

Tìm trâu

Rì lau vách cỏ cỏ công tâm,
Non nước hương thành ca dân tâm,
Tận lực lao tâm tìm chàng thầy,
Rừng sâu sơn dã diệu ư ngàn.



Table of Contents

[PREFACE](#)

[Essay I](#)

[Essay II](#)

[Essay III](#)

[Essay IV](#)

[Essay V](#)

[Essay VI](#)

[Essay VII](#)

[Essay VIII](#)

[\[1\]](#)

[\(1\)](#)

[\(2\)](#)

[\(3\)](#)

[\(4\)](#)

[\(5\)](#)

[\(6\)](#)

[\(7\)](#)

[\[2\]](#)

[\(8\)](#)

[\(9\)](#)

[\(10\)](#)

[\[3\]](#)

[\(11\)](#)

[\[4\]](#)

[\[5\]](#)

[\(12\)](#)

[\(13\)](#)

[\(14\)](#)

[\(15\)](#)

[\(16\)](#)

[\(17\)](#)

[\(18\)](#)

[\(19\)](#)

[\(20\)](#)

[\(21\)](#)

[\[6\]](#)

[\(22\)](#)

[\[7\]](#)

[\[8\]](#)

[\[9\]](#)

[\[10\]](#)

[\(23\)](#)

[\(24\)](#)

[\[11\]](#)

[\(25\)](#)

[\(26\)](#)

[\[12\]](#)

[\[13\]](#)

[\(27\)](#)

[\(28\)](#)

Chia sẻ ebook : <http://downloadsach.com/>

Follow us on Facebook : <https://www.facebook.com/caphebuoitoi>

Essays in Zen Buddhism

(First Series)

DAISETZ TEITARO SUZUKI

Grove Press, Inc. New York

All Rights Reserved

No part of this book may be reproduced, for any reason, by any means, including any method of photographic reproduction, without the permission of the publisher.

This volume was first published in 1949 by Rider & Company, London, England

Library of Congress Catalog Card Number: 61-11477

First Evergreen Edition 1961

Seventh Printing

DISTRIBUTED BY RANDOM HOUSE, INC., NEW YORK

Manufactured in the United States of America

CONTENTS

[PREFACE](#)

[Essay I](#)

INTRODUCTION

[Essay II](#)

ZEN AS CHINESE INTERPRETATION OF THE DOCTRINE OF ENLIGHTENMENT

[Essay III](#)

ENLIGHTENMENT AND IGNORANCE

[Essay IV](#)

HISTORY OF ZEN BUDDHISM FROM BODHIDHARMA TO HUI-NÊNG (YENO)

[Essay V](#)

ON SATORI--THE REVELATION OF A NEW TRUTH IN ZEN BUDDHISM

[Essay VI](#)

PRACTICAL METHODS OF ZEN INSTRUCTION

[Essay VII](#)

THE MEDITATION HALL AND THE IDEALS OF THE MONKISH DISCIPLINE

[Essay VIII](#)

THE TEN COW-HERDING PICTURES

INDEX

EDITOR'S FOREWORD

DAISETZ TEITARO SUZUKI, D. LITT., Professor of Buddhist Philosophy in the Otani University, Kyoto, was born in 1869. He is probably now the greatest living authority on Buddhist philosophy, and is certainly the greatest authority on Zen Buddhism. His major works in English on the subject of Buddhism number a dozen or more, and of his works in Japanese as yet unknown to the West there are at least eighteen. He is, moreover, as a chronological bibliography of books on Zen in English clearly shows, the pioneer teacher of the subject outside Japan, for except for Kaiten Nukariya *Religion of the Samurai* (Luzac and Co., 1913) nothing was known of Zen as a living experience, save to the readers of *The Eastern Buddhist* (1921-1939) until the publication of *Essays in Zen Buddhism* (Volume I) in 1927.

Dr. Suzuki writes with authority. Not only has he studied original works in Sanskrit, Pali, Chinese and Japanese, but he has an up-to-date knowledge of Western thought in German and French as well as in the English, which he speaks and writes so fluently. He is, moreover, more than a scholar: he is a Buddhist. Though not a priest of any Buddhist sect, he is honoured in every temple in Japan, for his knowledge of spiritual things, as all who have sat at his feet bear witness, is direct and profound. When he speaks of the higher stages of consciousness he speaks as a man who dwells therein, and the impression he makes on those who enter the fringes of his mind is that of a man who seeks for the intellectual symbols wherewith to describe a state of awareness which lies indeed 'beyond the intellect'.

To those unable to sit at the feet of the Master his writings must be a substitute. All these, however, were out of print in England by 1940, and all remaining stocks in Japan were destroyed in the fire which consumed three quarters of Tokyo in 1945. When, therefore, I reached Japan in 1946, I arranged with the author for the Buddhist Society, London--my wife and myself as its nominees--to begin the publication of his Collected Works, reprinting the old favourites, and printing as fast as possible translations of the many new works which the Professor, self-immured in his house at Kyoto, had written during the war.

This undertaking, however, was beyond the powers of the Buddhist Society, and we therefore secured the assistance of Rider and Co., who, backed by the vast resources of the House of Hutchinson, can honour the needs of such a considerable task.

Of Zen itself I need say nothing here, but the increasing sale of books on the subject, such as *The Spirit of Zen* by Alan Watts (Murray) and the series of original translations of Chinese Zen Scriptures and other works published by the Buddhist Society, prove that the interest of the West is rising rapidly. Zen, however, is a subject extremely easy to misunderstand, and it is therefore important that the words of a qualified Master should come readily to hand.

CHRISTMAS

HUMPHREYS

President of the Buddhist Society, London

PREFACE

THE most fruitful growth of Buddhism in the Far East has resulted in the development of Zen and Shin. Zen attained its maturity in China and Shin in Japan. The vigour and vitality which Buddhism still has after more than two thousand years of history will be realized when one comes in contact with these two branches of Buddhism. The one appeals to the inmost religious consciousness of mankind, while the other touches the intellectual and practical aspects of the Oriental mind, which is more intuitive than discursive, more mystical than logical. If Zen is the ultra 'self-power' wing of Buddhism, Shin represents the other extreme wing known as the 'other-power', and these two extremes are synthesized in the enlightened Buddha-consciousness.

Since the publication of my short note on Zen Buddhism in the *Journal of the Pāli Text Society*, 1907, nothing of importance has been published in English on the subject except Professor Kwaiten Nukariya *Religion of the Samurai*, 1913. In fact, even in Japanese or Chinese, this branch of Buddhism has received very slight attention from modern writers of Buddhism. This is due to the peculiar difficulties which accompany the study of it. The 'Goroku' (sayings) is the only literary form in which Zen expresses itself; and to understand it requires some special practical training in Zen, for mere knowledge of the Chinese, classical and historical, is far from being enough; even with the masterly understanding of the philosophy of general Buddhism, Zen is found quite hard to fathom. Some of such scholars sometimes try to explain the truth and development of Zen, but they sadly fail to do justice to the subject.

On the other hand, the Zen masters so called are unable to present their understanding in the light of modern thought. Their most intellectually productive years are spent in the Meditation Hall, and when they successfully graduate from it they are looked up to as adepts thoroughly versed in the ko-ans. So far so good; but, unfortunately from the scholarly point of view, they remain contented with this, and do not show any lively intellectual interest in the psychology and philosophy of Zen. Thus Zen is left to lie quietly sealed up in the 'Sayings' of the masters and in the technical study of the koans; it is thus incapacitated to walk out of the seclusion of the cloisters.

Of course, great mistake it would be if one should ever take the notion even for a moment that Zen could be mastered from its philosophical presentation or its psychological description; but this ought not to mean that Zen is not to be intelligently approached or to be made somewhat accessible by our ordinary means of reasoning. I need not mention that my attempts in the following pages are anything but adequate for the rational treatment of the subject. But as a tentative experiment to present Zen from our common-sense point of view and as a direct lineage of Buddhist faith as first proclaimed, or rather realized, by the Buddha, I hope I have worked towards removing some of the difficulties usually besetting us in the mastery of Zen thought. How far I have succeeded or how utterly I have failed--this is naturally for the reader to judge.

The book is a collection of the Essays originally published in *The Eastern Buddhist*, except one on the 'History of Zen Buddhism' which was written specially for this volume; but all of them have been thoroughly revised and in some parts entirely rewritten and new chapters added. The book will be followed by a second series of Essays before long, in which some more of the important points in the constitution of Zen will be treated.

The publication of these Essays in book form is principally due to the most liberal encouragement, both material and moral, of Mr. Yakichi Ataka, of Osaka, who is an old friend of the author's and who has not forgotten the pledge half seriously and half dreamily made in our youthful days.

The author also owes a great deal to his wife in the preparation and revision of the MS., without which the book would have shown many more imperfections than it does now in various ways.

Lastly, in sending this humble work, not written in the author's native tongue, out to the world, he cannot help thinking of his late teacher in Zen, Soyen Shaku, of Engakuji, Kamakura, with regret that his life had not been spared for several years yet, not only for the sake of Japanese Buddhism but for many of his lamenting friends. This is the seventh autumn for the maple-trees to scatter their crimson leaves over his grave at Matsuga-oka. Might his spirit not for once be awakened from deep meditation and criticize the book now before the reader!

DAISETZ TEITARO SUZUKI.

Kyoto, October, 1926.

INTRODUCTION[1]

Luận một

THIỀN: THUẬT TRỪNG TÂM VÀ KHAI PHÓNG NHÂN SINH

(Tổng luận)

ZEN in its essence is the art of seeing into the nature of one's own being, and it points the way from bondage to freedom. By making us drink right from the fountain of life, it liberates us from all the yokes under which we finite beings are usually suffering in this world. We can say that Zen liberates all the energies properly and naturally stored in each of us, which are in ordinary circumstances cramped and distorted so that they find no adequate channel for activity.

Thiền, cốt yếu nhất, là nghệ thuật kiến chiếu vào thể tánh của chúng ta; nó chỉ con đường từ triền phược đến giải thoát, đưa ta đến uyên nguyên của cuộc sống uống ngụm nước đầu nguồn, Thiền cởi bỏ tất cả những gì ràng buộc chúng ta, những sanh linh hữu hạn, luôn luôn quần dưới ách khổ lụy trong thế gian này. Ta có thể nói Thiền khai phóng tất cả năng lực nội tại và tự nhiên tích tập trong mỗi người chúng ta, nguồn năng lực ấy, trong hoàn cảnh thường, bị co rút lại, và vắn tắt đi, đến không vùng thoát đâu được.

This body of ours is something like an electric battery in which a mysterious power latently lies. When this power is not properly brought into operation, it either grows mouldy and withers away or is warped and expresses itself abnormally. It is the object of Zen, therefore, to save us from going crazy or being crippled. This is what I mean by freedom, giving free play to all the creative and benevolent impulses inherently lying in our hearts. Generally, we are blind to this fact, that we are in possession of all the necessary faculties that will make us happy and loving towards one another. All the struggles that we see around us come from this ignorance. Zen, therefore, wants us to open a 'third eye', as Buddhists call it, to the hitherto undreamed-of region shut away from us through our own ignorance. When the cloud of ignorance disappears, the infinity of the heavens is manifested, where we see for the first time into the nature of our own being. We now know the signification of life, we know that it is not blind striving nor is it a mere display of brutal forces, but that while we know not definitely what the ultimate purport of life is, there is something in it that makes us feel infinitely blessed in the living of it and remain quite contented with it in all its evolution, without raising questions or entertaining pessimistic doubts.

Thật vậy, thân thể ta có thể ví như một cục “pin” điện, trong ấy tiềm phục một năng lực huyền bí. Khi nguồn nội lực ấy không được vận dụng đúng cách thì, hoặc bị mốc meo mà mai một, hoặc nghịch biến mà phát loạn. Nên, đó là chủ đích của Thiền, nhằm cứu ta hoặc khỏi khùng điên, hoặc khỏi tàn phế. Tôi muốn nói tự do là vậy, mở thông tất cả nguồn kích động đầy sáng tạo và từ hòa ấp ủ trong con tim chúng ta. Ta thường quáng mắt không biết mình đang làm chủ cả một kho tàng vô tận gồm đủ năng khiếu cần để sống vui, và thương yêu lẫn nhau. Mọi cuộc tranh đấu diễn ra quanh ta toàn bắt nguồn từ sự vô minh ấy, nên Thiền muốn ta mở bừng con mắt thứ ba - *huệ nhãn* - theo thuật ngữ Phật giáo, trên cảnh giới ấy ta chưa bao giờ mơ tưởng đến, bị khuất lấp bởi vô minh. Hễ vệt mây vô minh thì còn khôn toàn hiển, và đó là lúc nhãn quang ta, lần đầu tiên, phóng chiếu tận thể tánh của chúng ta. Bấy giờ, ta nhận ra ý nghĩa cuộc sống, ta biết rằng đó không phải là một nỗ lực mù quáng, mà cũng không phải là trường thao diễn những bạo lực vô tri; nhưng dầu không thấu triệt được ý nghĩa tối hậu của kiếp người, vẫn có cái gì trong đó khiến ta vui không cùng để mà sống, và qua mọi cuộc thăng trầm ta vẫn thảnh thơi mà an thân lập mệnh, không thắc mắc, không hoài nghi, không bi quan yếm thế.

When we are full of vitality and not yet awakened to the knowledge of life, we cannot comprehend the seriousness of all the conflicts involved in it which are apparently for the moment in a state of quiescence. But sooner or later the time will come when we have to face life squarely and solve its most perplexing and most pressing riddles. Says Confucius, 'At fifteen my mind was directed to study, and at thirty I knew where to stand.' This is one of the wisest sayings of the Chinese sage. Psychologists will all agree to this statement of his; for, generally speaking, fifteen is about the age youth begins to look around seriously and inquire into the meaning of life. All the spiritual powers until now securely hidden in the subconscious part of the mind break out almost simultaneously. And when this breaking out is too precipitous and violent, the mind may lose its balance more or less permanently; in fact, so many cases of nervous prostration reported during adolescence are chiefly due to this loss of the mental equilibrium. In most cases the effect is not very grave and the crisis may pass without leaving deep marks. But in some characters, either through their inherent tendencies or on account of the influence of environment upon their

plastic constitution, the spiritual awakening stirs them up to the very depths of their personality. This is the time you will be asked to choose between the 'Everlasting No' and the 'Everlasting Yea'. This choosing is what Confucius means by 'study'; it is not studying the classics, but deeply delving into the mysteries of life.

Khi ta căng đầy nhựa sống, chưa thức tỉnh trong việc đời, ta không thể nhận ra được tầm nghiêm trọng của những cuộc xung đột nằm trong cuộc sống, tạm thời chúng như ngủ im trong thế tịnh. Nhưng trước sau gì có ngày ta phải nhìn thẳng vào cuộc sống; phải đối diện với đời, và thẳng thắn giải quyết những bí mật khắc khoải nhất, cấp bách nhất của kiếp người. Khổng Tử nói:

“Ta mười lăm tuổi để chí vào sự học, ba mươi tuổi thì trụ vững bốn mươi thì hết ngờ, năm mươi biết mạng trời, sáu mươi nghe thuận tai, bảy mươi thì tuy lòng muốn mà vẫn không ra ngoài phép tắc”.

Một câu nói cao kiến làm sao của bậc chí thánh Trung Hoa! Các nhà tâm lý học đều tán đồng kiến giải ấy, vì thường thường vào lối mười lăm tuổi, người con trai mới bắt đầu trịnh trọng quan sát quanh mình, và tra hỏi về ý nghĩa của cuộc sống. Tất cả nguồn năng lực siêu hình, bấy lâu vùi kín trong tiềm thức, bỗng dựng như cùng một lúc trào vọt ra. Nếu chúng bùng ra dồn dập và bạo quá, tâm trí có thể mất thăng bằng một thời gian, lâu hoặc mau; trên thực tế, nhiều trường hợp kiệt quệ thần kinh như vậy đã được ghi nhận trong tuổi trẻ, mà nguyên do chánh không ngoài sự đổ vỡ thế quân bình nội tại. Thường thì hậu quả không vết tích gì sâu đậm; nhưng ở đôi căn tạng thì khác hẳn; hoặc vì những khuynh hướng nội tại, hoặc vì sức tác động mạnh của những luồng ảnh hưởng xung quanh vào bản chất dễ cảm kích, cơn thức tỉnh tâm linh ấy chấn động họ đến tận cùng cá thể. Đó là lúc phải dứt khoát chọn giữa cái *“vĩnh viễn có”* và *“vĩnh viễn không”*. Chính sự chọn lựa ấy mà Khổng Tử gọi là *“học”*. Học đây không phải là học kinh sách, mà chính là lặn sâu vào những bí mật của cuộc sống.

Normally, the outcome of the struggle is the 'Everlasting Yea', or 'Let thy will be done'; for life is after all a form of affirmation, however negatively it might be conceived by the pessimists. But we cannot deny the fact that there are many things in this world which will turn our too sensitive minds towards the other direction and make us exclaim with Andreyev in *The Life of Man*: 'I curse everything that you have given. I curse the day on which I was born. I curse the day on which I shall die. I curse the whole of my life. I fling everything back at your cruel face, senseless Fate! Be accursed, be forever accursed! With my curses I conquer you. What else can you do to me? . . . With my last thought I will shout into your asinine ears: Be accursed, be accursed!' This is a terrible indictment of life, it is a complete negation of life, it is a most dismal picture of the destiny of man on earth. 'Leaving no trace' is quite true, for we know nothing of our future except that we all pass away, including the very earth from which we have come. There are certainly things justifying pessimism.

Thường thường, lối thoát của cuộc tranh đấu là cái *“vĩnh viễn có”* hoặc *“vâng ý Cha”*^[1] vì rốt cuộc rồi bao giờ sống cũng là "có", là khẳng định, mặc cho những người bi quan quan niệm nó dưới vô số hình thức phủ nhận. Tuy nhiên, ta không thể chối cãi trong đời có nhiều sự việc kéo lệch trí óc dễ cảm của ta sang một hướng khác, để ta phụ họa theo lời than vãn của nhà văn Andreyev^[2] trong tác phẩm "Nhân sinh" của ông:

“Tôi nguyện rửa cái gì người cho tôi. Tôi nguyện rửa ngày tôi sanh. Tôi nguyện rửa ngày tôi chết. Tôi nguyện rửa tất cả gì trong đời tôi. Tôi hất tất cả vào mặt tàn nhẫn mi, ôi Định Mạng vô tri giác! Khốn kiếp! Ôi khốn kiếp! Bằng những lời thóa mạ ta thẳng mi. Mi còn làm gì ta nữa?...”

“Trong hơi thở cuối cùng, ta thét vào tai trâu mi: Khốn kiếp! đồ khốn kiếp!”

Quả là một bản án khủng khiếp, một phủ nhận toàn triệt cuộc sống, một bức tranh cực kỳ hắc ám về số kiếp con người trên trái đất này. *“Không lưu một dấu tích”*, thật không gì đúng hơn, vì chúng ta không biết gì hơn về tương lai ngoài việc chúng ta sẽ tiêu mất hết, cả trái đất dung thân này nữa. Hẳn vậy, người ta có đủ lý do để chán đời.

Life, as most of us live it, is suffering. There is no denying the fact. As long as life is a form of struggle, it cannot be anything but pain. Does not a struggle mean the impact of two conflicting forces, each trying to get the upper hand of the other? If the battle is lost, the outcome is death, and death is the fearsomest thing in the world. Even when death is conquered, one is left alone, and the loneliness is sometimes more unbearable than the struggle itself. One may not be conscious of all this, and may go on indulging in those momentary pleasures that are afforded by the senses. But this being unconscious does not in the least alter the facts of life. However insistently the blind may deny the existence of the sun, they cannot annihilate it. The tropical heat will mercilessly scorch them, and if they do not take proper care they will all be wiped away from the surface of the earth.

