng cần được xem như một thỏa hiệp giữa những nhu cầu được dự đoán của một thính chúng tổng quát đương thời và những đòi hỏi của văn học Thiền như một dụng

cụ với những chức năng đặc biệt. Chúng không có ý được xem là dứt khoát hay hoàn bị dù theo bất cứ chiều hướng nào, mà chỉ là gợi ý về một số tiềm năng của Chánh Pháp Nhân Tạng.

---o0o---

### Chú thích

1. Tiểu sử sau, chủ yếu dựa vào Kenzeiki, không có ý định là một tiểu sử hoàn bị của cuộc đời Đạo Nguyên, mà chỉ nói sự nghiệp của Đạo Nguyên căn bản được thấy trong sử liệu Thiên là thế nào. Như vậy, những vấn đề lý thuyết như Đạo Nguyên có gặp Vinh Tây hay không và những động cơ của ngài là gì khi rời bỏ Kyoto thì không được đề cập, vì không có ý nghĩa với những tác phẩm được trình bày ở đây. Kenzeiki thì rõ ràng vừa có tính bộ phái và có ý ca ngợi, nhưng nó là một kết tập hữu ích từ nhiều nguồn; những phần được trình bày ở đây là những điều phù hợp với những nguồn trước đó.

2. Một ghi chú trong Kenzeiki nói rằng đoạn kể lại cuộc nói chuyện này nằm trong tay một nhà sư thế hệ thứ sáu dòng Tào Động.

3. Eihei Kōroku, cuốn 3.

4. Taisho Shinshū Daizōkyō (ở sau sẽ viết tắt là TT), cuốn 47, trang 534.

5. Như trên, cuốn 48, trang 130.

6. Từ Fukanzazengi. “Nghĩ về cái không suy nghĩ” có thể đọc là “nghĩ về người không suy nghĩ” hay “nghĩ về cái không suy nghĩ”. “Không suy nghĩ” nghĩa là tham thiền nguồn tâm, kỹ thuật “xoay ánh sáng và chiếu soi trở lại” (eko henshō) mà Đạo Nguyên xem là nghệ thuật căn bản của tọa thiền (zazen). Câu chuyện tiến thêm để chỉ ra rằng tham thiền trong hồi quang phản chiếu là không suy nghĩ; nghĩa là nó không có ý niệm hay tư tưởng diễn dịch. Ngoài những câu chuyện được trích trong bản văn sau, có nhiều chỗ chỉ bày như vậy trong tài liệu Thiên, dùng những từ như “trước khi bất kỳ dấu vết nào xuất hiện”, “trước khi một tư tưởng sanh khởi”, “trước khi Phật xuất hiện trong thế giới”, “trước khi vũ trụ phân sai biệt” v.v..., để định hướng cho tâm trong hồi quang phản chiếu.

7. Shōbōgenzō Zazenshin, cuốn 1, trang 397.

8. TT, cuốn 47, trang 550.

9. Ching-te Chuan-teng lu, cuốn 11.

10. Như trên, cuốn 21.
11. TT, cuốn 46, trang 550.
12. Như trên, cuốn 47, trang 311-312.
13. Shōbōgenzō Zuimonki, T. Cleary dịch, Thuật Lại những Điều Nghe Được từ Chánh Pháp Nhân Tạng (Boulder, 1980), trang 109.
14. Như trên, trang 105.
15. Shōbōgenzō Bendōwa, cuốn 1, trang 65-66.
16. Như trên, trang 57.
17. Cleary, Thuật Lại những Điều Nghe Được, trang 71-72.
18. Eihei Kōroku, cuốn 2.
19. Shōbōgenzō Bendōwa, cuốn 1, trang 55.
20. Eihei Kōroku, cuốn 4.
21. Mulamadhyamakakārikā, quán sát các hành, câu 8.
22. Eihei Kōroku, cuốn 6.
23. T. Cleary, Những Lời Nói và Việc Làm của Bách Trượng (Los Angeles, 1979), trang 11

---o0o---

### **Đại Trí Huệ Siêu Việt (Makahannyaharamitsu)**

Chủ đề của tiểu luận này, mahaprajñāparamita (đại trí huệ ba la mật) trong tiếng Sanskrit, là tiêu đề tổng quát và vấn đề căn bản của một nhóm kinh điển Phật giáo, và là một trong những vấn đề quan trọng nhất của Phật giáo. Tiếng Sanskrit maha nghĩa là lớn, cho ta ý niệm về tính phổ quát. Prajñā, thường dịch là “trí huệ”, có thể dịch thành hiểu biết triệt để; nó thường được diễn tả như hiểu biết về bản tánh chân thật của những sự vật, như “trống không” hay không có hiện hữu độc lập, tuyệt đối. Paramita nghĩa là “đến bờ bên kia” hay “đến cái tôi hậu”, và có nghĩa siêu việt khỏi những giới hạn thế gian, “bờ bên kia” cái chỉ sự giải thoát của tâm thức.

Như thế “đại trí huệ siêu việt” như chúng ta đọc ở đây, có nghĩa là siêu việt do hiểu biết phổ quát và triệt để. Luận về Đại Trí Huệ Siêu Việt (Luận Đại Trí Độ), một công trình nổi tiếng về giáo lý này, nói : “Tất cả mọi sự đều tùy thuộc vào những nguyên nhân và những điều kiện, không có cái nào độc lập... Tất cả đều sanh từ những nguyên nhân và những điều kiện, bởi vì vậy chúng không có tự tánh. Vì không có tự tánh, chúng rớt ráo trống không. Không bám chấp chúng vì chúng rớt ráo trống không thì gọi là trí huệ siêu việt.”

Từ đây có thể nói rằng hiểu biết “tánh Không” là hiểu biết về tính điều kiện : tánh Không, sự không có độc lập hay tự thể của các sự vật tùy thuộc điều kiện, thì không lìa khỏi cái thuộc về điều kiện. Sự thật này bao gồm mọi sự, dù cụ thể hay trừu tượng, thậm chí những khoản của giáo lý Phật giáo. Từ đó trí huệ siêu việt là cái nhờ đó mà thế giới, kể cả những giáo thuyết và phương tiện của Phật giáo, được siêu việt, đến độ không có sự bám níu vào bất cứ cái gì. Theo triết học Phật giáo, bám níu là khởi nguyên của mê lầm, dù là bám níu vào cái “phàm tục” hay cái “thiên liêng”. Bởi thế chúng ngộ tính tương đối của mọi sự là cốt lõi của tự do và giác ngộ như Phật giáo Đại thừa đề nghị.

Tuy nhiên, nếu chính vì tính tương đối hay tính điều kiện mà mọi vật là “trống không”, thì cũng đúng là do chính tính điều kiện này mà chúng hiện hữu một cách tùy thuộc lẫn nhau. Khuynh hướng giải thích sai “tánh Không” một cách hư vô, hoặc do hiểu lầm theo trí thức hay do những trạng thái tập trung và quán chiếu sai lầm, được biết và đề cập nhiều trong các bản văn Thiên, nơi có lẽ do quá nhấn mạnh vào sự tập trung hình như là một vấn đề chung. Một sự đọc kỹ Chánh Pháp Nhân Tạng của Đạo Nguyên cho thấy sự sửa chữa hay ngăn ngừa khuynh hướng giải thích mang tính chất hư vô về tánh Không là một quan tâm chánh của Đạo Nguyên. Trong tiểu luận này, Đạo Nguyên đồng hóa chính những hiện tượng với trí huệ siêu việt, nhấn mạnh rằng trong cái gọi là Không hay tánh Không, mọi sự vật được tìm thấy, kể cả những phương tiện của những giáo lý Phật giáo.

Hình ảnh Đạo Nguyên dùng cho sự chứng đắc trí huệ là hư không hay không gian. Như Đạo Nguyên nói, “Học trí huệ là hư không, hư không Những chúng sanh đang giác ngộ : ám chỉ những bò tát, người hướng đến giác ngộ vì tất cả là học trí huệ.” Như một ẩn dụ thông thường của Thiên để chỉ cái tâm rỗng rang, hư không được nói là chứa đựng mọi sự mà không dính dáng gì với chúng. Như thế, tâm như hư không được phân biệt với cái tâm trong hư không, cái trước là sự rỗng rang không lấy không bỏ như Thiên thuyết giảng, cái sau là một trạng thái tập trung, thường được những người chỉ riêng tìm yên tĩnh và xa lìa thực hành. Ở đây Đạo Nguyên trình bày con đường “trung đạo” trong đó tánh Không và sự hiện hữu của mọi sự vật được chứng ngộ đồng thời. Đó chính là điểm trung tâm, sự quân bình của Phật giáo Đại thừa.

## ***Đại Trí Huệ Siêu Việt***

Khi bậc Quán Tự Tại thực hành trí huệ siêu việt sâu xa thì thấy rõ năm uẩn đều Không. Năm uẩn là sắc, thọ, tưởng, hành và thức. Chúng là năm lớp của trí huệ. Thấy rõ là trí huệ.

Khi trình bày và biểu lộ rõ ràng thông điệp căn bản này, chúng ta nói sắc tức là Không, Không tức là sắc, sắc là sắc, Không là Không. Đó là trăm ngôn cở, đó là vô số sắc.

Mười hai lớp trí huệ là mười hai xứ (sáu căn và sáu trần). Cũng có trí huệ mười tám lớp – mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp (mười hai xứ) và sáu thức sanh ra giữa chúng. Cũng có trí huệ bốn lớp, là khổ, tập, diệt, đạo. Cũng có trí huệ sáu lớp, đó là bồ thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí huệ. Cũng có trí huệ một lớp, nó rõ ràng rành mạch trong hiện tại tức thời, nó là giác ngộ viên mãn không gì sánh được. Cũng có ba lớp của trí huệ, đó là quá khứ, hiện tại và vị lai. Cũng có sáu lớp của trí huệ, đó là đất, nước, lửa, gió, hư không và thức. Cũng vậy, trí huệ bốn lớp thường trực hiện hành – đó là đi, đứng, ngồi và nằm.

Trong hội của Phật Thích Ca Mâu Ni có một nhà sư nghĩ thầm, “Tôi phải kính lễ trí huệ siêu việt sâu xa nhất. Dù trong đây không có sự sanh và diệt của những hiện tượng, nhưng có diệu dụng của năm phần pháp thân là giới, định, huệ, giải thoát, giải thoát tri kiến. Cũng có diệu dụng của Nhập Lưu, quả Nhất Lai, quả Bất Lai và quả A La Hán. Cũng có diệu dụng của tự giác ngộ và những chúng sanh đang giác ngộ. Cũng có diệu dụng của giác ngộ vô thượng. Cũng có diệu dụng Phật, Pháp và Tăng. Cũng có diệu dụng chuyên bán xe Pháp cao cả và giải thoát cho chúng sanh.” Đức Phật, biết điều nhà sư ấy nghĩ, nói với ông rằng, “Như vậy đó, như vậy đó. Trí huệ siêu việt sâu xa nhất là cực kỳ vi diệu và khó dò.”

Ngay trong sự tự mình nghĩ đến của nhà sư, khi đó tất cả mọi hiện tượng đều được tôn trọng, trí huệ vẫn không có sanh không có diệt đang được kính lễ. Chính ngay lúc kính lễ chúng, theo đó trí huệ với những diệu dụng trở thành hiển lộ : đó là giới, định, huệ v.v... cho đến giải thoát chúng sanh. Cái này được gọi là Không. Những công dụng của Không là diệu theo cách này. Đây là trí huệ siêu việt sâu xa nhất, cực kỳ vi diệu và khó dò.

Vua của loài trời hỏi tôn giả Tu Bồ Đề, “Thưa Tôn Giả, nếu các đại Bồ tát muốn học trí huệ siêu việt sâu xa nhất, các vị nên học thế nào ?” Tu Bồ Đề trả lời, “Nếu các đại Bồ tát muốn học trí huệ siêu việt sâu xa nhất, các vị nên học nó giống như hư không.”

Thế nên học trí huệ là hư không, hư không là học trí huệ.

Vua của loài trời lại thưa với Phật, “Thưa Thế Tôn, nếu thiện nam thiện nữ nào chấp nhận và hộ trì trí huệ siêu việt sâu xa nhất này mà ngài đã giải thích, lập lại nó, tư duy chân thật về nó, và giảng nói cho những người khác, con sẽ bảo vệ họ thế nào ?” Bấy giờ Tu Bồ Đề nói với vua của loài trời, “Ngài thấy có cái gì để bảo vệ ?” Vua trời nói, “Nếu thiện nam thiện nữ sống tương ứng với trí huệ siêu việt sâu xa nhất như họ đã được dạy, đó là sự bảo vệ. Nếu thiện nam thiện nữ an trụ trong trí huệ siêu việt sâu xa nhất như được dạy ở đây, và không bao giờ lìa khỏi nó, thì không có loài người hay loài chẳng phải người nào có thể tìm cách gì để làm hại họ. Nếu ngài muốn bảo vệ những Bồ tát sống trong trí huệ siêu việt sâu xa nhất như đã được dạy, điều này không khác gì muôn bảo vệ hư không.”

Chúng ta cần biết rằng nhận lấy, hộ trì, đọc tụng và tư duy chân thật không gì khác hơn bảo vệ trí huệ. Muốn bảo vệ là nhận lấy và hộ trì và đọc tụng v.v...

Vị thầy quá cố của tôi đã nói, “Toàn thân thì giống như một cái miếng treo giữa hư không; bất kể gió đông, tây, nam hay bắc, nó đều nói với những người khác về trí huệ. Từng giọt từng giọt đóng băng.” Đây là nói về trí huệ của dòng chư Phật chư Tổ. Nó là trí huệ toàn thân, trí huệ toàn tha, trí huệ toàn tự, trí huệ toàn đông tây nam bắc.

Đức Phật Thích Ca Mâu Ni nói, “Xá Lợi Phất, chúng sanh nên an trụ trong trí huệ siêu việt này như chư Phật an trụ. Họ nên cúng dường, kính lễ, và tham thiền trí huệ siêu việt như họ cúng dường và kính lễ đức Phật. Tại sao ? Bởi vì trí huệ siêu việt không khác với Phật, Phật không khác với trí huệ siêu việt. Trí huệ siêu việt là Phật, Phật là trí huệ siêu việt. Tại sao ? Chính bởi vì những bậc chứng ngộ tánh như, những bậc xứng đáng, đã giác ngộ hoàn toàn, có xuất hiện là nhờ trí huệ siêu việt. Chính bởi vì tất cả chư đại Bồ tát, chư Độc Giác, chư A La Hán, Bất Lai, Nhất Lai, Nhập Lưu v.v... có xuất hiện là nhờ trí huệ siêu việt. Chính bởi vì mọi hành động đức hạnh trong thế gian, bốn thiên, bốn định vô sắc, và năm lực đều xuất hiện là nhờ trí huệ siêu việt.”

Thế nên, đức Phật bậc Thế Tôn là trí huệ siêu việt. Trí huệ siêu việt là tất cả mọi sự. “Tất cả mọi sự” này là những tướng (những tính chất) của tánh Không, không sanh, không diệt, không dơ, không sạch, không tăng, không giảm. Sự biểu lộ của trí huệ siêu việt này là sự biểu lộ của Phật. Người ta cần thăm dò nó, truy cứu nó, tôn vinh và đánh lễ nó. Đây là thân cận và hầu hạ Phật, nó là Phật để thân cận và hầu hạ.

---o0o---

**Thuật Ngữ**



Phần lớn tiểu luận gồm những trích ra từ kinh, và có một số từ chuyên môn. Không bắt buộc biết chính xác những từ ấy ám chỉ cái gì mới hiểu được tinh túy của thông điệp, vì chúng ám chỉ những giáo thuyết, những thực hành và diễn tả của Phật giáo như là một phần của toàn thể hiện tượng mà tất cả chúng hiện hữu nhưng trông không, trông không nhưng hiện hữu. Để thuận tiện, những định nghĩa được cung cấp trong một bảng thuật ngữ thêm sau tiểu luận.

---o0o---

### **Genjōkōan, Hiện Thành Công Án**

Từ genjōkōan hình như xuất hiện lần đầu vào thế kỷ thứ chín ở Trung Hoa và thường được dùng trong Thiền Tào Động Nhật Bản để ám chỉ cái hiện tiền như là chủ đề thiền định hay vấn đề của Thiền. Gen (hiện) nghĩa là “biểu lộ” hay “hiện tại”, jo (thành) nghĩa là trở thành. Genjo là thực tại, thực tế – đang là một cách trực tiếp, hay đã hoàn thành, như một sự kiện đã hoàn thành. Kōan (công án) là một chữ thông thường của Thiền, thường để nguyên không dịch, ở mức độ nào đó trở thành một chữ tiếng Anh tự nhiên. Kō nghĩa là chính thức, công khai hay mở ra, ngược với riêng tư hay cá nhân; an là một sự xem xét, hay một quyết định đã xem xét. Một công án (kōan) trong văn Trung Hoa nghĩa là một báo cáo chính thức hay một vấn đề cần xem xét. Từ này được dùng trong Thiền với những nghĩa tương tự, chỉ đặt nó vào khuôn khổ của truyền thống và kinh nghiệm của Thiền.

Genjōkōan là một trong những tiểu luận được biết và trích dẫn nhiều nhất của Chánh Pháp Nhân Tạng. Viết cho một cư sĩ, nó chứa đựng một số điểm then chốt theo một cách súc tích. Ngay đoạn đầu nó đã chứa đựng một phác thảo trọn vẹn về Thiền, trong một trình bày không công khai cái gọi là ngũ vị (go i) của Thiền Tào Động Trung Hoa. Hệ thống sắp xếp “ngũ vị quân thân” – tương đối trong tuyệt đối, tuyệt đối trong tương đối, đến trong cái tuyệt đối, đến trong cái tương đối, và đồng thời đạt đến cả hai tương đối và tuyệt đối – được dùng một cách không công khai trong tác phẩm của Đạo Nguyên, có lẽ bởi vì sự dễ làm lộn chung quanh nó, nhưng cấu trúc của nó được tìm thấy khắp Chánh Pháp Nhân Tạng.

Sau phần dẫn nhập tóm tắt này, tiểu luận tiến hành bàn luận về giác ngộ. Đạo Nguyên nói rằng con đường đến giác ngộ là quên đi bản ngã. Cái ngã theo nghĩa này là một sự tích tập những thói quen, bao gồm thói quen bám luyến vào sự tích tập này như là một nhân cách đích thật. Đạo Nguyên gọi sự quên đi này là “roi rụng mát thân tâm”, một thành ngữ đã ghi khắc vào tâm thức ngài khi còn trẻ và ngài dùng trở đi trở lại để diễn tả việc học Thiền. Những nhà bình giảng về những bài thuyết pháp của Đạo Nguyên diễn tả nó trong những câu : “Mỗi khoảnh khắc của thời gian là không có tư tưởng (vô niệm); những sự vật

không gây ra một tư tưởng thứ hai”, và “Đây là lúc toàn thể tâm và thân đạt đến đại giải thoát”.

Tuy nhiên, đây không phải là toàn bộ vấn đề. Trong một bài thuyết pháp Đạo Nguyên nói rằng “rơi rụng thân tâm” là sự bắt đầu của nỗ lực, và trong Genjōkōan ngài khẳng định rằng có tiến bộ tiếp tục trong Phật quả, vượt qua sự chứng đắc ngộ : “Những dấu hiệu của ngộ có dừng dứt, điều này khiến người ta luôn luôn liả bỏ những dấu hiệu của ngộ, giác ngộ là tịch diệt.” Trong kinh Pháp Hoa, đức Phật nói với những đệ tử giải thoát của ngài rằng niết bàn, sự diệt dứt những thói quen phiền não, đã được giới thiệu theo cách phương tiện như là mục đích, chỉ là một chỗ nghỉ ngơi trên con đường vô cùng.

Trong tiểu luận Sự Tiến Bộ của Phật sự, cũng trong Chánh Pháp Nhãn Tạng, Đạo Nguyên viết, “Tiếp tục thâm nhuần Phật của hôm nay thì không chỉ là việc của hôm nay, đó gọi là sự tiến bộ của công việc Phật (Phật sự).” Thiền sư nổi tiếng Bạch Ẩn nói, “Không có trau dồi và thực hành sau ngộ, nhiều người đã thấy tánh bị lỡ đờ.” Và vị phụ tá của Bạch Ẩn, Tōrei nói, “Ngộ kém hóa ra là chướng ngại cho đại ngộ. Nếu ông vất bỏ những tiểu ngộ và không bám níu vào chúng, đại ngộ chắc chắn sẽ được chứng.” Đạo Nguyên nói rằng có những khác biệt về chiều sâu và chiều rộng trong chứng ngộ, và ở đây nói về ngộ như là được ngộ bởi tất cả mọi sự. Điều này dẫn đến vấn đề (công án) viên cảnh.

Đạo Nguyên nhận định rằng mê lầm là việc kinh nghiệm những sự vật với gánh nặng của bản ngã – mở những thói quen tâm thức, những quan điểm thâm căn cố đế, được đồng hóa thành bản ngã. Đây là một chủ đề căn bản của tất cả tư tưởng Phật giáo. Tình trạng của cái ngã, với tập hợp những tri giác và quan điểm bị điều kiện hóa của nó, được ngấm ngấm xem là một điểm quy chiếu tuyệt đối hay đích thật, nếu người ta cho kinh nghiệm đã được quan niệm của mình là thực tại. Để vượt qua thành kiến được che dấu trong hình thức những quan điểm không hề được tra vấn, Đạo Nguyên nói rằng nội quan, soi chiếu trở lại, là điều cần thiết để thấy rằng những sự vật không có cá tính tuyệt đối, rằng chúng không nhất thiết hay hoàn toàn như người ta thấy chúng.

Nhưng Đạo Nguyên tiếp tục chỉ ra tính tuyệt đối, có thể nói như vậy, của cá tính tương đối. Một cách luận lý, nếu những sự vật riêng biệt hiện hữu, hay được định nghĩa, tùy thuộc, nương dựa lẫn nhau và do đó không có cá tính tuyệt đối, thì tính không có cá tính tuyệt đối này vẫn nương dựa vào tính tương đối của chúng. Tuy nhiên sự tiếp cận của Đạo Nguyên không phải là sự tiếp cận diễn dịch mà là thể nghiệm trực tiếp (genryō, hiện lượng), điều này ngài ám chỉ, trong thuật ngữ cổ điển của Thiền, như là những lãnh vực của trước và sau không nối kết, không tương tục. Như vậy Đạo Nguyên giải thích thuật ngữ truyền thống “tướng Không” không sanh không diệt như là sự không cùng-hiện-

hữu của trước và sau, hay sự không đồng nhất của một trạng thái với sự không hiện hữu của chính nó. Sự nhấn mạnh của Đạo Nguyên ở đây có vẻ không phải trên một cái hiểu diễn dịch của quan điểm luận lý này, mà trên sự hiện diện của tâm trong ý nghĩa thông suốt nhất, kinh nghiệm trực tiếp về hiện tại.

Đạo Nguyên cũng nói đến ngộ như là cái hiện thể phổ quát, “vũ trụ”, phản chiếu vào cá nhân; tuy nhiên sự “hòa lẫn” của vũ trụ và cá nhân không xóa sạch cá nhân hay làm giới hạn cái phổ quát. Điều này dẫn đến vẻ nghịch lý bề ngoài của đời sống vừa là hữu hạn vừa là vô hạn cùng một lúc. Một đời sống hay một trường của kinh nghiệm, chứa đựng mọi sự nằm trong nó và không có cái gì vượt ra ngoài nó. Vào mỗi khoảnh khắc chúng ta đạt đến, hay hiện diện nơi, mức độ trọn vẹn của kinh nghiệm của chúng ta; và tuy nhiên điều này không hề giới hạn tiềm năng của bản thân kinh nghiệm. Mỗi khoảnh khắc là trọn đủ, do đó là vô hạn tự chính nó, dù nó là hữu hạn với tư cách là một điểm khi so với quá khứ hay tương lai. Trong triết lý Hoa Nghiêm, sự tương dung vô ngại này của hữu hạn và vô hạn được thể hiện bằng “đến trong một nhịp”, mỗi khoảnh khắc của tỉnh giác là điểm tập trung của toàn bộ liên kết của hiện hữu. Đạo Nguyên lại nhấn vào kinh nghiệm trọn vẹn của hiện tại mà không phác họa nó một cách ý niệm.

Cuối cùng Đạo Nguyên trích một câu chuyện Thiền ám chỉ đến sự cần thiết của thực hành cho dù chân lý, hay giác ngộ, là vốn có sẵn nơi mỗi người. Một nhà sư hỏi thầy mình tại sao ngài dùng quạt nếu bản tánh của gió là toàn khắp và vĩnh cửu; vị thầy trả lời rằng học trò biết bản tánh của vĩnh cửu mà không biết nguyên lý của toàn khắp, và để làm rõ nguyên lý này vị thầy liền tự quạt cho mình. Như một triết gia Hoa Nghiêm nói, “Nếu không nhờ thực hành lưu xuất từ thực tại, không có phương cách để thể nhập thực tại.”

---o0o---

### *Vấn đề trước mắt*

Khi tất cả mọi sự là giáo pháp của Phật, bấy giờ có mê có ngộ, có tu hành, có sanh, có tử, có chư Phật, có chúng sanh. Khi vô số sự vật đều không có ngã, thì không có mê, không có ngộ, không chư Phật, không chúng sanh, không sanh, không tử. Bởi vì nếu Phật đạo mà phát xuất từ nhiều và ít, thì có sanh và tử, mê và ngộ, chúng sanh và chư Phật. Lại nữa, dù như vậy, hoa rơi khi chúng ta bám nắm chúng, và cỏ chỉ mọc khi chúng ta không thích chúng.

Đáp ứng và thể nghiệm vô số sự vật với gánh nặng của chính mình là “mê lầm”. Chính mình đáp ứng và thể nghiệm giữa sự xảy ra của vô số sự vật là giác ngộ. Đại ngộ về mê lầm là chư Phật; đại mê về giác ngộ là chúng sanh. Cũng có người ngộ trong ngộ và có những người mê trong mê. Khi chư Phật thực là chư

Phật, không cần tự biết là chư Phật; tuy nhiên đó là Phật quả đang thành – chư Phật đang thành.

Thấy sắc với toàn thể thân tâm, nghe tiếng với toàn thể thân tâm, dù người ta hiểu một cách thân thiết, việc ấy vẫn không giống như những hình ảnh phản chiếu trong một mặt gương, nó vẫn không giống như mặt trăng trong nước – khi bạn thử nghiệm một mặt, mặt kia tối ám.

Học Phật đạo là học chính mình. Học chính mình là học quên chính mình. Quên chính mình thì ngộ bởi tất cả các pháp. Ngộ bởi tất cả các pháp thì thân tâm của chính mình và thân tâm của những người khác rơi rụng mất. Những dấu hiệu của ngộ có dừng dứt, điều này khiến người ta luôn luôn liả bỏ những dấu hiệu của ngộ, giác ngộ là tịch diệt.

Khi ban đầu người ta tìm kiếm Pháp, họ xa cách Pháp. Khi Pháp đã truyền thông được vào chính mình, người ta đã là một chúng sanh bốn nguyên.

Khi ở trong một cái thuyền, người ta nhìn vào bờ và có ảo tưởng bờ chạy. Khi nhìn thuyền ngay dưới chân mình, nó mới hiểu là thuyền đi. Cũng vậy, khi người ta cho những sự vật là đúng với những ý niệm mê mờ của thân tâm, người ta có ảo tưởng rằng tự tâm và tự tánh của mình là thường; nhưng nếu người ta chú ý chặt chẽ những hành động của mình, sự thật rằng những sự vật không có tự ngã sẽ rõ ràng.