Sống, với hầu hết chúng ta, là khổ. Đó là một sự thật khó phủ nhận. Bao giờ sống còn có nghĩa là tranh đấu thì thế gian này chẳng qua là một trường đau khổ. Tranh đấu là gì, nếu không là sự xô xát giữa hai đối lực mà bên nào cũng cố chiếm phần hơn? Nếu thua thì hậu quả là cái chết, mà chết là cái kinh khủng nhất trong đời. Tuy nhiên, dầu có chiến thắng được cái chết, con người lại rơi vào cô đơn, mà cô đơn lắm khi còn khó chịu hơn là tranh đấu. Ta có thể không hay biết gì hết, và cứ buông lung theo dục lạc nhất thời, nhưng có phải vì không hay biết mà sự đời đổi khác phần nào khôn mặt thực được đâu? Dầu cho người mù cố tình không nhận có mặt trời vẫn không hủy bỏ được mặt trời. Họ vẫn bị nắng nhiệt đới đốt cháy toi bời, và nếu không tìm chỗ che đụt vẫn bị quét sạch trên thế gian này.

The Buddha was perfectly right when he propounded his 'Fourfold Noble Truth', the first of which is that life is pain. Did not everyone of us come to this world screaming and in a way protesting? To come out into cold and prohibitive surroundings after a soft, warm motherly womb was surely a painful incident, to say the least. Growth is always attended with pain. Teething is more or less a painful process. Puberty is usually accompanied by a mental as well as a physical disturbance. The growth of the organism called society is also marked with painful cataclysms, and we are at present witnessing one of its birth-throes. We may calmly reason and say that this is all inevitable, that inasmuch as every reconstruction means the destruction of the old regime, we cannot help going through a painful operation. But this cold intellectual analysis does not alleviate whatever harrowing feelings we have to undergo. The pain heartlessly inflicted on our nerves is ineradicable. Life is, after all arguing, a painful struggle.

Thật vậy, Phật không ngoa chút nào khi Ngài xiển minh bốn chân lý tối thượng - *tứ diệu đế* - mà chân lý đầu là sống là khổ - *khổ đế*. Chúng ta há chẳng mang tiếng khóc ra đời như một lời phản đối sao? Ít ra, ta có thể nói chắc rằng từ lòng mẹ êm ấm lọt ra ngoài để đi vào một thế giới giá buốt, đầy bất trắc, là một biến cố đau thương. Rồi lớn lên càng đèo theo khổ não. Mọc răng cũng đau buốt, không ít thì nhiều; tuổi dậy thì thường trải qua nhiều biến

động, cả về thể xác lẫn tâm hồn. Đối với cơ thể lớn hơn là xã hội, sự trưởng thành cũng đánh dấu bằng những tai ương khổ não, và hiện tại ta đang chứng kiến một trường hợp đau đẽ ấy. Ta có thể nguội lạnh ngồi nói lý, và cho rằng đó là việc không thể tránh, rằng cuộc kiến thiết nào cũng mọc lên từ những hoang tàn của chế độ cũ, và không tránh đâu được cơn đau giải phẫu. Nhưng sự phân tách lạnh lùng ấy của tri thức có đỡ được chút nào đâu những cấu xé của cơn đau. Nỗi khổ xoáy vào thần kinh ta, ăn sâu mãi, không nhỏ được. Dầu khéo biện luận cho mấy thì đời vẫn vậy thôi, một trường tranh đấu đầy khổ lụy, đau thương.

This, however, is providential. For the more you suffer the deeper grows your character, and with the deepening of your character you read the more penetratingly into the secrets of life. All great artists, all great religious leaders, and all great social reformers have come out of the intensest struggles which they fought bravely, quite frequently in tears and with bleeding hearts. Unless you eat your bread in sorrow, you cannot taste of real life. Mencius is right when he says that when Heaven wants to perfect a great man it tries him in every possible way until he comes out triumphantly from all his painful experiences.

Tuy nhiên, đó lại là điều may lớn cho ta. Vì ông càng khổ thì tâm chí ông càng tinh luyện, và càng tinh luyện ông càng thâm nhập vào lẽ nhiệm màu của kiếp sống. Tất cả những nhà nghệ sĩ cự phách, những đấng giáo chủ siêu tuyệt, những tay cách mạng xã hội bạt tụy, đều thường mất dầm lẹ, tim rướm máu, vươn lên từ những cuộc tranh đấu gay go nhất do các ngài hào hùng đứng lên lãnh đạo. Nếu chén cơm ông ăn chưa trộn mùi cay đắng thì ông chưa thực nếm đủ mùi đời. Mạnh Tử sáng suốt vô cùng khi ngài nhận xét:

Khi trời muốn giao phó một trọng trách cho người nào thì trước hết làm cho khổ cái tâm chí, nhọc cái gân cốt, đói cái thể xác, cùng túng cái thân người ấy, động làm gì cũng nghịch ý muốn; có vậy mới khích động cái tâm, kiên nhẫn cái tánh, thêm ích cho những điều chưa hay làm được⁽³⁾.

To me Oscar Wilde seems always posing or striving for an effect; he may be a great artist, but there is something in him that turns me away from him. Yet he exclaims in his *De Profundis*: 'During the last few months I have, after terrible difficulties and struggles, been able to comprehend some of the lessons hidden in the heart of pain. Clergymen and people who use phrases without wisdom sometimes talk of suffering as a mystery. It is really a revelation. One discerns things one never discerned before. One approaches the whole of history from a different standpoint.' You will observe here what sanctifying effects his prison life produced on his character. If he had had to go through a similar trial in the beginning of his career, he might have been able to produce far greater works than those we have of him at present.

Tôi thấy nhà văn Oscar Wilde⁽⁴⁾ dường như hay thích nói nghịch, cốt được bật nổi; có lẽ ông là một văn hào, nhưng ở ông có cái gì khiến tôi phải ngài ngài ngoảnh mặt đi. Dầu vậy, Lời Kinh Siêu Độ của ông vẫn đầy niềm cảm thán thâm diệu:

Suốt mấy tháng trường vừa qua, và sau những biến cố và tranh đấu khủng khiếp, tôi mới vỡ lẽ được một ít bài học bấy lâu bị che lấp trong con tim của khổ đau. Các bậc tu hành và nhiều người mê muội khác đôi khi nói đến cái khổ như một cái bí mật. Tôi nghĩ rằng đích thực đó là một sự khai ngộ. Người ta nhận biết những việc mà trước kia không bao giờ nhận biết được. Người ta đi thẳng vào tự sự của cái khổ bằng một quan điểm hoàn toàn khác.

Đoạn văn cho ta thấy tác động kỳ diệu của ngục tù vào bản lĩnh của nhà văn. Nếu từ lúc vào nghề, ông ném qua những thử thách như vậy hẳn văn nghiệp của ông còn đồ sộ gấp bội hơn những gì hiện có.

We are too ego-centred. The ego-shell in which we live is the hardest thing to outgrow. We seem to carry it all the time from childhood up to the time we finally pass away.

We are, however, given many chances to break through this shell, and the first and greatest of them is when we reach adolescence. This is the first time the ego really comes to recognize the 'other'. I mean the awakening of sexual love. An ego, entire and undivided, now begins to feel a sort of split in itself. Love hitherto dormant deep in his heart lifts its head and causes a great commotion in it. For the love now stirred demands at once the assertion of the ego and its annihilation. Love makes the ego lose itself in the object it loves, and yet at the same time it wants to have the object as its own. This is a contradiction, and a great tragedy of life. This elemental feeling must be one of the divine agencies whereby man is urged to advance in his upward walk. God gives tragedies to perfect man. The greatest bulk of literature ever produced in this world is but the harping on the same string of love, and we never seem to grow weary of it. But this is not the topic we are concerned with here. What I want to emphasize in this connection is this: that through the awakening of love we get a glimpse into the infinity of things, and that this glimpse urges youth to Romanticism or to Rationalism according to his temperament and environment and education.

Chúng ta quá qui hướng vào chính ta. Ta sống trong vỏ ốc của tự ngã, ngày càng lớn theo ta, cơ hồ không lột bỏ được. Dường như ta mang nó theo suốt đời, từ tấm bé đến ngày nhắm mắt. Tuy nhiên, thiên nhiên vẫn hiển cho ta nhiều cơ hội đập vỏ bước ra, và cơ hội đầu tiên, thuận tiện nhất, là khi ta bước vào thời hoa niên. Đó là lần đầu tiên cái tôi của ta thoát biết có "người khác". Tôi muốn nói đến sự thức tỉnh của tình yêu. Một cái tôi, tưởng là toàn nguyên, là bất khả phân, giờ đây như tự chẻ đôi ra. Tình yêu bấy lâu ngủ say trong đáy tim vươn mình lên, và gây bạo động. Vì đây là lúc vừa dấy lên, tình yêu đòi hỏi ngay, cùng một lúc, vừa xác định cái tôi, vừa trừ bỏ cái tôi. Tình yêu khiến cái tôi tự mất đi trong đối tượng nó yêu, nhưng đồng thời cũng đòi quyền chiếm hữu đối tượng ấy. Thật là mâu thuẫn; và chính mâu thuẫn ấy là một đại bi kịch của nhân sinh. Cảm giác căn bản ấy có lẽ là nguyên động lực thúc giục loài người hướng thượng. Thượng Đế ban khổ cho con người để hoàn toàn tất con người. Tiết mục quan trọng nhất trong văn chương khắp thế giới này không ngoài sự hòa điệu, trên mọi cung bậc, ca khúc ấy của yêu đương, chừng như không bao giờ biết chán. Nhưng đó không phải là vấn đề của chúng ta. Điều tôi muốn nhấn mạnh trong câu chuyện liên hệ đến chúng ta ở đây là: bằng sự thức tỉnh của tình yêu, ta thoáng nhận ra cái vô cực, và cái hé mắt ấy giục tuổi trẻ đi vào cuộc sống lãng mạn hoặc thuần lý, tùy tánh ý, hoàn cảnh hoặc giáo dục.

When the ego-shell is broken and the 'other' is taken into its own body, we can say that the ego has denied itself or that the ego has taken its first steps towards the infinite. Religiously, here ensues an intense struggle between the finite and the infinite, between the intellect and a higher power, or, more plainly, between the flesh and the spirit. This is the problem of problems that has driven many a youth into the hands of Satan. When a grown-up man looks back to these youthful days he cannot but feel a sort of shudder going through his entire frame. The struggle to be fought in sincerity may go on up to the age of thirty, when Confucius states that he knew where to stand. The religious consciousness is

now fully awakened, and all the possible ways of escaping from the struggle or bringing it to an end are most earnestly sought in every direction. Books are read, lectures are attended, sermons are greedily taken in, and various religious exercises or disciplines are tried. And naturally Zen too comes to be inquired into.

Khi cái tôi bề vỏ và rước “*cái khác*” vào tự thân, ta có thể nói đó là lúc cái tôi tự phủ nhận nó, hoặc đó là bước đầu trong cuộc đặng trình của cái tôi đi đến vô cực. Trên bình diện tôn giáo, đó là khởi điểm của một cuộc xô xát tơi bời giữa hữu cực và vô cực, giữa tri thức và một năng khiếu cao hơn, hoặc nói nôm na hơn, giữa xác và hồn. Đó là vấn đề trên tất cả vấn đề, từng đẩy hơn một chàng trai vào vòng tay của quỷ Satan. Khi người lớn tuổi dòm lại những ngày niên thiếu không khỏi rùng mình ớn lạnh toàn thân. Cuộc tranh đấu cần dẫn vào với tất cả lòng thành có thể kéo dài đến tuổi ba mươi, như lời Khổng Tử nói: *tam thập nhi lập*. Ý thức tôn giáo, tức đạo tâm, giờ đây hoàn toàn thức giấc, nên người ta mang tất cả nhiệt huyết, cao độ nhất, dọ thử tất cả con đường thoát ly tranh đấu, hoặc chấm dứt tranh đấu, không từ một thí nghiệm nào. Sách nào cũng đọc, cuộc diễn thuyết nào cũng dự, bài giảng đạo nào cũng thềm nghe, và đủ phép tu tập nghiệm qua thử. Và tự nhiên đạo Thiền cũng được gõ cửa đến để hỏi thăm.

How does Zen solve the problem of problems?

Bằng cách nào Thiền giải quyết vấn đề trên tất cả vấn đề ấy?

In the first place, Zen proposes its solution by directly appealing to facts of personal experience and not to bookknowledge. The nature of one's own being where apparently rages the struggle between the finite and the infinite is to be grasped by a higher faculty than the intellect. For Zen says it is the latter that first made us raise the question which it could not answer by itself, and that therefore it is to be put aside to make room for something higher and more enlightening. For the intellect has a peculiarly disquieting quality in it. Though it raises questions enough to disturb the serenity of the mind, it is too frequently unable to give satisfactory answers to them. It upsets the blissful peace of ignorance and yet it does not restore the former state of things by offering something else. Because it points out ignorance, it is often considered illuminating, whereas the fact is that it disturbs, not necessarily always bringing light on its path. It is not final, it waits for something higher than itself for the solution of all the questions it will raise regardless of consequences. If it were able to bring a new order into the disturbance and settle it once for all, there would have been no need for philosophy after it had been first systematized by a great thinker, by an Aristotle or by a Hegel. But the history of thought proves that each new structure raised by a man of extraordinary intellect is sure to be pulled down by the succeeding ones. This constant pulling down and building up is all right as far as philosophy itself is concerned; for the inherent nature of the intellect, as I take it, demands it and we cannot put a stop to the progress of philosophical inquiries any more than to our breathing. But when it comes to the question of life itself we cannot wait for the ultimate solution to be offered by the intellect, even if it could do so. We cannot suspend even for a moment our life-activity for philosophy to unravel its mysteries. Let the mysteries remain as they are, but live we must. The hungry cannot wait until a complete analysis of food is obtained and the nourishing value of each element is determined. For the dead the scientific knowledge of food will be of no use whatever. Zen therefore does not rely on the intellect for the solution of its deepest problems.

Trước hết, giải đáp Thiền được đưa ra là trực tiếp kêu gọi đến ánh sáng của chứng nghiệm bản thân, thay vì kiến thức của sách vở. Là trường khắc chế giữa hai thái cực, hữu và vô, thể tánh của con người chúng ta phải được tóm lấy bằng một năng khiếu khác hơn là tri thức⁽⁶⁾. Vì Thiền cho rằng chính tri thức ấy tạo ra cho ta đủ thứ vấn đề để không bao giờ tự giải quyết được, nên cần dẹp nó qua một bên, nhường chỗ cho một cái khác, siêu đẳng hơn, minh triết hơn. Vì đặc chất của tri thức là tán loạn, ưu tư. Dầu rằng nó dựng đứng lên đủ thứ vấn đề khả dĩ quấy động sự thanh tịnh của tâm, rất ít khi nó đưa ra nổi một giải đáp thỏa đáng. Nó lật đổ thế yên ổn đầy thú vị của vô minh mà không phục hồi được trạng thái ban sơ của muôn vật bằng một thứ gì khác. Nghĩ rằng nó phát giác ra vô minh, đôi khi người ta coi nó như có khả năng chiếu phá, nhưng sự thực nó toàn gây rối, nhất định không rọi được một tia sáng nào trong những động dụng lăng xăng. Nó không rất ráo, cứ chờ ở cái gì khác, siêu việt hơn, giải quyết cho nó tất cả vấn đề nó quen tạt đặt ra, bất chấp hậu quả. Nếu nó có khả năng đem lại một trật tự mới trong thế hỗn loạn, dứt khoát một lần, thì hẳn loài người không cần đến triết học nữa một khi đã có hệ thống triết học đầu tiên dựng lên từ khối óc lớn của một Aristote hoặc một Hegel. Nhưng lịch sử triết học chứng minh rằng một lâu đài tư tưởng nào của một trí óc siêu tuyệt nào dựng lên nhất định sớm muộn gì cũng bị người sau đánh đổ. Cái trò đập xuống dựng lên liên miên ấy hẳn là thường tình đối với triết học, vì lẽ chân tướng của tri thức buộc nó phải vậy, không sao chấm dứt được những thắc mắc tìm tòi, cũng như ta không ngưng thở được. Nhưng đã gọi rằng sống, ta không thể ngồi chờ câu giải đáp dứt khoát của tri thức, dầu nó làm được. Ta không thể ngưng sanh hoạt, dầu trong chốc lát, chờ triết học vén lên màn bí mật. Bí mật mặc bí mật, nhưng ta phải sống. Người đời không thể chờ khoa học phân tách xong thức ăn, qui định xong phân lượng mỗi yếu tố dinh dưỡng. Với người chết, kiến thức khoa học về thực phẩm không nhằm vào đâu hết. Do đó Thiền không cậy vào tri thức để giải quyết những đại sự của Thiền.

By personal experience it is meant to get at the fact at first hand and not through any intermediary, whatever this may be. Its favourite analogy is: to point at the moon a finger is needed, but woe to those who take the finger for the moon; a basket is welcome to carry our fish home, but when the fish are safely on the table why should we eternally bother ourselves with the basket? Here stands the fact, and let us grasp it with the naked hands lest it should slip away--this is what Zen proposes to do. As nature abhors a vacuum, Zen abhors anything coming between the fact and ourselves. According to Zen there is no struggle in the fact itself such as between the finite and the infinite, between the flesh and the spirit. These are idle distinctions fictitiously designed by the intellect for its own interest. Those who take them too seriously or those who try to read them into the very fact of life are those who take the finger for the moon. When we are hungry we eat; when we are sleepy we lay ourselves down; and where does the infinite or the finite come in here? Are not we complete in ourselves and each in himself? Life as it is lived suffices. It is only when the disquieting intellect steps in and tries to murder it that we stop to live and imagine ourselves to be short of or in something. Let the intellect alone, it has its usefulness in its proper sphere, but let it not interfere with the flowing of the life-stream. If you are at all tempted to look into it, do so while letting it flow. The fact of flowing must under no circumstances be arrested or meddled with; for the moment your hands are dipped into it, its transparency is disturbed, it ceases to reflect your image which you have had from the very beginning and will continue to have to the end of time.

Nói chứng nghiệm bản thân có nghĩa là nắm lấy cơ sự khi vừa phát khởi, không qua bất cứ trung gian nào. Lời ví thông thường của Thiền là: *dùng ngón tay chỉ mặt trăng, thấy trăng rồi phải quên ngón tay*^[6]; *dùng nôm bắt cá, được cá phải quên nôm*. Cơ sự là vậy, cần nắm ngay giữa đôi tay trần kéo nó vượt mắt - đó là thuật tiếp xử Thiền đề ra cho chúng ta. Cũng như thiên nhiên, ghê tởm cái trống rỗng, Thiền ghê tởm bất cứ gì xen giữa cái thực và chúng ta. Theo Thiền, không có gì khác nhau hết, trên thực tế, giữa hữu cực và vô cực, giữa xác thịt và linh hồn. Đó toàn là sự phân biệt vu vơ, là vọng tưởng, do tri thức dụng ý đặc bày. Ai quá chú tâm đến chúng, hoặc nhìn đâu cũng thấy chúng trong thực tế sanh hoạt, ắt chấp ngón tay làm mặt trăng. Đói thì ăn, buồn ngủ thì đi ngủ, có gì là vô cực hữu cực trong đó sao? Chúng ta há chẳng tự đủ ở chúng ta, và ở mỗi người sao? Cuộc đời như hiện giờ chưa đủ sao? Chỉ vì có tri thức len vào, gây lo âu, toan sát hại, nên ta hết sống, và tưởng rằng mình thiếu một cái gì. Hãy để yên cho tri thức động dụng trong thế giới riêng của nó, dầu sao cũng có ích, nhưng đừng để nó cản trở dòng đời. Nếu rốt cùng ông vẫn thèm khát nghiên cứu cuộc đời thì cứ nghiên cứu nó trong dòng trôi chảy. Dòng trôi chảy ấy không nên, trong bất cứ trường hợp nào, ngăn chặn lại, hoặc can thiệp vào: vì hễ ông vừa nhúng tay vào là sức sáng rõ, chiếu diệu của nó bị chao động, hết soi được hình ảnh của ông, khuôn mặt ông có từ vô thủy, và tiếp tục có mãi đến vô chung.^[7]

Almost corresponding to the 'Four Maxims' of the Nichiren Sect, Zen has its own four statements:

'A	special	transmission	outside	the	Scriptures;
No	dependence	upon	words	and	letters;
Direct	pointing	to	the	soul	of man;
Seeing	into	one's	nature	and	the attainment
Buddhahood.'	[2]				of

Hơi tương tự với “Bốn Quy Tắc” của Nhật Liên Tông^[8], Thiền có bốn truyền ngữ như sau:

Giáo ngoại biệt truyền

教外別傳

Bất lập văn tự

不立文字

Trực chỉ nhân tâm

直指人心

Kiến tánh thành Phật,

見性成佛

dịch:

Truyền riêng ngoài giáo

Chẳng lập văn tự

Chỉ thẳng tâm người

Thấy tánh thành Phật^[9]

This sums up all that is claimed by Zen as religion. Of course we must not forget that there is a historical background to this bold pronouncement. At the time of the introduction of Zen into China, most of the Buddhists were addicted to the discussion of

highly metaphysical questions, or satisfied with the merely observing of the ethical precepts laid down by the Buddha or with the leading of a lethargic life entirely absorbed in the contemplation of the evanescence of things worldly. They all missed apprehending the great fact of life itself, which flows altogether outside of these vain exercises of the intellect or of the imagination. Bodhidharma and his successors recognized this pitiful state of affairs. Hence their proclamation of 'The Four Great Statements' of Zen as above cited. In a word, they mean that Zen has its own way of pointing to the nature of one's own being, and that when this is done one attains to Buddhahood, in which all the contradictions and disturbances caused by the intellect are entirely harmonized in a unity of higher order.