Gỗ thành tro, và không thể trở lại thành gỗ. Tuy nhiên, chúng ta không nên thấy tro là sau và gỗ là trước. Hãy biết rằng gỗ ở trong trạng thái định danh quy ước là gỗ, và dù nó có một cái trước và cái sau, những lãnh vực của trước và sau không nối kết. Tro, trong trạng thái định danh quy ước là tro, có trước và sau. Như gỗ ấy, sau khi thành tro, không trở lại thành gỗ, cũng thế sau khi chết, một người không trở lại thành sống. Trường hợp này, không nói rằng sống trở thành chết là một việc được chấp nhận từ lâu trong Phật giáo – bởi thế nó được gọi là bất sanh. Chết không trở thành sống là một lời dạy của Phật; bởi thế chúng ta nói là bất diệt. Sống là một trạng thái nhất thời cá nhân, chết là một trạng thái nhất thời cá nhân. Nó giống như mùa đông và mùa xuân – chúng ta không nghĩ mùa đông trở thành mùa xuân, chúng ta không nói mùa xuân trở thành mùa hạ.

Đạt ngộ của người ta thì giống như mặt trăng phản chiếu trong nước. Mặt trăng không ướt, nước không bê vỡ. Dù nó là một ánh sáng chan hòa bao la, nó ở trong một chút nước – thậm chí toàn thể mặt trăng, toàn thể bầu trời, ở trong một giọt sương trên cỏ, ở trong chỉ một giọt nước bé xíu. Ngộ đó không làm tan vỡ người ta thì giống như mặt trăng không chọc thủng nước. Người ta không ngăn ngại ngộ thì giống như giọt sương không ngăn ngại mặt trăng trong bầu trời. Chiều sâu thì tỷ lệ với chiều cao. Về phần dài và ngắn của thời gian, khi

xem những thể lớn nhỏ của nước, bạn sẽ rõ ràng sự rộng hay hẹp của mặt trăng trong bầu trời.

Trước khi người ta học Pháp trọn vẹn trong thân và tâm, người ta cảm thấy người ta đã đầy đủ Pháp. Nếu thân và tâm no nê với Pháp, mặt nào đó người ta cảm thấy chưa đủ. Ví dụ, khi người ta lên thuyền ra đại dương, nơi không có núi non và nhìn chung quanh, nó chỉ có vẻ tròn, và người ta không thấy đặc tính nào khác nữa. Tuy nhiên, đại dương đó không tròn, không vuông – những phẩm tính còn lại của đại dương là vô tận. Như một lâu đài, như những đồ trang sức, mắt chúng ta càng ở xa, nó có vẻ tròn. Cũng như vậy với mọi sự vật – trong những lãnh vực của chúng, vượt khỏi ý niệm, chúng bao gồm nhiều phương diện, nhưng chúng ta chỉ thấy và hiểu được cái mà con mắt học hỏi ngắm nhìn đạt tới. Nếu chúng ta tìm hiểu nhiều mặt của vô số sự vật thì những phẩm tính của những biên và núi, vượt khỏi cái thấy tròn hay vuông, quả thực là không cùng. Chúng ta sẽ thấy biết có những thể giới ở khắp nơi. Không chỉ như vậy ở riêng những chỗ nào – hãy biết thậm chí một giọt nước ngay trước mặt chúng ta cũng như vậy.

Như một con cá lội chơi qua nước, không vướng mắc gì với nước, không có vấn đề lội xa được bao nhiêu; như một con chim bay qua bầu trời, không vướng mắc gì với không khí, không có vấn đề bay xa được bao nhiêu. Khi như vậy, cá và chim không hề lìa khỏi nước và bầu trời – chỉ là nhu cầu lớn thì dùng lớn, và khi đòi hỏi nhỏ thì dùng nhỏ. Theo cách này, dù những giới hạn chắc chắn sẽ đạt đến ở mọi nơi và dẫm lên ở mỗi chỗ, con chim sẽ chết tức khắc nếu bỏ bầu trời và con cá sẽ chết tức khắc nếu lìa khỏi nước. Rõ ràng nước là đời sống; rõ ràng bầu trời là đời sống. Con chim là đời sống. Đời sống là con chim, đời sống là con cá. Phải có sự tiến bộ vượt qua cái này – có tu hành và chứng ngộ, đời sống của một con người là thế ấy. Trong những trường hợp này, nếu có những con chim con cá cố gắng vượt qua nước hay qua bầu trời sau khi đã tìm thấy những biên giới của nước hay bầu trời, chúng sẽ không tìm thấy một con đường trong nước hay trong bầu trời – chúng sẽ không tìm thấy chỗ nào cả. Khi người ta tìm thấy chỗ này, hành động này biểu lộ ứng hợp như là vấn đề trước mắt; khi người ta tìm thấy con đường này hành động này biểu lộ ứng hợp như là vấn đề trước mắt. Con đường này, cái chỗ này, thì không lớn không nhỏ, không ta không người, không có trước, không bây giờ mới xuất hiện – bởi thế nó hiện hữu theo cách đó. Theo cách đó, nếu người nào tu hành và chứng ngộ Phật đạo, đó là đạt được một nguyên lý, làm chủ nguyên lý; đó là gặp gỡ một thực hành, trau dồi sự thực hành. Trong đây có một chỗ nơi con đường đã thành tựu, do vậy sự không thể biết của giới hạn đã biết được mở ra theo và cái biết này là sự học hỏi nghiên cứu triệt để Phật pháp – bởi thế nó là như vậy. Chớ có ý nghĩ rằng sự chứng đắc hẳn phải trở thành sự thấy biết của riêng mình, rằng nó sẽ biết được nhờ hiểu biết diễn dịch. Dù thông hiểu thuộc về chứng ngộ đã xảy ra,

cái ngằm ẩn không nhất thiết phải rõ ràng – tại sao nhất thiết phải trở thành rõ ràng ?

Thiền Sư Bảo Triệt núi Ma Cốc đang dùng một cây quạt. Một nhà sư hỏi ngài về việc này : “Bản tánh của gió là vĩnh cửu và toàn khắp – sao thầy dùng quạt làm gì ?” Thiền Sư nói, “Ông chỉ biết bản tánh của gió là vĩnh cửu, mà còn chưa biết nguyên lý toàn khắp của nó.” Nhà sư hỏi, “Cái gì là nguyên lý toàn khắp của nó ?” Thiền Sư bèn quạt. Nhà sư lễ lạy.

Kinh nghiệm về Phật pháp, con đường sống động của sự trao truyền chân chánh, là như vậy. Nói rằng bởi vì (bản tánh của gió) là thường nên người ta không cần dùng quạt, và rằng người ta cần cảm thấy gió mát hiu hiu dù không dùng quạt, là không biết sự thường hằng và cũng không biết bản tánh của gió. Bởi vì bản tánh của gió là vĩnh cửu, gió của Phật giáo khiến quả đất bằng vàng ròng biểu lộ và dự phân khai mở dòng sông dài thành cam lồ.

---o0o---

### **Bản Tánh của những Sự Vật (*Hosshō, pháp tánh*)**

Bản tánh của những sự vật là một danh từ căn bản của Phật giáo Đại thừa. Nó được định nghĩa như là tánh Như, tánh Không và Niết Bàn. Trong Phật giáo nguyên thủy, niết bàn hay “tịch diệt”, ám chỉ sự chứng đắc bình đẳng, bình an của tâm, thoát khỏi lo âu và phiền não. Trong Phật giáo Đại thừa, niết bàn thường dùng để nói đến những sự vật, với nghĩa tánh không. Về con người, niết bàn ám chỉ sự tịch diệt, tắt mát của diễn tả sai lầm, của những quan điểm chấp trước; điều này là sự tỉnh giác về bản tánh “trống không” hay “rỗng rang” của những sự vật. Tánh không nghĩa là bản thân những sự vật là bất định, tùy thuộc vào những tương quan, những sự vật thì không có bản tánh riêng hay tuyệt đối về phần chúng. Tính không-tuyệt-đối này gọi là tánh không. Cách diễn tả khác là tính không không thể quan niệm. Những diễn tả để định nghĩa sự vật và thậm chí kinh nghiệm về sự vật đều dựa trên tâm thức, chúng không phải là bản thân sự vật. Như thế bản tánh của tự thân những sự vật là không thể quan niệm, không thể nghĩ bàn, vượt khỏi diễn tả hay “trống không”.

Nhưng “tánh không” này không hiện hữu riêng phần nó, bởi vì nó không là gì ngoài bản tánh của những sự vật như là tương đối và không có cá tính, vô ngã. Nói thế nghĩa là, tánh không của những sự vật và hiện hữu tương đối của những không tương phản mà đồng nhất trong tinh túy. Danh từ tánh Như bao trùm cả hai mặt này của thực tại – hiện hữu tương đối của những sự vật và tánh không của hiện hữu tuyệt đối của những sự vật riêng biệt. Hai viễn cảnh này là hai mặt của tánh như – cái bất biến (tánh không tuyệt đối) và cái ứng hợp với những điều kiện (hiện hữu tương đối). Bản thân danh từ tánh như ám chỉ sự chứng ngộ đồng thời tánh không và hiện hữu, kinh nghiệm một cách trực tiếp và

rõng rang mà không trụ vào những hào nhoáng bề ngoài của ý niệm, thấy mọi sự đơn giản là “như thế”.

Tiểu luận này của Đạo Nguyên nhằm phản đối quan niệm sai lầm rằng bản tánh của những sự vật như là tánh không thì chống đối lại hay loại trừ những hình tướng của những sự vật, hay hiện hữu tương đối. Quan niệm sai lầm này cho sự xóa bỏ những hình tướng là phương cách chứng ngộ bản tánh của những sự vật, điều mà Đạo Nguyên chống lại suốt những tác phẩm của ngài. Hơn là cố gắng xóa bỏ cái gì, Đạo Nguyên nhắm phá thấu qua hàng rào quan niệm để chứng ngộ bản tánh của những sự vật trong mọi sự, để chứng ngộ bản tánh của những sự vật là mọi sự.

---o0o---

### ***Bản Tánh của những Sự Vật***

Trong học thiền định, dù theo kinh hay theo một vị thầy, người ta ngộ một mình không có một vị thầy. Ngộ một mình không có một vị thầy là hoạt động của pháp tánh, bản tánh của các pháp. Cho dù người ta sanh ra vốn biết, người ta cần tìm kiếm một vị thầy để hỏi về Đạo. Dù khi có các hiểu biết về vô sanh<sup>1</sup> người ta cần phải dứt khoát nỗ lực quán triệt Đạo. Có ai mà không sanh ra vốn biết ? Thậm chí cho đến giác ngộ, Phật quả, đó vẫn là một việc theo những kinh điển và những vị thầy. Hãy biết rằng gặp gỡ một kinh điển hay một vị thầy mà đạt được thể nhập vào định pháp tánh được gọi là sanh ra vốn biết, cái biết này thể nhập pháp tánh khi gặp gỡ pháp tánh. Đây là sự đạt được hiểu biết những đời quá khứ, đạt được ba thông,<sup>2</sup> thành tựu giác ngộ vô thượng, gặp gỡ cái hiểu biết không có thầy (trí vô sư) và cái hiểu biết tự nhiên và truyền đạt đúng đắn trí vô sư và trí tự nhiên.

Nếu người ta không vốn biết, thì dù có gặp những kinh điển, những vị thầy, người ta cũng không thể nghe về pháp tánh, người ta không thể thể nghiệm pháp tánh. Đạo Lớn không phải là nguyên lý giống như người nào uống nước thì nóng lạnh tự biết. Tất cả chư Phật cũng như chư Bồ tát và tất cả chúng sanh đều làm sáng tỏ Đạo Lớn của bản tánh của tất cả sự vật nhờ năng lực của cái hiểu biết vốn sẵn (trí huệ bản nguyên). Làm sáng tỏ Đạo Lớn của pháp tánh theo những kinh điển và những vị thầy gọi là làm sáng tỏ pháp tánh bởi chính mình. Những kinh điển là pháp tánh, là chính mình. Pháp tánh là thầy, pháp tánh là chính mình. Bởi vì pháp tánh là chính mình, nó không phải là cái “mình” hiểu sai của ngoại đạo và quỷ ma. Trong pháp tánh không có ngoại đạo hay quỷ ma – nó chỉ là ăn sáng, ăn trưa, có một bữa qua loa. Dù vậy, những người tự cho là đã học lâu, hai mươi ba mươi năm, trải qua cuộc đời họ trong bối rối khi đọc hay nghe nói về pháp tánh. Những người tự nhận là đã học xong Thiền và xếp mình vào hàng những vị thầy, khi họ nghe thấy tiếng nói của pháp tánh và thấy những sắc tướng của pháp tánh, thì thân tâm họ, kinh nghiệm khách quan và

chủ quan, cũng luôn luôn khởi lên và rơi xuống trong hồ mê mờ. Điều này giống như nghĩ một cách sai lầm rằng pháp tánh sẽ xuất hiện khi toàn bộ thế giới chúng ta đang tri giác được xóa bỏ, rằng pháp tánh không phải là cái toàn thể hiện tiền của những hiện tượng. Nguyên lý pháp tánh không thể như kia được. Cái toàn thể của những hiện tượng này và pháp tánh thì vượt hẳn mọi vấn đề như nhau hay khác nhau, vượt hẳn sự nói năng về phân biệt hay đồng nhất. Nó không phải là quá khứ, hiện tại, hay tương lai, không phải đoạn diệt hay thường còn, không phải sắc, thọ, tưởng, hành, thức – bởi thế nó là bản tánh của các pháp, pháp tánh.

Thiền sư Mã Tổ nói, “Tất cả chúng sanh, dù vô tận kiếp, đều chưa từng lìa ngoài, xuất khỏi định pháp tánh : tất cả họ luôn luôn ở trong định pháp tánh, mặc áo, ăn cơm, nói chuyện – những hoạt dụng của sáu giác quan (căn), và mọi hoạt động, tất cả đều là pháp tánh.”

Pháp tánh được nói đến bởi Mã Tổ là pháp tánh được nói đến bởi pháp tánh. Học từ cùng nguồn với Mã Tổ là người học đạo của pháp tánh : từ khi nghe về nó, làm sao không có thể nói về nó ? Sự kiện là pháp tánh cười Mã Tổ ; đó là người ta ăn cơm, cơm ăn người ta. Suốt từ đó pháp tánh không hề lìa khỏi định pháp tánh. Nó không lìa pháp tánh sau pháp tánh, nó không lìa pháp tánh trước pháp tánh. Pháp tánh, trải dài với vô tận kiếp, vẫn nhập vào định pháp tánh; pháp tánh được gọi là vô tận kiếp. Bởi thế cái ở đây của hiện tại tức thời này là pháp tánh. Mặc áo ăn cơm là mặc áo ăn cơm của nhập trong định pháp tánh. Nó là sự biểu lộ của pháp tánh của cơm, nó là sự biểu lộ của pháp tánh của ăn, nó là sự biểu lộ của pháp tánh áo, nó là sự biểu lộ của pháp tánh mặc.<sup>3</sup> Nếu người ta không mặc hay ăn, không nói hay trả lời, không dùng những giác quan, không hành động chút gì, nó không phải là pháp tánh, nó không nhập vào pháp tánh.

Sự biểu lộ của Đạo của hiện tại tức thời được chư Phật trao truyền, đến Phật Thích Ca Mâu Ni; được truyền đạt đúng đắn bởi các Tổ sư, rồi đến Mã Tổ. Phật qua Phật, Tổ qua Tổ, trao truyền không sai một mảy ly, thông nhau trong định pháp tánh. Chư Phật và chư Tổ không nhập, mà sống trong pháp tánh.<sup>4</sup> Dù những học giả hướng ngoại có thể có danh từ pháp tánh, đó không phải là pháp tánh được Mã Tổ nói. Dù thần lực đề đề xuất “những chúng sanh không hề lìa khỏi pháp tánh vẫn không phải là pháp tánh” có thể thành tựu cái gì đó, đây là ba, bốn lớp mới về pháp tánh. Nói, trả lời, vận hành và hành động như thế không phải là pháp tánh thì vẫn phải là pháp tánh. Những ngày và những tháng của vô số kiếp là sự qua đi của pháp tánh. Quá khứ, hiện tại, và vị lai cũng phải như vậy. Nếu các ông xem giới hạn của thân tâm như là giới hạn của thân tâm và nghĩ nó xa cách pháp tánh, thì cái nghĩ bậy này vẫn là pháp tánh. Nếu các ông không xem giới hạn của thân tâm như là giới hạn của thân tâm và nghĩ nó không phải là pháp tánh, cái nghĩ này cũng là pháp tánh. Nghĩ hay không nghĩ



đều là pháp tánh. Học theo kiểu từ khi chúng ta nói tánh thì nước thối chảy và cây cối phải không nở hoa và héo, đó là ngoại đạo.

Phật Thích Ca Mâu Ni nói, “Tướng như vậy, tánh như vậy.” Thế thì hoa nở và lá rụng là tánh như vậy. Nhưng người ngu nghĩ rằng không thể có hoa nở và lá rụng trong cõi giới của pháp tánh. Vào lúc này người ta chớ hỏi cái gì khác. Các ông cần đúc khuôn cái nghi của các ông vào những diễn tả ngôn ngữ này. Đề khởi nó lên như những người khác đã từng nói, các ông cần nghiên tầm, nghiên ngầm nó mãi – sẽ thoát khỏi cái trước kia.<sup>5</sup> Những ý nghĩ ở trên không phải là nghĩ sai, chúng chỉ là những ý nghĩ khi chưa thấu hiểu. Không phải sự suy nghĩ này sẽ được làm cho biến mất khi người ta thấu hiểu. Hoa nở và lá rụng tự chúng là hoa nở và lá rụng. Cái suy nghĩ rằng không thể có hoa nở và lá rụng trong pháp tánh, cái tư tưởng ấy chính là pháp tánh. Nó là một tư tưởng nằm trong một khuôn khổ; thế nên nó là tư tưởng của pháp tánh. Toàn bộ suy nghĩ của suy nghĩ về pháp tánh là một hình tướng xuất hiện như vậy.

Dù câu nói của Mã Tổ, “tất cả đều là pháp tánh” thực sự là một tuyên bố tám chín mươi phần trăm, cũng có nhiều điểm Mã Tổ chưa tỏ bày. Nghĩa là ngài không nói những bản tánh của tất cả các pháp không lìa khỏi pháp tánh,<sup>6</sup> ngài không nói những bản tánh của tất cả các pháp là tất cả bản tánh của các pháp. Ngài không nói tất cả chúng sanh không lìa khỏi chúng sanh,<sup>7</sup> ngài không nói tất cả chúng sanh là một phần nhỏ của pháp tánh, ngài không nói tất cả chúng sanh là một phần nhỏ của tất cả chúng sanh,<sup>8</sup> ngài không nói những bản tánh của tất cả các pháp là một phần nhỏ của chúng sanh.<sup>9</sup> Ngài không nói một nửa chúng sanh là một nửa pháp tánh.<sup>10</sup> Ngài không nói sự không hiện hữu của của chúng sanh là pháp tánh,<sup>11</sup> ngài không nói pháp tánh không phải là chúng sanh, ngài không nói pháp tánh biểu lộ pháp tánh, ngài không nói chúng sanh rơi rụng mất chúng sanh. Chúng ta chỉ nghe rằng chúng sanh không lìa khỏi định pháp tánh – ngài không nói pháp tánh không thể lìa khỏi định chúng sanh, không có câu tuyên bố rằng định pháp tánh hiện hữu và đi vào định chúng sanh. Chưa nói là, chúng ta không nghe nói đến sự chứng đắc Phật quả của pháp tánh, chúng ta không nghe chúng sanh chứng ngộ pháp tánh, chúng ta không nghe pháp tánh chứng ngộ pháp tánh, không có câu tuyên bố những loài vô tình không lìa khỏi pháp tánh như thế nào. Bây giờ người ta cần hỏi Mã Tổ, cái gì mà ngài gọi là “chúng sanh” ? Nếu ngài gọi chúng sanh là pháp tánh, thì đó là Như Lai chăng ? Nếu ngài gọi chúng sanh là chúng sanh, thì nếu ngài nói nó là cái gì đó, ngài đã mất nó. Nói nhanh, nói nhanh !

---o0o---

**Toàn Thể Bộ Máy (*Zenki, Toàn Cơ*)**

Tiểu luận này làm nhớ lại mạnh mẽ giáo lý trung tâm của triết lý tông Hoa Nghiêm : trùng trùng duyên khởi, và những hệ luận của nó với sự tương dung vô ngại của hiện hữu và tánh không, nhất thể và đa thù.

Từ zenki có hai yếu tố : zen nghĩa là “toàn thể” hay toàn bộ hay trọn vẹn; ki có nhiều nghĩa, những nghĩa phù hợp trong trường hợp này là “bộ máy” theo nghĩa máy móc, tiềm năng, sự thúc đẩy, trụ hay điểm trọng yếu và dòng thiên nhiên. Bởi thế cơ (ki) ám chỉ những hiện tượng theo mặt năng động của chúng, và điểm năng động hay trọng yếu mà bản thân nó làm nền tảng, và được phát hiện bởi sự cùng hiện hữu sinh động của những hiện tượng. Trong từ ngữ Hoa Nghiêm, cơ bao gồm cả hai nghĩa hiện tượng và nguyên lý, những hiện tượng là những sự vật duyên sanh tùy thuộc lẫn nhau, nguyên lý là nguyên lý của bản thân sự tương thuộc này. Thiên ám chỉ tính bao hàm và tính toàn khắp của cơ trong cả hai nghĩa. Chúng tôi dịch zenki là “toàn thể bộ máy” để nói lên ý niệm bao hàm của toàn thể hiện hữu theo nghĩa thông thường và ý niệm cái nền tảng toàn thể năng động của những biểu lộ của hiện hữu.

Trong tác phẩm cổ điển Bích Nham Lục, tác sáu mươi một nói, “Nếu chỉ một hạt bụi khởi lên, đất nước nở hoa; nếu chỉ một hạt bụi không khởi, đất nước héo tàn.” Tiểu luận này của Đạo Nguyên có thể nói là tập trung quanh một trình bày lại chủ đề này : “Trong đời sống toàn thể bộ máy biểu lộ; trong cái chết toàn thể bộ máy biểu lộ”, hay diễn dịch theo cách khác, “Đời sống là biểu lộ của toàn thể bộ máy; cái chết cũng là sự biểu lộ của toàn thể bộ máy”.

Theo phương trình ‘hiện hữu – tánh không’ (sắc-không), từ quan điểm của hiện hữu (tượng trưng bởi từ khởi lên và “đời sống”) tất cả đều hiện hữu, trong khi từ quan điểm tánh không (“không khởi”, “cái chết”) tất cả là trống không. Sự đồng thời của hiện hữu và tánh không không phải như hai thực thể tách biệt, mà như những phương diện hay viễn cảnh khác nhau trên cùng một toàn thể. Lại mượn những từ của Hoa Nghiêm, đời sống như là biểu lộ của toàn thể bộ máy thì minh họa cơ như là những hiện tượng, trong khi cái chết như là sự biểu lộ của toàn thể bộ máy thì minh họa cơ như là bản thể.

Đoạn văn từ Bích Nham Lục nói đến giáo thuyết Hoa Nghiêm rằng những hiện tượng không hiện hữu một cách cá thể, mà tương thuộc, rằng cái nhiều dựa trên cái một và cái một dựa trên cái nhiều. Một rút gọn nguyên lý này trong triết học Hoa Nghiêm được gọi là sự huyền diệu của cái chánh yếu và những cái vệ tinh : mỗi yếu tố trong một cơ cấu quan hệ theo điều kiện có thể được nhìn như một trung tâm, hay “chánh yếu”, trong khi tất cả các yếu tố khác trở thành những điều kiện hợp tác, hay “vệ tinh”. Từ đó tất cả các yếu tố vừa là “chánh yếu” vừa là “vệ tinh” cho tất cả những yếu tố khác. Đó là sự lẫn nhau, sự bổ túc của những yếu tố khiến cho những yếu tố này hiện hữu đúng như chức năng của chúng. Đạo Nguyên trình bày ý tưởng này bằng cách ví đời sống như đi trên

thuyền – người ta sẽ chết đuối nếu không có thuyền, nhưng chính việc người ta ở trên nó làm cho nó là một chiếc thuyền. Hơn nữa, “chiếc thuyền là thế giới – thậm chí trời, nước và bờ là những hoàn cảnh của thuyền... Toàn thể trái đất và tất cả bầu trời là sự vận hành của chiếc thuyền”.

Sự phân biệt của hiện hữu và tánh không, sự không mâu thuẫn và tương dung của hiện hữu và tánh không, và do đó sự siêu vượt cả hiện hữu và tánh không – đây là những bước truyền thống của biện chứng Phật giáo Đại thừa. Trong tiểu luận này chúng được Đạo Nguyên trình bày một cách tinh tế, hầu như bí mật của ngài, rõ ràng để khơi gợi cho độc giả tìm kiếm ra những huệ quán này bằng sự tham thiền cá nhân. Cái nhìn thấy tối hậu về cái toàn thể, trong đó cái toàn bộ và những cá thể cổ vũ lẫn nhau – vương miện của siêu hình học Phật giáo Hoa Nghiêm – là một trong những chủ đề căn bản của những tác phẩm triết học của Đạo Nguyên, được gặp trở đi trở lại trong nhiều hình thức hóa trang. Trong tiểu luận này nó được chuyên chở trong một cách súc tích nhất, xứng đáng đại diện cho triết học Phật giáo Thiền.

---o0o---

### *Toàn Thể Bộ Máy – Toàn Cơ*

Đạo Lớn của chư Phật, trong sự viên mãn của nó, là đi đến tự do, là làm cho nó hiện tiền. Lối đi đến tự do này, trong một nghĩa, là đời sống thông qua đời sống đến tự do, và cái chết cũng thông qua cái chết đến tự do. Bởi thế, có lìa bỏ đời sống và cái chết, có đi vào đời sống và cái chết; cả hai là Đạo Lớn viên mãn. Có từ bỏ đời sống và cái chết, có vượt qua đời sống và cái chết; cả hai là Đạo Lớn viên mãn.

Làm cho thành hiện tiền là đời sống, đời sống là làm cho thành hiện tiền. Khi sự thành hiện tiền này xảy ra, nó là sự hiện tiền trọn vẹn của đời sống, nó là sự hiện tiền trọn vẹn của cái chết, không loại trừ cái gì. Cơ then chốt này có thể tạo ra đời sống và tạo ra cái chết. Vào chính khoảnh khắc hiện thành của cơ này, nó không nhất thiết là lớn, không nhất thiết là nhỏ, không toàn khắp, không giới hạn, không kéo dài, không ngăn ngại.

Đời sống hiện tại đây đang ở trong cơ ấy, trong vận hành ấy. Cơ ấy, vận hành ấy đang ở trong đời sống hiện tại đây. Đời sống trước mắt thì không đến, không đi, không hiện tại, không trở thành. Tuy nhiên, đời sống là sự biểu lộ của toàn cơ, cái chết là sự biểu lộ của toàn cơ. Hãy biết rằng giữa những sự vật vô cùng trong chính mình, có đời sống và có cái chết. Người ta cần bình tâm suy nghĩ : cuộc sống hiện đây, với vô vàn sự vật đồng thời, có cùng với đời sống hay không ? Không có một cái nào, dù một thời gian hay một hiện tượng, không cùng với đời sống. Thậm chí chỉ một cái gì, chỉ một tâm nào, không có cái gì không cùng với đời sống.

Sống thì giống như người ta đi trên một chiếc thuyền : dù trong thuyền này người ta dùng buồm, bánh lái và sào, thuyền chở người ta, và người ta chết đuối nếu không có thuyền. Đi trên thuyền, người ta làm cho cái thuyền là một cái thuyền. Người ta cần thiên định về điểm này. Ngay khoảnh khắc này đây, cái thuyền là thế giới – thậm chí trời, nước và bờ tất cả đều trở thành những hoàn cảnh của thuyền, trái với những hoàn cảnh chúng không phải là chiếc thuyền. Vì lý do này đời sống là cái khiến cho chúng ta sống; chính đời sống khiến cho chúng ta là chúng ta. Khi đi trên một chiếc thuyền, thân và tâm, đôi tượng và chủ thể, tất cả đều là những vận hành của thuyền, tất cả trái đất và tất cả bầu trời, cả hai là những vận hành của thuyền. Chúng ta là đời sống, đời sống là chúng ta, đều cùng một cách.