Câu nói tóm lược tất cả yếu chỉ của pháp Thiền. Dĩ nhiên, ta không nên quên rằng phải có một bối cảnh lịch sử thế nào mới có phản ứng lại bằng chủ trương bạo như trên. Số là khi Thiền mới du nhập Trung Quốc, đa số các nhà học Phật ở đây đều sa đà trong những cuộc tranh luận siêu hình về giáo pháp vô thượng, hoặc chỉ phụng trì giới hạnh, hay suốt ngày ngày ngật đăm say trong phép quán vô thường. *Hiếu theo danh số, hành theo sự tướng*^[1] các ngài nắm hụt mất đại sự của nhân sinh, dòng luân lưu ấy hoàn toàn diễn ra ngoài tất cả trò luyện trí sông, hoặc mơ tưởng hão. Bồ Đề Đạt Ma và môn đệ của ông nhận thấy thế đạo bi đát ấy, nên tuyên xướng bốn danh ngôn Thiền vừa kể. Mặt khác, đó còn ngụ ý Thiền có xảo thủ riêng chỉ thẳng vào thể tánh, và hể thấy tánh là thành Phật, nghĩa là chứng nhập trong trạng thái siêu tuyệt, thuần nhất, hoàn toàn dung thông tất cả mâu thuẫn và tán loạn do tri thức gây ra.

For this reason Zen never explains but indicates, it does not appeal to circumlocution, nor does it generalize. It always deals with facts, concrete and tangible. Logically considered, Zen may be full of contradictions and repetitions. But as it stands above all things, it goes serenely on its own way. As a Zen master aptly puts it, 'carrying his home-made cane on the shoulder, he goes right on among the mountains one rising above another.' It does not challenge logic, it simply walks its path of facts, leaving all the rest to their own fates. It is only when logic neglecting its proper functions tries to step into the track of Zen that it loudly proclaims its principles and forcibly drives out the intruder. Zen is not an enemy of anything. There is no reason why it should antagonize the intellect which may sometimes be utilized for the cause of Zen itself. To show some examples of Zen's direct dealing with the fundamental facts of existence, the following are selected:

Do đó, Thiền nhằm chỉ thẳng, không bao giờ giải thích, không viện đến lối trình bày quanh co, mà cũng không qui nạp. Luôn luôn, Thiền tiếp xử với những cơ sự thực tế, cụ thể, rõ mớ đượ. Xét về mặt luận lý, có lẽ Thiền chứa đầy mâu thuẫn và trùng ngôn. Nhưng, siêu việt trên tất cả, Thiền cứ thẳng đường mà đi, thanh thản, nhẹ nhàng, đúng như một Thiền sư nói: "*Gậy mình mình vát, đường mình mình đi, giữa đồi núi trập trùng*". Đó không có gì là biện luận cả, mà toàn dẫm trên những sự kiện cụ thể, phó tất cả cho duyên phần. Chỉ khi nào tinh thần lý luận xao lãng nhiệm vụ riêng mà sấn bước vào con đường Thiền, lúc ấy, Thiền mới lớn tiếng tuyên cáo ý chỉ, và trực xuất bằng võ lực tên xâm lăng. Dầu vậy, Thiền không phải là cừ địch của bất cứ gì; thật vậy, không có lý do nào Thiền đối nghịch với tri thức, dầu sao thỉnh thoảng vẫn có công dụng cho chánh nghĩa Thiền. Vài câu truyện chọn lựa sau đây đủ biểu thị con đường hiện thực của Thiền trong việc ứng cơ tiếp vật:

Rinzai [3](Lin-chi) once delivered a sermon, saying: 'Over a mass of reddish flesh there sits a true man who has no title; he is all the time coming in and out from your senseorgans. If you have not yet testified to the fact, Look! Look!' A monk came forward and asked, 'Who

is this true man of no title?' Rinzai came right down from his straw chair and taking hold of the monk exclaimed: 'Speak! Speak!' The monk remained irresolute, not knowing what to say, whereupon the master, letting him go, remarked, 'What worthless stuff is this true man of no title!' Rinzai then went straight back to his room.

Ngày kia, tổ Lâm Tế nói: *“Trên đồng thịt đỏ lòm có một vô vị chân nhân thường ra vô theo lối cửa mở trên mặt các người. Thầy nào sơ tâm chưa chứng cứ được thì nhìn đây”*. Có một thầy bước ra hỏi: *“Vô vị chân nhân ấy là cái gì?”*. Lâm Tế vụt bước xuống thiền sàng, nắm cứng thầy ta hét lớn: *“Nói đi! nói đi!”*. Thầy ta đang lính quỳnh thì Tổ buông ra, trề môi nói: *“Vô vị chân nhân, ờ chỉ là một cái cọc phân khô”*. Rồi đi thẳng vào phương trượng [\(11\)](#).

Rinzai was noted for his 'rough' and direct treatment of his disciples. He never liked those roundabout dealings which generally characterized the methods of a lukewarm master. He must have got this directness from his own teacher Ōbaku (Huang-po), by whom he was struck three times for asking what the fundamental principle of Buddhism was. It goes without saying that Zen has nothing to do with mere striking or roughly shaking the questioner. If you take this as constituting the essentials of Zen, you would commit the same gross error as one who took the finger for the moon. As in everything else, but most particularly in Zen, all its outward manifestations or demonstrations must never be regarded as final. They just indicate the way where to look for the facts. Therefore these indicators are important, we cannot do well without them. But once caught in them, which are like entangling meshes, we are doomed; for Zen can never be comprehended. Some may think Zen is always trying to catch you in the net of logic or by the snare of words. If you once slip your steps, you are bound for eternal damnation, you will never get to freedom, for which your hearts are so burning. Therefore, Rinzai grasps with his naked hands what is directly presented to us all. If a third eye of ours is opened undimmed, we shall know in a most unmistakable manner where Rinzai is driving us. We have first of all to get into the very spirit of the master and interview the inner man right there. No amount of wordy explanations will ever lead us into the nature of our own selves. The more you explain, the further it runs away from you. It is like trying to get hold of your own shadow. You run after it and it runs with you at the identical rate of speed. When you realize it, you read deep into the spirit of Rinzai or Ōbaku, and their real kindheartedness will begin to be appreciated.

Lâm Tế nổi tiếng trong Thiền giới bởi lối tiếp xử thẳng và bạo với môn sanh. Sư không tán thành lối nói pháp quanh co, sở trường của các pháp sư thiếu nhiệt huyết. Chắc là Sư thừa hưởng phép Thiền trực chỉ ấy ở sư phụ là hòa thượng Huỳnh Bá, trước kia ba lần đánh Sư đúng ba lần Sư đến tham vấn về yếu chỉ của Pháp Phật. Khởi nói Thiền không liên quan gì đến việc đánh đá người hỏi đạo ấy. Nếu ông cho rằng đánh đá là yếu tố Thiền ắt ông chấp lầm như người ta chấp lầm ngón tay là mặt trăng. Như ở các giáo thuyết khác, nhưng đặc biệt hơn ở Thiền, ta đừng nên coi những hình thức phát hiện hoặc biểu hiện bên ngoài như là cứu cánh; đó chỉ nhằm chỉ hướng nhắm vào cái thực. Những chỉ dẫn ấy dầu là quan trọng, không thể không có được, nhưng một khi mắc phải chúng là hỏng hết, khác nào bị bó rọ trong lưới, và không bao giờ hiểu được Thiền. Có người cho rằng Thiền luôn luôn cố chụp ta trong mạng lưới lý luận, hoặc trong bẫy ngôn từ. Một bước lỗi lầm đủ cho ông trầm luân muôn kiếp, không bao giờ cởi mở được để hưởng tự do, sự tự do từng đốt nóng trái tim ông. Do đó Lâm Tế bắt cứng trong bàn tay trần những gì thoát hiện đến cho mỗi người chúng ta. Nếu con mắt thứ ba, con mắt Bát Nhã, mở bung được ở ta, ắt ta thấy rõ, không

chút sai lầm, chỗ Lâm Tế đưa ta đến. Trước hết, ta cần thâm cảm với thực tâm của sư, và chất vấn thẳng với con người nội tại ngay tại đó.

Không một giải thích bằng chữ nghĩa nào đưa ta vào được thể tánh của chính ta. Ông càng giải thích, nó càng chạy mất khỏi ông. Đó chẳng khác nào ông cô đuổi bắt bóng ông. Ông chạy theo nó, và nó chạy với ông, theo đúng một tốc lực như nhau. Khi ông thấu đạt được lẽ ấy là đọc ngay vào thâm tâm của Lâm Tế và Huỳnh Bá, và thâm cảm mỗi từ tâm vô lượng của các Ngài.

Ummon [4] (Yün-mên) was another great master of Zen at the end of the T'ang dynasty. He had to lose one of his legs in order to get an insight into the life-principle from which the whole universe takes rise, including his own humble existence. He had to visit his teacher Bokuju (Mu-chou), who was a senior disciple of Rinzai under Ōbaku, three times before he was admitted to see him. The master asked, 'Who are you?' 'I am Bun-yen (Wên-yen),' answered the monk. (Bun-yen was his name, while Ummon was the name of the monastery where he was settled later.) When the truth-seeking monk was allowed to go inside the gate, the master took hold of him by the chest and demanded: 'Speak! Speak!' Ummon hesitated, whereupon the master pushed him out of the gate, saying, 'Oh, you good-for-nothing fellow!' [5] While the gate was hastily shut, one of Ummon's legs was caught and broken. The intense pain resulting from this apparently awakened the poor fellow to the greatest fact of life. He was no more a solicitous, pity-begging monk; the realization now gained paid more than enough for the loss of his leg. He was not, however, a solitary instance in this respect, there were many such in the history of Zen who were willing to sacrifice a part of the body for the truth. Says Confucius, 'If a man understands the Tao in the morning, it is well with him even when he dies in the evening.' Some would feel indeed that truth is of more value than mere living, mere vegetative or animal living. But in the world, alas, there are so many living corpses wallowing in the mud of ignorance and sensuality.

Tổ Vân Môn, [\(12\)](#) tự Văn Yến, là một cao tăng khác thời văn Đường. Sư phải thí mất một chân mới chứng được lẽ đạo nhiệm mầu của vũ trụ và nhân sinh, luôn cả lẽ sống đạm bạc của Sư. Sư kiên nhẫn ba lần gõ vào nhà tổ Mục Châu, (một cao đệ của Lâm Tế, Tế là pháp tử [\(13\)](#) của Tổ Huỳnh Bá) mới được vào tham vấn. Mục Châu hỏi:

-Ngươi là ai?

-Văn Yến

Sư vừa xô cửa bước vào thì Mục Châu chụp lấy vai Sư, ra lệnh: "*Nói đi! nói đi!*". Sư chưa biết nói gì thì Mục Châu mắng: "*Đồ vô tích sự*", rồi đẩy ra khỏi cửa. Cánh cửa đóng sập lại, tàn nhẫn, một bàn chân của Vân Môn kẹt gãy trong đó. Trong cơn đau ngất, nhà sư khốn nạn kia hoát nhiên đại ngộ, nghĩa là chứng nhập trong chân lý của nhân sinh. Ông không còn là chú tiểu đi ăn mày chân lý nữa; cái ông vừa chứng được bù lại gấp bội cái ông vừa thiệt mất; một bàn chân. Tuy nhiên, trường hợp của Sư không phải là một biệt lệ, vì có nhiều người xả thân cầu đạo như vậy trong Thiền sử. Đúng như lời Khổng Tử nói: "*Sớm nghe được đạo, chiều chết cũng cam*". Quả có nhiều người coi trọng chân lý hơn thân mạng của kiếp sống như cây cỏ thú cầm. Nhưng, than ôi, trong đời có biết bao cây thịt đành lặn hụp trong bùn hôi của ngu mê và dục lạc!

This is where Zen is most difficult to understand. Why this sarcastic vituperation? Why this seeming heartlessness? What fault had Ummon to deserve the loss of his leg? He was a poor truth-seeking monk, earnestly anxious to get enlightenment from the master. Was it

really necessary for the latter from his way of understanding Zen to shut him out three times, and when the gate was half opened to close it again so violently, so inhumanly? Was this the truth of Buddhism Ummon was so eager to get? But the outcome of all this singularly was what was desired by both of them. As to the master, he was satisfied to see the disciple attain an insight into the secrets of his being; and as regards the disciple he was most grateful for all that was done to him. Evidently, Zen is the most irrational, inconceivable thing in the world. And this is why I said before that Zen was not subject to logical analysis or to intellectual treatment. It must be directly and personally experienced by each of us in his inner spirit. Just as two stainless mirrors reflect each other, the fact and our own spirits must stand facing each other with no intervening agents. When this is done we are able to seize upon the living, pulsating fact itself.

Đó là chỗ cực kỳ khó hiểu của Thiền. Tại sao có lối mắng quở gắt gỏng ấy? Tại sao có vẻ như tàn nhẫn vậy? Chú tiểu Vân Môn phạm tội gì đến phải trả bằng bàn chân gãy nát? Chú ta chỉ là một bần tăng đi cầu đạo, và thiết tha mong thầy khai ngộ cho. Thầy có lợi gì ba lần đóng cửa trước tâm nguyện cầu Thiền của chú tiểu, và khi cửa vừa hé mở lại đóng sập lại ngay, một cách tàn bạo và bất nhân như vậy? Phải chăng đó là chân lý của Phật giáo mà Vân Môn hằng nhiệt thành tìm kiếm? Có điều lạ nhất là cả hai, thầy và trò, đều hài lòng như nhau vì biến cố ấy. Thầy hoan hỷ thấy trò chứng nhập trong cơ huyền diệu của thể tánh. Trò mang nặng thâm ân khai ngộ của Thầy. Hiển nhiên, Thiền là cái phi lý nhất, khó quan niệm nhất trong đời. Nên trước tôi có nói Thiền không phải là đề tài để lý phân, hoặc trí giải. Trái lại, Thiền phải được thân chứng và trực ngộ tự tâm mỗi người chúng ta. Cũng như hai tấm gương trong phản chiếu lẫn nhau, cũng vậy, cái thực, cái chân tế, của thể tánh ta phải được đặt đối diện nhau, tuyệt đối không gián cách. Có vậy, ta mới nắm được dòng đời từ nơi nhịp sống đang luân lưu.

Freedom is an empty word until then. The first object was to escape the bondage in which all finite beings find themselves, but if we do not cut asunder the very chain of ignorance with which we are bound hands and feet, where shall we look for deliverance? And this chain of ignorance is wrought of nothing else but the intellect and sensuous infatuation, which cling tightly to every thought we may have, to every feeling we may entertain. They are hard to get rid of, they are like wet clothes as is aptly expressed by the Zen masters. 'We are born free and equal.' Whatever this may mean socially or politically, Zen maintains that it is absolutely true in the spiritual domain, and that all the fetters and manacles we seem to be carrying about ourselves are put on later through ignorance of the true condition of existence. All the treatments, sometimes literary and sometimes physical, which are most liberally and kindheartedly given by the masters to inquiring souls, are intended to get them back to the original state of freedom. And this is never really realized until we once personally experience it through our own efforts, independent of any ideational representation. The ultimate standpoint of Zen, therefore, is that we have been led astray through ignorance to find a split in our own being, that there was from the very beginning no need for a struggle between the finite and the infinite, that the peace we are seeking so eagerly after has been there all the time. Sotoba (Su Tung-p'o), the noted Chinese poet and statesman, expresses the idea in the following verse:

Khốn nỗi lâu nay hai chữ tự do chỉ là một danh từ rỗng. Nên điều khẩn yếu nhất cho ta là thoát vòng nô lệ mà tất cả sanh linh hữu hạn đều cảm mắc phải, nhưng nếu ta không thẳng tay chặt tan thành chuỗi xích vô minh trói cứng tay chân ta thì còn tìm giải thoát ở đâu nữa?

Vả, chuỗi xích vô minh ấy chẳng phải đúc bằng chất liệu nào khác hơn là chất mê hoặc của trí thức và giác quan bám chặt vào mỗi tư tưởng, mỗi cảm giác của ta. Thật khó cởi bỏ chúng như khó cởi bỏ bộ quần áo ướt, như lời khéo ví của các Thiền sư.

“Chúng ta đều sanh ra tự do và bình đẳng như nhau”. Dẫu câu nói có nghĩa thế nào về mặt xã hội học và chánh trị học, nhưng với Thiền, đó vẫn là một sự thực tuyệt đối trong lãnh vực tâm linh; và tất cả xiềng xích ta cảm thấy mắc phải thật sự chỉ mới tròng vào ta sau này bởi vô minh, nghĩa là bởi ta không thấu rõ điều kiện thực, nhân duyên thực, của cuộc sống. Tất cả xảo thuật phóng khoáng nhất, từ ái nhất, hoặc bằng văn nghệ, hoặc bằng phương tiện cụ thể, chư sư ứng dụng vào những tâm hồn khát khao cầu đạo đều nhằm phục hoàn cho họ trạng thái tự do nguyên thủy. Điều ấy không bao giờ ta thực chứng được, trừ phi tự ta, bằng tự lực, ta thể nghiệm lấy ngoài tất cả nếp suy tư. Vậy, quan điểm cùng tuyệt của Thiền là vì vô minh nên ta lầm đường lạc lối, tưởng có sự chệch đời ở trong ta trong khi, từ nguyên thủy, chưa hề có cuộc tranh chấp nào giữa hữu cực và vô cực; và sự tự do mà ta nhiệt thành tìm kiếm vẫn có đó tự bao giờ. Thi hào Tô Đông Pha, một quan đại phu đời nhà Tống, diễn lấy bằng mấy vần thơ như sau:

'Misty	rain	on	Mount	Lu,		
And	waves	surging	in	Che-chiang;		
When	you	have	not	yet	been	there,
Many	a	regret	surely	you	have;	
But	once	there	and	homeward	you	wend,
And	how	matter-of-fact	things	look!		
Misty	rain	on	Mount	Lu,		

And waves surging in Che-chiang.'

Lô sơn yên tỏa Chiết giang triều
 Vị đảo sanh bình hận bất tiêu
 Đáo đắc hoàn lai vô biệt sự
 Lô sơn yên tỏa Chiết giang triều

*Khói ngút non Lô sóng Chiết giang
 Khi chưa đến đó luôn mơ màng
 Đến rồi hóa vẫn không gì khác
 Khói ngút non Lô sóng Chiết giang*

This is what is also asserted by Seigen Ishin (Ch'ingyüan Wei-hsin), according to whom, 'Before a man studies Zen, to him mountains are mountains and waters are waters; after he gets an insight into the truth of Zen through the instruction of a good master, mountains to him are not mountains and waters are not waters; but after this when he really attains to the abode of rest, mountains are once more mountains and waters are waters.'