Thiền sư Viên Ngộ Khắc Cần nói, “Trong đời sống, toàn cơ xuất hiện; trong cái chết toàn cơ xuất hiện.” Người ta cần nghiên cứu và thấu hiểu tận tường lời nói này. Nghiên cứu tận tường là thấy rằng nguyên lý “trong đời sống toàn cơ xuất hiện” không liên hệ gì với bắt đầu và chấm dứt; dù nó là toàn thể trái đất và tất cả không gian, nó không chỉ không đóng ngăn sự xuất hiện của toàn cơ trong đời sống, mà nó cũng không đóng ngăn sự xuất hiện của toàn cơ trong cái chết. Khi toàn cơ xuất hiện trong cái chết, dù nó là toàn thể trái đất và tất cả không gian, nó không chỉ không đóng ngăn sự xuất hiện của toàn cơ trong cái chết, mà nó cũng không đóng ngăn sự xuất hiện của toàn cơ trong đời sống. Vì lý do này, sống không ngăn ngại chết, chết không ngăn ngại sống. Toàn thể trái đất và tất cả không gian là ở trong đời sống và cũng trong cái chết. Tuy nhiên, không phải tiềm năng của một toàn thể trái đất và một toàn thể không gian đã hoàn thành hết trong đời sống và cũng không hoàn thành hết tiềm năng của chúng trong cái chết. Dù chúng không phải là một, chúng không phải khác; dù chúng không đồng nhất, chúng không khác biệt. Bởi thế, trong đời sống có vô số hiện tượng xuất hiện của toàn cơ, và trong cái chết cũng có vô số hiện tượng xuất hiện của toàn cơ. Cũng có sự biểu lộ của toàn cơ trong cái không phải sống không phải chết.

Trong sự biểu lộ của toàn cơ có đời sống và có cái chết. Thế nên, toàn cơ của đời sống và cái chết phải giống như một người cong và duỗi cánh tay của nó. Trong đây có biết bao thần lực và ánh sáng được biểu lộ. Vào khoảnh khắc biểu lộ, bởi vì nó hoàn toàn được hoạt hóa bởi biểu lộ, người ta thấy và hiểu rằng không có biểu lộ nào trước sự biểu lộ. Tuy nhiên trước sự biểu lộ này là biểu lộ có trước của toàn cơ. Dù có biểu lộ trước của toàn cơ, nó không đóng chặn sự biểu lộ hiện tại của toàn cơ. Vì lý do này, một cái nhìn thấy và thấu hiểu như vậy xuất hiện mạnh mẽ.

---o0o---

**Như Vậ (*Immo*)**

Tiểu luận này bắt đầu với một lời nói của một vị thầy xưa : “Đề đạt được một điều như vậy, người phải là một người như vậy; vì người là một người như vậy, lo gì đến một điều như vậy ?” Đây là một câu trích từ một đoạn dài trong đó thiền sư nói, “Người thông hiểu có một cái tâm như một cái quạt trong mùa đông, có một cái miệng lên meo, lên mốc. Đây không phải là cái gì cho người nỗ lực – nó tự nhiên như vậy. Nếu người muốn đạt được một điều như vậy, người phải là một người như vậy. Bởi vì (hay một khi) người là một người như vậy, lo gì đến một điều như vậy ?”

Từ được dùng ở đây cho chữ “như vậy”, immo trong tiếng Hoa-Nhật, là một từ thông tục tương đương với từ cổ điển được dùng trong Phật giáo là như thị, là vậy, như vậy, thực tại bao trùm tất cả. Một bài học có thể được rút ra từ lời nói này là cái như vậy, hay như thị, được đạt đến bằng cách hòa lẫn với nó ; nó không phải là cái gì lấy được ở bên ngoài – bởi vì anh là như vậy, hay một khi anh ngộ ra anh là như vậy, tại sao phải lo về cái như vậy như là cái gì để đạt đến ? Đây là giáo lý căn bản của Thiền. Cái ngăn che thức không thể là một với cái như vậy chính là ý niệm tùy tiện và diễn dịch sai lầm do tâm phóng hiện. Từ đó lời nói rằng người thông hiểu thì có một cái tâm như một cây quạt trong mùa đông và một cái miệng lên meo mốc có thể được giải thích như chúng ngộ cái như vậy là một việc không che chướng nó bằng sự tạo dựng của tâm thức và những gán ghép đặt tên chấp chặt. Thôi dứt những thói quen ám ảnh của tâm thức và yên lặng tâm thức là một phương cách để thực hiện điều này.

Đạo Nguyên trở lại chủ đề như vậy hay triết học hơn, tánh như suốt cả tiểu luận. Ngài minh họa bản tánh nền tảng và trùm khắp của như vậy bằng câu nói truyền thống “Nếu người ta ngã té trên nền đất, người ta phải đứng dậy từ nền đất”. Hiểu như vậy như là “nền tảng” của con người đưa đến cái thấy sâu xa rằng cả hai mê vọng và giác ngộ được đặt nền trên nền tảng này và không hiện hữu ngoài nó. Theo một cách đặc thù, Đạo Nguyên đến chỗ biến đổi câu nói này, bây giờ sử dụng ẩn dụ “bầu trời” để chỉ cho tánh không và “nền đất” cho hiện hữu, để minh họa sự đối nghịch lại với bám chấp một chiều.

Sau đó Đạo Nguyên nêu ra hai câu chuyện từ Thiền sử, chúng có vẻ nói rằng những sự kiện của môi trường chung quanh là những tạo tác thành đối vật của tâm. Đây là một quan niệm quen thuộc của Phật giáo, nhưng ở đây Đạo Nguyên nhắm đến xóa bỏ sự giải thích làm rằng thế giới của giác quan hiện hữu bởi tâm hay ở trong tâm. Điều Đạo Nguyên chỉ ra là, khi dùng một nhận định cổ điển, những sự vật tự chúng là không, nhưng chúng hiện hữu một cách không thể quan niệm; sự tạo thành của tâm không phải là bản thân những sự vật mà là sự diễn tả chủ quan. Chính sự diễn tả này tách biệt chủ thể và khách thể và can thiệp vào tỉnh giác thuần túy cái như vậy. Tiểu luận kết thúc với hai câu chuyện Thiền minh giải sự không thích đáng của những ý niệm – thậm chí ý niệm về

cái như vậy – đối với cái như vậy như nó thực sự là, và hai phương diện của “phương pháp” Thiền – không bám chấp và quan sát không có tạo tác ý niệm.

---o0o---

### *Như Vậy*

Thiền sư Vân Cư là vị nổi pháp của Động Sơn, thế hệ thứ ba mươi chín từ Phật Thích Ca Mâu Ni, và là một vị tổ của phái Động Sơn. Một hôm ngài nói với chúng, “Nếu các ông muốn đạt được một điều như vậy, các ông phải là một người như vậy. Bởi vì các ông là một người như vậy, lo gì đến một điều như vậy ?” Nói thế nghĩa là, định đạt được một cái như vậy, người ta phải là một người như vậy; đã là một người như vậy, tại sao phải lo nghĩ về một cái như vậy ? Thông điệp căn bản của điều này là tiến thẳng vào giác ngộ vô thượng, việc ấy ngay lúc này được gọi là như vậy. Về phần giác ngộ vô thượng này giống cái gì, thì thậm chí tất cả thế giới trong mười phương chỉ là một chút nhỏ của giác ngộ vô thượng; phạm vi của giác ngộ phải rộng lớn hơn tất cả thế giới. Chúng ta đều là những đồ trang bị trong những thế giới mười phương này.

Do đâu chúng ta biết cái như vậy hiện hữu ? Đó cũng như nói thân tâm xuất hiện trong toàn thể thế giới, và bởi vì chúng không là tự ngã, chúng ta biết chúng là như vậy. Bởi vì thân không là mình, đời sống được sanh ra theo sự đi qua của thời gian, không thể giữ lại dù chỉ một khoảnh khắc. Những má hồng đi mất nơi nào – khi chúng tan biến, không có dấu vết. Khi chúng ta nhìn kỹ, có nhiều vật ra đi chúng ta không bao giờ thấy trở lại. Tấm lòng đỏ tươi cũng không bao giờ dừng lại – nó đen và đi từng chút. Dù chúng ta nói thật có chân lý, nó không phải là cái gì sống lay lắt trong vùng của cái tôi và tự ngã.

Có những người, là như vậy, được truyền cảm hứng một cách tự phát. Khi cảm hứng này xảy ra, họ vất đi hết những cái gì trước kia hấp dẫn, hy vọng học cái chưa từng được học, và tìm cách thấu hiểu cái chưa thấu hiểu – đây hoàn toàn không phải là công việc của tự ngã. Hãy biết rằng người ta là như vậy bởi vì người ta là một người như vậy. Như thế nào chúng ta biết người ta là một người như vậy ? Chúng ta biết người ta là một người như vậy bởi vì người ta muốn đạt được cái như vậy. Bởi vì người ta có khuôn mặt của một người như vậy, người ta không cần lo lắng về một cái như vậy. Bởi vì lo cũng là một cái như vậy, nó không phải là lo. Người ta cũng không cần phải ngạc nhiên trước một cái như vậy vốn là như vậy. Dù nếu có cái như vậy có vẻ lạ lùng, nó cũng chỉ là như vậy – nó là cái như vậy của “người ta không cần phải ngạc nhiên”. Cái này không thể đơn giản đo lường bằng lượng của Phật, nó không được đo lường bằng lượng của tâm, nó không được đo lường bằng lượng của cõi giới những hiện tượng (sự) và những nguyên lý (lý), nó không được đo lường bằng lượng của toàn bộ thế giới – nó chỉ có thể là bởi vì ông là một người như vậy, tại sao đi lo lắng cho một việc như vậy ?

Thế nên, cái như vậy của âm thanh và hình sắc phải là như vậy; cái như vậy của thân và tâm phải là như vậy, cái như vậy của chư Phật phải là như vậy. Chẳng hạn, khi hiểu như vậy thời gian của sự ngã té trên đất là như vậy, lúc thời gian như vậy cần thiết đứng lên từ đất, người ta đâu có nghĩ việc ngã té trên đất là lạ lùng. Có một câu nói từ thời xưa cổ ở Ấn Độ được tuyên bố từ cõi chư thiên : nếu người ta ngã té trên đất, người ta đứng dậy từ đất; ngoài nền đất ra không có cách gì để đứng dậy. Câu này muốn nói rằng người ta té trên đất phải đứng lên từ đất, và không thể hy vọng đứng lên được bằng cái gì khác ngoài nền đất. Nó được xem là tuyệt hảo để đại ngộ khi được nêu ra, và là một con đường tốt đẹp để giải thoát thân tâm. Bởi thế, nếu người ta hỏi nguyên lý giác ngộ của chư Phật là gì, nó được nói là giống như người ngã té trên đất đứng dậy từ đất. Người ta cần tham cứu sự việc này và qua suốt quá khứ đến tự do, cần qua suốt tương lai đến tự do, cần qua suốt cái hiện tại như vậy đến tự do.

“Đại ngộ, không trở nên ngộ; trở lại mê, mất mê; không bị ngộ ngăn che, không bị mê ngăn che” là tất cả nguyên lý của người té xuống đất đứng lên từ đất. Đây là một câu nói của trời và đất, của Ấn Độ và Trung Hoa, của quá khứ, hiện tại, vị lai, của chư Phật cổ xưa và sẽ tới. Câu nói này không để lại điều gì chưa nói, nó không thiếu sót. Tuy nhiên, nếu người ta chỉ hiểu như thế mà không hiểu không như thế, đây cũng như người ta không tham cứu triệt để nó.

Dù câu nói của chư Phật cổ xưa được truyền như vậy, nếu người ta cứ tiếp tục nghe lời nói của chư Phật cổ như là Phật cổ, người ta phải nghe vượt khỏi điều này. Dù nó không được nói ở Ấn Độ hay ở cõi trời, vẫn có một nguyên lý hơn nữa để phát biểu. Đó là, nếu người ta ngã té xuống đất mà cố gắng đứng lên từ đất thì người ta không bao giờ đứng dậy được. Thật ra, người ta phải liệu đứng lên từ một con đường sống. Thế nghĩa là, người ngã xuống đất phải đứng lên từ trời, và người ngã xuống trời phải đứng lên từ đất. Khác đi thì chẳng bao giờ người ta đứng dậy được. Tất cả chư Phật, chư Tổ đều như vậy. Lỡ có ai hỏi : “Trời đất cách xa bao nhiêu ?” Hỏi thế, tôi sẽ đáp thế này : trời và đất cách xa nhau 108.000 dặm.<sup>12</sup> Nếu người ta ngã xuống đất, người ta phải đứng lên từ trời; nếu người ta cố gắng đứng lên không từ trời, sẽ không bao giờ có cách. Nếu người ta ngã xuống trời người ta phải đứng lên từ đất; nếu người ta cố gắng đứng lên không từ đất, sẽ không bao giờ có cách. Nếu người ta chưa phát biểu như thế này, đó là người ta còn chưa biết, chưa thấy cái lượng của đất và trời được Phật nói.

Tổ thứ mười bảy là tôn giả Sanghanandi; người nối pháp của ngài là Gayashata. Một lần, nghe chòm chuông nhỏ trong một căn phòng leng keng khi gió thổi, ngài hỏi Gayashata, “Con nói gió leng keng hay chòm chuông leng keng ?” Gayashata trả lời, “Không phải gió leng keng hay chòm chuông leng keng; chính là tâm con leng keng.” Sanghanandi nói, “Thế cái gì là tâm ?” Gayashata nói, “Cả hai đều im lặng.” Sanghanandi nói, “Tốt lắm, tốt lắm ! Ai

ngoài con ra có thể kế tiếp đạo của ta ?” Sau đó ngài trao truyền chánh pháp nhân tạng cho đệ tử.

Đây là tham cứu tâm tôi leng keng nơi không có gió leng keng, và tham cứu tâm tôi leng keng khi chùm chuông không leng keng. Dù cho tâm tôi leng keng là như vậy, cả hai đều im lặng. Truyền từ Ấn Độ qua Trung Hoa, từ thời cổ đến ngày nay, câu chuyện này được xem là một tiêu chuẩn để học Đạo, nhưng có nhiều người hiểu sai nó. Có nói rằng nhận xét của Gayashata là không phải gió leng keng hay chùm chuông leng keng, mà tâm leng keng, có nghĩa là vào một khoảnh khắc tư tưởng nơi người nghe sanh khởi, và sự sanh khởi này của tư tưởng gọi là tâm; nếu tư tưởng này không có ở đó, làm sao tâm có thể chú ý vào âm thanh leng keng – bởi vì sự nghe xảy ra nhờ tư tưởng này, nó nên được gọi là căn cứ của sự nghe, và thế là nó được gọi là tâm. Đây là một sự hiểu sai, tất cả đều do không có được thần lực của một vị thầy chân thật. Đó giống như giải thích của những nhà triết học ngôn ngữ. Loại giải thích này không phải là sự nghiên cứu huyền nhiệm của Phật đạo.

Điều người ta học từ một vị truyền thừa của Phật đạo là chánh pháp nhân tạng của giác ngộ vô thượng thì được gọi là im lặng,<sup>13</sup> được gọi là vô sanh, được gọi là chánh định (samadhi),<sup>14</sup> được gọi là tổng trì (dharani).<sup>15</sup> Nguyên lý là chừng nào một sự vật là im lặng, muôn vàn sự vật là im lặng. Bởi vì gió thổi là im lặng, chùm chuông leng keng là im lặng. Đây là tại sao vị ấy nói cả hai đều im lặng. Vị ấy nói tâm đang leng keng không phải là gió đang leng keng, tâm đang leng keng không phải là chùm chuông đang leng keng, tâm đang leng keng không phải là tâm đang leng keng. Nếu chúng ta nghiên cứu tìm tòi nó như vậy, chúng ta sẽ đơn giản nói hơn nữa rằng chính gió đang leng keng, chùm chuông đang leng keng, chính sự thổi đang leng keng, sự leng keng đang leng keng – chúng ta cũng có thể nói như vậy. Bởi vì “tại sao lo lắng một việc như vậy”, nó không đang hiện hữu như vậy<sup>16</sup>; bởi vì “tại sao lại quan tâm đến một cái như vậy”, nó là như vậy.

Khi tổ thứ ba mươi ba của Phật giáo, tổ thứ sáu của Thiền Trung Hoa, đến ở chùa Pháp Tánh ở Quảng Châu trước khi thọ đại giới, ở đó có hai nhà sư tranh luận với nhau, một người nói phước động, một người nói gió động. Khi họ tranh luận không ngừng như thế, tổ nói, “Chẳng phải phước động, chẳng phải gió động, mà chính là tâm của hai vị động.” Hai nhà sư liền chấp nhận điều này.

Trong câu nói này tổ nói rằng gió, phước và sự lay động đều là tâm. Thật vậy, dù người ta bây giờ nghe câu nói này, họ không biết nó; hướng chi họ có thể phát biểu điều Lục tổ đã nói. Tại sao tôi nói thế? Nghe câu nói “tâm các vị động”, rồi nói “tâm các vị động” trong khi cố gắng nói “tâm các vị động” là không thấy tổ, không phải là con cháu của giáo pháp của tổ. Bây giờ là con cháu của tổ, nói điều tổ nói, nói điều đó với thân thể và tay chân, tóc và da của tổ,



chúng ta phải nói thế này : dù “tâm các vị động” có là gì, chúng ta phải nói các vị đang động. Tại sao tôi nói thế ? Bởi vì một khi cái đang động là đang động, thì các vị là các vị. Bởi vì đã là một người như vậy, người ta nói một cách như vậy.

Lục tổ Thiên tông là một người đốn củi ở miền nam Trung Hoa. Ngài biết rõ ràng những ngọn núi và những con suối. Dù ngài làm việc dưới những cây thông xanh và đốn gốc, làm sao ngài biết đời sống thoải mái trong một tu viện và những lời dạy cổ xưa soi sáng tâm ? Từ ai ngài học giới luật và sự tịnh hóa ? Ngài nghe một cuốn kinh được tụng đọc ở ngoài chợ – đây không phải là điều gì ngài đã từng biết, cũng không phải có ai dạy cho ngài. Ngài mất cha khi còn bé, và phụng dưỡng mẹ khi bắt đầu lớn. Ngài không biết hạt ngọc trong áo<sup>17</sup> chiếu sáng xuyên trời đất. Một khi ngài thành linh ngộ, ngài từ bỏ mẹ và tìm kiếm một vị thầy – đây là một điều hiếm có giữa con người. Đối với người nào sự biết ơn và tình thương trở nên tầm thường ? Ngài từ bỏ những tình cảm bởi vì ngài xem chân lý quan trọng hơn. Đây là nguyên lý như thế nào nếu người ta nghe với trí huệ thì họ có thể tức thời tin hiểu ? “Trí huệ” không học được, nó cũng không tự khởi; trí huệ được truyền thông với trí huệ, trí huệ tìm kiếm trí huệ. Trong trường hợp năm trăm con dơi, trí huệ thiêu đốt thân chúng và chúng không có thân tâm nữa.<sup>18</sup> Còn mười ngàn con cá vùng vẫy trên cạn,<sup>19</sup> bản thân trí huệ là thân chúng, thế nên cho dù không có điều kiện hay nguyên nhân, khi chúng nghe Pháp thì chúng hiểu tức thời. Đó không phải là vấn đề đến hay vào. Nó giống như tinh thần của mùa xuân gặp mùa xuân. Trí huệ không phú bẩm với tư tưởng, trí huệ không có tư tưởng; trí huệ thì không chánh niệm, trí huệ không phải là không chánh niệm – hướng gì là liên can tới lớn hay nhỏ, hướng gì là một vấn đề của mê hay ngộ. Điều chúng ta đang nói là Lục tổ không biết gì về đạo Phật, và bởi vì ngài không nghe về nó trước kia, ngài không thán phục hay tìm kiếm nó, tuy nhiên khi nghe Pháp, ngài quên bằng tình cảm và bản thân, tất cả đều do sự kiện rằng trí huệ với thân tâm vốn không phải là bản thân. Điều này được gọi là có thể tin hiểu tức thời.

Có ai biết nhiều như thế nào những chu kỳ sanh tử chúng ta đã đi qua trong lao nhọc vô ích trong khi vẫn đang có trí huệ này. Giống như một hòn đá chứa một viên ngọc, viên ngọc không biết nó bị bao bọc trong hòn đá, và hòn đá không biết nó đang chứa một viên ngọc. Người ta biết nó và lấy nó – điều này viên ngọc hay hòn đá không dự tính, không chờ đợi, nó cũng không dựa vào hiểu biết hay huệ quán của hòn đá, và nó không phải là tư tưởng của viên ngọc. Thế nên như sự kiện con người và trí huệ không biết lẫn nhau, nhưng Đạo chắc chắn được nghe bởi trí huệ.

Có câu nói : thiếu trí huệ, bấy giờ nghi ngờ là một thiệt hại vĩnh viễn. Dù trí huệ chẳng phải hiện hữu chẳng phải không hiện hữu, có sự hiện hữu nó là những cây thông của một thời, có sự không hiện hữu nó là cúc mùa thu. Khi

không có trí huệ, giác ngộ viên mãn đều trở thành nghi ngờ, mọi sự trở thành nghi ngờ. Lúc đó có sự thiệt hại, mất mát vĩnh viễn. Có Đạo để phải được nghe, có lý để phải chứng, bấy giờ có nghi ngờ.

Toàn thể thế giới, nó là không tự ngã, không có chỗ nào che dấu; nó là một thanh sắt độc nhất mười ngàn dặm dài mà nó không là một ai. Dầu những cành cây mọc ra như vậy, sự kiện là trong những cõi Phật của mười phương chỉ có một giáo lý Nhất Thừa. Dầu những lá rơi như vậy, sự kiện là những hiện tượng này trụ trong trạng thái bình thường của chúng, nét mặt của thế giới vẫn thường hằng (Thị pháp trụ pháp vị, thế gian tướng thường trụ – Kinh Pháp Hoa, chú thích thêm của bản tiếng Việt). Bởi vì nó đã là một sự vật như vậy, có trí huệ và không có trí huệ là khuôn mặt mặt trời và khuôn mặt mặt trăng.<sup>20</sup>

Bởi vì ngài là một người như vậy, Lục tổ cũng đã thức tỉnh. Sau đó ngài đến núi Hoàng Mai đánh lễ Ngũ tổ Hoằng Nhẫn. Tổ bảo ngài xuống phòng làm việc. Khi rông rã già gạo ngày đêm trong tám tháng, một đêm nọ rất khuya Hoằng Nhẫn vào phòng xay lúa và hỏi, “Gạo đã trắng chưa?” Ngài nói, “Nó đã sạch trắng nhưng chưa được sàng.” Hoằng Nhẫn đánh vào cối xay ba gậy, ngay lúc đó Lục tổ sàng ba lần. Đây gọi là giây phút hợp đạo của thầy và người mới học. Dù người ta không tự biết và những người khác không hiểu, sự truyền pháp và y quả thực là thời gian chính xác của cái đang là như vậy.

Dược Sơn hỏi thiền sư Thạch Đầu, “Con có một hiểu biết thô thiên về kinh giáo, nhưng con nghe nói ở phương nam, người ta chỉ thẳng tâm người, thấy tánh thành Phật, con thực sự không hiểu điều này, mong ngài từ bi chỉ dạy.” Đây là một câu hỏi của Dược Sơn, vốn là một vị thuyết pháp. Ngài đã thông thạo kinh điển, thế nên có vẻ không còn gì nữa về Phật giáo mà không rõ ràng với ngài. Trong thời xưa, trước khi có các phái, chỉ hiểu những giáo lý trong kinh điển được xem là cách học kinh giáo. Ngày nay có nhiều người đại dột lập những trường phái cá nhân và xác nhận Phật giáo theo cách này, nhưng đó không phải là lẽ lối Phật đạo. Để trả lời cho câu hỏi của Dược Sơn, Thạch Đầu nói, “Nó không thể được nắm lấy như vậy, nó không thể được nắm lấy không như vậy – như vậy hay không như vậy, nó không thể được nắm lấy chút nào, ông làm sao?” Đây là câu nói của đại sư cho Dược Sơn. Thực ra, bởi vì nó không thể được nắm lấy chút nào, như vậy hay không như vậy, bởi thế nó không thể được nắm lấy như vậy, nó không thể được nắm lấy không như vậy. Nó không phải là những nhu cầu hữu hạn cho đạo, nó không phải là những nhu cầu vô hạn cho đạo. Như vậy cần được học bằng sự không bám nắm, và không bám nắm cần được tìm trong cái như vậy. Cái như vậy và không bám nắm này chỉ ở trong lượng của Phật. Đây là thấu hiểu không bám nắm; đây là chứng ngộ không bám nắm.<sup>21</sup>

Lục tổ nói với thiền sư Nam Nhạc Hoài Nhượng, “Cái gì đến như vậy ?” Câu nói này là bởi vì như vậy thì không nghi ngờ, như vậy thì không hiểu ngộ. Bởi vì nó là cái gì là nó, vô vàn sự vật phải được tham cứu như là cái gì; một sự vật phải được tham cứu như là cái gì. Cái gì thì không nghi ngờ – nó là như vậy mà đến.

---o0o---

### **Một Viên Ngọc Sáng (Ikka Myōju)**

Tiểu luận này nhấn mạnh sự nhất thể toàn bộ của hiện hữu, một chủ đề dai dẳng của những tác phẩm và lời nói của Đạo Nguyên. Nó căn cứ vào một lời nói nổi tiếng của một vị thầy danh tiếng thời xưa, rằng toàn thể thế giới, hay tất cả những thế giới, toàn thể vũ trụ, là “một viên ngọc sáng”.

Khi một học trò hỏi vị thầy ấy làm sao để hiểu lời nói này, ngài nói, “Nó có liên hệ gì với chuyện hiểu ?” hay “Tại sao ông lại muốn hiểu ?” hay “Ích gì cái hiểu ?” Mỗi điểm này đáng để suy nghĩ, nhưng một thông điệp tiềm ẩn bên dưới dù chúng ta có đọc sự trả lời này theo cách nào có vẻ là sự nhất thể của hiện thể là như vậy dù người ta có hiểu nó một cách ý thức hay không; hiện thể hay cái đang là thì không do ai làm ra nhờ cái hiểu. Hơn nữa, cái hiểu ý niệm, với sự phân biệt vốn có của nó, có thể che tối thêm hơn là phát hiện nhất thể này, sẽ khiến người ta “lâm cây cho là rừng”.

Tuy nhiên, điều này không có nghĩa chỉ có vô minh là sự thay thế duy nhất : trong câu chuyện, khi học trò hỏi lại thầy cùng câu hỏi đó trong ngày hôm sau, vị thầy nêu một nhận xét gợi ý rằng học trò đang bám chấp vào cái không hiểu, hay chỉ bám vào một khẩu hiệu thay vì cái hiểu chân thật. Suốt tiểu luận này Đạo Nguyên bày tỏ làm sao tránh hiểu lầm cho những phần tử là cái toàn thể trong khi đồng thời vẫn chấp nhận sự sai khác vô cùng của những cái đặc thù như là “những trang hoàng” của cái toàn thể, như “những ánh sáng” của “viên ngọc độc nhất”.