Cũng vậy, sư Thanh Nguyên Duy Tín có lời tự thuật như sau:

“Sãi tôi, ba mươi năm trước, khi chưa học Thiền,
 老僧,三十年前,來參禪時;
 thấy núi là núi, thấy nước là nước;
 見山是山,見水是水;
 “Sau nhân theo bậc thiện tri thức chỉ cho chỗ vào,
 及至後來親見知識,有箇入處

thấy núi chẳng phải núi, thấy nước chẳng phải nước;

見山不是山, 水不是水

“Rồi nay thể nhập chốn yên vui tịch tĩnh, y nhiên,

而今得箇體歇處, 依然,

thấy núi chỉ là núi, thấy nước chỉ là nước,

見山祇是山, 見水祇是水

(Truyền đăng lục, quyển 22)

Bokuju (Mu-chou), who lived in the latter half of the ninth century, was once asked, 'We have to dress and eat every day, and how can we escape from all that?' The master replied, 'We dress, we eat.' 'I do not understand you,' said the questioner. 'If you don't understand put your dress on and eat your food.'

Ngày kia, có ông đạo hỏi Thiền sư Mục Châu, một cao tăng ở hậu bán thế kỷ IX:

“Suốt ngày mặc áo ăn cơm, làm sao khỏi mặc áo ăn cơm?”. Sư đáp: “Mặc áo, ăn cơm”. Thầy kia trả lời không hiểu. Sư đáp: “Không hiểu thì mặc áo ăn cơm.”

Zen always deals in concrete facts and does not indulge in generalizations. And I do not wish to add unnecessary legs to the painted snake, but if I try to waste my philosophical comments on Bokuju, I may say this: We are all finite, we cannot live out of time and space; inasmuch as we are earth-created, there is no way to grasp the infinite, how can we deliver ourselves from the limitations of existence? This is perhaps the idea put in the first question of the monk, to which the master replies: Salvation must be sought in the finite itself, there is nothing infinite apart from finite things; if you seek something transcendental, that will cut you off from this world of relativity, which is the same thing as the annihilation of yourself. You do not want salvation at the cost of your own existence. If so, drink and eat, and find your way of freedom in this drinking and eating. This was too much for the questioner, who, therefore, confessed himself as not understanding the meaning of the master. Therefore, the latter continued: Whether you understand or not, just the same go on living in the finite, with the finite; for you die if you stop eating and keeping yourself warm on account of your aspiration for the infinite. No matter how you struggle, Nirvāṇa is to be sought in the midst of Saṃsāra (birth-and-death). Whether an enlightened Zen master or an ignoramus of the first degree, neither can escape the so-called laws of nature. When the stomach is empty, both are hungry; when it snows, both have to put on an extra flannel. I do not, however, mean that they are both material existences, but they are what they are, regardless of their conditions of spiritual development. As the Buddhist scriptures have it, the darkness of the cave itself turns into enlightenment when a torch of spiritual insight burns. It is not that a thing called darkness is first taken out and another thing known by the name of enlightenment is carried in later, but that enlightenment and darkness are substantially one and the same thing from the very beginning; the change from the one to the other has taken place only inwardly or subjectively. Therefore the finite is the infinite, and *vice versa*. These are not two separate things, though we are compelled to conceive them so, intellectually. This is the idea, logically interpreted, perhaps contained in Bokuju's answer given to the monk. The mistake consists in our splitting into two what is really and absolutely one. Is not life one as we live it, which we cut to pieces by recklessly applying the murderous knife of intellectual surgery?

Thiền luôn luôn tiếp xử với những cái cụ thể như vậy, không thích suy luận mơ hồ. Tôi không muốn vẽ rắn thêm chân, nhưng nếu phải lạm bàn về thái độ triết học của Mục Châu, tôi có thể nói thế này: Chúng ta đều là hữu hạn hết, ta không thể sống ngoài không gian; bởi lẽ chúng ta sanh ra từ trái đất nên không thể đạt tới cái vô hạn. Làm sao thoát ngoài những giới hạn của cuộc sống? Có lẽ đó là ý nghĩ của ông đạo trong câu hỏi đầu; đổi lại, Mục Châu đáp: “Giải thoát phải tìm ngay trong cái hữu hạn; không đâu có cái vô hạn ngoài những sự vật hữu hạn của thế gian; ông đi tìm cái vô hạn nào khác tức ông cắt đứt với thế gian tương đối này, như thế khác nào ông tự hủy ông. Ông không muốn có được sự giải thoát trả giá bằng cuộc sống thường tục này. Vậy, thà là cứ bình thường mà ăn và uống, và tìm giải thoát ngay trong cảnh bình thường ấy”. Lời giải thích ắt lạ tai quá với ông đạo, nên thầy ta thú nhận không hiểu chủ ý của Thiền sư. Nên sư giải thêm: “Dầu hiểu hay không hiểu, ông vẫn sống như thường trong cái hữu hạn, với các hữu hạn, vì ông sẽ chết nếu ông ngưng ăn ngưng mặc để hướng đến cái vô hạn”.

Dầu có tranh đấu mấy đi nữa, Niết Bàn vẫn phải tìm trong bánh xe sanh tử luân hồi. Từ một thiền sư chứng đạo đến một gã thất phu gốc nhất đời, không ai thoát ngoài được cái gọi là luật thiên nhiên. Hễ bao tử lép thì ai cũng đói như nhau; hễ trời băng tuyết thì ai cũng lo choàng thêm áo ấm. Tuy nhiên tôi không có ý nói rằng cả hai cuộc sống đều rút lại chỉ còn là vật chất như nhau, nhưng họ vậy vì họ vậy, bất chấp trình độ minh triết nào. Như kinh điển Phật giáo nói, cái tối của hang động chuyển thành ánh giác khi bùng lên ngọn đuốc chiếu diệu của tâm linh. Không phải là trước hết phải dẹp bỏ cái gọi là hắc ám, rồi đem thế vào đó một cái khác gọi là linh quang, vì mê với giác bỗng lại vẫn là một, chẳng phải hai, chẳng phải khác. Cái này chuyển thành cái kia là nội chuyển, trong tự thể. Nên hữu hạn tức vô hạn, vô hạn tức hữu hạn, Cả hai không sai khác nhau, dầu rằng trên mặt tri thức ta buộc phải phân đôi. Ngụ ý của ngài Mục Châu có lẽ là vậy trong lời đáp sau, giảng rộng bằng luận lý. Cái làm của ta là thấy có chẻ đôi ở chỗ thật sự vốn là tuyệt đối một. Cuộc sống ta đang sống đây há chẳng là một, là toàn nhất sao, cuộc sống mà ta nhẩn tâm thọc vào mũi dao tai hại của trí thức suy luận giải phẫu thành manh mún?

On being requested by the monks to deliver a sermon, Hyakujo Nehan (Pai-chang Nieh-p'an) told them to work on the farm, after which he would give them a talk on the great subject of Buddhism. They did as they were told, and came to the master for a sermon, when the latter, without saying a word, merely extended his open arms towards the monks. Perhaps there is after all nothing mysterious in Zen. Everything is open to your full view. If you eat your food and keep yourself cleanly dressed and work on the farm to raise your rice or vegetables, you are doing all that is required of you on this earth, and the infinite is realized in you. How realized? When Bokuju was asked what Zen was he recited a Sanskrit phrase from a Sūtra, 'Mahāprajñāpāramitā!' (in Japanese, *Makahannyaharami!*). The inquirer acknowledged his inability to understand the purport of the strange phrase, and the master put a comment on it, saying:

Ngày kia, sư Bách Trượng Niết Bàn gọi một thầy đến nói:

“Thầy với tôi ra cày ruộng xong tôi sẽ nói cho nghe đại nghĩa của Pháp Phật”. Cày xong, thầy ta đến thỉnh giáo, sư dang đôi tay, không nói gì.

Có lẽ rất cuộc không có gì là bí mật trong Thiền cả. Tất cả đều trải banh trước mắt ông. Nếu ông ăn cơm, ông mặc áo sạch sẽ, và cày cuốc để vun trồng lúa thóc và rau cỏ, tức ông đã làm tất cả những gì phải làm trên trái đất này, và như vậy là ông thành tựu cái vô cực ở ông. Thành tựu bằng cách nào? Thưa, có người hỏi thiền sư Mục Châu *“Pháp Phật là gì”*, ngài đọc

một câu chữ Phạn trong kinh Đại Bát nhã Ba la mật đa [14](#). Người kia thú thật không hiểu, ngài bèn bình giải:

'My robe is all worn out after so many years' usage. And parts of it in shreds loosely hanging have been blown away to the clouds.'

“Áo thầy rách đã bao năm,
Gió tung từng mảnh bay vòng lên mây”.

Is the infinite after all such a poverty-stricken mendicant?

Rốt cùng, vô cực chỉ là một tên ăn xin rách nát như vậy sao?

Whatever this is, there is one thing in this connection which we can never afford to lose sight of--that is, the peace or poverty (for peace is only possible in poverty) is obtained after a fierce battle fought with the entire strength of your personality. A contentment gleaned from idleness or from a *laissez-faire* attitude of mind is a thing most to be abhorred. There is no Zen in this, but sloth and mere vegetation. The battle must rage in its full vigour and masculinity. Without it, whatever peace that obtains is a simulacrum, and it has no deep foundation; the first storm it may encounter will crush it to the ground. Zen is quite emphatic in this. Certainly, the moral virility to be found in Zen, apart from its mystic flight, comes from the fighting of the battle of life courageously and undauntedly.

Đầu là gì, trong sự thế này, có một cái ta không bao giờ có thể lơ đãng được, đó là sự yên tĩnh của tâm thần, hoặc nghèo (vì yên tĩnh chỉ có được trong cảnh nghèo)- sự yên tĩnh đối lấy bằng cả một cuộc đấu chiến dũng mãnh, với tất cả khí lực bình sanh. Hài lòng vì biếng nhác hoặc vì không muốn bận tâm, buông xuôi đến đâu hay đó, là thái độ sống ghê tởm nhất. Không có gì là Thiền trong đó hết mà toàn là bại hoại, là vô tri giác. Sự đấu chiến phải được đẩy lên với tất cả đại hùng đại lực, bằng không, ông hưởng được thứ yên vui nào cũng là thứ giả, liêu phiêu không gốc, vừa gặp trận bão đầu đã sụp đổ tan tành. Thiền rất quyết đoán ở điểm đó. Thật vậy, đảm lược tinh thần ấy ta thấy trong Thiền, ngoài phần hừng khởi thần bí, vốn được trui luyện từ lò đấu chiến trong đời, nhận lấy với tất cả chí khí bình sanh và tinh thần vô úy.

From the ethical point of view, therefore, Zen may be considered a discipline aiming at the reconstruction of character. Our ordinary life only touches the fringe of personality, it does not cause a commotion in the deepest parts of the soul. Even when the religious consciousness is awakened, most of us lightly pass over it so as to leave no marks of a bitter fighting on the soul. We are thus made to live on the superficiality of things. We may be clever, bright, and all that, but what we produce lacks depth, sincerity, and does not appeal to the inmost feelings. Some are utterly unable to create anything except makeshifts or imitations betraying their shallowness of character and want of spiritual experience. While Zen is primarily religious, it also moulds our moral character. It may be better to say that a deep spiritual experience is bound to effect a change in the moral structure of one's personality.

Vậy, trên quan điểm đạo đức, Thiền có thể coi như một kỷ luật nhằm rèn đúc lại tánh khí. Cuộc sống thường ngày của chúng ta chỉ chạm sơ vào vành ngoài của cá thể, không gây một chấn động nào tận thâm tâm. Cả đến khi đạo tâm được đánh thức, hầu hết chúng ta vẫn phơn phớt đi qua như để khởi lưu một dấu tích nào về cuộc đấu chiến cam go trong tâm hồn ta. Bản chất của chúng ta là vậy, sống phiên phiến trên mặt sự vật. Ta có thể thông minh, chói sáng, v.v... nhưng đầu ta làm gì vẫn thiếu bề sâu, thiếu chân thực, không kêu gọi

đến chút thâm tình nào. Có nhiều người khác lại hoàn toàn bất lực, không sáng chế được gì hết, trừ ra những mảnh khoe vụn, hoặc bắt chước tời, tổ giac một tâm hồn nông nổi và thiếu nội chứng. Thiền, trước hết, là một tôn giáo, nhưng cũng là một nghệ thuật luyện tánh khí. Nói đúng hơn, chính sự tâm chứng cực sâu nhất định khởi động một cuộc chuyển hóa trong cơ cấu tinh thần của cá thể con người.

How is this so?

Như thế nào?

The truth of Zen is such that when we want to comprehend it penetratingly we have to go through with a great struggle, sometimes very long and exacting constant vigilance. To be disciplined in Zen is no easy task. A Zen master once remarked that the life of a monk can be attained only by a man of great moral strength, and that even a minister of the State cannot expect to become a successful monk. (Let us remark here that in China to be a minister of the State was considered to be the greatest achievement a man could ever hope for in this world.) Not that a monkish life requires the austere practice of asceticism but that it implies the elevation of one's spiritual powers to their highest notch. All the utterances or activities of the great Zen masters have come from this elevation. They are not intended to be enigmatic or driving us to confusion. They are the overflowing of a soul filled with deep experiences. Therefore, unless we are ourselves elevated to the same height as the masters, we cannot gain the same commanding views of life. Says Ruskin: 'And be sure also, if the author is worth anything, that you will not get at his meaning all at once--nay, that at his whole meaning you will not for a long time arrive in any wise. Not that he does not say what he means, and in strong words, too; but he cannot say it all and what is more strange, will not, but in a hidden way and in parable, in order that he may be sure you want it. I cannot see quite the reason of this, nor analyse that cruel reticence in the breasts of wise men which makes them always hide their deeper thought. They do not give it you by way of help, but of reward, and will make themselves sure that you deserve it before they allow you to reach it.' And this key to the royal treasury of wisdom is given us only after patient and painful moral struggle.

Chân lý Thiền, thật vậy, muốn thâm ngộ phải trải qua một cuộc đại chiến, đôi khi rất dằng dai, và đòi hỏi một sức tinh tiến trường kỳ, và thiết yếu. Thuần thực trong kỷ luật Thiền không phải là việc dễ. Có một Thiền sư nhận xét rằng muốn làm sư phải có một tinh thần đấu chiến cao tuyệt, cả đến một ông thượng thư đầu triều chưa chắc làm được một ông sư tốt. (Ở đây tôi xin nói thêm tại Trung Quốc được làm thượng thư là thành được một chí nguyện cao nhất mà không mấy ai dám mong được trong thế gian này). Nói thế không phải vì cuộc sống xuất gia đòi hỏi người tu phải nghiêm trì khổ hạnh, mà chính ngụ ý rằng phải vận chuyển nguồn nội lực tâm linh vút đến tuyệt đỉnh. Tất cả câu nói, tất cả việc làm của các bậc Thiền đức đều ứng ra từ tuyệt đỉnh ấy. Đó không có gì là cố ý làm ra tối nghĩa, hoặc gieo hoang mang vào đầu óc ta, mà chỉ nước tràn bờ, chúng trào ra từ một trái tim đầy đầy thắm chứng. Bởi vậy, trừ phi ta chứng đến chỗ cao bằng chư sư, bằng không ta không thể có được như các ngài một cái nhìn quán xuyên vào cuộc sống. Ruskin⁽¹⁵⁾ nói: "*Chắc chắn rằng nếu tác giả có đòi giá trị nào vẫn khó cho độc giả trong chốc lát nhận ra tất cả ý nghĩa, mà ít ra phải một thời gian sau mới thấu đáo hết được. Không phải là tác giả không nói những điều mình nghĩ, và nói cho tách bạch, nhưng thực sự không thể nói được, lạ hơn nữa là tác giả cũng không muốn nói, nên đành nói úp mở, bằng ẩn dụ, để thử coi ông có chắc muốn nghe không*". Tôi không thể hiểu tất cả lý do của thái độ ấy, mà cũng không thể phân tách sự dè dặt ấy

trong tâm các bậc hiền triết khiến các ngài luôn luôn dấn sâu tư tưởng. Các ngài cho ông không phải để giúp ông, mà để thưởng ông, và họ phải chắc ý ông xứng đáng mới thuận đưa ông đến chỗ. Chiếc chìa khóa mở vào vương khố trí huệ ấy chỉ trao cho ông sau một cuộc đấu chiến tinh thần đầy kiên trì và gian khổ.

The mind is ordinarily chock full with all kinds of intellectual nonsense and passional rubbish. They are of course useful in their own ways in our daily life. There is no denying that. But it is chiefly because of these accumulations that we are made miserable and groan under the feeling of bondage. Each time we want to make a movement, they fetter us, they choke us, and cast a heavy veil over our spiritual horizon. We feel as if we are constantly living under restraint. We long for naturalness and freedom, yet we do not seem to attain them. The Zen masters know this, for they have gone through with the same experiences once. They want to have us get rid of all these wearisome burdens which we really do not have to carry in order to live a life of truth and enlightenment. Thus they utter a few words and demonstrate with action that, when rightly comprehended, will deliver us from the oppression and tyranny of these intellectual accumulations. But the comprehension does not come to us so easily. Being so long accustomed to the oppression, the mental inertia becomes hard to remove. In fact it has gone down deep into the roots of our own being, and the whole structure of personality is to be overturned. The process of reconstruction is stained with tears and blood. But the height the great masters have climbed cannot otherwise be reached; the truth of Zen can never be attained unless it is attacked with the full force of personality. The passage is strewn with thistles and brambles, and the climb is slippery in the extreme. It is no pastime but the most serious task in life; no idlers will ever dare attempt it. It is indeed a moral anvil on which your character is hammered and hammered. To the question, 'What is Zen?' a master gave this answer, 'Boiling oil over a blazing fire.' This scorching experience we have to go through with before Zen smiles on us and says, 'Here is your home.'

Luôn luôn tâm ta đầy áp đủ thứ điên đảo về lý và hư dối về tình. Dầu vậy, chúng vẫn có công dụng riêng, không thể chối cãi, trong cuộc sống thường ngày. Tuy nhiên, phần lớn vì khối chất chứa ấy khiến ta khốn đốn và ảm ức dưới cảm giác trói buộc. Mỗi khi ta muốn cử động, nó chặn lại, nó dẫn xuống, nó rũ một bức màn dày bịt trên chân trời tâm linh của ta. Ta có cảm giác luôn luôn sống dưới ách áp chế. Ta thèm được tự nhiên và tự do, và cảm thấy không sao đạt được. Các Thiền sư hiểu lắm sự thế ấy, vì chính các ngài có lúc đã trải qua. Các ngài muốn cởi bỏ cho ta gánh ưu phiền ấy, vì thật sự không có gì phải mang theo cả để sống một cuộc sống thực và giác. Nên các ngài chỉ thốt ra đôi lời kèm theo vài cử chỉ, và nếu lãnh hội thẳng được, đủ giải thoát ta khỏi vòng áp chế khắc nghiệt của những khối kiến thức kinh niên ấy. Nhưng rất khó cho ta lãnh hội được. Vì đã quen lâu với áp chế, ta không dễ gì xóa bỏ được nếp tê liệt tinh thần. Trên thực tế, nó đã ăn sâu, đã mọc rễ, trong con người chúng ta, nên cần lật nhào toàn thể cơ cấu của cá thể ta. Cơ tái tạo đầy máu và nước mắt! Nhưng không có con đường nào khác đưa tới đỉnh cao diệu ấy của các bậc cao tăng. Chân lý Thiền không bao giờ ta lãnh hội được trừ khi ta đập vào đó với tất cả khí lực bình sanh. Đường đi đầy gai góc, và dốc đứng. Đó không thể là một trò tiêu khiển, mà đúng là một việc làm nghiêm trọng nhất trong đời, không một gã lười nhác nào dám bén mảng. Đó là một cái đe tinh thần, trên đe ấy, và dưới những lát búa đập liên hồi, tánh khí ta được trui đi nhồi lại mãi đến chỗ tinh luyện. Do đó, với câu hỏi "Thiền là gì?", có sư đáp "nấu dầu trên

lửa học”. Phải qua cuộc thử lửa ấy trước khi nhận được cái mỉm cười của Thiền với lời mừng: “Đây là nhà của ông”.