---o0o---

### **Một Viên Ngọc Sáng**

Đại sư Huyền Sa Sư Bị; tên đời là Sa. Khi chưa xuất gia ngài thích câu cá và thường thả thuyền trên sông Nam Đài, theo cách những người đánh cá. Ngài đã phải có, không chờ mong, con cá vàng tự đến mà không đánh bắt. Vào đầu đời Đường, thành linh ngài muốn từ bỏ thế gian; ngài bỏ thuyền và vào núi. Lúc ấy ngài ba mươi tuổi. Hiểu ra hiểm họa của cuộc đời phù du, ngài nhận ra giá trị của Phật đạo. Cuối cùng ngài leo lên núi Tuyết Phong, đến đại thiền sư Tuyết Phong và hành đạo ngày đêm.

Một lần, để học Thiên triệt để hơn như đang được dạy trên khắp nước, ngài mang bị và rời núi, nhưng trên đường ngón chân vấp vào đá đau điếng, và ngài thành linh có một cái nhìn thấu suốt mạnh mẽ, và nói, “Thân này không có, cái đau đến từ đâu?” Thế rồi ngài trở lại Tuyết Phong. Tuyết Phong hỏi, “Ai là đầu đà Sư Bị?” Huyền Sa nói, “Con không bao giờ thách thức kẻ ngu.” Tuyết Phong đặc biệt thích câu nói này, và nói, “Ai không có lời nói này? Ai có thể thốt ra lời nói này?” Tuyết Phong hỏi tiếp, “Đầu đà Sư Bị, tại sao ông không hành cước để học?” Ngài trả lời, “Bồ Đề Đạt Ma chưa từng đến Trung Hoa, nhị tổ chưa từng đi Ấn Độ.”<sup>22</sup> Tuyết Phong đặc biệt khen ngợi ngài vì lời nói này. Bởi vì ngài lớn lên làm một người đánh cá, ngài chưa hề đọc kinh, luận, tuy nhiên nguyện vọng ngài sâu xa rộng lớn, nên có một tinh thần cương quyết vượt hơn những người khác. Tuyết Phong nghĩ ngài trời vượt trong chúng và khen ngài như một tiêu chuẩn trong các đệ tử của mình. Ngài mặc áo vải thô, và không hề thay y khác, nó cũ rách. Ngài dùng giấy làm áo lót, và cũng mặc cả lá. Ngài không đến với vị thầy nào khác ngoài Tuyết Phong. Tuy nhiên ngài đã đủ năng lực để thừa hưởng đạo của thầy.

Sau khi đắc đạo, ngài nói với người, “Toàn thể thế giới trong tất cả mười phương là duy nhất một viên ngọc sáng.” Rồi có một nhà sư hỏi, “Tôi nghe sư có một lời nói rằng toàn thể thế giới trong tất cả mười phương là một viên ngọc sáng – một học trò hiểu cái ấy thế nào?” Thiên sư nói, “Toàn thể thế giới trong tất cả mười phương là một viên ngọc sáng – nó có dính dáng gì đến chuyện hiểu?” Ngày hôm sau thiên sư hỏi nhà sư, “Toàn thể thế giới trong tất cả mười phương là một viên ngọc sáng – ông hiểu nó thế nào?” Nhà sư trả lời, “Toàn thể thế giới trong tất cả mười phương là một viên ngọc sáng – nó có dính dáng gì đến chuyện hiểu?” Thiên sư nói, “Ta biết ông tìm kế sinh nhai trong một hang quỳ trong núi tối đen.”<sup>23</sup>

Lời nói này, toàn thể thế giới trong tất cả mười phương là một viên ngọc sáng, bắt đầu với Huyền Sa. Thông điệp căn bản là toàn thể vũ trụ thì không lớn, không nhỏ, không tròn hay vuông, không quân bình và chính đúng, không sống động và linh hoạt, không di dời. Hơn nữa, nó không sanh và tử, đến và đi, nó là sanh và tử, đến và đi. Như thế, đi vào quá khứ từ đây, bây giờ nó đến từ đây. Nghiên cứu triệt để người ta phải thấy suốt qua nó như là không trọng lượng, người ta phải tìm ra nó là nhất tâm.

Tất cả mười phương là sự không ngừng đuổi theo sự vật như là tự ngã, đuổi theo tự ngã như là sự vật. Thành ngữ “khi xúc tình sanh khởi thì trí huệ bị cách ngăn” thì cách ngăn nghĩa là xoay đầu, thay đổi khuôn mặt, đó là biết đến những sự kiện, gặp gỡ hoàn cảnh. Bởi vì đuổi theo tự ngã như là sự vật, đó là tất cả mười phương không dứt. Bởi vì nó là nguyên lý phôi thai, tượng hình, nên có sự dư dả trong việc làm chủ trục cốt của tác dụng.

Là một viên ngọc sáng, dù chưa là một cái tên, là sự diễn đạt. Nó đến để nhận một cái tên. Về phần một viên ngọc sáng, nó thậm chí mười ngàn năm; vì nó trải qua thời thái cổ, nhưng chưa dứt, nó trải qua thời hiện tại, lại đã đến. Dù có cái hiện tại của thân và hiện tại của tâm, nó là một viên ngọc sáng. Nó không phải là cỏ và cây của ở đây và ngay tại, không phải là núi và sông của trời và đất – nó là một viên ngọc sáng.

Một học trò hiểu cái ấy thế nào ? Về câu nói này, mặc dù có vẻ nhà sư đang nằm trong thức, nó là đại dụng biểu lộ là một đại phép tắc. Tiến tới, người ta cần đề cao một thước nước, một thước sóng.<sup>24</sup> Đây là cái gọi là mười thước ngọc, mười thước sáng. Để diễn đạt điều muốn nói, Huyền Sa nói, “Toàn thể thế giới trong tất cả mười phương là một viên ngọc sáng – nó có dính dáng gì đến chuyện hiểu ?” Câu nói này là một diễn đạt của chư Phật truyền cho chư Phật, chư Tổ truyền cho chư Tổ, Huyền Sa truyền cho Huyền Sa. Khi cố gắng trốn thoát sự trao truyền này, dù không phải không có chỗ để trốn thoát, thậm chí người ta có rõ ràng trốn thoát được một lúc, bao giờ sự diễn bày này khởi lên, nó bao trùm cả thời gian ấy.

Ngày hôm sau Huyền Sa hỏi nhà sư, “Toàn thể thế giới trong tất cả mười phương là một viên ngọc sáng – ông hiểu nó thế nào ?” Điều này nói, hôm qua tôi đã nói một nguyên lý xác định; hôm nay, dùng một lớp thứ hai, ngài lộ năng lực<sup>25</sup> – hôm nay tôi nói nguyên lý bất định – ngài xô ngã hôm qua, gật đầu và cười. Nhà sư nói, “Toàn thể thế giới trong tất cả mười phương là một viên ngọc sáng – nó có dính dáng gì đến chuyện hiểu ?” Chúng ta có thể gọi điều này là cười con ngựa của tên trộm để rượt theo tên trộm. Trong một giải thích xưa cổ của Phật cho các ông, nó là làm việc giữa các loại hình tướng khác nhau.<sup>26</sup> Các ông nên hồi quang phản chiếu một lúc – có bao nhiêu cấp độ của nó có dính dáng gì đến chuyện hiểu ? Cố gắng nói, dù người ta có thể nói nó là bảy bánh sữa, năm bánh bột, đây vẫn là lời dạy và thực hành của nam Sở, bắc Tần.<sup>27</sup>

Huyền Sa nói, “Ta biết ông tìm kế sinh nhai trong một hang quý trong núi tối đen.” Hãy biết rằng khuôn mặt mặt trời, khuôn mặt mặt trăng<sup>28</sup> không hề thay đổi từ sơ thủy. Khuôn mặt mặt trời xuất hiện cùng với khuôn mặt mặt trăng, và khuôn mặt mặt trăng xuất hiện cùng với khuôn mặt mặt trăng. Thế nên nếu thảng sáo ông nói chỉ mới đúng thời, thì ông không thể nói bản tánh của ông hoàn toàn hiển lộ.<sup>29</sup> Bởi thế từ vô thủy viên ngọc sáng này không có điểm quy chiếu – nó là toàn thể thế giới trong tất cả mười phương là một viên ngọc sáng. Ngài không nói hai hay ba – toàn thân (của viên ngọc) là một con mắt độc nhất của chân lý, toàn thân là hiện thân của thực tại, toàn thân là một câu, toàn thân là ánh sáng, toàn thân là toàn thân. Khi đang là toàn thân, toàn thân không chướng ngại – nó hoàn toàn tròn, nó lăn tròn bằng phẳng. Bởi vì những phẩm tính của viên ngọc sáng biểu lộ như vậy, có Quan Âm và Di Lạc của hiện tại thấy sắc và nghe thanh, có chư Phật cũ và chư Phật mới hiện thân thuyết pháp.

Vào chính lúc đó, dù treo trên trời, hay ở trong áo người ta, hay ở dưới hàm, hay trong búi tóc, trường hợp nào nó cũng là toàn thể thế giới trong tất cả mười phương là một viên ngọc sáng.

Mắc nó vào trong áo được xem là đạo (con đường, cách) – chớ nói các ông treo nó ở ngoài. Mắc nó trong búi tóc hay dưới hàm được xem là đạo – chớ cố gắng chung diện nó ra ngoài búi tóc hay hàm. Có một người bạn thân thiết cho các ông viên ngọc khi các ông say rượu – viên ngọc nên được cho một người bạn thân thiết. Vào lúc viên ngọc được đeo, người ta luôn luôn say rượu. Đang là như vậy là một viên ngọc sáng nó là toàn thể thế giới trong mười phương. Cái đang là này, dù nó có vẻ thay đổi những khuôn mặt, quay hay không quay, nó vẫn là một viên ngọc sáng. Nó biết chính xác rằng viên ngọc vốn xưa nay bản thân là viên ngọc sáng như vậy. Viên ngọc sáng có sắc và thanh nghe ra như vậy. Vốn như vậy, nhưng càng lo rằng mình không phải là viên ngọc sáng, người ta sẽ nghi ngờ rằng nó không phải là viên ngọc. Lo âu và nghi ngờ, lấy và bỏ, làm và không làm, tất cả đều là cái thấy tạm thời của lượng nhỏ hẹp. Thú vị là nó không phải vậy – những vẻ vang và ánh sáng của viên ngọc sáng là vô hạn. Mỗi lóe sáng, mỗi tia sáng, mỗi lộng lẫy, mỗi ánh sáng là một phẩm tính của toàn thể thế giới trong tất cả mười phương. Ai có thể lấy chúng đi được? Không có ai liệng một tấm ngói ngoài chợ.<sup>30</sup> Chớ phiền hà về không rơi vào hay không mê mờ<sup>31</sup> nhân quả của những hiện hữu thế gian – viên ngọc sáng bản nguyên không vết mờ hoàn toàn chân thật là khuôn mặt; viên ngọc sáng là mắt.

Tuy nhiên, với cả tôi và các ông, việc nghĩ đến mọi sự và không nghĩ đến sự nào đều không biết cái gì là viên ngọc sáng và cái gì không phải là viên ngọc sáng. Đó chỉ là việc gom cỏ khô cho thêm một chút ánh sáng. Nhưng nếu chúng ta, nhờ câu nói của Huyền Sa, cũng đã nghe, đã biết, đã hiểu thân và tâm là viên ngọc sáng giống như cái gì, tâm không phải là tự ngã, có ai để chúng ta phải lo toan lấy bỏ thành và hoại là viên ngọc sáng hay không phải là viên ngọc sáng? Mà dù chúng ta có nghi ngờ và lo toan, điều đó cũng không thể làm cho nó không phải là viên ngọc sáng. Bởi vì có hành động gì, tư tưởng gì gây ra bởi cái gì, thì hành động, tư tưởng đó vẫn là viên ngọc sáng, sự kiện đơn giản là những bước tới và những bước lui trong hang quý nơi hang núi tối đen chỉ là một viên ngọc sáng.

---o0o---

### **Hoa Giữa Không Trung (*Kuge, Không hoa*)**

Tiểu luận này đậm màu giáo thuyết Hoa Nghiêm về sự tương dung tương nhập của thực tại và như huyễn. Thực tại, trong thuật ngữ Hoa Nghiêm, có nghĩa sự tương thuộc của tất cả mọi sự vật, nó cũng là “tánh không” của bản thân những sự vật. Trong tiểu luận này nhấn mạnh đặc biệt vào sự chống lại

những khuynh hướng hư vô đoạn diệt trong sự giải thích về tánh không và như huyễn : đây là một chủ đề thường được lập lại của Đạo Nguyên.

Điểm nhấn mạnh này được tổng kết trong sự lật ngược của Đạo Nguyên tiêu điểm của một thành ngữ truyền thống, “những hoa đóm giữa không trung”. Từ này ám chỉ đến cái như huyễn hay không thực; nhưng thay vì nó có một nghĩa tiêu cực theo quy ước, Đạo Nguyên dùng nó ở đây theo một cách tích cực. Nghĩa là, thay vì xem như huyễn như là cái gì cần tiêu diệt, thì Đạo Nguyên chỉ ra rằng tất cả là huyễn, và ‘không có tự tánh’ trong nghĩa này thì đồng nhất với thực tại tuyệt đối.

Điều này giống như nói rằng tất cả hiện hữu là tương đối và bởi thế không có những cái tuyệt đối, thế nên để chứng ngộ tánh không thì không cần phải tiêu diệt hiện hữu. Thật ra, chính ý tưởng tiêu diệt đã xem hiện hữu như cái gì tự nó là thật, do đó nó là ảo tưởng trong ảo tưởng. Đạo Nguyên chỉ ra rằng không chỉ những sự vật thế gian là “hoa đóm giữa hư không”, mà chính những giáo lý Phật giáo cũng như vậy. Điều này có thể nói là một điểm đột phá của Phật giáo Đại thừa, như nhà đại biện chứng Long Thọ đã nêu rõ một ngàn năm trước.

Tiểu luận được bắt đầu với một câu nổi tiếng được cho là của Bồ Đề Đạt Ma, người sáng lập Thiền ở Trung Hoa : “Một hoa nở năm cánh, kết quả tự nhiên thành.” “Năm cánh” là năm nhà (phái) của Thiền Trung Hoa. Đạo Nguyên chỉ ra những nhà này là những phương diện nhiều mặt của một “đóa hoa”, trong khi “một hoa” là sự bộc lộ của những phương diện khác nhau ấy. Ở chỗ khác trong Chánh Pháp Nhãn Tạng, Đạo Nguyên nhấn mạnh rằng năm phái Thiền không nên được nghĩ là tiêu biểu cho những phân chia hay những dị biệt căn bản, và Phật giáo cần được xem không phải theo một lối chia chẻ, bộ phái, mà như một toàn thể bao gồm nhiều mặt khác biệt. Quan niệm về Phật giáo như một toàn thể thống nhất mà khác biệt, khác biệt mà thống nhất cũng là đặc trưng của ý niệm “một thừa” trong những giáo lý Hoa Nghiêm và Pháp Hoa. Cũng như Hoa Nghiêm, ở đây Đạo Nguyên trong phần mở đầu của mình nhấn mạnh vào thực hành, tượng trưng bởi cái hoa, tự nhiên mang “quả” của sự chứng ngộ. Ẩn dụ hoa và những cánh cũng có thể mở rộng để ám chỉ cái nhất thể và đa thù của tất cả hiện tượng.

Tiếp theo Đạo Nguyên đưa ra biểu tượng cổ điển về hoa udumbara (ưu đàm). Đây là một bông hoa nở một lần trong ba ngàn năm, một biểu tượng dành cho đức Phật. Đạo Nguyên trích một câu nói cô rằng hoa ưu đàm nở trong “lửa”, gợi ý Phật tánh được chứng ngộ trong thế gian. Sự nhấn mạnh này về bất nhị, về sự tu hành và chứng ngộ Phật tánh không ở đâu ngoài cuộc sống này, cũng là đặc trưng của Đạo Nguyên; ngài đẩy sự lý luận này đi xa để làm rõ sự tương thuộc của tánh giác và hiện hữu, và sự đồng nhất của Phật và bản thân hiện hữu (sanh tử).

Sau đó tiêu luận tiến đến chủ đề chính của nó, sự hợp nhất của hiện hữu và tánh không. Từ “không trung”, “hư không” trong thành ngữ “hoa giữa không trung” trong tiếng Hoa-Nhật cùng nghĩa với từ Phật giáo “tánh không”, thế nên thành ngữ này có thể được đọc theo tiếng Hoa là “những hoa trống không”, hay “những hoa của tánh không”, “hoa đóm”. Đạo Nguyên nhấn mạnh rằng mọi sự không trừ cái gì đều là “hoa đóm giữa hư không”. Hoa đóm giữa hư không, câu nói theo truyền thống, là do bệnh cườm hay những che chướng trong mắt ở đây được trình bày một cách tích cực, với “đục thủy tinh thể” được sử dụng để ám chỉ lòng bi, hay không tịch diệt, sự chấp nhận và công nhận đời sống như nó là. Sự giải thích tích cực này về “bệnh” cũng là đặc trưng của kinh Duy Ma Cát, trong đó “bệnh” tiêu biểu lòng bi của bậc trí và con người thích ứng trong thế gian. Như cuốn kinh ấy, tiêu luận này của Đạo Nguyên nhằm cắt đứt quan niệm niết bàn là cái gì đối lập với đời sống thường tục.

---o0o---

### *Hoa Đóm Giữa Hư Không*

Vị sáng lập Thiền nói, “Một hoa nở năm cánh, kết quả tự nhiên thành.”

Người ta cần nghiên cứu thời gian nở hoa này, cũng như ánh sáng và màu sắc của nó. Sự đa thù của một bông hoa là năm cánh, sự nở ra năm cánh là một bông hoa. Một hoa này đến từ Ta vốn đến đất này, truyền pháp cứu mê tình. Ánh sáng và màu sắc phải tìm trong sự tham cứu bằng thiền định này. Kết quả là cho đến khi các ông thành quả – đây gọi là tự nhiên thành. Tự nhiên thành nghĩa là trau dồi nhân và kinh nghiệm quả. Có nguyên nhân trong lãnh vực kinh nghiệm thông thường, có kết quả trong lãnh vực thông thường. Tu hành nguyên nhân và kết quả này trong lãnh vực kinh nghiệm thông thường, người ta kinh nghiệm nguyên nhân và kết quả trong lãnh vực thông thường. Tự là cái ngã, cái ngã chính là ông – nghĩa là bốn đại và năm uẩn. Bởi vì có thể dùng con người chân thật không có vị trí (vô vị chân nhân), nó không phải là tôi, nó không phải là ai; bởi thế không cưỡng bách gọi là tự nhiên. Nhiên là cho phép. Tự nhiên thành là thời gian nở hoa và thành quả, đó là thời gian truyền pháp cứu mê tình.

Chẳng hạn, giống như thời gian và nơi chốn của hoa ưu đàm là nở hoa trong lửa, trải qua trong lửa. Xuyên vào lửa và ở trong lửa là nơi chốn và thời gian của sự nở hoa ưu đàm. Nếu không phải thời gian và nơi chốn của hoa ưu đàm, một tia lửa cũng không có, không có dù chỉ một tia lửa của đời sống. Hãy biết rằng trong một tia lửa là trăm ngàn hoa ưu đàm, nở trong không trung, nở trên đất, nở trong quá khứ, nở trong hiện tại. Thấy biết thời gian và nơi chốn xuất hiện của lửa là thấy biết hoa ưu đàm. Chúng ta chớ bỏ qua không thấy biết thời và nơi của hoa ưu đàm.



Cổ nhân nói, Hoa ưu đàm nở trong lửa. Thế thì hoa ưu đàm luôn luôn nở trong lửa. Nếu các ông muốn biết lửa, thì đó là nơi hoa ưu đàm nở. Các ông chớ nên, do bám chấp vào những quan kiến của trời, người, mà không học về “trong lửa”. Nếu các ông nghi ngờ nó, các ông cũng sẽ nghi ngờ hoa sen lớn lên trong nước; các ông sẽ nghi ngờ có hoa nở trên cành. Nếu các ông phải nghi ngờ, thì nên nghi ngờ cơ cấu của thế giới vật chất. Dù thế, các ông chớ nghi ngờ.

Nếu người ta không là Phật, Tổ, người ta không biết khi một bông hoa nở thế giới hiện thành. Một bông hoa nở là trước ba ba, sau ba ba.<sup>32</sup> Để hoàn thành con số thành viên này, tất cả được tập hợp lại và làm cho vĩ đại. Nhờ nguyên lý này, người ta có thể biết lượng của mùa xuân và mùa thu.

Nhưng không phải có hoa và quả trong mùa xuân và mùa thu; hữu thời<sup>33</sup> luôn luôn có hoa và quả. Hoa và quả cùng giữ gìn thời gian và mùa, thời gian và mùa cùng giữ gìn hoa và quả. Vì lý do này trăm cây<sup>34</sup> đều có hoa và quả, tất cả cây đều có hoa và quả. Cây vàng, bạc, đồng, sắt, san hô và ngọc đều có hoa và quả; cây đất, nước, lửa, gió và không gian đều có hoa và quả. Những cây người có hoa, những hoa người có hoa, cây khô<sup>35</sup> có hoa.

Trong những thứ ấy, có hoa đốm giữa hư không mà đức Phật đã nói. Tuy nhiên, người ít học và ít quán chiếu thì không biết màu sắc, sự lộng lẫy, lá và hoa của những hoa giữa hư không giống như gì – họ chỉ nghe về chúng như là những hoa không hề có. Hãy biết rằng trong Phật đạo có nói về hoa giữa hư không – người ngoài cuộc còn không biết có việc nói về hoa giữa hư không, huống gì là hiểu sự việc đó. Chỉ có chư Phật, chư Tổ mới biết sự nở hoa và rơi rụng của hoa trời và hoa đất, và vân vân, và biết hoa trời, hoa đất, hoa thế gian và vân vân là những kinh điển. Đây là lời khuyên nhủ để học Phật. Bởi vì cái mà chư Phật, chư Tổ cười lên là hoa giữa hư không, những thế giới của chư Phật cũng như những lời dạy của chư Phật thật ra là hoa giữa hư không.

Tuy nhiên, người bình thường kém trí nghĩ rằng Phật nói những con mắt bệnh cườm thì thấy hoa giữa không trung nghĩa là những con mắt bệnh cườm ám chỉ những con mắt méo mó của chúng sanh; họ lý giải rằng bởi vì mắt bệnh bị méo mó, chúng thấy hoa đốm giữa không trung trong treo. Do bám chấp vào lý luận này, họ nghĩ sai rằng nó nghĩa là thấy là thật có ba cõi, sáu đường, và chư Phật, tất cả vốn đều không có. Họ chấp vào ý tưởng điều này nói rằng nếu bệnh cườm gây ra mê lầm mà mất đi, những hoa đốm giữa hư không này sẽ không còn thấy nữa, và như vậy vốn không có hoa trong hư không. Tội nghiệp cho những người như vậy, họ không biết thời gian và mùa và tiến trình của những hoa giữa hư không đức Phật đã nói. Nguyên lý đục thủy tinh thể, hoa giữa hư không chư Phật đã nói còn chưa rõ ràng với người bình thường và người ngoài cuộc. Chư Phật, những bậc giác ngộ, trau dồi, nuôi dưỡng những hoa giữa hư không này, do đó mà có y, tòa ngồi và phòng,<sup>36</sup> đạt giác ngộ, chứng

quả. Cầm một bông hoa đưa lên và nháy mắt<sup>37</sup> là trường hợp công khai nơi đó bệnh cườm trong mắt, hoa giữa hư không biểu lộ. Kho tàng của con mắt của chánh pháp (Chánh Pháp Nhãn Tạng), tâm bất khả thuyết của niết bàn, được truyền không sai mảy ly cho đến hôm nay không cách hờ, được gọi là bệnh cườm trong mắt, hoa giữa hư không. Giác ngộ, niết bàn, pháp thân, bản tánh và v.v... là một vài cánh hoa của sự mở ra năm cánh của những hoa giữa không trung.

Đức Phật Thích Ca Mâu Ni nói, “Nhu người mắt cườm thấy những hoa trong hư không : khi phiền não của bệnh cườm hết, những hoa tan biến trong hư không.”

Tuy nhiên còn chưa có một học giả nào đã hiểu lời tuyên bố này. Bởi vì họ không biết hư không, họ không biết hoa giữa hư không. Bởi vì họ không biết hoa giữa hư không, họ không biết người có bệnh cườm; họ không thấy người có bệnh cườm, không gặp người có bệnh cườm, không là người có bệnh cườm. Người ta cần phải gặp người có bệnh cườm, biết hư không và cũng thấy hoa giữa hư không. Sau khi thấy hoa giữa hư không, người ta cũng cần thấy hoa tàn giữa hư không. Nghĩ rằng một khi hoa giữa hư không dùng dứt chúng sẽ không còn hiện hữu là cái thấy của một người tiểu thừa. Nếu hoa giữa hư không không được thấy nữa, chúng sẽ là cái gì ? (Những người với cái thấy của tiểu thừa) chỉ biết hoa trong hư không như là cái gì phải từ bỏ, và không biết chuyện vĩ đại sau hoa giữa hư không – họ không biết sự tròng, sự chín và sự rơi rụng của hoa giữa hư không.

Những học giả bình thường ngày nay nghĩ rằng nơi năng lượng mặt trời trú ngụ là bầu trời, là hư không, rằng mặt trời, mặt trăng, các hành tinh và sao được treo giữa hư không, và do đó họ nghĩ rằng nói hoa giữa hư không có nghĩa là sự xuất hiện của những hình sắc giống như những đám mây trôi nổi trong bầu trời trong sáng này, những hoa bay đây đó trong gió. Họ không hiểu rằng bốn đại tạo ra và được tạo ra, tất cả những hiện tượng của thế giới vật chất, cũng như giác ngộ nền tảng, bản tánh nền tảng v.v... được gọi là hoa giữa hư không. Họ cũng không biết rằng bốn đại tạo tác và v.v... hiện hữu nhờ những hiện tượng; họ không biết rằng thế giới vật chất vẫn ở trong trạng thái bình thường của nó là nhờ những hiện tượng. Họ chỉ thấy những hiện tượng như là hiện hữu nhờ vào thế giới vật chất. Họ chỉ thấu hiểu rằng có những hoa trong hư không là do mắt cườm; họ không thấu hiểu nguyên lý rằng mắt cườm được hiện hữu là do những hoa trong hư không. Hãy biết rằng người với bệnh cườm mà Phật đã nói là người vốn giác ngộ, người giác ngộ bất khả thuyết, người của chư Phật, người của ba cõi, người vượt khỏi Phật. Chớ mê mờ mà cho rằng bệnh cườm là những yếu tố mê lầm và như vậy mà học như thể có cái gì khác là thật – đây sẽ là một cái thấy nhỏ. Nếu những hoa bệnh cườm (hoa đom) là huyền, thì tác nhân và hành động bám chấp vào chúng một cách sai lầm như là huyền cũng phải là

huyền. Nếu tất cả chúng đều là huyền, thì không thể có lý luận. Nếu không có lý luận được thiết lập, sự kiện những hoa bệnh cườm (hoa đốm) là huyền không thể chỉ là như vậy.

Tới mức mà giác ngộ là một bệnh cườm, vô vàn yếu tố của giác ngộ là tất cả những yếu tố của một phô bày huy hoàng của bệnh cườm, vô vàn yếu tố của mê lầm là tất cả những yếu tố của một phô bày hùng vĩ của bệnh cườm. Bấy giờ chúng ta nói rằng bởi vì mắt bệnh cườm là bình đẳng, hoa giữa hư không là bình đẳng; bởi vì mắt bệnh cườm là vô sanh<sup>38</sup> hoa giữa hư không là vô sanh. Bởi vì mọi sự vật là những tướng (đặc tính) của thực tại, những hoa bệnh cườm là những tướng của thực tại. Nó không phải là một vấn đề của quá khứ, hiện tại và vị lai, không phải là một vấn đề của bắt đầu, chặng giữa và chấm dứt – bởi vì chúng không bị ngăn chặn bởi sanh và diệt, chúng có thể làm cho sanh và diệt được sanh và được diệt. Chúng phát sanh trong hư không và tan mất trong hư không, phát sanh trong bệnh cườm và tan mất trong bệnh cườm, phát sanh trong những hoa và tan mất trong những hoa. Tất cả những thời gian khác và chỗ khác cũng như vậy.

Học về hoa trong hư không chắc chắn có nhiều cấp bậc. Có cái được thấy bởi đôi mắt bệnh cườm, có cái được thấy bởi đôi mắt trong sáng, có cái được thấy bởi đôi mắt của chư Phật, có cái được thấy bởi đôi mắt của chư Tổ, có cái được thấy bởi con mắt đạo, có cái được thấy bởi đôi mắt mù. Có cái được thấy cho ba ngàn năm, có cái được thấy cho tám trăm năm.<sup>39</sup> Có cái được thấy cho một trăm kiếp, có cái được thấy cho vô lượng kiếp. Tuy những cái này đều đang thấy hoa giữa hư không, nhưng bởi vì hư không có nhiều loại, hoa cũng là nhiều thứ.

Các ông cần biết rằng hư không là một cái cây. Hư không này không khởi nở hoa, như tất cả cây đều nở hoa. Như một điển đạt nguyên lý này, Phật nói vốn không có hoa trong hư không. Dù vốn không có hoa, vậy mà sự kiện bây giờ có hoa, những trái đào và mạn là như vậy, và những trái mơ và liễu cũng là như vậy – đó giống như nói những cây đào hôm qua đã không có hoa – những cây đào mùa xuân đang có hoa. Khi mùa đến, hoa nở – nó phải là thời của hoa, nó phải là sự đến của hoa. Thời điểm chính xác của sự đến của hoa này không hề tùy tiện. Hoa mơ hoa liễu luôn luôn nở trên cây mơ cây liễu – khi các ông thấy hoa các ông biết chúng là cây mơ hay cây liễu; thấy cây mơ và cây liễu các ông có thể nói hoa gì. Hoa đào hoa mạn không hề nở trên cây mơ cây liễu – hoa mơ hoa liễu nở trên cây mơ cây liễu, hoa đào hoa mạn nở trên cây đào cây mạn.

Sự nở của những hoa trong hư không cũng giống như thế – chúng không nở trên những cây khác. Nhìn màu sắc của hoa trong hư không, người ta ước định sự không tận của trái trong hư không. Thấy sự nở và rụng của hoa trong hư không, người ta cần học mùa xuân và mùa thu của hoa giữa hư không. Mùa

xuân của những hoa giữa hư không và mùa xuân của những hoa khác phải bình đẳng. Như những hoa giữa hư không là khác nhau, thời gian của mùa xuân cũng phải như vậy. Vì lý do này có mùa xuân và mùa thu của mọi thời. Học rằng những hoa trong hư không thì không thực nhưng những hoa khác thì thực, đó là không hiểu gì lời Phật dạy. Nghe nói vốn không có hoa trong hư không, nếu người ta cho vậy có nghĩa là hoa trong hư không vốn xưa kia không hiện hữu mà bây giờ hiện hữu, đó là suy nghĩ nông cạn và quan kiến nhỏ hẹp – người ta phải tiếp tục suy nghĩ theo một cách mở rộng hơn. Một vị Tổ đã nói, “Hoa chưa từng sanh.” Sự bày tỏ của thông điệp này là, chẳng hạn, nguyên lý : những hoa chưa từng sanh và chưa từng diệt; những hoa chưa từng là hoa, hư không chưa từng là hư không. Không nên có sự tối nghĩa về hiện hữu hay không hiện hữu làm mờ rối bối cảnh của thời gian của những hoa. Như hoa luôn luôn có những màu sắc : những màu sắc không nhất thiết giới hạn nơi hoa, và những thời gian cũng có những màu sắc như lục, vàng, đỏ và trắng. Xuân làm hoa nở, hoa làm nở xuân.

Một học giả nào đó (tú tài Trương Chuyết) là một đệ tử cư sĩ của thiền sư Thạch Sư. Ông làm một bài kệ về sự ngộ đạo như thế này :

*Quang minh lạng chiếu khắp vô biên*

Ánh sáng này làm biểu lộ một cách mới mẻ phòng tăng, chánh điện, nhà ăn và cổng tam quan. Khắp vô biên là sự biểu lộ của ánh sáng, nó là ánh sáng của biểu lộ.

*Tất cả sinh linh, người thường người trí, là gia đình tôi*

Không phải là không có người dân thường và người trí – nhưng chớ vu khống người dân thường và người trí vì họ là người như vậy.

*Duy chỉ một tư tưởng không sanh, toàn thể hiện bày*

Mỗi tư tưởng là một cá thể; nó chắc chắn là vô sanh.<sup>40</sup> Đây là toàn thể cái đang là, biểu lộ toàn thể. Bởi thế ông diễn đạt cái này là một tư tưởng duy nhất vô sanh.

*Ngay khi sáu căn vừa động, chúng bị mây che mờ*

Dù sáu căn là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, chúng không nhất thiết phải là hai lần ba – chúng phải là ba ba, trước và sau đều ba ba. Động thì như núi Tu Di, nó giống đất, nó giống như sáu căn, nó giống như chúng vừa động. Bởi vì động giống như núi Tu Di, không động cũng giống như núi Tu Di. Chẳng hạn, nó làm mây làm mưa.

### *Đoạn trừ phiền não càng thêm bệnh*

Không phải trước kia không có bệnh. Có bệnh của Phật, bệnh của chư Tổ. Không biết bệnh là gì mà muốn trừ bệnh là cái bệnh tăng gấp đôi. Ngay lúc đoạn trừ, hẳn đó là phiền não, là bệnh. Biết phiền não và trừ phiền não là đồng thời, là không đồng thời. Sự kiện là những phiền não luôn luôn chứa đựng cách thức đoạn trừ chúng.

### *Nhắm đến cái như vậy (tánh như) cũng là lầm*

Lìa khỏi cái như vậy là sai lầm, nhắm đến cái như vậy cũng sai lầm. Như vậy là sự nhắm đến và lìa khỏi. Trong mỗi sự nhắm đến và lìa khỏi, chính là cái như vậy. Ai có biết sự sai lầm này cũng là cái như vậy !

### *Đi theo với những điều kiện của thế giới, không chướng ngại*

Những điều kiện của thế giới đi theo với những điều kiện của thế giới, đi theo là một điều kiện của thế giới khi đi theo – đây gọi là không chướng ngại. Về phần chướng ngại và không chướng ngại, người ta phải học khi bị chướng ngại bởi con mắt.<sup>41</sup>

### *Niết bàn và sanh tử là những hoa giữa hư không*

Niết bàn là giác ngộ hoàn hảo vô thượng; chỗ an trụ nghỉ ngơi của chư Phật, chư Tổ cũng như của những đệ tử chư Phật, chư Tổ là đây. Sanh tử là phần chủ yếu đích thực của con người. Dù niết bàn sanh tử là những cái ấy, chúng là hoa giữa hư không. Những rễ và mầm, cành và lá, hoa và trái, vẻ đẹp và sắc màu của hoa trong hư không đều là sự nở hoa của hoa trong hư không. Hoa hư không cũng sanh ra trái hư không và cho ra hạt giống hư không. Bởi vì thế giới ba cõi chúng ta đang tri giác đây là năm cánh nở của hoa giữa hư không, nó không tốt đẹp bằng thế giới ba cõi đang thấy thế giới ba cõi. Đây là thật tướng của tất cả mọi sự. Đây là tướng hoa của tất cả mọi sự. Mọi sự, rốt ráo không thể dò, là những hoa và quả giữa hư không. Các ông cần học chúng như là bình đẳng với những đào, mận, mơ, liễu.

Thiền sư Reikun, ban đầu đến thiền sư Kisō, hỏi rằng, “Cái gì là Phật?” Kisō nói, “Nếu ta nói cho ông, ông có tin không?” Reikun nói, “Sao con dám không tin những lời chân thật của vị thầy?” Kisō nói, “Ông là nó.” Reikun nói, “Làm sao con có thể giữ gìn nó?” Kisō nói, “Khi có chỉ chút cườm trong mắt, hoa trong hư không rơi loạn xạ.”

Lời nói này của Kisō, “khi có chỉ chút cườm trong mắt, hoa trong hư không rơi loạn xạ”, là một giải bày giữ gìn, hộ trì Phật như thế nào. Bởi thế, hãy biết rằng rơi loạn xạ của hoa đốm là sự biểu lộ của Phật. Những hoa và trái

trong hư không-con mắt là sự giữ gìn của chư Phật. Do bệnh cườm con mắt được biểu lộ; khi biểu lộ hoa giữa hư không trong con mắt, nó biểu lộ con mắt trong hoa đốm giữa hư không. Theo đó, khi có những hoa hư không trong mắt, một bệnh cườm rơi loạn xạ, và khi một con mắt ở trong hư không, vô số bệnh cườm rơi loạn xạ. Vì thế, những bệnh cườm cũng là sự biểu lộ của toàn cơ, con mắt cũng là sự biểu lộ của toàn cơ, hư không cũng là sự biểu lộ của toàn cơ, những hoa cũng là sự biểu lộ của toàn cơ. Rơi loạn xạ là một ngàn con mắt, nó là những con mắt khắp cả thân.<sup>42</sup> Trong bất cứ thời gian nào và chỗ nào có một con mắt, thì không tránh khỏi có những hoa giữa hư không, có những hoa trong con mắt. Những hoa trong con mắt được gọi là những hoa trong hư không – sự biểu hiện của những hoa trong con mắt phải rộng rang và trong sáng.

Thiền sư Kōshō nói, “Thật kỳ diệu ! Chư Phật mười phương vốn là những hoa trong mắt. Nếu bạn muốn biết những hoa trong mắt, chúng vốn là chư Phật mười phương. Nếu bạn muốn biết chư Phật mười phương, các ngài không phải là những hoa trong mắt; nếu bạn muốn biết những hoa trong mắt, chúng không phải là chư Phật mười phương. Nếu bạn hiểu điều này, lỗi lầm là nơi chư Phật mười phương. Nếu bạn không hiểu, một đệ tử lại nhảy múa, một người tự-thức tỉnh lại giả vờ trang điểm.”

Các ông cần biết rằng không phải chư Phật mười phương là không thật – các ngài vốn là những hoa trong mắt. Chỗ trú của chư Phật mười phương là ở trong con mắt. Nếu không phải ở trong con mắt thì không phải là chỗ trú của chư Phật. Những hoa trong con mắt là không phải không hiện hữu, không phải hiện hữu, không phải không, không phải có – bản thân chúng là chư Phật mười phương.

Bây giờ nếu các ông chỉ muốn biết chư Phật mười phương, nó không phải là những hoa trong con mắt, và nếu các ông chỉ muốn biết những hoa trong con mắt, nó không phải là chư Phật mười phương – nó là như vậy đây. Bởi vì nó là như vậy, hiểu và không hiểu cả hai đều là những hoa trong con mắt, đều là chư Phật mười phương. Muốn biết và không phải là là sự kỳ diệu của biểu lộ, là một kỳ diệu vĩ đại. Giáo lý hoa hư không (hoa trời) và hoa đất được chư Phật và chư Tổ nói như vậy là một chớp lóe đặc sắc. Thậm chí dù những vị thầy của kinh và luận có nghe đến tên hoa trong hư không, thì khi trở lại nhịp đập đời sống của những hoa đất vẫn không ai có cách gì, trừ chư Phật và chư Tổ đã thấy hay nghe chúng. Hiểu biết nhịp đập đời sống của những hoa đất được giữ trong những lời nói của chư Phật, chư Tổ.

Thiền sư Huệ Triệt khi có nhà sư hỏi, “Cái gì là viên ngọc trong núi ?” Cốt lõi của câu hỏi này là như khi hỏi, chẳng hạn, Phật là gì, Đạo là gì. Vị thầy trả lời, “Hoa hư không khởi lên từ đất; toàn cả nước không có cách gì mua.” Câu nói này hoàn toàn không nên xem ngang với những câu khác. Thường khi các

thiền sư nói về hoa giữa hư không, các vị chỉ nói chúng phát sanh trong hư không và rồi tan biến trong hư không. Còn không có ai biết từ hư không là sao, hướng chi từ đất – chỉ có Huệ Triệt biết. “Từ đất” ‘là bắt đầu, chặng giữa và chấm dứt’ rốt ráo là từ đất. Khởi lên nghĩa là nở hoa. Chính ngay lúc này, chúng khởi lên từ toàn thể đất, chúng nở hoa từ toàn thể đất. Toàn cả nước không có cách gì mua không có nghĩa toàn cả nước không mua, nhưng mà không có cách để mua. Có những hoa không khởi lên từ đất, có toàn thể đất nở hoa từ những hoa. Bởi thế hãy biết rằng hoa giữa hư không có nghĩa khiến cho cả đất và trời nở hoa.

---o0o---

### **Hải Ấn Đại Định (*Kai-in zammai*)**

“Hải ấn đại định”, hay như đôi khi được dịch, “định phản chiếu trong đại dương”, là định từ đó kinh Hoa Nghiêm khởi lên, phát hiện một cách thành linh quang cảnh bao la của sự giác ngộ của Phật. Luận Tham Thiền Trở Về Nguồn, một tác phẩm tông Hoa Nghiêm được thông dụng trong các phái Thiền Trung Hoa, nói, “Hải Ấn là tánh giác nền tảng của Chân Như. Khi vọng tưởng chấm dứt, tâm trong sáng và vô số hình tướng đồng thời xuất hiện. Nó giống như đại dương : do gió mà có sóng khởi; nếu gió dừng nước đại dương lặng sáng, và mọi hình ảnh phản chiếu trong đó.” Như thế, nói theo phương diện tâm, hải ấn đại định ám chỉ tánh giác bình đẳng và khắp cả.

Cuốn thứ hai mươi lăm của kinh Ratnakūta nói, “Như mọi dòng suối chảy vào đại dương, tất cả mọi hiện tượng đi vào ấn của những hiện tượng, như vậy có tên ấn đại dương.” “Ấn của những hiện tượng”, hay “pháp ấn”, ám chỉ ba pháp ấn của Phật giáo. Cuốn thứ hai mươi hai của Luận Đại Trí Độ nói, “Pháp ấn của Phật giáo có ba : thứ nhất, tất cả mọi sự vật hợp tạo sanh ra và diệt mất trong từng khoảnh khắc, tất cả đều vô thường; thứ hai, mọi sự vật đều vô ngã; thứ ba là niết bàn vắng lặng.” Cuốn thứ hai mươi của luận ấy nói, “Nếu người ta nghĩ theo một cách phân biệt, đây là mạng lưới của ác ma; không chuyển động và không trụ trong cách ấy là ấn của pháp.”

Trong tiểu luận này Đạo Nguyên giới thiệu vào hải ấn đại định bằng một đoạn trong kinh Duy Ma Cật và ngữ lục của đại thiền sư Mã Tổ. Theo Mã Tổ, Đạo Nguyên trích kinh theo cách này : “Chỉ bởi sự hợp tạo của nhiều yếu tố hiện tượng mà thân này được tạo thành. Vào lúc nó sanh khởi, chỉ có những yếu tố sanh khởi; vào lúc nó tan biến, chỉ có những yếu tố tan biến.” Chiến lược phân tích thành những yếu tố là một sách lược Phật giáo để giải tan ý niệm cá thể nội tại của thân (và tâm) như là một cái ngã hay nhân vật; nó cũng chống lại ý niệm cá thể nội tại của bất kỳ sắc tướng hợp tạo nào. Cùng lúc, trong sự áp dụng rộng lớn của nó, đoạn này ám chỉ đến “thân” của vũ trụ như là một hợp thể độc nhất hay một liên kết những yếu tố, một quan điểm đặc trưng của Hoa

Nghiêm. Như Đạo Nguyên làm cho rõ ở sau, cái thấy này về toàn thể liên kết chính là hải ấn đại định.

Kinh mà Đạo Nguyên đã trích còn tiếp tục nói rằng những yếu tố không loan báo sự sanh khởi và biến mất của chúng. Điều này giống như nói rằng chúng không có tự tánh. Ý niệm những hiện tượng sanh và diệt dựa trên tư tưởng phân biệt. Theo Luận Đại Thừa Khởi Tín, phổ thông trong cả Thiên tông và Hoa Nghiêm tông, tỉnh giác có hai mặt : tỉnh giác của Chân Như và tỉnh giác của sanh tử. Mê lầm là bị giam nhốt trong cái sau, trong tư tưởng phân biệt, nó tách biệt những sự vật thành những thực thể biệt lập và như thế nó là một cách tri giác theo đường thẳng, liên tiếp, làm ra những bắt đầu và kết thúc. Nó là mê lầm khi nó được tin – ngấm ngấm hay công khai – rằng nó là tất cả hiện hữu, là cách độc nhất của sự thấy, là diễn tả chân thật của thực tại. Loại tỉnh giác này có bản chất hạn hẹp và loại trừ, tạo ra phân rẽ và xung đột. Để đặt nó vào một viễn cảnh rộng lớn hơn, tỉnh giác về Chân Như (cái như vậy, không có sự hào nhoáng của ý niệm) được trau dồi trong Phật giáo. Rốt ráo, giác ngộ bao gồm cả hai mặt, khiến người ta không bị bắt buộc lầm cho rằng tư tưởng và phân biệt phát hiện toàn thể thực tại, cũng không trở nên bất lực không thể có tri giác có trật tự và lý luận suy diễn.

Phần cuối của đoạn kinh này gợi ý phương pháp đạt đến tổng hợp này : “Khoảnh khắc trước, khoảnh khắc tiếp theo – mỗi khoảnh khắc tiếp nối không chờ đợi cái kế tiếp : yếu tố trước, yếu tố tiếp theo, những yếu tố không chờ đợi nhau. Đây gọi là hải ấn đại định.” Từ “khoảnh khắc” cũng có thể dịch là “tư tưởng” (chữ “niệm” trong tiếng Trung Hoa), và trong những bản văn Sanskrit từ “khoảnh khắc-tư tưởng” hay “khoảnh khắc tâm thức” thường được tìm thấy. Điểm chánh yếu là, như nó được áp dụng trong thiền định của Thiền, có vẻ là cái tỉnh giác về dòng những khoảnh khắc mà không bám níu, không dừng lại để trôi buộc, đóng khung chúng thành những cơ cấu hay hình ảnh chấp chặt. Khi chú ý không bị vướng mắc hay trụ vào bất kỳ vật gì đặc trưng hóa một cách ý niệm, tỉnh giác toàn khắp vẫn nguyên là tự do và không bị chướng ngại, như thế dòng những sự kiện phản chiếu rõ ràng và thanh thản trong đó. Trong phần sau của tiểu luận Đạo Nguyên tiếp tục nêu ra thêm những trích dẫn và ám chỉ từ những kinh điển và ngữ lục để khai triển những minh giải về tánh giác và những cách thức củng cố thiền định để đạt đến cái thức về toàn thể tức thời.

---o0o---

### ***Hải Ấn Đại Định***

Để là chư Phật chư Tổ, cần thiết phải là hải ấn đại định. Bơi lội trong đại định này, có một thời để thuyết pháp, có một thời để kinh nghiệm, một thời để hành động. Công đức dạo chơi trên đại dương bao hàm việc dạo chơi cho đến đáy; sự dạo chơi trên đại dương này là dạo chơi đến đáy sâu nhất của đại dương.



Hy vọng chuyên sự trôi nổi trên những sóng của sanh tử trở lại về nguồn không phải là “cái này là hành động gì của tâm thức ?”<sup>43</sup> Tuy vậy vượt qua những hàng rào chắn và phá tan những chia cắt từ trước đến giờ vốn là việc của chư Phật, chư Tổ, đây là hải ấn đại định trở lại nguồn cội.

Đức Phật nói rằng thân này được tạo chỉ bởi sự kết hợp của nhiều yếu tố. Vào lúc nó khởi, chỉ là các yếu tố sanh khởi; khi nó diệt, chỉ những yếu tố diệt. Vào lúc những yếu tố này sanh khởi, chúng không nói “tôi sanh khởi”, vào lúc những yếu tố này diệt, chúng không nói “tôi diệt mất”. Khoảnh khắc trước, khoảnh khắc tiếp theo – mỗi khoảnh khắc tiếp nối không chờ đợi cái kế tiếp : yếu tố trước, yếu tố tiếp theo, những yếu tố không chờ đợi nhau. Đây gọi là hải ấn đại định.

Người ta cần khảo sát và thiền định về lời dạy này của Phật trong chi tiết. Đạt đạo và đi vào chứng ngộ không nhất thiết dựa vào học nhiều hay nói nhiều. Học rộng vẫn còn kẹt trong bốn câu,<sup>44</sup> thì nghiên cứu triệt để vô số giáo lý chỉ để sau cùng đi vào chứng ngộ trong chỉ một dòng hay một câu kệ. Câu nói này còn hơn thế biết bao nhiêu – nó không phải là tìm kiếm bản giác trong tương lai, nó cũng không nuôi dưỡng thủy giác trong chứng ngộ.<sup>45</sup>

Thời của cái gọi là định phản chiếu trong đại dương chính xác là thời của chỉ bởi nhiều yếu tố. Nó là sự diễn đạt của chỉ bởi nhiều yếu tố. Thời này được gọi là kết hợp thành thân này. Cái hình sắc đơn lẻ được kết hợp bởi nhiều yếu tố là cái thân này. Đây không phải là xem thân là một hình sắc được kết hợp – nó là một kết hợp của nhiều yếu tố; nó được diễn đạt là sự kết hợp để làm thân này thành thân này.

Khi nó sanh khởi, chỉ có những yếu tố sanh khởi – cái những yếu tố sanh khởi này không bao giờ để lại sự sanh khởi : bởi thế sanh khởi không phải là tỉnh giác nhận thức, không phải là hiểu biết hay tri giác – đây gọi là “chúng không nói tôi sanh khởi”.<sup>46</sup> Trong “không nói tôi sanh khởi”, đó không phải là những cái khác tri giác hay nhận thức, suy nghĩ hay nhận rõ rằng những yếu tố ấy sanh khởi. Thật vậy, khi gặp gỡ một cách siêu xuất, không có việc mất thời cơ trong gặp gỡ. Sanh khởi chắc hẳn là sự xảy đến của thời gian, bởi vì thời gian là sanh khởi. Cái gì đang sanh khởi ? Nó phải là “đã sanh khởi”. Cái đã sanh khởi này nó là thời gian, khiến da, thịt, xương và tủy đều được phát lộ riêng một mình. Bởi vì sanh khởi là sự sanh khởi của tạo thành bởi kết hợp, chính chỉ bởi nhiều yếu tố này nó là cái thân này của sự sanh khởi, nó là “tôi sanh khởi” của sự sanh khởi. Đó không phải chỉ là thấy và nghe nó như âm thanh và hình sắc; nó là nhiều yếu tố của “tôi sanh khởi”, nó là cái “tôi sanh khởi” không được nói ra. Không nói ra không phải là không diễn đạt, bởi vì diễn đạt thì không phải là việc nói. Thời gian của sanh khởi là những yếu tố này,

nó không phải là hai mươi bốn giờ. Những yếu tố này là thời gian của sanh khởi, không phải sự sanh khởi đồng thời của ba cõi.

Thời xưa đức Phật nói, “Đột nhiên lửa sanh khởi.” Sự độc lập của sanh khởi này được diễn đạt là lửa sanh khởi. Một bậc giác ngộ thời cổ nói, “Như thế nào khi sanh khởi và diệt mất không dừng lại.”<sup>47</sup> Thế nên sự khởi diệt này không ngừng, như chúng ta khởi, chúng ta diệt. Nhận xét về không dừng này cần được hiểu một cách tích cực bằng cách để cho nó trở lại với chính nó. Nó khiến cho cái thời gian khi khởi và diệt không dừng này diệt dứt và tiếp tục như là nhịp đập đời sống của các bậc giác ngộ. Khi khởi và diệt không ngừng là khởi và diệt của ai? Khởi và diệt của ai là dành cho những người có thể được giải thoát bằng thân này..., nó là bấy giờ biểu lộ thân này..., nó là... và chỉ dạy họ,<sup>48</sup> nó là tâm quá khứ bất khả đắc,<sup>49</sup> nó là người đã đạt đến tủy ta, nó là người đã đạt đến xương ta<sup>50</sup> – bởi vì nó là khởi và diệt của ai.

“Khi những yếu tố này diệt mất, chúng không nói ‘tôi diệt mất’ ” – thật vậy, thời gian của việc chúng không nói tôi diệt mất là khi những yếu tố này diệt mất. Diệt mất là sự diệt mất của những yếu tố; dù nó đang diệt, nó phải là những yếu tố. Bởi vì chúng là những yếu tố, chúng không phải là những phiền não nhiễm ô ngẫu phát; bởi vì chúng không phải là những phiền não nhiễm ô ngẫu phát, chúng không nhiễm ô. Chính cái không nhiễm ô này là chư Phật và chư Tổ. Các ông cũng là như vậy, một vị Tổ nói – kẻ nào không phải là các ông? Điều này bởi vì khoảnh khắc trước và khoảnh khắc tiếp theo đều là Tôi. Trong sự diệt mất này phô bày nhiều tay nhiều mắt<sup>51</sup> – được ám chỉ như là “đại niết bàn vô thượng”, “đây gọi là chết”, “tịch diệt”, “là chỗ an trụ”. Thế nghĩa là, nhiều tay mắt như vậy là những phẩm tính của diệt mất.<sup>52</sup> Không nói ‘tôi’ vào lúc diệt, không nói ‘tôi’ vào lúc khởi, đó là không sanh không diệt.

Nó là sự diệt của những yếu tố trước, nó là sự diệt của những yếu tố tiếp theo, nó là khoảnh khắc trước của những yếu tố, nó là khoảnh khắc tiếp theo của những yếu tố. Chúng là những yếu tố trước và tiếp theo những yếu tố khoảnh khắc, chúng là những khoảnh khắc trước và tiếp theo của những yếu tố. Không chờ đợi nhau là những yếu tố khoảnh khắc, không liên hệ lẫn nhau là những yếu tố. Chúng không liên hệ lẫn nhau và không chờ đợi lẫn nhau chỉ là sự diễn đạt tám mươi hay chín mươi phần trăm. Có sự buông bỏ và có sự nắm lấy làm cho bốn đại và năm uẩn của sự tịch diệt biến thành những tay và mắt. Có sự tiến bộ và có sự gặp gỡ làm cho bốn đại và năm uẩn thành con đường. Vào lúc này khắp suốt thân là những tay và mắt, nhưng còn chưa đủ; toàn thân là những tay và mắt, nhưng còn chưa đủ.<sup>53</sup>

Nói chung, tịch diệt là một phẩm tính của chư Phật và chư Tổ. Về phần bây giờ có nhận xét về sự không liên hệ và không chờ đợi, hãy biết rằng sanh khởi là sanh khởi trong bắt đầu, chặng giữa và chấm dứt; đó là trường hợp chính

thức công khai thì thậm chí một cây kim cũng không được nhận vào; mà riêng tư kín đáo thì thậm chí một con ngựa và cỗ xe cũng có thể trót lọt.<sup>54</sup> Thế không phải là làm cho tịch diệt chờ đợi hay liên hệ với bắt đầu, chặng giữa và chấm dứt. Cho dù những yếu tố đột nhiên sanh khởi ở nơi tịch diệt, đó không phải là sự sanh khởi của cái tịch diệt, đó là sự sanh khởi của những yếu tố. Bởi vì nó là sự sanh khởi của những yếu tố, chúng không chờ đợi lẫn nhau. Nó cũng không liên hệ tịch diệt với tịch diệt. Tịch diệt cũng là tịch diệt của bắt đầu, chặng giữa và chấm dứt. Đó là trường hợp không sanh nó ra khi gặp gỡ, không phân biệt khi nó có mặt. Cho dù đột nhiên có tịch diệt nơi đã sanh khởi, đó không phải là sự tịch diệt của sanh khởi, đó là sự tịch diệt của những yếu tố. Dù nó có thể là cái đây là của tịch diệt, dù nó có thể là cái đây là của sanh khởi, nó chỉ là hải ấn đại định được gọi là trùng trùng vô tận yếu tố. Sự tu và chứng cái đây là không phải là không có, nó chỉ là cái không nhiễm ô này được gọi là hải ấn đại định. Đại định là sự hiện thực, nó là ban đêm khi người ta quày tay ra sau lưng đung phải cái gối. Đung phải cái gối vào ban đêm khi người ta đưa tay ra sau lưng không chỉ là hàng tỷ kiếp – đó là trường hợp trong đại dương tôi duy nhất khai diễn vĩnh cửu kinh Hoa Sen của Diệu Pháp.