One of these utterances by the Zen masters that will stir a revolution in our minds is this: Hōkoji (P'ang-yün), formerly a Confucian, asked Baso (Ma-tsu, -788), 'What kind of man is he who does not keep company with any thing?' Replied the master, 'I will tell you when you have swallowed up in one draught all the waters in the West River.' What an irrelevant reply to the most serious question one can ever raise in the history of thought! It sounds almost sacrilegious when we know how many souls there are who go down under the weight of this question. But Baso's earnestness leaves no room for doubt, as is quite well known to all the students of Zen. In fact, the rise of Zen after the sixth patriarch, Hui-nêng, was due to the brilliant career of Baso, under whom there arose more than eighty fully qualified masters, and Hōkoji, who was one of the foremost lay disciples of Zen, earned a well-deserved reputation as the Vimalakīrti of Chinese Buddhism. A talk between two such veteran Zen masters could not be an idle sport. However easy and even careless it may appear, there is hidden in it a most precious gem in the literature of Zen. We do not know how many students of Zen were made to sweat and cry in tears because of the inscrutability of this statement of Baso's.

Một trong trong những Thiền ngữ từng gây cách mạng mạnh trong tâm ta là câu chuyện sau đây:

Bàng Uẩn, (trước theo nghiệp nho gia) ngày kia đến tham vấn Mã Tổ, và hỏi: “Ai là người chẳng cùng muôn pháp làm bạn?”. Mã Tổ đáp: “Đợi khi nào ông hớp một bụng hết nước Tây Giang ta sẽ nói cho nghe”. Bàng hoát nhiên đại ngộ⁽¹⁶⁾

Thật không có lời đáp nào lạc đề hơn đối với câu hỏi nghiêm trọng nhất ấy, từng nêu lên trong lịch sử tư tưởng của loài người! Dư âm của lời đáp vang lên gần như một lời thóa mạ, bất kính, đối với biết bao tâm hồn đang quằn nạng dưới câu hỏi ấy. Tuy nhiên, nhiệt tâm của Mã Tổ thật không có mảy bóng ngờ, như tất cả những người học Thiền đều biết rõ. Thật vậy, công trình hưng long của đạo Thiền sau khi Lục Tổ Huệ Năng⁽¹⁷⁾ viên tịch là nhờ đạo nghiệp huy hoàng của Mã Tổ, từ đại sư rồi xuống hơn tám chục vị cao tăng, trong ấy có Bàng Uẩn, một cư sĩ trác việt nhất trong đạo Thiền, rất xứng đáng được tôn xưng là Duy Ma Cật⁽¹⁸⁾ của tòa nhà Phật Giáo Trung Hoa. Cuộc đàm thoại giữa hai vị Thiền sư thượng thặng ấy không thể là một trò chơi rẽ tiền. Dầu bề ngoài có vẻ dễ dàng, và nhàn nhả là khác, vẫn ẩn bên trong một viên ngọc quý nhất đời của văn học Thiền. Chúng ta không quên rằng vô số người học Thiền đã toát mồ hôi lạnh, và thét ra nước mắt trước câu nói ấy của Mã Tổ, bí mật không tiết lộ được.

To give another instance: a monk asked the master Shin of Chōsa (Chang-sha Ching-ch'ên), 'Where has Nansen (Nan-ch'üan) gone after his death?' Replied the master, 'When Sekitō (Shih-t'ou) was still in the order of young novitiates, he saw the sixth patriarch.' 'I am not asking about the young novice. What I wish to know is, where is Nansen gone after his death?' 'As to that,' said the master, 'it makes one think.'

Sau đây là một câu chuyện khác:

Tú thượng tọa hỏi hòa thượng Trường Sa Cảnh Sầm: “Nam Tuyền đi đâu sau khi hóa đạo?” Sa đáp: “Khi Thạch Đầu còn là chú tiểu có tham kiến Lục Tổ”. Tú nói: “Tôi không hỏi việc Thạch Đầu tham kiến Lục Tổ, tôi chỉ hỏi việc Nam Tuyền đi đâu sau khi hóa đạo”. Sa đáp: “Nghĩ kỹ xem thử nào!”.⁽¹⁹⁾ 教伊尋思去

The immortality of the soul is another big question. The history of religion is built upon this one question, one may almost say. Everybody wants to know about life after death. Where do we go when we pass away from this earth? Is there really another life? Or is the end of this the end of all? While there may be many who do not worry themselves as to the ultimate significance of the solitary, 'companionless' One, there are none perhaps who have not once at least in their lives asked themselves concerning their destiny after death. Whether Sekitō when young saw the sixth patriarch or not does not seem to have any inherent connection with the departure of Nansen. The latter was the teacher of Chōsa, and naturally the monk asked him whither the teacher finally passed. Chōsa's answer is no answer, judged by the ordinary rules of logic. Hence the second question, but still a sort of equivocation from the lips of the master. What does this 'making one think' explain? From this it is apparent that Zen is one thing and logic another. When we fail to make this distinction and expect of Zen to give us something logically consistent and intellectually illuminating, we altogether misinterpret the signification of Zen. Did I not state in the beginning that Zen deals with facts and not with generalizations? And this is the very point where Zen goes straight down to the foundations of personality. The intellect ordinarily does not lead us there, for we do not live in the intellect, but in the will. Brother Lawrence speaks the truth when he says (*The Practice of the Presence of God*), 'that we ought to make a great difference between the acts of the understanding and those of the will: that the first were comparatively of little value, and the others, all'.

Linh hồn bất tử hay không bất tử, đó là một vấn đề lớn. Ta có thể nói lịch sử tôn giáo toàn xây dựng trên một câu hỏi ấy. Ai ai cũng muốn biết về cái sống sau khi chết. Ta đi đâu sau khi bỏ trái đất này? Thật có một đời sống khác không? Hay hết đời này là hết tất cả? Trong khi phần đông có lẽ không hề bút rứt về ý nghĩa tối hậu của người cô liêu, “người không bạn”, nhưng chắc không ai khỏi tự hỏi, ít nhất một lần trong đời mình, về số phận của mình sau khi chết. Dầu Thạch Đầu, khi còn là chú tiểu, có gặp hay không gặp Huệ Năng, điều ấy không liên quan gì đến việc ra đi của Nam Tuyền. Nam Tuyền là thầy của Trường Sa, nên cố nhiên vị thượng tọa mới hỏi ngài rốt cuộc thầy đi về đâu. Lời đáp của Trường Sa không đáp lại gì hết, theo phép luận lý thường của chúng ta. Do đó, có câu hỏi thứ nhì của trò, và có lời đáp liền môi của thầy, một thứ vớ vẩn như nhau. Thật vậy, đáp rằng “nghĩ kỹ xem thử nào” thì có nghĩa gì đâu? Vậy, rõ ràng Thiền là một việc, còn lý luận là một việc, khác nhau. Nếu ta coi thường sự phân biệt ấy, và mong Thiền đem đến cho ta cái ánh sáng chiếu diệu hợp tình, hợp lý, ắt ta hoàn toàn ngộ nhận ý chỉ của Thiền. Ngay từ đầu, tôi há chẳng nói rằng Thiền đối xử với những cái cụ thể, chớ không phải với những suy diễn trừu tượng? Và chính đó là điểm chủ yếu của Thiền, nhằm chỉ thẳng vào căn bản của cá tánh ta. Tri thức thường không đưa ta đến đó được, vì chúng ta không sống trong tri thức, mà sống trong ý chí. Đúng như lời huynh Lawrence luận về chân lý: “Ta phải phân biệt kỹ hành động của tri thức và hành động của ý chí: loại đầu tương đối có một giá trị mỏng manh, thứ sau mới là tất cả” (Quán xét về sự thấy Chúa).

Zen literature is all brim full of such statements, which seem to have been uttered so casually, so innocently, but those who actually know what Zen is will testify to the fact that all these utterances dropped so naturally from the lips of the masters are like deadly poisons, that when they are once taken in they cause such a violent pain as to make one's intestines wriggle nine times and more, as the Chinese would express it. But it is only after such pain and turbulence that all the internal impurities are purged and one is born with

quite a new outlook on life. It is strange that Zen grows intelligible when these mental struggles are gone through. But the fact is that Zen is an experience actual and personal, and not a knowledge to be gained by analysis or comparison. 'Do not talk poetry except to a poet; only the sick know how to sympathize with the sick.' This explains the whole situation. Our minds are to be so matured as to be in tune with those of the masters. Let this be accomplished, and when one string is struck, the other will inevitably respond. Harmonious notes always result from the sympathetic resonance of two or more chords. And what Zen does for us is to prepare our minds to be yielding and appreciative recipients of old masters. In other words, psychologically Zen releases whatever energies we may have in store, of which we are not conscious in ordinary circumstances.

Văn học Thiền đầy dẫy những câu nói như trên, dường như thốt ra một cách tình cờ, rất vô tâm, nhưng những ai thực thấu đáo Thiền đều xác nhận rằng những câu nói hồn nhiên thoát ra từ miệng chư sư ấy giống như những liều thuốc độc giết người, hễ uống phải là khổ não kịch liệt đến như quận đau chính khúc ruột, theo lối nói của người Trung Hoa. Nhưng phải có vậy, sau cơn đau khổ và xáo trộn, mới gột sạch tất cả những uế trệ của nội tâm, và con người mới hồi sinh lại, với một nhỡn quang hoàn toàn mới lạ phóng vào cuộc sống. Có điều lạ là Thiền trở nên sáng tỏ như ban ngày một khi tinh thần trải qua những cuộc đấu chiến ấy; nhưng chắc chắn Thiền là chứng nghiệm, ở hiện tại và ở bản thân, chứ không phải là kiến thức rút ra từ so sách hoặc phân tách.

"Gặp tay kiếm khách âu bàn kiếm

Chẳng phải thi nhân chớ tặng thi"⁽²⁰⁾

"Thanh khí lễ hằng", câu nói giải rõ toàn thể vấn đề. Tâm ta phải chín muồi như vậy mới hòa nhịp với tâm của chư sư. Hãy thuần thực như vậy, và hễ một cung đàn rung lên là nhất định cung khác ứng họa liền. Sự hòa điệu bao giờ cũng phát ra từ sự duyên cảm giữa đôi ba giây hoặc nhiều hơn. Và tất cả những gì Thiền nhằm làm cho ta là chuẩn bị cho tâm ta nhu thuận và trang nghiêm khế hợp với các bậc cổ đức. Nói một cách khác, về mặt tâm lý, Thiền khai phóng tất cả nguồn nội lực tiềm phục ở trong ta, mà bình thường ta không hề hay biết.

Some say that Zen is self-suggestion. But this does not explain anything. When the word 'Yamato-damashi' is mentioned it seems to awaken in most Japanese a fervent patriotic passion. The children are taught to respect the flag of the rising sun, and when the soldiers come in front of the regimental colours they involuntarily salute. When a boy is reproached for not acting like a little samurai, and with disgracing the name of his ancestor, he at once musters his courage and will resist temptations. All these ideas are energy-releasing ideas for the Japanese, and this release, according to some psychologists, is self-suggestion. Social conventions and imitative instincts may also be regarded as self-suggestions. So is moral discipline. An example is given to the students to follow or imitate it. The idea gradually takes root in them through suggestion, and they finally come to act as if it were their own. Self-suggestion is a barren theory, it does not explain anything. When they say that Zen is self-suggestion, do we get any clearer idea of Zen? Some think it scientific to call certain phenomena by a term newly come into fashion, and rest satisfied with it as if they disposed of them in an illuminating way. The study of Zen must be taken up by the profounder psychologists.

Nhiều người coi Thiền như một sức tự kỷ ám thị. Nhưng nói thế thật không giải thích gì hết. Ví có ai đọc lên hai tiếng Yamato damashi⁽²¹⁾ thì kích động ngay ở hầu hết dân tộc này một lòng yêu nước nồng nàn. Các trẻ ở đây được dạy dỗ tôn kính màu cờ mặt trời mọc, và

khi chiến sĩ diễn hành trước quân kỳ, tự nhiên họ tự động nghiêm chào. Khi một đứa trẻ bị khiển trách không hành động đúng với tinh thần một tiểu hiệp tướng quân, và làm như danh các bậc tiền bối, nó liền tập trung hết đảm lược, và đương đầu với những cám dỗ đê hèn. Với người Nhật, tất cả ý tưởng ấy là nguồn động lực, và khi phát động ra, theo nhiều nhà tâm lý học, là tự kỷ ám thị. Những qui ước xã hội, và bản năng bắt chước, cũng có thể coi là tự kỷ ám thị. Kỷ luật tinh thần cũng vậy nốt. Người ta nêu lên cho học sinh một tấm gương để noi theo, và bắt chước. Ý niệm ấy lần hồi bắt rễ trong chúng bằng sức tự ám, và cuối cùng chúng hành động theo ý niệm ấy, tưởng như chính là của chúng. Tự ám là một lý thuyết khô cằn không giải thích gì hết. Nói rằng Thiền là tự ám, ta có minh định gì được về Thiền không? Người ta tưởng rằng, theo tinh thần khoa học, cứ gán cho mỗi hiện tượng một danh từ mới, hợp với thời thượng, là dứt khoát xong việc, hài lòng, coi như đã đặt sự vật đúng vào con đường cao kiến. Sự học Thiền cần đặt vào tay các nhà tâm lý học thâm thúy hơn.

Some think that there is still an unknown region in our consciousness which has not yet been thoroughly and systematically explored. It is sometimes called the Unconscious or the Subconscious. This is a territory filled with dark images, and naturally most scientists are afraid of treading upon it. But this must not be taken as denying the fact of its existence. Just as our ordinary field of consciousness is filled with all possible kinds of images, beneficial and harmful, systematic and confusing, clear and obscure, forcefully assertive and weakly fading; so is the Subconscious a storehouse of every form of occultism or mysticism, understanding by the term all that is known as latent or abnormal or psychic or spiritualistic. The power to see into the nature of one's own being may lie also hidden there, and what Zen awakens in our consciousness may be that. At any rate, the masters speak figuratively of the opening of a third eye. 'Satori' is the popular name given to this opening or awakening.

Có người tin rằng trong ý thức ta có một vùng đất hoang chưa được khai thác hoàn toàn, và triệt để. Cái đó thường gọi là Vô Thức hoặc Tiềm Thức. Đó là một khu vực đầy hình ảnh mờ mờ, nên tự nhiên ít nhà khoa học dám lảng vãng đến. Nhưng không vì thế mà gọi được là phủ nhận nó. Cũng như miếng đất ý thức thường ngày của ta đầy ắp đủ thứ hình ảnh, lành và dữ, ngăn nắp và hỗn độn, sáng và tối, xác định một cách hung hãn và trầm vong trong hơi tàn; cũng vậy, Tiềm Thức là kho chứa đủ huyền năng bí lực, nghĩa là những gì hoặc tiềm ẩn hoặc bất thường, hoặc thuộc thần hồn hoặc thuộc tâm giới. Cơ năng kiến chiếu của ta vào tự thể có lẽ ẩn phục tại đó, và cái các Thiền sư đánh thức dậy trong ý thức ta có lẽ là cái ấy. Trong mọi trường hợp, chư sư đều bóng bẩy hình dung là mở con mắt thứ ba - *con mắt bát nhã*. Sự khai huệ, hoặc sự thức tỉnh ấy, thông thường gọi là NGỘ.

How is this to be effected?

Bằng cách nào?

By meditating on those utterances or actions that are directly poured out from the inner region undimmed by the intellect or the imagination, and that are calculated successfully to exterminate all the turmoils arising from ignorance and confusion.[6]

Bằng cách tham quán những lời nói và việc làm ấy trào thẳng ra từ chỗ sâu kín không bị tri thức và tưởng tượng che mờ, và có thần lực quét sạch tất cả cuộn phong vũ quấy lên từ vô minh và điên đảo.^[22]

It may be interesting to readers in this connection to get acquainted with some of the methods^[7] used by the masters in order to open the spiritual eye of the disciple. It is

natural that they frequently make use of the various religious insignia which they carry when going out to the Hall of the Dharma. Such are generally the 'hossu'[8], 'shippe'[9], 'nyoi'[10], or 'shujvo' (or a staff). The last-mentioned seems to have been the most favourite instrument used in the demonstration of the truth of Zen. Let me cite some examples of its use.

Tôi thiết tưởng cần giới thiệu hầu bạn đọc vài phương thức các Thiền sư thường dùng để khai ngộ cho môn đệ. Cổ nhiên các ngài hay dùng những biểu tượng tôn giáo, những đạo tích mang theo khi đến Đạt Ma Đường. Thường là cái phất tử, cây hèo, cây gậy như ý, hoặc cây trụ trượng.^[23] Vật sau dường như được thông dụng nhất trong việc chứng minh thiền lý. Tôi xin cử vài thí dụ:

According to Yeryō (Hui-lêng), of Chōkei (Changch'ing), 'when one knows what that staff is, one's life study of Zen comes to an end'. This reminds us of Tennyson's flower in the crannied wall. For when we understand the reason of the staff, we know 'what God and man is'; that is to say, we get an insight into the nature of our own being, and this insight finally puts a stop to all the doubts and hankerings that have upset our mental tranquillity. The significance of the staff in Zen can thus readily be comprehended.

Theo Thiền sư Huệ Lãng Trường Khánh “*Hễ hiểu cây trụ trượng là gì tức không còn gì phải học Thiền nữa*”. Câu nói khiến ta liên tưởng đến hoa Tennyson trong kẽ tường. Vì khi ông lãnh hội được cây gậy là gì ắt ông hiểu “Chúa là gì, loài người là gì” nghĩa là ông kiến chiếu ngay vào thể tánh của ông, và sức kiến chiếu ấy dứt khoát chấm hết tất cả ngờ vực, tất cả thèm khát xáo trộn sự thanh tịnh của tâm ông. Ý nghĩa của cây Thiền trượng có thể hiểu như vậy.

Yesei (Hui-ch'ing), of Bashō (Pa-chiao), probably of the tenth century, once made the following declaration: 'When you have a staff, I will give you one; when you have none, I will take it away from you.' This is one of the most characteristic statements of Zen, but later Bokitsu (Mu-chi), of Daiyi (Ta-wei), was bold enough to challenge this by saying what directly contradicts it, viz: 'As to myself, I differ from him. When you have a staff, I will take it away from you; and when you have none, I will give you one. This is my statement. Can you make use of the staff? or can you not? If you can, Tokusan (Tê-shan) will be your vanguard and Rinzai (Lin-chi) your rearguard. But if you cannot, let it be restored to its original master.'

Thiền sư Ba Tiêu Huệ Thanh (thế kỷ thứ X) có lần tuyên bố:

Ông có một cây trượng, tôi cho ông một cây.

Ông không có cây trượng nào, tôi đoạt mất của ông.

Quả là một câu nói kỳ đặc Thiền, nhưng sau đó Thiền sư Mục Khê cực lực phản đối lại vậy:

Ông có một cây trượng, tôi đoạt mất của ông.

Ông không có cây trượng nào, tôi cho ông một cây.

Tôi nói vậy đó. Ông sử dụng trượng được không? hay không dùng được? Nếu được, ông có Lâm Tế tiền hô và Triệu Châu hậu ứng. Bằng không, hãy hoàn lại chủ cũ.

A monk approached Bokuju and said, 'What is the statement surpassing [the wisdom of] all Buddhas and Patriarchs?' The master instantly held forth his staff before the congregation, and said, 'I call this a staff, and what do you call it?' The monk who asked the question uttered not a word. The master holding it out again said, 'A statement surpassing [the wisdom of] all Buddhas and Patriarchs-was that not your question, O monk?'

Một ông đạo tham vấn Thiền sư Mục Châu:

“Câu nói siêu khỏi Phật, vượt khỏi Tổ là câu gì?”. Sư bèn giơ cao cây trượng trước tăng chúng nói: “Tôi gọi cái này là cây trượng, còn ông, ông gọi là gì?”. Ông đạo không đáp, Sư lại giơ trượng lên nói: “Câu nói siêu Phật vượt Tổ của ông chẳng là câu hỏi của ông sao?”

Those who carelessly go over such remarks as Bokuju's may regard them as quite nonsensical. Whether the stick is called a staff or not it does not seem to matter very much, as far as the divine wisdom surpassing the limits of our knowledge is concerned. But the one made by Ummon, another great master of Zen, is perhaps more accessible. He also once lifted his staff before a congregation and remarked: 'In the scriptures we read that the ignorant take this for a real thing, the Hinayanists resolve it into a nonentity, the Pratyekabuddhas regard it as a hallucination, while the Bodhisattvas admit its apparent reality, which is, however, essentially empty.' But, continued the master, 'monks, you simply call it a staff when you see one. Walk or sit as you will, but do not stand irresolute.'

Những người lơ đãng phớt qua những Thiền ngữ thuộc loại như của sư Mục Châu kể trên có thể cho đó là hoàn toàn vô nghĩa. Dầu cây trượng gọi là cây trượng, hay chẳng phải là cây trượng, vẫn không hề trọng gì đối với cái chủ yếu là trí huệ tối thượng siêu việt ngoài giới hạn của kiến thức. Câu nói sau đây của một vị cao tăng khác, Thiền Tổ Vân Môn, có lẽ dễ đạt hơn.

Sư thượng đường giơ cao cây trượng nói:

Phàm phu gọi đó là có,

Nhị thừa bẻ lại là không,

Viên giác gọi là có giả,

Bồ tát nói là “đương thể tức không”.

Các ông mặc áo nạp, thấy tích trượng thì cứ gọi là tích trượng.

Đi cứ đi, ngồi cứ ngồi, không được trừ trừ⁽²⁴⁾.

The same old insignificant staff and yet more mystical statements from Ummon. One day his announcement was, 'My staff has turned into a dragon, and it has swallowed up the whole universe; where would the great earth with its mountains and rivers be?' On another occasion, Ummon, quoting an ancient Buddhist philosopher who said 'Knock at the emptiness of space and you hear a voice; strike a piece of wood and there is no sound,' took out his staff and, striking space, cried, 'Oh, how it hurts!' Then tapping at the board, he asked, 'Any noise?' A monk responded, 'Yes, there is a noise.'^[11] Thereupon the master exclaimed, 'Oh you ignoramus!'

Rồi vẫn về cây gậy cũ kỹ, vô lý ấy, sau đây Vân Môn lại nói bí hiểm hơn. Ngày kia, Sư báo với tăng chúng:

Cây trượng hóa rồng rồi, nuốt hết càn không; đại địa núi sông ở đâu chú?

Ở một dịp khác, sư Vân Môn dẫn tích một cổ đức trước kia có lần vung gậy đánh vào hư không và nói có tiếng động, rồi đập vào trụ cây nói không nghe gì hết.⁽²⁵⁾

Sư cũng vung gậy đập vào hư không, và la “Ôi, nó bị đau rồi”; rồi đập vào tấm bản, Sư quay sang hỏi một ông tăng: “Có nghe gì không?”. Ông tăng đáp: “Bạch, có nghe tiếng”.

Sư than: “Ôi, đồ ngốc!”.

If I go on like this there will be no end. So I stop, but expect some of you to ask me the following questions: 'Have these utterances anything to do with one's seeing into the nature of one's being? Is there any relationship possible between those apparently nonsensical talks about the staff and the all-important problem of the reality of life?'

Nếu cứ tiếp tục kể thì không bao giờ cùng. Vậy, tôi xin ngưng, nhưng sẵn sàng đón trước những chất vấn của bạn đọc, đại khái có thể sẽ hỏi tôi: “*Những câu nói như vậy có dính dấp gì đến sự kiến chiếu trong thể tánh đâu? Giữa những câu chuyện phi lý trên về cây trụ trượng, và vấn đề khẩn yếu của nhân sinh, có thể có liên hệ gì với nhau sao?*”

In answer I append these two passages, one from Jimyo (T'zu-ming) and the other from Yengo (Yüan-wu): In one of his sermons, Jimyo said: 'As soon as one particle of dust is raised, the great earth manifests itself there in its entirety. In one lion are revealed millions of lions, and in millions of lions is revealed one lion. Thousands and thousands of them there are indeed, but know ye just one, one only.' So saying he lifted up his staff, and continued, 'Here is my own staff, and where is that one lion?' Bursting out into a 'Kwatz' (hê), he set the staff down, and left the pulpit.

Để giải đáp, tôi xin dẫn hai đoạn văn, một của hòa thượng Tử Minh, một của hòa thượng Viên Ngộ.^[26] Trong một thời Pháp, Tử Minh nói:

“Một mảy bụi dấy lên, đại địa hiện toàn thân. Trong một sư tử hiển lộ triệu sư tử, và trong triệu sư tử hiển lộ một sư tử. Có vô số sư tử, nhưng ông có biết một con không, một con thôi?”. Nói xong, Sư giơ trượng lên tiếp: “Đây là cây trượng, còn đâu một con sư tử?”. Rồi Sư quát lên một tiếng, quăng trượng, bỏ vào phương trượng.

In the *Hekigan* (Pi-yen-lu),^[12] Yengo expresses the same idea in his introductory remark to the 'one-finger Zen' of Gutei (*Chuk-chih i chih t'ou ch'an*)^[13] :

Cùng một ý ấy, trong Bích Nham Lục, hòa thượng Viên Ngộ có lời nhận xét như sau nhân bình giảng câu chuyện “*Một ngón tay Thiền của Câu Chi*”:^[27]

'One particle of dust is raised and the great earth lies therein; one flower blooms and the universe rises with it. But where should our eye be fixed when the dust is not yet stirred and the flower has not yet bloomed? Therefore, it is said that, like cutting a bundle of thread, one cut cuts all asunder; again like dyeing a bundle of thread, one dyeing dyes all in the same colour. Now yourself get out of all the entangling relations and rip them up to pieces, but do not lose track of your inner treasure; for it is through this that the high and the low universally responding and the advanced and the backward making no distinction, each manifests itself in full perfection.'

Một mảy bụi dấy lên là đại địa trọn thân. Một đóa hoa nở là thế giới bừng dậy. Thế nhưng khi bụi chưa lên, hoa chưa nở, thì mắt dính vào đâu? Bởi vậy nên nói: như chém một cuộn tơ, chém một mối là chém hết; như nhuộm một cuộn tơ, nhuộm một chéo là nhuộm trọn. Vậy nay chỉ nên cắt đứt hết mối nhân duyên lằng nhằng, khai quật lấy kho báu của nhà người, thì cao thấp ứng nhau khắp, sau trước chẳng khác sai, mỗi mỗi đều hiện thành^[28].

The foregoing sketch of Zen I hope will give the reader a general, though necessarily vague, idea of Zen as it is and has been taught in the Far East for more than one thousand years. In what follows I will try first to seek the origin of Zen in the spiritual enlightenment itself of the Buddha; for Zen has been frequently criticized for deviating too far from what is popularly understood to be the teaching of the Buddha as it is recorded, especially in the Āgamas or Nikāyas. While Zen, as it is, is no doubt the native product of the Chinese mind, the line of its development must be traced back to the personal experience of the Indian founder himself. Unless this is understood in connection with the psychological characteristics of the people, the growth of Zen among the Chinese Buddhists would be unintelligible. Zen is, after all, one of the Mahāyāna schools of Buddhism shorn of its Indian garb. Next I have tried to write a history of Zen in China after Bodhi-Dharma, who is the

real author of the school. Zen was quietly matured and transmitted by the five successive patriarchs so-called after the passing of the first propagator from India. When Hui-nêng, the sixth patriarch, began to teach the gospel of Zen Buddhism, it was no more Indian but thoroughly Chinese, and what we call Zen now in the form as we have it dates from him. The course thus definitely given shape by the sixth patriarch to the development of Zen in China gained its strength not only in volume but in content by the masterful handling of it by the spiritual descendants of Hui-nêng. The first section of the Chinese history of Zen therefore naturally closes with him. As the central fact of Zen lies in the attainment of 'Satori' or the opening of a spiritual eye, I have next dwelt upon the subject. The treatment is somewhat popular, for the main idea is to present the fact that there is such a thing as an intuitional understanding of the truth of Zen, which is 'satori', and also to illustrate the uniqueness of 'satori' as experienced by Zen devotees. When we understand the significance of 'satori' in Zen, we may logically wish to know something about the methods whereby the masters contrive to bring about such a revolutionary experience, more or less noetic, in the minds of the students. Some of the practical Zen methods resorted to by the masters are classified under a certain number of headings, but in this classification I have not attempted to be thoroughly exhaustive here. The Meditation Hall is an institution quite peculiar to Zen Buddhism, and those who want to know something about Zen and its educational system cannot afford to ignore the subject. This unique organ of Zen Buddhism, however, has never been described before. The reader I hope will find here a subject interesting enough for his thorough investigation. While Zen claims to be the 'ultra-abrupt' wing of Buddhism, it has a wellmarked gradation in its progress towards the ultimate goal. Hence the concluding chapter on 'The Ten Cowherding Pictures'.

Ở những trang vừa phác họa, tôi mong đem đến cho bạn đọc một ý niệm, dầu rất mơ hồ, về đạo Thiền theo như tinh thần đã được thừa truyền tại Viễn Đông trên ngàn năm nay. Tiếp theo tôi sẽ cố gắng đi tới uyên nguyên của đạo Thiền trong tinh thần giác ngộ của chính đức Phật; vì Thiền thường bị công kích là đã đi lạc quá xa so với sự hiểu biết thông thường về lời dạy của đức Phật đã được chép giữ lại, nhất là trong các bộ kinh A Hàm hoặc Nikayas. Thiền, trên thực tế, đã là sản phẩm của tâm địa Trung Hoa, con đường khai triển của đạo Thiền cần được dõi ngược đến chỗ của thân chứng của vị Tỳ Tổ Ấn Độ. Trừ phi Thiền được nhận định trong thế tương quan với đặc tính tâm lý của dân tộc Trung Hoa, bằng không, không sao hiểu nổi được sự hưng long của Thiền giữa hàng Phật tử Trung Hoa. Dầu sao, Thiền vẫn là một ngành của Phật giáo Đại Thừa trước lớp áo Ấn Độ.

Sau đây tôi thử vạch lại lịch sử Thiền Tông Trung Hoa - Thiền Đông Độ - bắt đầu từ Bồ Đề Đạt Ma là người khai sáng pháp môn này. Tại đây, Thiền đã chín muồi, và lần lượt được trao truyền qua tay năm người gọi là Tổ sau ngày viên tịch của người truyền pháp Ấn Độ đầu tiên. Khi Huệ Năng, vị Tổ thứ sáu, bắt đầu truyền thánh giáo Thiền thì Thiền không còn là Ấn Độ nữa mà đã hoàn toàn là Trung Hoa; và cái mà nay ta gọi là Thiền, dưới hình thức hiện hữu, bắt nguồn từ vị Tổ ấy. Con đường xiển dương của đạo Thiền ở Trung Hoa, ngay từ đầu, hầu như được Lục Tổ đúc trước cho một thần thái đặc thù, và cứ thế ngày càng hưng thịnh, đầy uy lực, không những về khối lượng mà cả về nội dung, bằng vào diệu thủ của hàng pháp tử của Ngài. Chương đầu của Thiền sử kể như đã kết thúc hẳn với vị Tổ này. Vì lẽ điểm huyết mạch của đạo Thiền gắn liền với sự Ngộ, hoặc mở con mắt huệ, tôi xin dành riêng một chương. Tuy nhiên, đề tài chỉ nên lược giải thôi vì cốt yếu vốn là làm sáng lên cái thật hiển

nhân của khả năng lãnh hội bằng trực giác phóng thẳng vào chân lý Thiền, đó tức là Ngộ, và minh thị tánh cách độc đáo của cái Ngộ ấy qua sự thân chứng của các bậc Thiền đức. Khi ta hiểu được lý chứng ngộ trong đạo Thiền, hẳn ta muốn biết qua những phương pháp chư sư sử dụng, hoặc thực hoặc quyền, để gieo cách mạng, mở đường chứng ngộ trong tâm thần người học. Một số Thiền pháp thực tiễn sẽ được trình bày thành năm mươi loại, nhưng xếp hạng như vậy, tôi không dám nói là gồm thâu được tất cả.

Thiền đường là một tổ chức đặc biệt chỉ có ở đạo Thiền, nên muốn hiểu Thiền và phương pháp dạy Thiền, ta không thể gác qua bên. Cơ sở độc đáo ấy đến nay chưa ai mô tả qua. Tôi mong rằng bạn đọc sẽ tìm thấy ở đây một đề tài thú vị cho một cuộc khảo sát triết để hơn. Dầu rằng tự nhận là ngành viên đốn của hệ thống Phật giáo, Thiền có những cấp bậc khá rõ rệt đánh dấu bước tiến đến cứu cánh tối hậu. Nên có chương “mười bức tranh chặn trâu” kết thúc tác phẩm này.

There are many more topics with which one ought to be acquainted in the study of Zen Buddhism, and some of them, considered by the author the more important, will be treated in the second series of the Essays.

Còn rất nhiều tiết mục cần được khảo sát trong sự học Thiền, và những điều tác giả coi là thiết yếu sẽ được trình bày ở những bộ sau. **(Bộ trung và hạ)**

ZEN AS CHINESE INTERPRETATION OF THE DOCTRINE OF ENLIGHTENMENT

Foreword

Luận hai

THIÊN: ĐẠO GIÁC NGỘ QUA KIẾN GIẢI TRUNG HOA

BEFORE I proceed to the discussion of the main idea of this essay, which is to consider Zen the Chinese way of applying the doctrine of Enlightenment in our practical life, I wish to make some preliminary remarks concerning the attitude of some Zen critics and thereby to define the position of Zen in the general body of Buddhism. According to them Zen Buddhism is not Buddhism; it is something quite foreign to the spirit of Buddhism, and is one of those aberrations which we often see growing up in the history of any religion. Zen is thus, they think, an abnormality prevailing among the people whose thought and feeling flow along a channel different from the main current of Buddhist thought. Whether this allegation is true or not will be decided, on the one hand, when we understand what is really the essence or genuine spirit of Buddhism, and, on the other, when we know the exact status of Zen doctrine in regard to the ruling ideas of Buddhism as they are accepted in the Far East. It may also be desirable to know something about the development of religious experience in general. When we are not prepared thoroughly to understand these questions in the light of the history and philosophy of religion, we may come dogmatically to assert that Zen is not Buddhism just because it looks so different on its surface from what some people with a certain set of preconceived notions consider Buddhism to be. The

statement of my position as regards these points will therefore pave the way to the development of the principal thesis.

Trước khi bàn đến chủ đề của thiên khảo luận này (coi Thiền như Đạo Giác Ngộ của người Trung Hoa ứng dụng trong sinh hoạt thường ngày) tôi xin có vài nhận xét về thái độ của những người kích bác Thiền, và nhân đó, xác định vị trí của Thiền Tông trong toàn khối Phật giáo. Theo họ, Thiền không phải là Phật giáo; đó là một thứ đạo hoàn toàn xa lạ với tinh thần Phật giáo, là một biến chứng xa thường thấy nảy sinh trong lịch sử của bất cứ tôn giáo nào. Theo họ nghĩ, Thiền là một cái gì bất thường, lớn mạnh giữa những dân tộc mang những nếp cảm nghĩ khác hẳn với dòng Phật giáo chánh truyền. Lời phê phán ấy đúng hay không đúng, ta chỉ quyết đoán được sau khi, một mặt, ta thấu rõ thế nào là tinh thần chánh thống và thuần túy của Phật giáo, một mặt, đặt chủ trương của Thiền Tông trước những chủ thuyết của Phật giáo như các dân tộc Đông Phương ở đây từng chấp nhận. Ta cũng nên đại khái biết qua diễn trình của sự chứng đạo. Thiếu sự chuẩn bị chu đáo nhằm thấu đạt những vấn đề ấy trong ánh sáng của lịch sử và triết học tôn giáo, ắt ta có thể võ đoán Thiền không phải là Phật giáo, vì bề ngoài Thiền khác hẳn những gì người ta biết về Phật giáo, căn cứ vào một số ý niệm cố hữu nào đó. Lập trường tôi trình bày ở đây về những điểm chủ yếu ấy dọn đường cho phần chủ đề sẽ đề cập sau này vậy.

Superficially, indeed, there is something in Zen so bizarre and even irrational as to frighten the pious literary followers of the so-called primitive Buddhism and to make them declare that Zen is not Buddhism but a Chinese anomaly of it. What, for instance, would they really make out of such statements as follows: In the *Sayings of Nan-ch'üan* we read that, when T'sui, governor of Ch'i District, asked the fifth patriarch of the Zen sect--that is, Hung-jên--how it was that while he had five hundred followers, Hui-nêng, in preference to all others, was singled out to be given the orthodox robe of transmission as the sixth patriarch, the fifth patriarch replied: 'Four hundred and ninety-nine out of my disciples understand well what Buddhism is, except one Hui-nêng. He is a man not be measured by an ordinary standard. Hence the robe of faith was handed over to him.' On this comments Nan-ch'üan: 'In the age of Void there are no words whatever; as soon as the Buddha appears on earth, words come into existence, hence our clinging to signs. . . . And thus as we now so firmly take hold of words, we limit ourselves in various ways, while in the Great Way there are absolutely no such things as ignorance or holiness. Everything that has a name thereby limits itself. Therefore, the old master of Chiang-hsi declared that "it is neither mind, nor Buddha, nor a thing". It was in this way that he wished to guide his followers, while these days they vainly endeavour to experience the Great Way by hypostatizing such an entity as mind. If the Way could be mastered in this manner, it would be well for them to wait until the appearance of Maitreya Buddha [which is said to be at the end of the world] and then to awaken the enlightenment thought. How could such ones ever hope for spiritual freedom? Under the fifth patriarch, all of his five hundred disciples, except one Hui-nêng, understood Buddhism well. The lay-disciple, Nêng, was quite unique in this respect, for *he did not at all understand Buddhism*.^[14] He understood the Way only and no other thing.'

Thật vậy, ngoài mặt, Thiền có cái gì quái đản và vô lý là khác, có thể làm hoảng sợ lắm người mộ đạo chấp theo kinh sách của thứ Phật giáo nhận là nguyên thủy, khiến họ tuyên bố

“Thiền Tông phi là Phật giáo”, đó chỉ là một biến trạng bất thường của Phật giáo. Chẳng hạn, họ còn biết nghĩ làm sao về những câu nói thế này đọc được trong bộ Nam Tuyền Lục:

Quan thái thú Kì Châu hỏi vị Thiền Tổ thứ năm là Hoằng Nhẫn tại sao trong số đồ chúng năm trăm người. Ngài lại chọn Huệ Năng trao cho chiếc áo pháp làm tổ thứ sáu, Nhẫn đáp: “Bốn trăm chín mươi chín người kia đều hiểu Phật pháp, chỉ có Huệ Năng là không hiểu. Năng không phải là người có thể đo được bằng khuôn thước thường của thế nhân, nên áo pháp được trao cho Năng”.

Và đây là lời bình của Nam Tuyền về câu đáp ấy:

Ở thời đại của “kiếp không” tuyệt không có danh tự. Phật vừa xuất thế liền có danh tự, nên người đời nín tưởng. Đại Đạo tuyệt không phạm thánh. Phạm có danh từ ắt kẹt giữa giới hạn. Do đó Lão Túc Giang Tây nói: “Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật, chẳng phải vật”, nhằm chỉ đường người sau hành sự. Người học đạo đời nay khoác lên lớp áo, dựa vào người, chấp vào tâm, thì có can dự vào đâu? Nếu cứ chấp theo vậy mà làm thì phỏng gặp Phật Di Lặc ra đời vẫn bị đốt cháy tan tành, làm sao đạt được tự do? Đồ chúng của Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn có năm trăm người, trừ Huệ Năng ra, ai ai cũng thông hiểu Phật Pháp. Năng quả là một cư sĩ kỳ đặc không hai, vì Năng chẳng hiểu Phật pháp. Năng chỉ hiểu Đạo, ngoài ra không hiểu gì khác. [u](#)

These are not very extraordinary statements in Zen, but to most of the Zen critics they must spell abomination. Buddhism is flatly denied, and its knowledge is regarded not to be indispensable to the mastery of Zen, the Great Way, which on the contrary is more or less identified with the negation of Buddhism. How is this? In the following pages an attempt is made to answer this question.

Những Thiền ngữ như trên dầu sao vẫn không cổ quái gì lắm, nhưng hầu hết những người kích bác Thiền cho đó là ghê tởm. Sao? Phật giáo bị trắng trợn gạt bỏ, và kiến thức của Phật giáo bị coi như không thiết yếu cho sự hành Thiền, cho Đại Đạo, thứ đại đạo, trái lại, không ít thì nhiều, bị đồng hóa với thái độ phủ nhận Phật Pháp sao? Có thể như thế được chăng? Ở những trang sau, tôi thử giải đáp điều thắc mắc ấy.