Bởi vì nó không nói ‘tôi sanh khởi,’ nó là Tôi, trong đại dương. Mặt trước đang khai diễn một cách vĩnh cửu, nó là một làn sóng vừa động, vô số làn sóng theo; mặt tiếp theo là kinh Hoa Sen của Diệu Pháp của vô số làn sóng vừa động, một làn sóng động theo.<sup>55</sup> Những “mặt trước và tiếp theo” là Tôi, trên một đại dương – đó giống như nói điểm trước và điểm tiếp theo. “Điểm trước và điểm tiếp theo” là đặt một cái đầu lên trên đầu. Trong đại dương thì không có người; Tôi, trong đại dương thì không phải là chỗ ở của người trong thế giới, nó không phải là cái mà người trí ưa. Tôi một mình duy nhất trong đại dương – đây là sự diễn bày của duy nhất, vĩnh cửu. Đây là trong đại dương không phải là địa phận của ở giữa, ở trong hay ở ngoài : nó là vĩnh cửu khai diễn kinh Hoa Sen của Diệu Pháp. Dù nó không trụ ở đông, tây, nam hay bắc, nó là thuyền đầy trống không chờ trăng về. Sự trở về chân thật này là trở về trực tiếp<sup>56</sup> – ai nói đây là hành động còn lần lửa trong nước ? Nó chỉ là biểu lộ cái thực trong Phật đạo, thế thôi. Cái này được xem là cái ấn đóng lên nước. Hơn nữa, chúng ta nói nó là cái ấn đóng lên bùn. Cái ấn đóng lên nước không hẳn là cái ấn đóng lên đại dương; nó phải là cái ấn đóng lên đại dương một cách siêu việt. Đây gọi là ấn của đại dương, ấn của nước, ấn của bùn, ấn của tâm. Truyền đạt tâm ấn một cách thanh tịnh, nó đóng lên nước, đóng lên bùn, đóng lên hư không.<sup>57</sup>

Một nhà sư hỏi Tổ Tào Sơn, “Con biết trong kinh có nói đại dương không lưu giữ xác chết – cái gì là đại dương ?” Tào Sơn nói, “Nó chứa mọi cái hiện hữu.” Nhà sư nói, “Tại sao nó không lưu giữ xác chết ?” Tào Sơn nói, “Người không có hơi thở thì không dính mắc.” Nhà sư nói, “Bởi vì nó chứa mọi cái hiện hữu, tại sao người không có hơi thở thì không dính mắc ?” Tào Sơn nói, “Thực ra không phải vô số cái hiện hữu là không có hơi thở.”<sup>58</sup>

Tào Sơn này là huynh đệ của Vân Cư; ở đây thông điệp cốt lõi của Tào Sơn thật là chính xác. Cái con biết trong kinh có nói ám chỉ lời dạy chân thật của Phật và chư Tổ; đó không phải là những lời dạy của người phàm, người thánh, đó không phải là lời dạy nhỏ giáo truyền. Đại dương không chứa một xác chết – cái gọi là đại dương này thì không phải là một đại dương bên trong hay một đại dương bên ngoài, và không thể giống như tám biển. Nhưng cái ấy không phải là cái học trò hỏi. Người này chỉ nhận biết cái gì không phải là đại dương, nó không nhận biết cái gì là đại dương. Dù người ta cứ nói chúng là biển, nhưng chúng không được gọi là đại dương. Đại dương không nhất thiết là một vực sâu với nước mặn hay cái gì đó. Nhiều yếu tố phải kết hợp để tạo thành. Làm sao đại dương chỉ là nước sâu? Vì lý do đó, hỏi đại dương là gì là nói đến đại dương bởi vì đại dương thì cả trời và người chưa biết đến. Về phần không chứa một xác chết, không chứa phải là khi ánh sáng đến, đánh ánh sáng; khi bóng tối đến, đánh bóng tối.<sup>59</sup> Xác chết là tro hỏa táng; nó là biết bao lần gặp gỡ mùa xuân mà không đổi tâm. Xác chết là cái gì chưa có ai từng thấy – đó là lý do không biết.

Câu nói của Tào Sơn nó chứa mọi cái hiện hữu nói đến đại dương. Sự diễn tả của thông điệp cốt lõi này không nói rằng một vật gì nó là người chứa mọi cái hiện hữu; nó đang chứa mọi cái hiện hữu. Nó không nói rằng đại dương chứa mọi cái hiện hữu; nói ‘nó chứa tất cả những cái hiện hữu’ chỉ đơn giản là đại dương. Dù không được biết như là một vật, trong lúc này nó là mọi cái hiện hữu. Khi chứa đựng, dù là một trái núi, nó không chỉ là đứng trên đỉnh cao nhất; dù là nước, nó không chỉ là đi dưới đáy biển sâu nhất. Nắm lấy là phải giống cái này, buông bỏ là phải giống cái này. Đại dương của Phật tánh, đại dương của kho tàng Tỳ Lô Giá Na, chỉ là mọi cái hiện hữu.

Dù bề mặt của đại dương không thấy được, không có nghi ngờ gì về hành động bơi lội cùng với nó. Chẳng hạn trong sự phát biểu của Tafuku về một lùm tre, dù nếu đó là một nhánh thẳng, hai nhánh cong, ba nhánh bốn nhánh là đũa,<sup>60</sup> dù nếu đó là hành động khiến mọi cái hiện hữu bị bỏ lỡ, tại sao ngài không nói nó là ngàn nhánh cong, vạn nhánh cong, tại sao ngài không nói ngàn lùm, vạn lùm? Chúng ta chớ quên nguyên lý rằng chỉ duy nhất một lùm tre hiện hữu theo cách đó. Câu nói của Tào Sơn, nó chứa mọi cái hiện hữu thì vẫn là mọi cái hiện hữu.<sup>61</sup>

Về phần câu nói của nhà sư, Tại sao người không có hơi thở thì không dính mắc? – khi nó là khuôn mặt của sự nghi ngờ sai lầm, nó phải là cái này là hành động gì của tâm thức? Khi cho đến giờ tôi vẫn nghi ngờ người bạn này, thì chỉ gặp cho đến giờ tôi vẫn nghi ngờ người bạn này. Trong chỗ nào là tại sao người không có hơi thở thì không dính mắc, là tại sao nó không lưu giữ một xác chết. Ở đây chính xác là bởi vì nó chứa mọi cái hiện hữu, tại sao nó không lưu giữ một xác chết? Chúng ta cần biết rằng chứa không phải là sự dính mắc; chứa

không phải là sự lưu giữ. Dù cho mọi cái hiện hữu là một xác chết, phải là vô số năm không lưu giữ. Nó phải là sự diễn đạt duy nhất của ông sư già này về không dính mắc. Điều Tào Sơn cố gắng nói với câu thực ra không phải vô số cái hiện hữu là không có hơi thở là dù mọi cái hiện hữu không có hơi thở hay không, người ta phải không dính mắc. Cho dù một xác chết là một xác chết, bao giờ có sự thực hành tương tự với học hỏi từ vô số cái hiện hữu, nó phải chứa, nó phải đang chứa. Tiến trình trước và tiến trình tiếp theo, chúng là mọi cái hiện hữu, có hiệu quả của chúng – điều này thì không phải không có hơi thở. Nó là cái được gọi là một người mù dẫn một nhóm người mù. Nguyên lý một người mù dẫn một nhóm người mù là, đúng ra, một người mù dẫn một người mù, một nhóm người mù dẫn một nhóm người mù. Khi một nhóm người mù dẫn một nhóm người mù, đó là cái chứa mọi cái hiện hữu thì được chứa bởi cái chứa mọi cái hiện hữu. Trong Đạo Lớn người ta tiếp tục du hành, nếu nó không là mọi cái hiện hữu, sự thực hành không thành hiện thực. Đây là hải ấn đại định.

---o0o---

### **Hữu Thời (*Uji*)**

Tiểu luận này đã gây sự quan tâm cho hầu hết tác giả viết về Đạo Nguyên, trình bày điều có vẻ là ý tưởng độc đáo nhất của ngài : sự đồng nhất của hiện hữu (cái đang là) và thời gian. Điều này có thể biểu hiện bằng câu nói rằng thời gian là một tác nhân cần thiết cho mọi biểu lộ của hiện hữu. Nhưng Đạo Nguyên thì ít trừu tượng. Thật vậy, ở đây thời gian được thấy là cụ thể, hiện hữu đang là được thấy là cụ thể, và cả hai được thấy như không tách lìa trong cái cụ thể này.

Những định nghĩa bình thường về thời gian, được hiểu theo sự kéo dài của những đối vật hay những biến cố, hay như những khác biệt về tốc độ hay khoảng cách, đòi hỏi một bối cảnh cụ thể, thế nên ý niệm tính không tách lìa của hiện hữu và thời gian, có vẻ khá lạ khi được diễn tả như hiện hữu-thời gian, hữu-thời, thì vẫn không đặc biệt khó khăn với độc giả hiện đại. Hơn nữa, ý tưởng hữu thời của Đạo Nguyên có một mức độ giống nhau với quan niệm không gian-thời gian trong lý thuyết tương đối của vật lý học hiện đại. Trong không gian-thời gian, thời gian là chiều thứ tư, hay yếu tố hợp tác thứ tư, nhờ nó cùng với ba yếu tố hợp tác khác thuộc về không gian mà những biến cố được diễn tả.

Một khía cạnh của không gian-thời gian là chiều kích thời gian thì liên hệ với người quan sát. Trong tiểu luận này Đạo Nguyên cũng bày tỏ như thế nào thời gian có thể được thấy theo những cách khác nhau – chẳng hạn, “nó đi từ hôm nay đến ngày mai, và đi từ hôm nay đến hôm qua” như thế nào. Nghĩa là, từ quan điểm nhìn về trước hay nhìn lui, thời gian tiến bộ từ hiện tại vào tương lai, để cho cái hiện tại đang đi này lùi thành quá khứ. Đây là quan điểm thông

thường về thời gian. Nhưng Đạo Nguyên tiếp tục nói, “Nó đi từ hôm qua đến hôm nay, nó đi từ hôm nay đến hôm nay, nó đi từ ngày mai đến ngày mai.” Sự đi của thời gian “từ hôm qua đến hôm nay” thì giống như sự đi của nó “từ hôm nay đến ngày mai” chỉ trừ nó nhắm đến tương lai của quá khứ thay vì tương lai của hiện tại. “Từ hôm nay đến hôm nay” ám chỉ hiện tại của hiện tại, mỗi ngày đi qua là “hôm nay” từ điểm quy chiếu của chính ngày hôm nay. “Từ ngày mai đến ngày mai” ám chỉ tương lai của tương lai, “ngày mai” như là “ngày kế tiếp” không bao giờ trở thành hôm nay, nhưng tiếp tục trở thành “ngày mai”.

Cái nhìn về tính tương đối của thời gian này, –một trong mười cái huyền diệu của Phật giáo Hoa Nghiêm, bao hàm ý niệm mọi sự trong mọi thời gian luôn luôn hiện hữu, theo những thời gian tương ứng của chúng – nghĩa là, bởi vì tính tương đối liên hệ lẫn nhau của chúng bao hàm tính tương đối của “thời gian” của chúng, chúng đều hiện hữu một lần mà không mất trật tự của những thời gian tương ứng của chúng. Quan điểm này về sự không ngăn ngại của thời gian đường thẳng và thời gian “toàn thể” được Đạo Nguyên trình bày khéo léo, và tiểu luận chúng tỏ như thế nào những biểu lộ đặc thù của hiện hữu không chỉ là những thời gian cá thể mà còn tham dự vào mạng toàn thể của sự biểu lộ toàn bộ của hiện hữu-thời gian (hữu thời). Như thế những sự vật và những chúng sanh có hữu thời tương ứng của chúng nhưng vẫn đồng thời chia sẻ với nhau trong hữu thời của tất cả hiện hữu.

Khi “hữu thời” là một trong những trình bày nổi bật và độc đáo nhất, nếu không nói là cái nổi bật độc đáo nhất, của tư tưởng Đạo Nguyên, một cái nhìn tổng quát toàn bộ công trình của ngài tỏ ra rằng ngài không lập ra khẩu hiệu này hay cố gắng kiến tạo một triết học về điểm này. Đúng ra, tiểu luận này về hữu thời là một diễn đạt khác linh hoạt và sáng suốt của Đạo Nguyên về chủ đề bao quát hơn : nhất thể của cái đang là, và sự trệch hướng của việc tìm kiếm hay suy nghĩ về giác ngộ ngoài cái ở đây và bây giờ.

---o0o---

### *Hữu Thời*

Một vị cổ Phật đã nói, Vào một thời của hiện hữu, đứng trên chót đỉnh núi cao nhất; vào một thời của hiện hữu, ba đầu và tám tay<sup>62</sup>; vào một thời của hiện hữu, mười sáu tác và tám tác<sup>63</sup>; vào một thời của hiện hữu, gậy và phát trần; vào một thời của hiện hữu, trụ và đèn<sup>64</sup>; vào một thời của hiện hữu, con người ở giữa; vào một thời của hiện hữu, đất và trời.

Cái gọi là thời của hiện hữu nghĩa là thời gian vốn là cái đang hiện hữu; tất cả cái đang hiện hữu là thời gian. Thân vàng cao mười sáu tác là thời gian; bởi vì nó là thời gian, nó có những trang hoàng và sự rạn vỡ của thời gian. Các ông cần tham cứu nó trong hai mươi bốn giờ của hiện tại. Ba đầu tám tay là thời

gian; bởi vì nó là thời gian, nó phải là một chân như trong hai mươi bốn tiếng của hiện tại. Bởi vì hướng và hành trình đến và đi của hai mươi bốn giờ là hiển nhiên, người ta không nghi ngờ về chúng – nhưng dù họ không nghi ngờ chúng, không phải là người ta biết chúng. Bởi vì sự nghi ngờ nhưng sự vật mà họ không biết thì không cố định, hành trình tương lai của sự nghi ngờ của họ không nhất thiết tương hợp với những nghi ngờ của họ trong hiện tại. Chính sự nghi ngờ tạm thời trong lúc này là thời gian.

‘Chính mình’ thì phô bày ra như toàn thể thế giới. Các ông cần nhận thức rằng mỗi điểm, mỗi vật của toàn thể thế giới này là một thời gian cá thể. Sự không ngăn ngại lẫn nhau của những sự vật thì giống như sự không ngăn ngại lẫn nhau của những thời gian. Vì lý do này có sự khởi lên của những tâm trong cùng một thời gian, có sự khởi lên của những thời gian trong cùng một tâm. Thực hành và giác ngộ thì cũng giống như vậy. Cái chính mình đang hiện bày, cái chính mình thấy điều này – nguyên lý cái chính mình là thời gian là như vậy.

Bởi vì nó là nguyên lý của cái đang là như vậy, có vô số sắc tướng, một trăm ngọn cỏ<sup>65</sup> trên toàn thể trái đất. Các ông cần học rằng mỗi ngọn cỏ đơn lẻ, mỗi sắc tướng đơn lẻ, là trên toàn thể trái đất. Đi và đến như vậy là điểm bắt đầu của tu hành. Khi người ta đến trạng thái chân như, nó là một ngọn cỏ, một sắc tướng; nó là hiểu những sắc tướng tức không hiểu những sắc tướng, nó là hiểu những ngọn cỏ tức không hiểu những ngọn cỏ.<sup>66</sup> Bởi vì nó chỉ là ngay một thời gian như vậy, bởi thế hữu thời là tất cả toàn thể thời. Là lá cỏ và là sắc tướng cả hai đều là thời. Trong lúc thời của thời có toàn thể hiện hữu, toàn thể thế giới. Vừa khởi lên quán tướng có toàn thể hiện hữu hay không, toàn thể thế giới tách lìa khỏi thời hiện tại.

Mặc dù vậy, khi người thường không học Phật pháp, những quan kiến họ có khiến cho khi họ nghe câu nói một thời của hiện hữu, họ nghĩ vào lúc nào đó người ta trở thành ba đầu tám tay, vào lúc nào đó người ta trở thành mười sáu tác cao, tám tác ngòi, như đã vượt qua những núi và những sông. Họ nghĩ, “Dù những núi và những sông này vẫn còn hiện hữu, tôi đã vượt qua chúng và bây giờ tôi đang ở trong tháp màu đỏ son của lầu đài bằng ngọc – những núi sông và tôi đang cách xa nhau như trời với đất.” Tuy nhiên sự thật không chỉ là lý luận một chiều mà thôi. Trong thời gian người ta leo những núi và vượt những sông, có chính mình. Phải có thời gian trong chính mình. Bởi vì cái chính mình hiện hữu, thời gian không thể rời bỏ. Nếu thời gian không phải là những hình tướng của đi và đến, thời gian của việc leo một ngọn núi là cái hiện tại tức thời của hữu thời. Nếu thời gian bảo tồn những hình tướng của đi và đến, bèn có trong chính mình cái hiện tại tức thời của hữu thời – đây là hữu thời. Có phải thời gian của sự leo những núi và vượt những sông nuốt trọn thời gian này của tháp màu đỏ son của lầu đài bằng ngọc ? Nó không phun ra chăng ?

Ba đầu tám tay là thời gian của hôm qua; mười sáu tác, tám tác là thời gian của hôm nay. Tuy nhiên nguyên lý của hôm qua và hôm nay chính là thời gian khi đi thẳng vào những ngọn núi và nhìn lên qua khỏi nghìn đỉnh, vô số đỉnh – nó không phải là một cái gì qua đi. Ba đầu, tám tay cũng xuất lộ như hữu thời của chính mình; mười sáu tác, tám tác cũng xuất lộ như hữu thời của chính mình. Dù nó có về ở đâu khác, nó chính ngay bây giờ. Thế nên những cây thông cũng là thời gian; tre cũng là thời gian.

Người ta chớ hiểu thời gian chỉ như bay xa; người ta chớ có ý tưởng rằng bay xa là chức năng của thời gian. Nếu thời gian chỉ là bay đi, bây giờ sẽ có những thiếu sót. Không nghe về đạo của hữu thời là vì chỉ học rằng nó đi qua. Nói ra điểm chính của việc này, mọi cái hiện hữu trong toàn thể thế giới, khi xếp thành hàng, đều là những thời gian cá thể. Bởi vì nó là hữu thời, nó là hữu thời của tôi.

Trong hữu thời có phẩm tính đi qua. Nghĩa là nó đi từ hôm nay đến ngày mai, nó đi từ hôm nay đến hôm qua, nó đi từ hôm qua đến hôm nay, nó đi từ hôm nay đến hôm nay, nó đi từ ngày mai đến ngày mai.

Bởi vì đi qua là một phẩm tính của thời gian, thời gian quá khứ và hiện tại không chất đống, không tập hợp theo một dãy – tuy nhiên Thanh Nguyên là thời gian, Bách Trọng cũng là thời gian, Mã Tổ và Thạch Đầu cũng là thời gian.<sup>67</sup> Bởi vì mình và người khác là thời gian, tu hành và chứng ngộ là thời gian. Đi vào trong bùn, đi vào trong nước<sup>68</sup> cũng là thời gian.

Dù những quan kiến hiện tại và những hoàn cảnh của những quan kiến của người bình thường là cái mà người bình thường biết, chúng không phải là địa vị thực sự của người bình thường. Chính địa vị thực sự mới nuôi dưỡng tạm thời người bình thường. Bởi vì cho là thời gian này, cái hiện hữu này, không phải là địa vị thực sự, họ xem thân vàng mười sáu tác cao không phải là chính họ. Cố gắng trốn tránh bằng cách cho chính mình không phải là thân vàng mười sáu tác cao cũng là chút mảnh của hữu thời; đó là cái nhìn của những người còn chưa xác tín nó.<sup>69</sup>

Mọi vật trong thế giới, lên xuống, thăng trầm, xuất hiện và biến mất vẫn là tánh như an trụ trong địa vị thực sự chuẩn mực.<sup>70</sup> Tỳ là thời gian, dần cũng là thời gian.<sup>71</sup> Chúng sanh là thời gian. Chư Phật cũng là thời gian. Thời gian này làm chứng cho toàn thể thế giới với ba đầu và tám tay, nó làm chứng cho toàn thể thế giới với thân vàng mười sáu tác cao.

Bây giờ làm tiêu hết những giới hạn của toàn thể thế giới nhờ bởi toàn thể thế giới thì được gọi là tham cứu triệt để. Hiện thực thân vàng mười sáu tác nhờ bởi thân vàng mười sáu tác như quyết định, tu hành, giác ngộ và niết bàn, là hiện hữu, là thời gian. Chỉ tham cứu triệt để tất cả thời gian là tất cả hiện hữu,



thì không có gì còn sót lại. Bởi vì những cái còn lại là những cái còn lại, thậm chí hữu thời của tham cứu một nửa triệt để là tham cứu triệt để một nửa hữu thời.<sup>72</sup>

Những sắc tướng có vẻ lướt qua là đang hiện hữu. Hơn nữa, nếu các ông để cho như vậy, thì ngay trong thời kỳ biểu lộ của sự lướt qua, nó là sự an trụ trong địa vị của hữu thời. Chớ khuấy động nó như là không hiện hữu, chớ bám chấp nó như là hiện hữu. Chỉ quan niệm thời gian như là đi qua theo một mặt, người ta không hiểu nó như là còn chưa đến. Chỉ nhận biết nó như là đến và đi, không có cái túi da nào<sup>73</sup> thấy được nó triệt để như là hữu thời an trụ trong địa vị – huống gì làm sao có một thời gian đi qua rào cản? Dù nhận biết an trụ trong địa vị, ai có thể nói ra sự bảo tồn của cái vốn là như vậy? Họ có diễn nói dài dòng nó là như vậy, mọi người vẫn mò mẫm tìm kiếm hình tướng của khuôn mặt nó. Nếu chúng ta để cho cái đang là của người bình thường được là hữu thời như vậy, bấy giờ giác ngộ và niết bàn chỉ là hữu thời, trong đó chỉ là những hình tướng của đi và đến.

Tóm lại, nó không thể bị đánh bật hay giữ lại – nó là sự biểu lộ của hữu thời. Những vua trời và chúng sanh cõi trời biểu lộ trong những vùng bên phải bên trái là hữu thời, hiện đang sử dụng toàn thể sức mạnh của họ. Vô số hữu thời khác của nước và đất hiện đang biểu lộ toàn thể sức mạnh của chúng. Những loài và sự vật khác nhau là hữu thời trong bóng tối và trong ánh sáng đều là sự biểu lộ toàn thể sức mạnh của chúng. Nếu chúng không là sự đi qua hiện thời của toàn thể sức mạnh, không có một sự vật nào trở nên biểu lộ, sẽ không có sự đi qua – các ông cần nghiên cứu nó theo cách này. Các ông không nên học về sự đi qua như gió và mưa đi đông đi tây. Toàn thể thế giới không phải là không hoạt động, nó không phải tiến bộ hay thụt lùi : nó là sự đi qua.

Đi qua thì giống như mùa xuân chẳng hạn : trong mùa xuân có nhiều xuất hiện hình tướng – đây gọi là đi qua. Các ông cần học rằng nó không phải đi qua bất cứ sự vật bên ngoài nào. Chẳng hạn sự đi qua của mùa xuân nhất thiết đi qua mùa xuân. Dù sự đi qua không phải là mùa xuân, bởi vì nó là sự đi qua của mùa xuân, sự đi qua đã hoàn thành Đạo trong thời gian này của mùa xuân. Các ông cần khảo sát triệt để bất cứ cái gì mà các ông đang làm. Nói đến sự đi qua, nếu các ông nghĩ rằng lãnh vực các đối tượng là ở bên ngoài và hiện tượng đi qua thì đi một triệu thế giới phương đông qua một tỷ kiếp, nghĩ như thế là các ông không hoàn toàn tập trung vào việc học Phật đạo.

Dược Sơn, theo lệnh của thiền sư Thạch Đầu, đến học với Mã Tổ. Ngài nói, “Về kinh điển Phật giáo, con hiểu khá nhiều thông điệp của nó – nhưng cái gì là nghĩa sống thực của Thiền?” Mã Tổ trả lời, “Đôi khi ta có nó nhượng mày và chớp mắt. Đôi khi ta không có nó nhượng mày và chớp mắt. Đôi khi có nó nhượng mày và chớp mắt là cái đó. Đôi khi có nó nhượng mày và chớp mắt

không phải là cái đó.” Nghe thế, Dược Sơn đại ngộ. Ngài nói với Mã Tô, “Khi con ở với Thạch Đầu, con như con muỗi leo trên một con bò sát.”

Điều Mã Tô nói không giống như những người khác. Mây và mắt phải là những núi và những biển, bởi vì những núi và những biển là những mây và những mắt. Cái có nó nương phải thấy những núi, cái có nó chớp phải có nguồn gốc của nó trong biển. Cái đó bị quy định bởi nó, nó bị tác động bởi nhân quả.<sup>74</sup> Không phải là cái đó không phải là không có nó, không có nó không phải là không phải là cái đó. Những cái này đều là hữu thời. Những núi là thời gian, những biển cũng là thời gian. Nếu chúng không phải là thời gian, những núi và biển không thể có. Các ông chớ nghĩ không có thời gian trong hiện tại tức thời của những núi và những biển. Nếu thời gian tiêu tan những núi và biển cũng tiêu tan; nếu thời gian là không thể hủy hoại, những núi và biển cũng không thể hủy hoại. Trên nguyên lý này sao mai xuất hiện, Phật xuất hiện, con mắt xuất hiện, sự đưa bông hoa lên xuất hiện. Đây là thời gian. Nếu nó không là thời gian, nó đã không như vậy.

Thiền sư Quy Tĩnh là hậu duệ của Lâm Tế và là người nối pháp của Thủ Sơn. Một lần ngài nói với đại chúng, “Đôi khi ý định đến nhưng sự bày tỏ không đến, đôi khi sự bày tỏ đến nhưng ý định không đến. Đôi khi ý định và sự bày tỏ cùng đến, đôi khi ý định và sự bày tỏ đều không đến.” Ý định và bày tỏ cả hai đều là hữu thời; đến và không đến cả hai đều là hữu thời. Dù thời gian của đến là chưa trọn vẹn, nhưng thời gian của không đến đã tới. Đến thì không phải là đang tới; không đến thì không phải là chưa tới. Đây là cách hữu thời hiện hữu. Đến bị ngăn ngại bởi đến, không bị ngăn ngại bởi không đến. Không đến bị ngăn ngại bởi không đến, không bị ngăn ngại bởi đến. Ý định ngăn ngại ý định và thấy ý định; bày tỏ ngăn ngại bày tỏ và thấy bày tỏ. Ngăn ngại làm ngăn ngại sự ngăn ngại và thấy sự ngăn ngại. Ngăn ngại làm ngăn ngại sự ngăn ngại – đây là thời gian.<sup>75</sup> Dù ngăn ngại được dùng bởi những sự vật khác, không bao giờ có ngăn ngại nào ngăn ngại những sự vật khác.<sup>76</sup> Đó là mình gặp người khác, đó là người khác gặp người khác, đó là mình gặp mình, đó là đi ra gặp đi ra. Nếu những cái này không có thời gian chúng không là như vậy.

Cũng thế, ý định là thời gian của vấn đề trước mắt; bày tỏ là thời gian của chìa khóa của siêu vượt. Đến là thời gian của toàn thân; không đến là thời gian của làm một với cái này, tách lìa khỏi cái này. Theo cách này các ông cần hiểu đúng và hãy là hữu thời.

Dù những vị Tô đã nhắc đến ở trước đều đã nói, không có gì để nói nữa ư? Chúng ta có thể nói ý định và bày tỏ đến một nửa cũng là hữu thời; ý định và bày tỏ không đến một nửa cũng là hữu thời. Cần học như thế này. Có nó nương mây và chớp mắt là một nửa của hữu thời; có nó nương mây và chớp mắt là sai hữu thời. Không có nó nương mây và chớp mắt là một nửa hữu thời;

không có nó nương mảy và chớp mắt là sai hữu thời.<sup>77</sup> Tham cứu như vậy, đến và đi, tham cứu đến và tham cứu không đến, là thời của hữu thời.

---o0o---

### **Tám Tỉnh Giác của bậc Đại Nhân (Hachidaininkaku)**

Rốt ráo, Phật giáo được cho là thực tiễn, và sự dè dặt truyền thống của nó về triết học là do bởi trong sự kích thích tập luyện trí thức có khuynh hướng quên đi rằng những giáo lý là để áp dụng. Một vị thầy vĩ đại của Phật giáo Trung Hoa đã nêu điều đó trong những lời này : trước hết là hiểu, không có nó hành động sẽ mù lòa; rồi đến hành động, không có nó hiểu sẽ không có hiệu lực; cuối cùng hiểu và hành động thành một.

“Chớ làm điều xấu, hãy làm điều tốt, hãy làm trong sạch tâm – đây là lời dạy của chư Phật”. Công thức cổ này của Phật giáo tóm tắt thông điệp của ba chương cuối của Chánh Pháp Nhãn Tạng như được trình bày trong cuốn sách này. Chúng cùng làm rõ ba giai đoạn hay ba yếu tố căn bản của Thiền được tìm thấy khắp toàn bộ giáo lý Phật giáo : xa lìa, hòa nhập và sự hòa hợp giữa xa lìa và hòa nhập.

Tám Tỉnh Giác của bậc Đại Nhân (*Bát Đại Nhân Giác*) có vẻ được viết cho những vị khát thực nhưng cũng áp dụng cho cư sĩ, có thể được xem là một phác họa tổng quát của những yếu tố chính của thực hành Phật giáo về xa lìa, không bám luyến. Kết quả, niết bàn, đôi khi được nói đến như là sự mát lạnh, không phiền não, không bất hòa. Sự bình an và tâm và sáng tỏ đã thành tựu như vậy là một mặt của giải thoát.

---o0o---

### ***Tám Tỉnh Giác của bậc Đại Nhân***

Chư Phật là những bậc đại nhân. Bởi vì những cái này được bậc đại nhân thành tựu, chúng được gọi là những tỉnh giác của bậc đại nhân. Thành tựu những nguyên lý này là nền tảng của niết bàn. Đây là lời dạy cuối cùng của bốn sư chúng ta, Phật Thích Ca Mâu Ni, trong đêm ngài nhập diệt.

#### **1. Có ít ham muốn**

Không tìm kiếm những đối tượng của ham muốn chưa đạt được gọi là ít ham muốn.

Đức Phật nói, “Chư Tăng cần biết rằng người nhiều ham muốn tìm cách đạt được nhiều thứ, do đó những phiền não của họ nhiều. Những người ít ham

muốn không tìm kiếm và không khao khát, nên họ không có vấn nạn này. Các ông cần trau dồi ít ham muốn vì chỉ lý do này mà thôi, chưa nói đến sự kiện ít ham muốn thoát khỏi sự căng bức và không ngay thẳng vì muốn lấy lòng người khác, và họ cũng không bị những giác quan thôi thúc. Người hành động với ít ham muốn thì bình an, không lo không sợ. Bất cứ hoàn cảnh nào cũng biết đủ thì không bao giờ thiếu. Những người ít ham muốn thì có niết bàn.”

## **2. Bằng lòng**

Dùng những cái người ta có trong giới hạn mình gọi là bằng lòng.

Đức Phật nói, “Hỡi các vị tể tướng, nếu các ông muốn rời rặng những phiền não, các ông cần tuân thủ sự bằng lòng. Trạng thái của bằng lòng là chỗ ở của thịnh vượng và hạnh phúc, bình an và thanh tịnh. Người bằng lòng có thể ngủ trên đất và còn xem nó là tiện nghi; người không bằng lòng luôn luôn bị giam giữ trong tham muốn dục lạc; họ đáng cho những người bằng lòng thương xót.”

## **3. Hưởng thụ sự yên tĩnh**

Bỏ sự ồn ào và ở một mình nơi vắng vẻ gọi là hưởng thụ sự yên tĩnh.

Đức Phật nói, “Hỡi các vị tể tướng, nếu các ông muốn tìm kiếm bình an và hạnh phúc của yên tĩnh và không đấu tranh, các ông cần bỏ sự ồn ào và sống không bừa bãi ở một nơi vắng người. Người yên tĩnh được chư thiên tôn vinh. Bởi thế các ông cần bỏ nhóm của các ông cũng như các nhóm khác, ở một mình một nơi vắng vẻ, và nghĩ đến sự nhỏ bất gốc khổ. Những người thích đám đông chịu đựng sự lo phiền của đám đông, như một cái cây lớn phải chịu thiệt hại khi những đàn chim tụ hội. Những ràng buộc và bám giữ thế gian làm chìm đắm các ông trong vô số khổ sở, như một con voi già bị chìm trong bùn, tự mình không thể thoát ra.”

## **4. Chuyên cần**

Siêng năng trau dồi những đức hạnh không ngừng nghỉ gọi là chuyên cần, trong sạch và thuần khiết, tiến tới không thụt lùi.

Đức Phật nói, “Hỡi các vị tể tướng, nếu các ông nỗ lực chuyên cần, thì không có gì là khó. Bởi thế các ông cần chuyên cần. Như một con suối nhỏ vẫn có thể xuyên thủng đá nếu nó liên tục chảy. Nếu tâm của hành giả chán nản và bỏ dở, đá cũng giống như cọ xát cây để lấy lửa mà dùng trước khi hơi nóng sanh ra – dù các ông muốn có lửa, lửa không thể có được theo cách ấy.”

## **5. Chánh niệm bền bỉ**

Cái này cũng gọi là giữ sự tỉnh giác chân chánh; giữ những lời dạy không mất gọi là tỉnh giác chân chánh, cũng gọi là chánh niệm bền bỉ.

Đức Phật nói, “Hỡi các vị tể tướng, nếu các ông tìm kiếm một người bạn đồng hành tốt và một người bảo vệ và giúp đỡ tốt, thì không gì so sánh được với chánh niệm bền bỉ. Những người có chánh niệm bền bỉ không thể bị những phiền não trộm cướp xâm nhập. Bởi thế các ông cần tập trung những tư tưởng và giữ cho tỉnh giác. Người mất tỉnh giác thì mất công đức. Nếu thần lực của tỉnh giác của người ta mạnh mẽ, dù người ta có đi vào giữa những ham muốn là bọn trộm cướp thì người ta sẽ không bị chúng hại. Việc này giống như ra chiến tuyến mà mặc áo giáp – bấy giờ người ta không sợ gì cả.”

## **6. Trau dồi tập trung thiền định**

Ở trong lời dạy mà không xao lãng gọi là tập trung thiền định.

Đức Phật nói, “Hỡi các vị tể tướng, nếu các ông tập trung tâm thức, nó sẽ ở trong một trạng thái vững chắc an định và các ông sẽ có thể biết những đặc tính khởi sanh và diệt mất của những hiện tượng trong thế giới. Thế nên các ông cần cương quyết trau dồi và học tập những tập trung (những định). Nếu các ông đạt được tập trung, tâm thức các ông sẽ không phóng dật. Như một người chủ gia đình đắp một cái đập để nước, người thực hành cũng vậy, vì nước của trí huệ, nên trau dồi tốt đẹp tập trung thiền định để ngăn cho khỏi rò rỉ.”

## **7. Trau dồi trí huệ**

Phát triển học hỏi, suy nghĩ và áp dụng, sự chứng ngộ là trí huệ.

Đức Phật nói, “Hỡi các vị tể tướng, nếu các ông có trí huệ, các ông sẽ không có tham luyến. Hãy luôn luôn khảo sát chính mình và chớ để có bất kỳ lơ đãng nào. Bấy giờ các ông có khả năng đạt đến giải thoát khỏi chấp ngã và chấp pháp. Nếu không như vậy, các ông không phải là người của Đạo cũng chẳng phải là người thường – không có con đường nào cả cho các ông. Trí huệ chân thật là một con tàu an toàn để vượt qua biển cả già, bệnh, chết. Nó cũng là một ngọn đèn sáng trong bóng tối của vô minh, thuốc tốt cho mọi bệnh, một cái rìu bén để đốn ngã những cây phiền não. Bởi thế các ông cần sử dụng trí huệ của học hỏi, suy nghĩ và áp dụng (văn, tư, tu), và tự làm nó tăng trưởng. Nếu có người bừng sáng với trí huệ, đây là một người mắt sáng, dù đó là con mắt xác thịt.”

## **8. Không dẫn thân vào sự nói chuyện vô ích**

Thành tựu sự xa lìa khỏi phân biệt tùy tiện gọi là không dẫn thân vào nói chuyện vô ích. Khi người ta hiểu đầy đủ tính chất của thực tại, người ta sẽ không đi vào sự nói chuyện phù phiếm.

Đức Phật nói, *“Hỡi các vị tể tướng, nếu các ông buông thả vào những loại nói chuyện vô ích, tâm các ông sẽ bị quấy nhiễu. Dù nếu các ông bỏ xã hội các ông vẫn không đạt giải thoát. Bởi thế các ông cần bỏ ngay sự nói chuyện vô ích chỉ quấy nhiễu tâm các ông. Nếu các ông muốn đạt đến an lạc, các ông nên dập tắt phiền não do nói chuyện vô ích.”*

Đây là tám tỉnh giác của bậc đại nhân. Mỗi cái chứa đựng tám cái, thế nên có sáu mươi bốn. Nếu các ông mở rộng chúng ra, chúng phải vô tận; nếu các ông gom chúng lại, thì có sáu mươi bốn. Sau lời nói cuối cùng của đại đạo sư Thích Ca Mâu Ni, để giáo huấn Đại thừa, bài thuyết pháp sau cùng lúc nửa đêm ngày rằm của tháng thứ hai, ngài không nói gì nữa và nhập diệt.

Đức Phật nói, *“Chư tể tướng cần luôn luôn nhất tâm tìm ra con đường giải thoát. Mọi sự trong thế giới, động và bất động, là những sắc tướng không bền đang tan rã. Hãy dừng lại bây giờ và chớ nói gì nữa. Thời đã đến, ta sắp nhập diệt. Đây là giáo huấn cuối cùng của ta.”*

Thế nên những học trò của Phật nhất định phải học những nguyên tắc này. Những người không học chúng, không biết chúng thì không phải là học trò của Phật. Những tỉnh giác này là kho tàng con mắt chánh pháp của Phật, trái tim thiêng liêng của niết bàn. Sự kiện ngày nay nhiều người không biết chúng và ít được đọc hay nghe về chúng là do ảnh hưởng của ma. Cũng vậy những người đã trau dồi ít đức hạnh trong quá khứ đã không nghe thấy chúng.

Trong quá khứ, trong thời chánh pháp và tượng pháp, tất cả Phật tử đều biết chúng, và đã nghiên cứu thực hành chúng. Giờ đây khó có một hay hai người trong một ngàn nhà sư biết tám điều tỉnh giác của một bậc đại nhân. Đáng thương thay – sự suy tàn của thời đại suy thoái thì vượt ngoài so sánh. Khi chánh pháp của Phật còn lưu hành trong thế giới và cái tốt chưa chết, người ta cần học chúng gấp gấp. Chớ có biếng lười. Khó mà gặp gỡ Phật pháp dù vô số kiếp. Cũng khó mà có được thân người. Và thậm chí đã có thân người, còn tốt hơn nữa là sống ở một nơi có thể thấy Phật nghe Pháp, bỏ thế gian và đạt giác ngộ. Những người chết trước khi Phật nhập diệt đã không nghe được tám điều tỉnh giác của bậc đại nhân này, và không được học chúng. Giờ đây chúng ta đã nghe và học chúng – đây là nhờ thần lực công đức đã trau dồi trong quá khứ. Bây giờ, học và thực hành chúng, khai triển chúng đời này sang đời khác, chúng ta chắc chắn sẽ đạt đến giác ngộ vô thượng. Hãy giải thích cho người như Phật Thích Ca Mâu Ni đã làm.

## **Bốn Phương Pháp Hòa Nhập của những Bồ Tát (Bodaisatta shishōhō)**

Những Bồ tát là con người cam kết hoạt động cho hạnh phúc, giải thoát và giác ngộ của tất cả chúng sanh; trụ trong xa lìa và niết bàn làm trở ngại cho sự cam kết này, thế nên các vị mang sự siêu thoát đến một bước nữa. Bốn Phương Pháp Hòa Nhập của những Bồ tát thiết lập lại một điển đạt truyền thống của Phật giáo tiêu biểu những cách sống trong thế giới. Đối với những bồ tát, nhập vào sự cam kết, thế nguyện của tất cả chư bồ tát, trở nên ý thức rõ ràng mối liên kết với tất cả chúng sanh và công việc vĩnh cửu làm cho giác ngộ, chính nó là một cánh cửa của giải thoát khỏi những quan tâm ích kỷ chật hẹp.

---o0o---

### **Bốn Phương Pháp Hòa Nhập của những Bồ tát**

Bốn phương pháp hòa nhập của những bồ tát (bốn nhiếp pháp) là cho, lời nói êm dịu tử tế, hành động lợi lạc và hợp tác.

**Việc cho** (bố thí) này nghĩa là không ham muốn chiếm hữu. Không ham muốn chiếm hữu là không tham lam. Trong ngôn ngữ thế gian có nói rằng không tham lam nghĩa là không nịnh hót. Dù nêu người ta cai quản bốn châu lục, cung cấp cho giáo dục và văn minh theo đường lối đúng đắn thì đúng là một việc không ham muốn chiếm hữu. Chẳng hạn, giống như những kho tàng người ta từ bỏ để cho những người lạ. Dâng cúng hoa từ những núi xa xôi cho một vị Phật, bố thí những kho tàng (công đức) từ đời quá khứ cho chúng sanh – theo giáo lý cũng như theo thực tế cụ thể, trong mỗi cái đều bao hàm công đức nằm trong việc cho.

Có một nguyên lý là dù nếu đó không phải là vật của riêng mình, điều đó cũng không ngăn cản sự cho. Bất kể sự vật tâm thường thế nào – nguyên lý là nỗ lực phải thành thật. Khi người ta giao phó Đạo cho Đạo, người ta đạt Đạo. Khi đạt Đạo, Đạo hẳn là được giao phó cho Đạo. Khi tài sản được giao phó cho tài sản, tài sản chắc hẳn trở thành sự cho. Cái tự mình cho cái tự mình, cái khác cho cái khác. Thần lực khởi nhân của sự cho này đi xa, suốt những cõi trời và cõi người, thậm chí đến hàng hiền thánh chứng ngộ. Lý do để nói như vậy là, đã thành người nhận sự bố thí và đã tạo ra một quan hệ, đức Phật nói rằng, “Khi một người bố thí đi vào một đám đông, người ta trước tiên nhìn người đó. Hãy biết rằng tâm lòng âm thầm gây ấn tượng.”

Thế nên người ta cần bố thí dù chỉ một câu hay một câu kệ của giáo pháp. Nó trở thành một hạt giống tốt trong đời này và những đời khác. Người ta cần cho thậm chí một đồng xu lẻ hoặc một cọng cỏ của tài sản họ – nó tạo ra những thiện căn trong đời này và những đời sau. Giáo pháp cũng là kho tàng, tài sản vật chất cũng là giáo pháp. Nó phải tùy theo ý chí và nguyện vọng.

Thật vậy, có những trường hợp một người tạo ra phúc lợi cho người khác bằng cách cho bộ râu của mình, và có người được ngôi vua sau khi đã trao tặng cát cho một vị Phật. Họ không khao khát sự cảm ơn của những người khác, họ chỉ làm điều gì họ có thể. Làm ra một chiếc phà hay xây một cái cầu cũng là sự rộng lượng bồ thí siêu việt (ba la mật).

Khi người ta học tốt sự cho, sinh ra và chết đều là bồ thí. Mọi lao động sản xuất vốn là bồ thí. Gởi gắm hoa cho gió, chim chóc cho mùa, cũng phải là những hành động bồ thí đầy công đức. Nguyên lý chứng nhận cho việc dâng cúng nửa trái xoài của vua Ashoka (A Dục) cho một nhóm một trăm nhà sư là sự bồ thí vĩ đại cũng cần được nghiên cứu kỹ lưỡng. Đó không chỉ là một vấn đề nỗ lực trong hành động thân xác; người ta không nên mất cơ hội đúng.

Thật ra chính vì những công đức của bồ thí là vốn sẵn trong chính mình mà bây giờ người ta chính mình đạt được. Đức Phật nói, “Thậm chí nó được để cho mình dùng – người ta có thể đem nó cho cha mẹ, vợ con người ta nhiều hơn biết bao nhiêu.” Thế nên chúng ta biết rằng thậm chí cái gì để cho mình dùng là một phần của bồ thí; bồ thí cho cha mẹ, vợ con mình cũng phải là sự bồ thí. Nếu người ta có thể cho đi dù chỉ một hạt bụi lòng từ thiện, dù đó là việc riêng của người ta, họ sẽ lặng lẽ thích thú hưởng nó, bởi vì người ta đã bước đúng đắn vào một trong những công đức của chư Phật, bởi vì người ta đã bắt đầu thực hành một trong những nguyên lý của bồ tát.

Cái khó chuyển hóa là tâm của chúng sanh : sự bồ thí này, từ việc cho đi chỉ một vật dụng và như thế bắt đầu chuyển hóa tâm của chúng sanh, là để chuyển hóa nó thậm chí cho tận đến sự chứng đắc giác ngộ. Trong lúc bắt đầu, nó phải được làm bằng bồ thí. Vì lý do này bồ thí ba la mật là sự bắt đầu của sáu ba la mật. Người ta không nên tính toán sự lớn hay nhỏ của tâm, cũng không sự lớn hay nhỏ của vật. Tuy nhiên, có một thời tâm chuyển hóa những sự vật, và có sự bồ thí trong đó những sự vật chuyển hóa tâm.

Lời nói tử tế nghĩa là khi nhìn chúng sanh người ta trước tiên phải khởi lên lòng tốt và tình thương và phải thốt lên lời chăm sóc, êm dịu. Đó là sự vắng mặt lời nói thô cứng. Trong quy ước xã hội bình thường có phép xã giao hỏi ai đó có khỏe hay không; trong Phật giáo có thành ngữ “chăm sóc” và cách cư xử đạo đức hỏi tình trạng người khác thế nào. Nói với tấm lòng tử tế chăm sóc chúng sanh như người ta là một em bé thì gọi là lời nói tử tế.

Người có đức hạnh người ta cần ca ngợi; người không có đức hạnh người ta cần thương xót. Một khi người ta đã yêu thích lời tử tế, người ta sẽ dần dần tăng trưởng lời tử tế và chúng sẽ thành tự nhiên không cần ý thức. Bao giờ người ta còn sống, người ta cần nói tử tế và vui vẻ; rồi người ta không thối lui nữa từ đời này qua đời khác. Sự thu phục những kẻ thù và sự làm hòa hợp của những người cầm quyền được đặt nền trên lời nói tử tế êm dịu. Nghe lời nói tử



té làm nét mặt vui vẻ và vừa lòng; nghe lời nói tử tế tạo ra một cách gián tiếp một ấn tượng trong tâm. Các bạn cần biết rằng lời nói tử tế đến từ một tấm lòng tử tế, và một tấm lòng tử tế có hạt giống là thiện ý. Người ta cần biết rằng lời nói tử tế có thần lực chuyển hóa những cõi trời.

Hành động lợi lạc nghĩa là dùng những phương tiện làm lợi lạc cho chúng sanh, cao cũng như thấp. Chẳng hạn người ta trông nom đường đi, tìm phương cách làm ra lợi lạc cho những người khác. Người ta nhân từ thậm chí với một con rùa kiệt sức hay chăm sóc một con chim sẻ đau ốm. Khi người ta thấy một con rùa kiệt sức hay một con chim sẻ đau ốm, người ta không muốn chúng cảm ơn – người ta chỉ làm việc giúp đỡ.

Người kém trí nghĩ rằng khi sự làm lợi lạc cho những người khác được đặt lên trước hết, thì lợi lạc của mình sẽ giảm sút. Không phải như vậy. Hành động lợi lạc là một nguyên lý; nó làm lợi lạc một cách phổ quát cho chính mình và những người khác. Một nhà vua ngày xưa ra khỏi buồng tắm ba lần và nhỏ thức ăn ra ba lần để giúp đỡ những người khác. Ông tích cực giáo dục dân chúng của nước khác. Thế nên người ta nên giúp đỡ bình đẳng những người không thân cũng như người thân quen. Đó là làm lợi lạc cho mình và những người khác như nhau. Nếu người ta có lòng như vậy, thì dù trong thực vật và cây cối, gió và nước, nguyên lý hành động lợi lạc bẩm sinh không thôi chuyển sẽ được hiện hành. Người ta cần nỗ lực toàn tâm để cứu giúp người mê muội.

Hợp tác nghĩa là không chống đối. Nó không chống đối chính mình và không chống đối những cái khác. Nó giống như một vị Phật con người thì như nhau với một con người. Bởi vì sự hòa đồng hợp nhất với thế giới con người, chúng ta biết một vị Phật phải hòa đồng hợp nhất với những thế giới khác. Khi người ta biết hợp tác, mình và những người khác là một tánh Như. Nhạc, bài hát và rượu của họ đi cùng với con người, đi cùng với chư thiên, đi cùng với những hồn linh. Người ta kết giao với nhạc, bài hát, và rượu, và nhạc, bài hát và rượu kết giao với nhạc, bài hát và rượu. Con người kết giao với con người, chư thiên kết giao với chư thiên, hồn linh kết giao với hồn linh – có sự hợp luận lý như vậy. Đó là sự học hợp tác.

Chẳng hạn, một công việc hợp tác là một lời cư xử, một tiêu chuẩn, một thái độ. Sau khi nhìn những người khác như bản thân mình, phải có một nguyên lý hòa đồng hợp nhất chính mình với những người khác. Mình và những người khác là không cùng tận với thời gian.

Một triết gia xưa đã nói, “Đại dương không từ chối nước – thế nên nó đã có thể trở thành bao la như thế. Núi non không từ chối đất – do vậy vì sao chúng cao như thế. Một người lãnh đạo có trí huệ không từ chối người – thế nên cộng đồng của họ đông đúc.” Hãy biết rằng việc đại dương không từ chối nước là hợp tác. Hãy biết hơn nữa rằng đức tính của nước là trọn vẹn, toàn hảo vì nó cũng

không từ chối đại dương. Vì lý do này nước hợp lại thành đại dương, đất tích tập thành núi. Chúng ta ngầm hiểu rằng bởi vì đại dương không từ chối đại dương mà nó tạo thành một đại dương và sự bao la của nó. Bởi vì núi không từ chối núi, nó tạo thành một ngọn núi và chiều cao của nó. Bởi vì một người cầm quyền có trí huệ không từ bỏ dân, ông tạo thành một cộng đồng dân chúng. Một nhà vua thì không chối bỏ dân. Dù một nhà vua thì không khước từ dân, điều đó không có nghĩa là không có thưởng, phạt. Nhưng bởi vì có thưởng, phạt, mà không có sự từ bỏ dân chúng.

Thuở xa xưa khi còn thật thà nguyên sơ, những quốc gia không có thưởng phạt. Đó là vì thưởng và phạt của thời đó không quan trọng bằng thời bây giờ. Ngay cả thời bây giờ phải có người tìm kiếm con đường đúng mà không chờ tưởng thưởng. Điều này vượt khỏi quan niệm của người mê mờ. Bởi vì một người cầm quyền có trí huệ, ông không khước từ dân. Dân chúng luôn luôn tạo thành một quốc gia. Dù họ có lòng tìm kiếm một người cầm quyền có trí huệ, nhưng có ít người biết rõ lý do làm cho một người cầm quyền là một người cầm quyền có trí huệ, họ chỉ hướng việc không bị một người cầm quyền có trí huệ từ chối mà không biết làm sao tự mình không từ chối một người cầm quyền có trí huệ. Bởi thế, vì việc hợp tác của cả hai bên, những người cầm quyền có trí huệ và dân chúng kém trí, là hợp luận lý, nên việc hợp tác là sự thực hành của Bồ Tát. Người ta cần đối mặt với mọi người bằng một nét mặt từ hòa.

---o0o---

### **Sanh và Tử (*Shōji*)**

Sanh và Tử, không ghi năm trong Chánh Pháp Nhãn Tạng, hòa nhập sự siêu việt với việc sống trong thế giới. Chủ đề là một suy nghĩ về nguyên lý nền tảng rằng hiện hữu là Không và Không là hiện hữu, nó được đưa vào thực hành bằng không lấy không bỏ, tự do với cả hai thương và ghét.

Trong một câu chuyện Thiền nổi tiếng, một nhà sư đến một thiền sư, ngài hỏi ông đến từ đâu. “Phương Nam”, nhà sư trả lời. Vị thầy hỏi nhà sư về Phật giáo ở phương Nam, một vùng nhiều trung tâm Thiền; nhà sư trả lời, “Có nhiều bàn luận tiến hành ở đó.” Vị thầy nói, “Việc ấy làm sao có thể so sánh với trồng lúa và vò gạo thành viên để ăn ở đây?” Nhà sư, rõ ràng là không thấy cái gì là ngộ hay giải thoát về điều này, nói rằng, “Thầy có thể làm gì đối với thế gian?” Vị thầy nói, “Ông gọi cái gì là thế gian?”

Phân tích tận cùng, theo những giáo lý Thiền, không phải thế gian trói buộc con người, mà chính con người tự trói buộc mình vào thế gian. Vướng mắc và mê lầm không đến từ bản thân thế giới, mà từ những ý tưởng và thái độ về thế giới, từ tương quan của người ta với thế giới. Bởi thế câu hỏi điều gì có

thể được làm đối với thế giới trở thành câu hỏi người ta nghĩ và cảm nhận thế giới là gì.

---o0o---

### ***Sanh và Tử***

“Bởi vì có Phật trong sanh tử, nên không có sanh tử”. Cũng vậy, “bởi vì không có Phật trong sanh tử, người ta không bị mê lầm bởi sanh tử”. Đây là hai lời nói của hai thiền sư tên là Giáp Sơn và Sơ Sơn. Là những lời của bậc chứng ngộ, hẳn chúng không được thốt lên mà không có lý do. Người muốn ra khỏi sanh tử cần hiểu chúng nghĩa gì.

Nếu người ta tìm kiếm Phật ở ngoài sanh tử, điều này giống như hướng về bắc để đi xuống nam, như quay mặt về hướng nam để cố gắng tìm ra sao Bắc : tích tập thêm nữa những nguyên nhân của sanh tử, họ lạc mất đường đến giải thoát. Chỉ hiểu rằng sanh tử chính nó là niết bàn, thì không có gì để chối bỏ như là sanh tử, không có gì để tìm kiếm như là niết bàn. Chỉ bấy giờ người ta mới có biện pháp nào để xa lìa khỏi sanh tử.