The Life and Spirit of Buddhism

1. SINH LỰC VÀ TINH THẦN PHẬT GIÁO

To make this point clear and to justify the claim for Zen that it transmits the essence of Buddhism and not its formulated articles of faith as are recorded in letters, it is necessary to strip the spirit of Buddhism of all its outer casings and appendages, which, hindering the working of its original life-force, are apt to make us take the unessential for the essential. We know that the acorn is so different from the oak, but as long as there is a continuation of growth their identity is a logical conclusion. To see really into the nature of the acorn is to trace an uninterrupted development through its various historical stages. When the seed remains a seed and means nothing more, there is no life in it; it is a finished piece of work and, except as an object of historical curiosity, it has no value whatever in our religious experience. In like manner, to determine the nature of Buddhism we must go along its whole line of development and see what are the healthiest and most vital germs in it which have brought it to the present state of maturity. When this is done we shall see in what manner Zen is to be recognized as one of the various phases of Buddhism and, in fact, as the most essential factor in it.

Muốn biện giải điểm ấy, và chứng minh vì sao Thiền tự nhận là trao truyền cốt tuỷ của Phật giáo, tâm ấn, thay vì những tín vật, hình tượng, như đã được chép giữ lại bằng văn tự, cần tước bỏ những cái rườm rà đắp thêm vào và bọc kín chân tinh thần Phật giáo làm cho

cái sanh lực nguyên thủy của nó bị che mất, và khiến ta dễ nhận lầm cái phụ thuộc làm cái chánh yếu. Ta biết rằng trái xoài hoàn toàn khác với cây xoài, nhưng hễ còn sanh hóa thì hột xoài tức là cây xoài, sự đồng nhất giữa hột và cây vẫn là một kết luận hợp lý. Kiến chiếu vào bốn thể của hột xoài tức vạch con đường khai triển liên tục của hột xoài xuyên qua mọi giai đoạn lịch sử khác nhau. Khi hột giữ nguyên là hột, và không có nghĩa gì khác hơn là hột, thì không có sinh mệnh nào phải nói; đó chỉ là một sự việc đã kết thúc; và ngoài tánh cách một cổ vật lạ mắt, không có chút giá trị tôn giáo nào để tâm chứng. Cũng vậy, muốn xách định bản chất của Phật giáo, ta phải đổi ngược qua tất cả quá trình khai triển để nhận ra đâu là hột giống lành mạnh nhất, đầy nhựa sống nhất, đưa đến trạng thái trưởng thành sau này. Có phản tỉnh như vậy ta mới thấy tại sao Thiền Tông được thừa nhận là một giai đoạn trong toàn thể diễn trình của Phật giáo, và trên thực tế, còn là một thành phần cốt yếu nữa.

To comprehend fully, therefore, the constitution of any existent religion that has a long history, it is advisable to separate its founder from his teaching, as a most powerful determinant in the development of the latter. By this I mean, in the first place, that the founder so called had in the beginning no idea of being the founder of any religious system which would later grow up in his name; in the second that to his disciples, while he was yet alive, his personality was not regarded as independent of his teaching, at least as far as they were conscious of the fact; in the third that what was unconsciously working in their minds as regards the nature of their master's personality came out in the foreground after his passing with all the possible intensity that had been latently gaining strength within them, and lastly, that the personality of the founder grew up in his disciples' minds so powerful as to make itself the very nucleus of his teaching; that is to say, the latter was made to serve as explanation of the meaning of the former.

Bởi vậy, để thấu suốt nội thể của bất cứ tôn giáo kỳ cổ nào, thiết tưởng ta nên phân biệt giáo chủ và giáo lý, vì phẩm cách của vị giáo chủ là yếu tố quyết định con đường phát triển của giáo lý. Tôi muốn nói rằng, trước hết, người mà đời sau truy tôn là giáo chủ thật ra lúc đầu ông không hề có ý định tạo ra một hệ thống tôn giáo để nẩy nở sau này nhân danh ông; rằng đối với môn đồ, khi vị giáo chủ còn sanh tiền, phẩm cách của thầy tức là lời dạy của Thầy, giáo chủ không lìa ngoài giáo lý, dầu họ không để ý tới; rằng sau khi thầy qua đời, những cảm nghĩ về phẩm cách của vị giáo chủ, bấy lâu lắng trong tiềm thức, giờ này nhô lên mặt tiền, trước còn thềm kín, ngày càng sôi động, và cuối cùng, phẩm cách ấy vút lên đến cao độ trong nhiệt tâm của con người đệ tử đến trở thành trụ cốt của giáo lý; nói một cách khác, hàng đệ tử coi phẩm cách ấy là một giải đáp thỏa đáng cho giáo lý ấy vậy.

It is a great mistake to think that any existent religious system was handed down to posterity by its founder as the fully matured product of his mind, and, therefore, that what the followers had to do with their religious founder and his teaching was to embrace both the founder and his teaching as sacred heritage--a treasure not to be profaned by the content of their individual spiritual experience. For this view fails to take into consideration what our spiritual life is and petrifies religion to its very core. This static conservatism, however, is always opposed by a progressive party which looks at a religious system from a dynamic point of view. And these two forces which are seen conflicting against each other in every field of human activity weave out the history of religion as in other cases. In fact history is the record of these struggles everywhere. But the very fact that there are such struggles in religion shows that they are here to some purpose and that religion is a living force; for they gradually bring to light the hidden implications of the

original faith and enrich it in a manner undreamed of in the beginning. This takes place not only with regard to the personality of the founder but with regard to his teaching, and the result is an astounding complexity or rather confusion which sometimes prevents us from properly seeing into the constitution of a living religious system.

Thật không gì làm hơn là nghĩ rằng những mối đạo lớn trong thế gian này, do các đấng giáo chủ trao truyền cho hậu thế, là một cái gì đã được tâm luyện đến mức tinh vi, nên hàng đệ tử chẳng phải làm gì hơn là nhận lấy cả hai, giáo chủ và giáo lý như một di sản thiêng liêng, một kho tàng không nên để cho bất cứ công phu chứng nghiệm cá nhân nào xâm phạm vào. Vì nghĩ vậy tức không đếm xỉa đến công phu tu chứng của mỗi người chúng ta, và làm cho đạo khô cạn tận đầu nguồn.

Hẳn nhiên, thái độ bảo thủ cố định ấy luôn luôn đụng phải sức chống đối của những phần tử cấp tiến xét tôn giáo trên quan điểm động. Hai đối lực ấy, mà ta thấy từng gieo xung đột trong mọi phạm vi hoạt động tinh thần của loài người, đã dệt nên lịch sử của tôn giáo, cũng như của những hệ thống kỷ luật khác. Trên thực tế, lịch sử toàn ghi chép những cuộc đấu tranh ấy, diễn ra khắp. Và có tranh chấp như vậy trong tôn giáo tức chứng tỏ có một chiều hướng vươn lên, và tôn giáo là một sức sống vậy. Nhân đó, những gì bị che lấp bấy lâu trong lòng tin nguyên thủy lần hồi được khơi ra ánh sáng, và phong phú thêm gấp bội ngoài tất cả điều mong ước ban đầu. Điều ấy không phải chỉ diễn ra đối với cá thể của vị giáo chủ, mà cả đối với phần giáo lý nữa, và hậu quả là sự thế trở nên phức tạp một cách kinh khủng, và tán loạn nữa là khác, đến nỗi lắm khi che khuất mất nội thể sinh động của hệ thống tôn giáo.

While the founder was still walking among his followers and disciples, the latter did not distinguish between the person of their leader and his teaching; for the teaching was realized in the person and the person was livingly explained in the teaching. To embrace the teaching was to follow his steps--that is, to believe in him. His presence among them was enough to inspire them and convince them of the truth of his teaching. They might not have comprehended it thoroughly, but his authoritative way of presenting it left in their hearts no shadow of doubt as to its truth and eternal value. So long as he lived among them and spoke to them his teaching and his person appealed to them as an individual unity. Even when they retired into a solitary place and meditated on the truth of his teaching, which they did as a form of spiritual discipline, the image of his person was always before their mental eyes.

Khi vị giáo chủ còn sanh hoạt chung với môn đồ thì đối với học trò không có gì phải phân biệt giữa thầy và lời thầy dạy; vì giáo lý hiện thực trong con người của vị giáo chủ, và giáo chủ là lời giải đáp sống của giáo lý ⁽²⁾. Theo giáo lý tức theo chân thầy, nghĩa là tin ở thầy vậy. Sự có mặt của thầy đủ phần khích và thuyết phục môn đồ trọn tin vào chân lý của lời thầy dạy. Môn đồ có thể không hoàn toàn đạt hết giáo lý, nhưng uy tín những lời miệng thầy thốt ra đủ đánh bạt hết trong tim họ mọi bóng ngờ về chân lý, và giá trị bất diệt. Hễ thầy còn tại thế, còn giảng dạy, thì giáo lý, và con người của giáo chủ, dưới mắt môn đồ, là một khối đồng nhất. Cả đến khi các đệ tử tách rời ra một nơi thanh vắng để trầm tư về lẽ đạo, tức để thực tu thực chứng, thì hình ảnh của thầy vẫn hiển hiện luôn trước mặt họ.

But things went differently when his stately and inspiring personality was no more seen in the flesh. His teaching was still there, his followers could recite it perfectly from memory, but its personal connection with the author was lost, the living chain which solidly united him and his doctrine as one was for ever broken. When they reflected on the truth of the doctrine, they could not help thinking of their teacher as a soul far deeper and nobler than

themselves. The similarities that were, either consciously or unconsciously, recognized as existing in various forms between leader and disciple gradually vanished, and as they vanished, the other side--that is, that which made him so distinctly different from his followers--came to assert itself all the more emphatically and irresistibly. The result was the conviction that he must have come from quite a unique spiritual source. The process of deification thus constantly went on until, some centuries after the death of the Master, he became a direct manifestation of the Supreme Being himself--in fact, he was the Highest One in the flesh, in him there was a divine humanity in perfect realization. He was Son of God or the Buddha and the Redeemer of the world. He will then be considered by himself independently of his teaching; he will occupy the centre of interest in the eyes of his followers. The teaching is of course important, but mainly as having come from the mouth of such an exalted spirit, and not necessarily as containing the truth of love or Enlightenment. Indeed, the teaching is to be interpreted in the light of the teacher's divine personality. The latter now predominates over the whole system; he is the centre whence radiate the rays of Enlightenment, salvation is only possible in believing in him as saviour.[15]

Nhưng sự thể biến đổi hẳn khi phẩm cách trang nghiêm và kích động của vị giáo chủ không còn trước mắt nữa. Lời dạy vẫn còn đó, sờ sờ, học trò có thể đọc thuộc lòng, nhưng mối liên hệ riêng với tác giả không còn nữa, những sợi giây sống nối liền con người và giáo lý đã đoạn tuyệt hẳn rồi. Mỗi khi môn đệ cố suy nghiệm về lẽ đạo thì tự nhiên không thể không nghĩ đến thầy hiện ra như một linh hồn thâm diệu và cao quý gấp bội hơn họ. Mọi điểm tương đồng trước kia họ nhận thấy, hoặc mơ hồ hoặc rõ rệt, giữa thầy và trò, nay bỗng mờ nhạt dần, và phần này chìm xuống thì phần kia, phần dị biệt, bùng lên để tự xác định với tất cả uy lực không gì cản nổi. Hậu quả là phát sanh trong lòng họ niềm tin quyết rằng nhất định thầy phải đến với họ từ một nguồn thiêng độc nhất. Ấy thế là sự thần thánh hóa cứ tiếp tục tác động cho đến vài trăm năm sau thì thầy trở thành hóa thân Đấng Chí Tôn, là Đấng Tối Cao mang tất cả thánh thể trong xác thịt phàm, là Con của Chúa, là Phật, là Đấng Cứu Thế. Từ đó, người ta xét riêng giáo chủ biệt lập ngoài giáo lý; giáo chủ trở thành trung tâm điểm dưới mắt môn đệ. Đành rằng giáo lý vẫn trọng yếu như thường, nhưng trọng yếu là vì phát ra từ miệng một đấng siêu nhiên chớ không thể tất vì nó chứa đựng những chân lý về niềm thương hoặc ánh giác. Thật vậy, giáo lý phải được luận giải trong ánh linh quang của thánh thể vị giáo chủ. Từ đấy, giáo chủ lấn áp toàn bộ giáo lý, giáo chủ là trung tâm từ đó phóng ra tất cả ánh giác; và sự cứu rỗi chỉ có được bằng vào đức tin ở đấng giáo chủ coi như vị cứu thế (3).

Around this personality or this divine nature there will now grow various systems of philosophy essentially based on his own teaching, but more or less modified according to the spiritual experiences of the disciples. This would perhaps never have taken place if the personality of the founder were not such as to stir up the deep religious feelings in the hearts of his followers, which is to say, what most attracted the latter to the teaching was not primarily the teaching itself but that which gave life to it, and without which it would never have been what it was. We are not always convinced of the truth of a statement because it is so logically advanced, but mainly because there is an inspiring life-impulse running through it. We are first struck with it and later try to verify its truth. The understanding is needed, but this alone will never move us to risk the fate of our souls.

Xung quanh nhân cách hoặc thánh thể ấy xây dựng lên nhiều hệ thống triết giáo toàn lấy lời dạy của thầy làm căn bản, nhưng biến đổi ít nhiều theo sự tâm chứng riêng của các môn đệ. Điều ấy có lẽ không bao giờ xảy ra được nếu nhân cách của vị giáo chủ không đủ sức truyền cảm làm bộc phát những đạo cảm uyên áo nhất trong trái tim đệ tử. Nói một cách khác, mãnh lực khẩn yếu nhất thu hút họ đến với giáo lý không hẳn là giáo lý, mà chính là hơi sống vận hành trong giáo lý, bằng không, chắc chắn không bao giờ có được như thế này. Có mấy khi vì chân lý được trình bày và biện giải một cách hợp lý luận mà thuyết phục được ta bao giờ, nhưng chính vì dòng sinh lực đầy cảm kích luân lưu trong giáo lý. Trước hết ta bị chấn động, sau đó ta mới thử chứng nghiệm lại chân lý. Sự hiểu biết đành là cần, nhưng chỉ hiểu biết suông không đủ sức thúc giục ta dấn hết tâm hồn vào cuộc thử thách với số kiếp.

One of the greatest religious souls in Japan once confessed,^[16] 'I do not care whether I go to hell or elsewhere, but because my old master taught me to invoke the name of the Buddha, I practise the teaching.' This was not a blind acceptance of the master, in whom there was something deeply appealing to one's soul, and the disciple embraced this something with his whole being. Mere logic never moves us; there must be something transcending the intellect. When Paul insisted that 'if Christ be not raised, your faith is vain; ye are yet in your sins', he was not appealing to our logical idea of things, but to our spiritual yearnings. It did not matter whether things existed as facts of chronological history or not, the vital concern of ours was the fulfilment of our inmost inspirations; even so-called objective facts could be so moulded as to yield the best result to the requirements of our spiritual life. The personality of the founder of any religious system that has survived through centuries of growth must have had all the qualities that fully meet such spiritual requirements. As soon as the person and his teaching are separated after his own passing in the religious consciousness of his followers, if he was sufficiently great, he will at once occupy the centre of their spiritual interest and all his teachings will be made to explain this fact in various ways.

Một trong số đạo tâm tối thượng của Nhật Bản có lần thú nhận: *"Tôi không cần biết sau này tôi xuống địa ngục hay nơi nào khác, nhưng vì sự phụ tôi dạy tôi niệm hồng danh Phật thì tôi cứ theo đó mà phụng hành"* ^[4]. Đó không phải là nhắm mắt chấp nhận lời thầy, nhưng chính ở thầy có cái gì thâm diệu thu hút lòng người, và người đệ tử ôm choàng lấy bằng tất cả nhiệt thành của thân tâm. Lý luận suông không bao giờ kích động ta được, phải có cái gì khác hơn, siêu việt hơn là tri thức. Khi thánh Phao Lồ nói: *"Nếu Chúa Giê Tô không thức dậy trong ông thì lòng tin của ông hoá ra hư giả; ông vẫn đắm trong tội lỗi"*, đó không phải Thánh kêu gọi đến tri thức suy luận, mà chính ngài đập thẳng vào đạo tâm của chúng ta. Dầu đạo pháp có hay không có như một thực kiện lịch sử vẫn không quan hệ gì, điều thiết yếu nhất cho ta là hiện thực những ngưỡng vọng sâu kín ấy; cả đến những sự kiện gọi là khách quan vẫn phải chiêm chước cách nào hầu đáp ứng tối đa cho những đòi hỏi của sinh hoạt tâm lý ấy. Phẩm cách đấng giáo chủ các mối đạo lớn tồn tại đến nay qua bao thế kỷ bành trướng hẳn phải có tất cả đức tánh khả dĩ thỏa mãn đầy đủ những đòi hỏi nội tại ấy. Sau khi các ngài qua đời, con người tách rời khỏi giáo lý trong ý thức tôn giáo của các tín đồ; nhưng nếu phẩm cách ấy đủ trác việt ắt sẽ thu hút hết vào trong tất cả trầm tư về đạo lý của họ, và tất cả giáo lý sẽ được vận dụng đủ cách nhằm biện minh điều ấy.

To state it more concretely, how much Christianity, for instance, as we have it today is the teaching of Christ himself? and how much of it is the contribution of Paul, John, Peter, Augustine, and even Aristotle? The magnificent structure of Christian dogmatics is the

work of Christian faith as has been experienced successively by its leaders; it is not the work of one person, even of Christ. For dogmatics is not necessarily always concerned with historical facts which are rather secondary in importance compared with the religious truth of Christianity: the latter is what ought to be rather than what is or what was. It aims at the establishment of what is universally valid, which is not to be jeopardized by the fact or nonfact of historical elements as is maintained by some of the modern exponents of Christian dogmatics. Whether Christ really claimed to be the Messiah or not is a great historical discussion still unsettled among Christian theologians. Some say that it does not make any difference as far as Christian faith is concerned whether or not Christ claimed to be the Messiah. In spite of all such theological difficulties, Christ is the centre of Christianity. The Christian edifice is built around the person of Jesus. Buddhists may accept some of his teachings and sympathize with the content of his religious experience, but so long as they do not cherish any faith in Jesus as 'Christ' or Lord, they are not Christians.

Để giải thích một cách cụ thể hơn, thử hỏi, như ở Thiên Chúa giáo chẳng hạn, dưới hình thức hiện đại, đâu là phần giáo lý thuần túy của Chúa Ki Tô? và đâu là phần đóng góp của các thánh Phao Lồ, Giăng, Phê Rô, Âu Cu Tinh, và cả Aristot nữa? Cơ cấu nguy nga của những tín điều Thiên Chúa là sự nghiệp dựng lên từ lòng tin Chúa từng được lần lượt chứng nghiệm qua các nhà lãnh đạo, chớ phải đâu là công trình của một người, dầu người đó là Ki Tô. Vì tín điều không thiết yếu phải liên hệ luôn luôn với sử kiện, dầu sao chỉ có một giá trị phụ thuộc đối với chân lý đạo của Thiên Chúa giáo: chân lý ấy là “cái phải là” hơn là “cái hiện là” hoặc “đã là”. Chân lý ấy nhằm biểu dương cái gì có một giá trị đại đồng, không vì có hoặc không có sự liệu mà suy suyển chút nào, theo như chủ trương của một số các nhà thần học Thiên Chúa giáo hiện đại. Ki Tô có thực hay không thực là Đấng Cứu Thế, đó là một đề tài tranh luận lớn trong lịch sử, đến nay vẫn chưa được các nhà thần học giải quyết. Có người cho rằng hễ đặt lòng tin ở Chúa thì vấn đề Chúa là Đấng Cứu Thế hoặc không phải là Đấng Cứu Thế vẫn không sai khác gì nhau. Và mặc dầu những điều nan giải ấy, Ki Tô vẫn là trái tim của Thiên Chúa giáo. Ngôi nhà Thiên Chúa được dựng lên xung quanh con người của Jesus. Người Phật Giáo có thể chấp nhận phần nào giáo lý của Chúa, và cảm thông với nội dung tâm chứng của Ngài, nhưng hễ chưa tin Jesus là Thiên Chúa, là Thánh Chúa, thì họ chưa phải là giáo đồ Thiên Chúa.