Là một sai lầm khi cho rằng người ta chuyển động từ sanh đến tử. Sanh, là một điểm trong thời gian, có một cái trước và sau; bởi thế trong Phật giáo sanh được gọi là không sanh (vô sanh). Diệt cũng vậy, là một điểm trong thời gian, cũng có trước và sau, nên nói rằng diệt là không diệt. Khi chúng ta nói “sanh” thì không có cái gì ngoài sanh, và khi chúng ta nói “diệt” thì không có cái gì ngoài diệt. Thế nên khi sanh đến, đó chỉ là sanh, và khi diệt đến, đó chỉ là diệt. Đối mặt với sanh và diệt, chớ chối bỏ, chớ ước mong.

Cái sanh và tử này là đời sống của Phật. Nếu chúng ta cố gắng khước từ hay tống khứ nó đi, chúng ta sẽ mất đời sống của Phật. Nếu chúng ta lần lữa trong ấy và bám níu vào sanh và tử, đây cũng là mất đời sống của Phật; đó là ngừng dứt cách hiện hữu của Phật. Khi chúng ta không có ghét bỏ hay ước mong, chỉ bấy giờ chúng ta đạt đến tâm lòng của Phật.

Tuy nhiên, chớ hình dung chuyện đó trong tâm thức bạn, chớ nói bằng lời nói. Chỉ buông xả và quên mất thân tâm, ném chúng vào trong nhà Phật, được hoạt hóa bởi Phật – khi chúng ta tiếp tục tương hợp với điều này, bấy giờ không nỗ lực hay mở rộng tâm, chúng ta lìa khỏi sanh tử và thành Phật. Ai muốn lần lữa trong tâm ?

***Có một cách rất dễ để thành Phật : không làm điều xấu nào, không bám luyến vào sanh tử, đồng cảm sâu xa với tất cả chúng sanh, kính trọng những người trên, thương cảm những người dưới, không cảm thấy ghét thương với***

***bất cứ cái gì, không suy nghĩ hay lo tính – đây gọi là Phật. Chớ tìm nó ở đâu khác.***

---o0o---

## **Hết**

---

<sup>1</sup> “Vô sanh” nghĩa là tánh không, cũng là kinh nghiệm trực tiếp không có so sánh trước và sau.

<sup>2</sup> Ba thông là những tri thức siêu thường của các vị thánh và Phật : hiểu biết sự sanh ra và chết của chúng sanh trong quá khứ, hiểu biết sự sanh và chết của chúng sanh trong tương lai và hiểu biết sự tận diệt những nhiễm ô của tâm thức. Trong Thiền cả ba cái đôi khi được giải thích quy về huệ quán vào tâm nền tảng, nó là như nhau trong cả mọi thời và không có nhiễm ô bảm sinh.

<sup>3</sup> Có thể đọc “Áo là biểu lộ của pháp tánh, cơm là biểu lộ của pháp tánh, ăn là biểu lộ của pháp tánh, mặc là biểu lộ của pháp tánh”.

<sup>4</sup> Ở đây, “không nhập” nghĩa là pháp tánh không phải là cái gì ở ngoài để nhập vào; mà nó là cái gì có mặt ở khắp cả để sống.

<sup>5</sup> Đoạn này có vẻ chỉ đến sự thực hành công án, nhất là sự sử dụng kosoku kōan hay công án kiểu cổ, những lời nói hay câu chuyện Thiền được dùng để cho tỉnh giác tập chú vào trong một số đường lối. “Sẽ thoát khỏi cái trước kia” ám chỉ sự rơi rụng của những quan kiến hay trạng thái tâm thức trước kia.

<sup>6</sup> Những bản tánh (cá nhân) của những sự vật (pháp) không lìa khỏi bản tánh (phổ quát) của các pháp, bởi vì những bản tánh cá thể thì tương đối, do đó trống không có một cá tính tuyệt đối – chính tánh không này là bản tánh phổ quát của các pháp, hay các sự vật.

<sup>7</sup> Những chúng sanh như là những chúng sanh – nghĩa là về mặt cá tính tương đối hay hiện hữu theo điều kiện – thì luôn luôn như vậy, theo định nghĩa.

<sup>8</sup> “Tất cả chúng sanh” như được nhìn từ một quan điểm (chẳng hạn từ tri giác con người) là một phần nhỏ của “tất cả chúng sanh” như được thấy từ mọi điểm quy chiếu có thể có. Điều này nhắc nhở đến giáo lý Hoa Nghiêm về sự phản chiếu lẫn nhau vô tận của những hiện hữu tương thuộc, và giáo lý Thiên Thai về mọi lãnh vực dung chứa lẫn nhau. Theo giáo lý Thiên Thai, toàn thể chúng sanh được định nghĩa theo mười cõi hay pháp giới, nhưng mỗi cõi chứa đựng tiềm năng của tất cả các cái khác, như vậy làm thành một trăm cõi. Hoa Nghiêm còn đi xa hơn và nói rằng mỗi cõi tiềm năng cũng chứa đựng tất cả các cõi tiềm năng khác. Nó là tương quan lẫn nhau vô cùng tận, được nhân lên và nhân lên vô cùng.

---

<sup>9</sup> Theo giáo lý tương tức tương nhập của mọi sự trong vũ trụ, tất cả những sự vật là một phần của hiện hữu của mỗi sự vật và mọi sự vật.

<sup>10</sup> Tinh túy (tánh không của hiện hữu tuyệt đối) và tướng (những đặc tính, hiện hữu tương đối) có thể giống như hai “nửa” của toàn thể tất cả hiện hữu và bản tánh của những sự vật.

<sup>11</sup> “Không hiện hữu của chúng sanh” là tánh không, bản tánh tuyệt đối của chúng sanh là bản tánh của những sự vật như là tánh không.

<sup>12</sup> 108.000 tiêu biểu cho tất cả mê lầm hay tham luyến : “trời” và “đất”, hay tánh không và hiện hữu, là đồng nhất trong tinh túy, và cái đứng giữa chúng, hay cái ngăn chặn sự chứng ngộ tính đồng nhất của chúng, là những mê lầm chủ quan hay những bám luyến vào những hình tướng.

<sup>13</sup> “Im lặng” nghĩa là “trống không”, ám chỉ tánh không của hiện hữu tuyệt đối.

<sup>14</sup> Samadhi nghĩa là tập trung hay nhập định, nhưng trong văn học Thiền nó thường được dùng không chặt chẽ để ám chỉ một trạng thái tâm linh hay chứng ngộ.

<sup>15</sup> Một dharani là một câu “thần chú” trong đó giáo lý được cô đọng. Trong Thiền từ này đôi khi được dùng một cách thoáng để chỉ sự chứng ngộ.

<sup>16</sup> Nó không “hiện hữu” như vậy như một vật bên ngoài để nắm bắt – nhưng sẽ không có kinh nghiệm trong trường hợp hoàn toàn không hiện hữu, thế nên nó phải là như vậy.

<sup>17</sup> Một ẩn dụ cho tiềm năng Phật vốn sẵn, Phật tánh, từ kinh Pháp Hoa. Khi một người du hành bị say, một người làm ơn may một hạt ngọc vô giá trong áo của nó. Người ấy không biết, đi qua xứ khác và nghèo đói, ăn xin. Về sau gặp người làm ơn này, kêu gọi nó chú ý đến viên ngọc trong áo.

<sup>18</sup> Năm trăm con dơi sống trên một cái cây. Một nhóm người buôn dưng ở đó và lửa họ đốt khi cắm trại lan đến cây. Dù cây cháy, những con dơi không bay đi mà ở lại nghe một người trong bọn họ đọc kinh, và chúng bị thiêu trong lửa. Vì nhân duyên này những con dơi tái sanh lên cõi trời như là những con người và trở nên thông tuệ.

<sup>19</sup> Khi mười ngàn con cá sắp chết trong một cái hồ khô, có người cho chúng thức ăn và nước và cũng giảng Phật pháp cho chúng. Cá chết và tái sanh vào cõi trời nhờ nghe pháp.

<sup>20</sup> Đạo Nguyên nói, “Thật ra Đạo không có chương ngại – giàu và nghèo, cao và thấp, già và trẻ, kém trí và chậm chạp, tất cả đều đi trên đó. Sự rực rỡ vinh quang của Phật quả đến từ Đạo, và thậm chí người làm ác cũng có phần trong đó.” Và, “Sanh và chết, tham ăn tham uống và ám cúng, lớn lên, giận và vui,

---

được và mất, ra đi và trở lại, tất cả đều như vậy bởi vì có một Đạo Lớn không có chướng ngại.” (Eihei Kōroku)

<sup>21</sup> Dùng văn phạm Trung Hoa đời Tống, có thể đọc như vậy, “Cái này không thể hiểu, không thể chứng ngộ”.

<sup>22</sup> Ý nghĩa bao hàm trong điều này là thực tại thì toàn khắp.

<sup>23</sup> “Hang quý trong núi tối đen” thường được dùng trong Thiền để ám chỉ sự chìm đắm trong tĩnh lặng, định không có hình tướng, “không biết”. Nó cũng được gọi là rơi vào trong tánh không một chiều hay tánh không hư vô. Đây là sự thường dùng để ám chỉ thiền định; nó cũng được dùng để ám chỉ sự bám chấp vào những ý niệm cứng đờ, rập khuôn.

<sup>24</sup> “Nước” chỉ cho tinh túy, tánh không, bản thể; “sóng” chỉ những đặc tính, những hình tướng, những hiện tượng. “Một thước nước, một thước sóng” ám chỉ sự hòa nhập hoàn hảo trong chứng ngộ của tánh không và hiện hữu.

<sup>25</sup> “Lộ năng lực” hay “biểu lộ sự sống” thường ám chỉ tác dụng sinh động hay tính mềm dẻo, không kẹt trong một vị trí hay sự sáo rỗng.

<sup>26</sup> “Làm việc giữa các loại hình tướng khác nhau” (dị loại trung hành) là một từ kỹ thuật trong phái Tào Động gốc Trung Hoa và thường có nghĩa hành động trong thế giới trong bất kỳ hình tướng thích hợp nào. Tào Sơn, vị khai tổ của Tào Động, viết, “Sự đồng hóa của Bồ tát với những loại hình khác nhau nghĩa là trước hết hiểu chính mình, rồi sau đó đi vào những loại khác nhau trong sanh tử để cứu giúp những người khác; đã chứng ngộ niết bàn, họ không bỏ sanh linh trong sanh tử – tự giúp mình và những người khác, họ phát nguyện rằng tất cả sanh linh sẽ đạt đến Phật quả.” Tào Sơn bàn luận nhiều loại hay khía cạnh của “làm việc giữa các loại hình tướng khác nhau”, nhưng tổng quát “các loại khác nhau” nghĩa là thế giới của sai biệt, mọi loại hình tướng và trạng thái khác nhau.

<sup>27</sup> “Bảy bánh sữa, năm bánh bột” nghĩa là “mọi sự”, và “nam Sở, bắc Tần”, nghĩa là “khắp nơi” (Bích Nham Lục, tấc 18). Mọi sự là “viên ngọc sáng”, mọi sự khắp nơi là như vậy – những sự hiểu hay diễn tả có chỗ dùng của chúng, nhưng bản chất là manh mún và không nắm được cái toàn thể. Tuy nhiên bởi vì nguyên lý này trải rộng cho tất cả mọi đặc thù, như triết lý Hoa Nghiêm nhấn mạnh, một là tất cả và tất cả là một. Trong nhãn quan của Thiền, bất kỳ sự vật đặc thù nào cũng có thể dùng để tiêu biểu cho tất cả cái đang là.

<sup>28</sup> Bích Nham Lục, tấc 3.

<sup>29</sup> Một vị thầy thời xưa nói, “Mỗi ngày đều là ngày tốt.” Bích Nham Lục, tấc 6.

<sup>30</sup> “Liệng một tấm ngói” để lấy về một mảnh ngọc bích có nghĩa là cho cái ít lấy cái nhiều. Có lần một người viết hai dòng thơ trong một ngôi chùa nơi một thi sĩ lừng danh thường đến, cho thi sĩ phải làm cho trọn bài. Những dòng thơ

---

thi sĩ thêm vào là tuyệt hảo, và người viết hai câu đầu được nói là liệng một tấm ngói để lấy một mảnh ngọc.

<sup>31</sup> Trong một chuyện Thiền nổi tiếng, một cụ già nói với thiền sư Bách Trượng rằng ông xưa kia là một vị thầy, nhưng khi một học trò hỏi người tu hành thiền định cao thì có rơi vào lãnh vực nhân quả không, ông bác bỏ nó – nghĩa là nói, không rơi vào nhân quả – và trở thành một con “chồn hoang”. Rồi ông lão đặt cùng câu hỏi với Bách Trượng ngài trả lời người tu hành cao “không mê mờ nhân quả”.

<sup>32</sup> “Trước ba ba, sau ba ba” – xem Bích Nham Lục tắc 35. Thiền sư Bạch Ẩn nói, “Nếu ông muốn biết cái này là bao nhiêu, ông phải biết số sao của đêm qua, số giọt của cơn mưa sáng nay.” Có thể được xem như ám chỉ toàn thể tính của kinh nghiệm, khác biệt theo hình sắc, đặc tính, nhưng bình đẳng trong tinh túy.

<sup>33</sup> Hữu Thời : xem chương Hữu Thời ở sau.

<sup>34</sup> “Trăm cây” nghĩa là mọi vật.

<sup>35</sup> “Cây khô” ám chỉ sự hết đam mê, hết vọng tưởng. Vị tổ của Đạo Nguyên nói đến Thiền như “những hoa nở trên một cây khô”, hay ở trong thế giới nhưng không thuộc về thế giới.

<sup>36</sup> “Y, tòa ngồi và phòng”, một thành ngữ từ kinh Pháp Hoa : “y” của chư Phật là sự hòa giải và khoan dung; “tòa ngồi” của chư Phật là tánh không của tất cả sự vật; “phòng” của chư Phật là lòng bi cho tất cả chúng sanh.

<sup>37</sup> Truyền thuyết Thiền về sự bắt đầu trao truyền là một lần giữa chúng hội, Phật Thích Ca Mâu Ni không nói gì mà chỉ cầm một bông sen đưa lên và nháy mắt – không ai hiểu ngoại trừ đại đệ tử là Ma Ha Ca Diếp, ngài mỉm cười. Phật nói, “Ta có chánh pháp nhãn tạng, niết bàn diệu tâm, thật tướng vô tướng, nay trao cho Ma Ha Ca Diếp.”

<sup>38</sup> “Vô sanh” thường có nghĩa là “không” theo nghĩa không có tự tánh; theo đó, nó cũng ám chỉ ý niệm vô thủy, vô chung, tương quan lẫn nhau không thể tách rời của tất cả hiện tượng.

<sup>39</sup> “Tám trăm” và “ba ngàn” là một cặp số thường dùng trong nói chuyện để ám chỉ vô số không xác định.

<sup>40</sup> Nghĩa “vô sanh” ở đây có nghĩa mỗi khoảnh khắc là độc nhất; từ quan điểm khoảnh khắc, xem xét tự thân khoảnh khắc, thì không có trước hay sau trong bản thân khoảnh khắc hiện tại.

<sup>41</sup> “Chướng ngại” ở đây là hiện hữu; bị chướng ngại bởi con mắt nghĩa là kinh nghiệm qua con mắt.

<sup>42</sup> Xem Hải Ấn Đại Định, chú thích 40.

---

<sup>43</sup> “Cái này là hành động gì của tâm thức ?” là một thiền ngữ thường được dùng để hỏi tư tưởng hay hành động có vẻ hay thực sự tùy tiện; hoặc nó được dùng để hỏi một ý định hay diễn đạt của tư tưởng hay hành động mà không có giả định trước.

<sup>44</sup> “Bốn câu”, tứ cú là có, không, cả hai và không phải cả hai.

<sup>45</sup> “Bản giác” là Phật tánh vốn có sẵn trong tất cả chúng sanh; “thủy giác” là sự chứng ngộ bản tánh này. Trên sự chứng ngộ thủy giác này, sự phân biệt giữa bản giác và thủy giác biến mất.

<sup>46</sup> “Những yếu tố sanh khởi không bao giờ để lại sự sanh khởi” – nghĩa là, mỗi khoảnh khắc là mới mẻ, sự trở nên là liên tục : “bởi thế sanh khởi không phải là tỉnh giác nhận thức, không phải là hiểu biết hay tri giác” – kinh nghiệm trực tiếp có tính chất “không để lại sự sanh khởi”, hay sự làm mới lại liên tục, không thể nói là tỉnh giác nhận thức, hiểu biết hay tri giác bởi vì những cái này là những cơ cấu dữ liệu sau sự kiện được nhớ lại từ khoảnh khắc trước của dòng đang chảy. Chúng cũng là sự chỉ bảo của nhị nguyên chủ thể-đối tượng, nó không có trong kinh nghiệm trực tiếp. Như thế sự không đồng hóa với những yếu tố sanh khởi ám chỉ kinh nghiệm tức thời không có sự ý niệm hóa hay đặt tên.

<sup>47</sup> Một nhà sư hỏi Razan, “Như thế nào khi khởi và diệt không dừng ?” Razan nói, “Chắc ! Nó là sự khởi diệt của ai ?” (hay “Ai khởi và diệt ?”) (Thong Dong Lục, tấc 43).

<sup>48</sup> Kinh Pháp Hoa về “Bạc Đầy Đủ Tất Cả Các Mặt” (Phổ Môn) nói sự hiện thân của lòng bi vũ trụ biểu lộ những thân như vậy cho người có thể giải thoát bởi những thân như vậy để giáo hóa họ. Trong một nghĩa tổng quát, “thực tại” xuất hiện sai khác tùy theo người tri giác. Thế nên Đạo Nguyên nói, “nó là khởi và diệt của ai” trong một nghĩa ám chỉ đến sự tương đối của người tri giác và cái được tri giác.

<sup>49</sup> Kinh Kim Cương nói : “Tâm quá khứ bất khả đắc (không thể tìm thấy, không thể nắm lấy); tâm hiện tại bất khả đắc; tâm vị lai bất khả đắc.” Câu hỏi “ai ?” thường được dùng trong thiền định của Thiền để tập trung sự chú ý theo một cách để dẫn đến kinh nghiệm thực tế “tâm không thể tìm thấy”. Sự chọn riêng “tâm quá khứ” ở đây hình như để hướng dẫn sự chú ý vào tánh giác tức thời.

<sup>50</sup> “Người đã đạt đến tùy ta, người đã đạt đến xương ta” : theo truyền thuyết Thiền, khi sơ tổ Bồ Đề Đạt Ma sắp từ giã Trung Hoa, ngài gọi bốn đệ tử đã ngộ và bảo họ phát biểu chỗ hiểu của họ theo từng người một. Khi bốn đệ tử đã phát biểu xong, để trả lời cho họ, Bồ Đề Đạt Ma nói với người thứ nhất, “Người đã đạt đến da ta”, với người thứ hai, “Người đã đạt đến thịt ta”, với người thứ ba, “Người đã đạt đến xương ta”, và với người sau cùng, “Người đã đạt đến tùy ta”.



---

Từ da-thịt-xương-tủy thường được Đạo Nguyên dùng, với nghĩa toàn thể cái đang là, toàn thể kinh nghiệm hay chứng ngộ. Đạo Nguyên không xem chúng là bốn cấp độ hiểu.

<sup>51</sup> Nhiều tay nhiều mắt, bò tát của lòng bi, đức Quán Thế Âm có ngàn tay ngàn mắt để thấy và cứu chúng sanh. Tắc 89 của Bích Nham Lục, mà Đạo Nguyên nhắc lại trong tiểu luận này, cũng được cho là nói đến cái toàn thể : Vân Nham hỏi Đạo Ngộ, “Bò tát Đại Bi làm gì với nhiều tay nhiều mắt như thế ?” Đạo Ngộ nói, “Giống như người ban đêm quày tay ra sau lưng đụng phải cái gối.” Vân Nham nói, “Con hiểu.” Đạo Ngộ nói, “Thế nào ?” Vân Nham nói, “Tất cả thân là những tay và mắt.” Đạo Ngộ nói, “Người nói được một ít, nhưng chỉ tám mươi phần trăm.” Vân Nham nói, “Thầy nói sao ?” Đạo Ngộ nói, “Khắp suốt thân là những tay và mắt.”

<sup>52</sup> “Diệt mắt” là một lời dùng để chỉ “tịch diệt” và niết bàn. Trong phần sau “tịch diệt” được dùng thay cho “diệt mắt” để thích hợp hơn.

<sup>53</sup> Thay vì “chưa đủ”, có một cách đọc khác là “không phải nó”. Những giải thích xúc cảm, hay bám chấp vào mặt hiện hữu, là không đúng. Xem bài kệ và bình giảng tắc 89 của Bích Nham Lục.

<sup>54</sup> Điều này nghĩa là mọi sự hiện hữu một cách có điều kiện (“riêng tư”) trong khi không có gì hiện hữu một cách tuyệt đối (“chính thức”). Nó cũng có nghĩa trí huệ, thấy suốt qua mọi sự, không bám chấp cái gì, nhưng lòng bi có thể sử dụng bất kỳ phương tiện nào thích hợp cho giác ngộ.

<sup>55</sup> Đoạn này có thể được giải thích theo cả hai giáo lý Hoa Nghiêm và Pháp Hoa. Theo triết học Hoa Nghiêm, sự tương quan và tương thuộc của mọi sự có nghĩa rằng cái một bao hàm cái nhiều và cái nhiều bao hàm cái một – thế nên, “khi một làn sóng động, vô số động theo; khi vô số làn sóng động, một động theo”. Một giải thích khác là xem “một” trong nghĩa toàn thể : toàn thể cái một chứa đựng nhiều yếu tố, nhiều yếu tố làm thành cái một. Theo khuôn khổ này, phần đầu (vô số theo một) tiêu biểu giáo lý Hoa Nghiêm trong khi cái thứ hai (một theo vô số) tiêu biểu Pháp Hoa. Nghĩa là Hoa Nghiêm nhấn mạnh nhiều giáo lý khởi lên từ sự giác ngộ toàn khắp của Phật; Pháp Hoa nhấn mạnh nhiều giáo lý dẫn vào sự giác ngộ toàn bộ của Phật.

<sup>56</sup> Biên Niên của Hội Trường Trống Không, một tác phẩm Thiên của Tào Động Trung Hoa, nói trong tắc 17 : “Xoay ánh sáng của tỉnh giác để soi sáng bên trong, bạn trực tiếp trở về : rõ ràng đến nguồn tâm, không lấy hay bỏ”.

<sup>57</sup> “Đóng dấu bùn, nước, hư không” : theo vị thầy Tào Động Tenkei Denson, “Dù chúng ta chia nó làm ba ấn theo tiềm năng con người lớn, vừa, nhỏ, thực sự Đạo Lớn có một ấn, không có cái nào khác cả. Nếu bạn đóng lên hư không,

---

không có manh mối hay dấu vết; nếu bạn đóng lên nước, có vẻ có manh mối; nếu bạn đóng lên bùn, khuôn dấu hiện ra rõ ràng”. (Hekiganroku Kōgi)

<sup>58</sup> Đoạn dịch này căn cứ trên một trích dẫn đã cắt bớt như nó xuất hiện trong một số bản văn của Chánh Pháp Nhãn Tạng. Đạo Nguyên dùng đoạn cắt bớt này là hình thức để gợi đến quan niệm không dính mắc không có nghĩa là hoại diệt. Cắt một trích dẫn để tạo ra một cái gì hoàn toàn khác với bản gốc là điều Đạo Nguyên thỉnh thoảng làm khi nó phù hợp với ý định của ngài.

<sup>59</sup> Đoạn này ám chỉ xóa bỏ dính mắc vào sự sai khác và không sai khác, hiện hữu và không hiện hữu.

<sup>60</sup> Một nhà sư hỏi Tafuku, “Cái gì là một lùm tre của Tafuku ?” Tafuku nói, “Một nhánh, hai nhánh là đà.” Nhà sư nói, “Tôi không hiểu.” Tafuku nói, “Ba nhánh, bốn nhánh cong cong.” (Truyền Đăng Lục, quyển 11.)

<sup>61</sup> Đọc cách khác : thì vẫn là đại dương.

<sup>62</sup> “Ba đầu và tám tay” là hình dạng của một a tu la. Tiêu biểu sự hung nộ.

<sup>63</sup> Thân được lý tưởng hóa hay tôn vinh của Phật, tượng trưng sự phát triển cao hơn của nhân loại, được xem là mười sáu tấc khi đứng và tám tấc khi ngồi. (Để cho dễ nghe, bản tiếng Việt dùng chữ “tấc”, thật ra là foot, tức là 30,48 cm.)

<sup>64</sup> “Gậy và phát trần”, “trụ và đèn”, thường được dùng trong Thiền ngữ để chỉ cho những đối tượng hay hiện tượng nói chung.

<sup>65</sup> “Trăm ngọn cỏ” hay trăm cây, là một từ quy ước để chỉ tất cả sự vật hay tất cả sắc tướng.

<sup>66</sup> “Hiểu” và “không hiểu” ám chỉ theo thứ tự lãnh vực của những hiện tượng và lãnh vực của bản thể hay tánh không. Làm rõ, làm sắc nét cái hiểu tương đối đồng thời tỉnh giác tính không thể nghĩ bàn tối hậu của hiện hữu là một nghệ thuật của Thiền.

<sup>67</sup> Thanh Nguyên, Bách Trượng, Mã Tổ và Thạch Đầu là những thiền sư nổi tiếng của thế kỷ thứ tám và thứ chín.

<sup>68</sup> “Đi vào trong bùn và nước” là một thành ngữ tiêu chuẩn để chỉ sự đi vào thế giới, thường dùng nói đến người đã siêu vượt thế gian, rồi sẵn sàng hành động trong thế gian vì một mục tiêu giáo hóa.

<sup>69</sup> Lâm tế nói, “Trong đồng thối trần trụi này là con người chân thật không vị trí hay thứ bậc, luôn luôn vào ra qua các giác quan. Người nào chưa xác tín nó, hãy nhìn !”

<sup>70</sup> “An trụ trong địa vị thực sự chuẩn mực”, hay an trụ trong trạng thái thường, là một câu từ kinh Pháp Hoa mà Đạo Nguyên thường dùng : “thị pháp trụ pháp vị”. Thực ra nó có nghĩa tánh không tối hậu hay hiện hữu không điều kiện không phủ định hiện hữu tương đối.

---

<sup>71</sup> Tý, dần, hai giờ theo lịch pháp Hoa-Nhật.

<sup>72</sup> “Những cái còn lại là những cái còn lại” ý ám chỉ bản thể và hiện tượng theo cá thể riêng biệt của chúng như hai phương diện khác nhau của toàn thể duyên sanh tương thuộc. Tham cứu một nửa triệt để là tham cứu hoặc bản thể hay hiện tượng, tham cứu triệt để một trong hai cái là tham cứu một nửa hữu thời, vì hữu thời là toàn thể bản thể và hiện tượng.

<sup>73</sup> “Túi da” là con người thể xác.

<sup>74</sup> Nghĩa sống động của Thiên (“nó”) như là hữu thời thì bị điều kiện hóa trong khi biểu lộ bởi con người : con người được biểu lộ theo nghiệp. Như vậy đoạn này có thể xem có nghĩa là dù tinh túy của Thiên ở trong mỗi người, sự thể hiện hay chứng ngộ nó, tùy thuộc vào sự tu hành của con người.

<sup>75</sup> Ở đây “ngăn ngại” có nghĩa là ở trong một hữu thời đặc thù; do đó nói rằng những trạng thái hay sự vật “ngăn ngại” chính chúng, theo nghĩa sự hiện hữu bên trong của chúng, những hữu thời riêng từng cái.

<sup>76</sup> Cái hiện hữu trong hữu thời riêng biệt cũng được định nghĩa (“được dùng bởi”) những sự vật khác theo tính tương đối liên hệ : tuy nhiên trong một hữu thời cá thể không ngăn cản hữu thời của cái nào khác.

<sup>77</sup> Tánh không và hiện hữu tương đối là mỗi “một nửa” – nếu có sự bám chấp một mặt vào tánh không (“không nương mà”) hay hiện hữu (“nương mà”), đây là sai.