Christianity is therefore constituted not only with the teaching of Jesus himself but with all the dogmatical and speculative interpretations concerning the personality of Jesus and his doctrine that have accumulated ever since the death of the founder. In other words, Christ did not found the religious system known by his name, but he was made its founder by his followers. If he were still among them, it is highly improbable that he would sanction all the theories, beliefs, and practices which are now imposed upon self-styled Christians. If he were asked whether their learned dogmatics were his religion, he might not know how to answer. He would in all likelihood profess complete ignorance of all the philosophical subtleties of Christian theology of the present day. But from the modern Christians' point of view they will most definitely assure us that their religion is to be referred to 'a unitary starting point and to an original basic character', which is Jesus as Christ, and that whatever manifold constructions and transformations that were experienced in the body of their religion did not interfere with their specific Christ-faith. They are Christians just as much as the brethren of their primitive community were; for there is an historical continuation of the same faith all along its growth and development which is its inner necessity. To regard

the form of culture of a particular time as something sacred, and to be transmitted for ever as such is to suppress our spiritual yearnings after eternal validity. This I believe is the position taken up by progressive modern Christians.

Thiên Chúa giáo không phải chỉ gồm bằng những lời dạy của Jesus, ngoài ra còn những luận giải, những suy nghiệm về phẩm cách và giáo lý của Ngài thâm nhập lại sau khi vị giáo chủ qua đời. Nói một cách khác, Ki Tô không dựng lên một đạo nay mang tên Ngài, mà chính môn đồ Ngài tự ý truy tôn Ngài là giáo chủ. Thảng hoặc Ngài còn sống với môn đồ, chắc hẳn Ngài rất khó chuẩn nhận những lý thuyết tín ngưỡng và nghi lễ ghép cho những người nay nhận là giáo đồ Thiên Chúa. Vì hỏi Ngài những giáo điều thông thái kia có đúng là lời Ngài dạy không, có lẽ Ngài không biết trả lời sao hết. Rất có thể Ngài không biết gì hết về môn thần học tế nhị của Thiên Chúa giáo ngày nay. Nhưng theo quan điểm Thiên Chúa hiện đại, các nhà thần học ấy đoán quyết rằng tôn giáo của họ vẫn quy hướng “*về một nguyên nguyên đồng nhất, về một bốn chất nguyên thủy*” - là coi Jesus là đấng Christ, Thiên Chúa; và đầu hình thể của đạo ấy có trải qua vô số giải thích và chuyển hóa, nhưng lòng tin ở Chúa vẫn không biến chất. Họ vẫn là người Thiên Chúa y hệt như tiền nhân của họ trong các giáo đoàn nguyên thủy; vì qua dòng lịch sử vẫn một lòng tin ấy xuyên liền tất cả quá trình trưởng thành và bành trướng ứng với cơ cấu nội tại. Thật vậy, coi một hình thái văn hóa của một thời đại nhất định nào đó như một bảo vật thiêng liêng, và cứ thế nhận sao trao lại vậy, tức xóa bỏ tất cả niềm tâm ngưỡng của ta hướng đến lẽ chí chân vĩnh cửu. Tôi tin rằng đó là lập trường của hàng tín đồ Thiên Chúa giáo cấp tiến hiện đại.

How about progressive modern Buddhists then in regard to their attitude towards Buddhist faith constituting the essence of Buddhism? How is the Buddha conceived by his disciples? What is the nature and value of Buddhahood? When Buddhism is defined merely as the teaching of the Buddha, does it explain the life of Buddhism as it moves on through the course of history? Is not the life of Buddhism the unfolding of the inner spiritual life of the Buddha himself rather than his exposition of it, which is recorded as the Dharma in Buddhist literature? Is there not something in the wordy teaching of the Buddha, which gives life to it and which lieth underneath all the arguments and controversies characterizing the history of Buddhism throughout Asia? This life is what progressive Buddhists endeavour to lay hands on.

Còn quan điểm của hàng Phật tử cấp tiến ngày nay đối với đức tin, yếu tố của Phật giáo, thì sao? Họ quan niệm thế nào về Phật? Bốn thể và giá trị của tánh chất Phật là gì? Nếu Phật giáo chỉ gọn lỏn nằm trong những lời Phật dạy, làm sao giải thích được những dòng sinh mạng của Phật giáo xuyên qua từng giai đoạn của lịch sử? Dòng sinh mạng ấy là gì, nếu chẳng phải là dòng phổ diễn của cuộc sống nội tâm của chính đức Phật, hơn là những lời trần thuật của Ngài, được chép giữ lại trong văn học Phật giáo dưới danh từ Pháp? Trong lời dạy miệng của đức Phật, phải chăng có cái gì nung hơi sống cho Phật giáo, và tồn tại như một thực thể hoạt dụng dưới tất cả những cuộc tranh luận và biện giải đánh dấu bước đi của lịch sử Phật giáo khắp cõi Á Đông này. Chính dòng sinh hoạt ấy mà hàng Phật tử cấp tiến nguyện nắm lấy trong tay.

It is therefore not quite in accordance with the life and teaching of the Buddha to regard Buddhism merely as a system of religious doctrines and practices established by the Buddha himself; for it is more than that, and comprises as its most important constituent elements all the experiences and speculations of the Buddha's followers, especially concerning the personality of their master and his relations to his own doctrine. Buddhism

did not come out of the Buddha's mind fully armed, as did Minerva from Jupiter. The theory of a perfect Buddhism from the beginning is the static view of it, and cuts it short from its continuous and never-ceasing growth. Our religious experience transcends the limitations of time, and its everexpanding content requires a more vital form which will grow without doing violence to itself. Inasmuch as Buddhism is a living religion and not an historical mummy stuffed with dead and functionless materials, it must be able to absorb and assimilate all that is helpful to its growth. This is the most natural thing for any organism endowed with life. And this life may be traceable under divergent forms and constructions.

Vậy, coi Phật giáo là một hệ thống toàn kết bằng giáo lý, và giáo luật do chính Phật dựng lên là hoàn toàn không phù hợp với đời sống và lời dạy của Phật; vì lời dạy ấy phải đâu chỉ có vậy, mà ngoài ra còn bao gồm luôn phần chứng nghiệm và trầm tư của hàng môn đệ của Phật, nhất là những suy nghiệm về phẩm cách của thầy, về mối liên hệ mật thiết giữa thầy và lời thầy dạy. Phật giáo phải đâu ra khỏi trái tim Phật là hoàn bị ngay như Minerva thoát sanh từ khối óc Jupiter [🔗](#).

Quan niệm một Phật giáo hoàn thiện ngay từ sơ khởi là một quan niệm tĩnh, chặt đứt với nguồn sinh lực liên tục vươn đến mãi, không bao giờ dứt. Sự tâm chứng của ta vượt ngoài giới hạn của thời gian; nội dung ấy đầy xung lực vô tận, đòi hỏi một hình thái sinh động hơn để phát triển mà vẫn không xúc phạm đến những cơ bản bất biến. Đã là một tôn giáo sống chớ không phải là một xác ướp của lịch sử nhồi bằng đủ thứ tê liệt, chết khô, Phật giáo phải hút vào và tinh chế tất cả những gì giúp nó sinh trưởng. Tôi thiết tưởng đó là một lẽ rất tự nhiên vậy đối với bất cứ cơ thể sống nào. Và sức sống ấy có thể hiển lộ rõ dưới những hình thái và tổ chức sai nghịch nhau.

According to scholars of Pali Buddhism and of the Āgama literature, all that the Buddha taught, as far as his systematic teaching went, seems to be summed up by the Fourfold Noble Truth, the Twelfefold Chain of Causation, the Eightfold Path of Righteous Living, and the doctrine of Non-ego (*Anātman*) and Nirvāṇa. If this was the case, what we call primitive Buddhism was quite a simple affair when its doctrinal aspect alone is considered. There was nothing very promising in these doctrines that would eventually build up a magnificent structure to be known as Buddhism, comprising both the Hīnāyana and the MahāYāna. When we wish to understand Buddhism thoroughly we must dive deep into its bottom where lies its living spirit. Those that are satisfied with a superficial view of its dogmatical aspect are apt to let go the spirit which will truly explain the inner life of Buddhism. To some of the Buddha's immediate disciples the deeper things in his teachings failed to appeal, or they were not conscious of the real spiritual forces which moved them towards their Master. We must look underneath if we want to come in contact with the ever-growing life-impetus of Buddhism. However great the Buddha was, he could not convert a jackal into a lion, nor could a jackal comprehend the Buddha above his beastly nature. As the later Buddhists state, a Buddha alone understands another Buddha; when our subjective life is not raised to the same level as the Buddha's, many things that go to make up his inner life escape us; we cannot live in any other world than our own.^[17] Therefore, if the primitive Buddhists read so much in the life of their Master as is recorded in their writings, and no more, this does not prove that everything belonging to the Buddha has thereby been exhausted. There were probably other Buddhists who penetrated deeper into his life, as their own inner consciousness had a richer content. The history of religion thus becomes the history of our own spiritual unfolding. Buddhism must be conceived

biologically, so to speak, and not mechanically. When we take this attitude, even the doctrine of the Fourfold Noble Truth becomes pregnant with yet deeper truths.

Theo các nhà học Phật Pali và văn học A Hàm, tất cả những gì Phật đã nói, những gì chánh thống do Phật dạy, đều tóm lược trong Bốn Diệu Đế, Mười Hai Nhân Duyên, Con Đường Bát Chánh, giáo lý Vô Ngã và Niết Bàn. Nếu chỉ có vậy thì cái ta gọi là Phật giáo nguyên thủy e quá đơn giản, ít ra trên mặt giáo thuyết. Giáo thuyết ấy không có gì hứa hẹn có thể kiến tạo nên ngôi nhà nguy nga nay gọi là Phật giáo, gồm cả Tiểu Thừa và Đại Thừa. Muốn thấu triệt Phật giáo, cần lặn xuống tận đáy sâu, nơi tàng ẩn tinh thần sống của Phật giáo. Bằng cứ thỏa mãn với những quan điểm phù phiếm ở khía cạnh giáo điều ắt đánh mất tinh thần là phần tinh yếu đủ minh giải đời sống nơi tại của Phật giáo. Ở một số đệ tử trực tiếp của Phật, điều thâm diệu ấy trong giáo lý có thể khỏi cần viện đến, hoặc giả họ không cần biết nguồn tâm lực nào vận chuyển trong họ đi đến với Thầy. Nhưng với chúng ta, ta phải phóng mắt xuống tận cùng nếu ta muốn tiếp xúc với đà sống lớn mạnh mãi, không ngừng của Phật Giáo. Thật vậy, Phật, dầu tối thắng, vẫn không thể biến chó rừng thành sư tử, mà chó rừng cũng không thể hiểu Phật cao hơn cái lột chó được. Như lời các vị cổ đức sau này, chỉ có Phật mới hiểu được Phật; và hễ ta chưa tâm chứng bằng Phật thì những gì tạo nên đời sống nội tâm của Phật đều thoát khỏi ta; ta không thể sống trong thế giới nào khác hơn là thế giới của chính ta [\(6\)](#). Bởi vậy, nếu hàng Phật tử nguyên thủy đọc vào đời sống của đức Phật nhiều như vậy, xuyên qua kinh điển, và toàn kinh điển, điều ấy không chứng tỏ rằng những gì thuộc về Phật đều được khai thác hết rồi. Chắc chắn có những Phật tử khác đi sâu hơn vào cuộc sống, vì nội tâm họ sang giàu hơn. Lịch sử tôn giáo trở thành lịch sử tâm chứng cá nhân vậy. Thế nghĩa là đạo Phật không thể quan niệm trên bình diện cơ giới, mà phải quan sát bằng cái nhìn sinh vật học. Có được thái độ ấy, ắt cả đến Bốn Diệu Đế kia còn nhiều ẩn nghĩa thâm huyền hơn.

The Buddha was not a metaphysician and naturally avoided discussing such subjects as were strictly theoretical and had no practical bearing on the attainment of Nirvāṇa. He might have had his own views on those philosophical problems that at the time engaged Indian minds. But like other religious leaders his chief interest was in the practical result of speculation and not in speculation as such. He was too busy in trying to get rid of the poisonous arrow that had pierced the flesh, he had no desire to inquire into the history, object, and constitution of the arrow; for life was too short for that. He thus took the world as it was; that is, he interpreted it as it appeared to his religious insight and according to his own valuation. He did not intend to go any further. He called his way of looking at the world and life 'Dharma', a very comprehensive and flexible term, though it was not a term first used by the Buddha; for it had been in vogue some time prior to him, mainly in the sense of ritual and law, but the Buddha gave it a deeper spiritual signification.

Phật không phải là một nhà huyền học, nên tự nhiên Ngài tránh tranh luận suông về những lý thuyết không liên quan đến sự chứng ngộ Niết Bàn. Ngài có thể có những kiến giải riêng về những vấn đề triết học nung nấu tâm hồn người Ấn đương thời. Nhưng cũng như ở các hàng giáo chủ khác, trong khi suy luận, Ngài đặt trọng tâm ở chỗ thực dụng, thay vì suy luận để suy luận. Ngài quá bận tâm cố nhổ mũi tên độc cắm vào thịt da, hơi đâu tìm hiểu vì sao có mũi tên, dụng ý gì, và làm bằng chất gì, vì đời người có bao lăm mà phải thắc mắc. Thế gian thế nào Ngài thấy thế ấy vậy, nghĩa là Ngài luận giải thế gian theo sự tâm chứng và đánh giá riêng của chính Ngài. Ngài không màng đi xa hơn. Ngài gọi cái nhìn ấy phóng vào thế giới và nhân sinh bằng một danh từ tổng quát và uyển chuyển là “Pháp”, danh từ không

phải Phật dùng đầu tiên, vì trước Ngài đã được thông dụng rồi theo nghĩa chánh là nghi thức và luật lệ, nhưng chính Phật nhồi cho nó một đạo vị thâm diệu hơn.

That the Buddha was practical and not metaphysical may be seen from the criticism which was hurled at him by his opponents: 'As Gautama is always found alone sitting in an empty room, he has lost his wisdom. . . . Even āriputra, who is the wisest and best disciple of his, is like a babe, so stupid and without eloquence.'^[18] Here however lies the seed of a future development. If the Buddha had been given up to theorizing his teaching never could be expected to grow. Speculation may be deep and subtle, but if it has no spiritual life in it its possibilities are soon exhausted. The Dharma was ever maturing, because it was mysteriously creative.

Phật vốn thực tiễn, không chuộng chuyện siêu hình, điều ấy dễ thấy rõ qua những lời công kích của các đối phương phóng vào Ngài. Họ nói: *“Thầy Cồ Đàm cứ ngồi tịnh một mình trong phòng trống, thầy mất hết trí huệ rồi...Cả đến ông học trò ưu tú và minh triết nhất của thầy cũng hết như con nít, dần dần làm sao, không chút hoạt bát”* ^[18]. Tuy nhiên, hột giống Phật giáo là ở đó, ươm mầm cho vận hội hưng khởi sau này. Nếu Phật chỉ nhắm vào lập luận ắt giáo lý của Ngài không bao giờ mong lớn mạnh được. Suy luận có thể tinh và thâm, nhưng thiếu sinh hoạt nội tâm thì tiềm năng sớm cạn. Pháp luôn luôn hướng đến kiện toàn, vì nó là sức sáng tạo nhiệm màu.

The Buddha evidently had quite a pragmatic conception of the intellect and left many philosophical problems unsolved as unnecessary for the attainment of the final goal of life. This was quite natural with him. Whilst he was still alive among his disciples, he was the living illustration of all that was implied in his doctrine. The Dharma was manifest in him in all its vital aspects, and there was no need to indulge in idle speculation as to the ultimate meaning of such concepts as Dharma, Nirvāṇa, Ātman (ego), Karma, Bodhi (enlightenment), etc. The Buddha's personality was the key to the solution of all these. The disciples were not fully aware of the significance of this fact. When they thought they understood the Dharma, they did not know that this understanding was really taking refuge in the Buddha. His presence somehow had a pacifying and satisfying effect on whatever spiritual anguish they had; they felt as if they were securely embraced in the arms of a loving, consoling mother; to them the Buddha was really such.^[19] Therefore, they had no need to press the Buddha very hard to enlighten them on many of the philosophical problems that they might have grown conscious of. They were easily reconciled in this respect to the Buddha's unwillingness to take them into the heart of metaphysics. But at the same time this left much room for the later Buddhists to develop their own theories not only as to the teaching of the Buddha but mainly as to its relation to his personality.

Hiển nhiên, Phật có một quan niệm hoàn toàn thực dụng về trí thức. Ngài gác lại nhiều vấn đề triết học, không giải quyết, coi như không thiết yếu cho sự ngộ lý nhân sinh. Điều ấy quá tự nhiên đối với Ngài. Hễ Ngài còn tại thế, chung đụng với môn đồ, thì Ngài là hiện thân sống của những gì liên quan đến giáo lý của Ngài. Pháp hiển lộ ở Ngài trong tất cả thần sắc sinh động, và có gì phải loanh quanh suy luận vô lối về những bí quyết như Pháp, Niết Bàn, Tự Ngã, Nghiệp Báo, Bồ Đề (giác ngộ), v.v... Nhân cách của Phật là chiếc chìa khóa mở banh tất cả thứ ấy. Hàng môn đệ hoàn toàn không để ý đến điều ấy. Khi họ nghĩ rằng họ hiểu Pháp thật ra họ chỉ nương Phật. Sự có mặt của Phật như có tác dụng trấn an và thỏa mãn bất cứ niệm lực nào họ mang canh cánh trong lòng; họ cảm như được ấm cúng và an ủi nằm êm trong lòng một từ mẫu; với họ, Phật đúng là vậy ^[19]. Nên họ không thấy cần khẩn cầu Phật

soi sáng cho họ về nhiều vấn đề triết học hẵn có lúc dấy lên trong tâm trí họ. Họ buông xuôi nhận lấy sự từ chối của Phật không đưa họ vào trung tâm của huyền học. Nhưng đồng thời đó cũng là cánh cửa mở sẵn cho hàng Phật tử sau này hoàng khai giáo thuyết của họ, không những chỉ trên căn bản lời Phật dạy, mà nhất là trong thể tương quan giữa giáo lý và nhân cách của Phật.

The Buddha's entrance into Nirvāṇa meant to his disciples the loss of the World-Light,[20] through which they had such an illuminating view of things. The Dharma was there, and in it they tried to see the Buddha as they were instructed by him, but it had no enlivening effect on them as before; the moral precepts consisting of many rules were regularly observed in the Brotherhood, but the authoritativeness of these regulations was missed somehow. They retired into a quietude and meditated on the teaching of the Master, but the meditation was not quite so life-giving and satisfying because they were ever assailed by doubts, and, as a natural consequence, their intellectual activities were resumed. Everything was now to be explained to the full extent of the reasoning faculty. The metaphysician began to assert himself against the simple-hearted devotion of the disciple. What had been accepted as an authoritative injunction from the mouth of the Buddha was now to be examined as a subject of philosophical discussion. Two factions were ready to divide the field with each other, and radicalism was opposed to conservatism and between the two wings there were arranged schools of various tendencies. The Sthaviras were pitted against the Mahāsāṃghikas, with twenty or more different schools representing various grades of diversity.[21]

Phật vào Niết Bàn, đối với hàng đệ tử ấy, có nghĩa là Ánh Sáng của Thế Gian vụt tắt mất (9), cái ánh sáng giúp họ có một cái nhìn chiếu diệu vào sự vật. Pháp vẫn còn đây, và trong Pháp họ cố gắng quán Phật như mọi khi Phật từng dạy họ, nhưng còn đâu sức phần chấn của ngày nào: phẩm hạnh, đúc kết vào một số giới điều, vẫn được Tăng đoàn nghiêm trì như thường lệ, nhưng uy tín của những giới hạnh ấy hỏng mất phần nào. Họ khép mình vào tịch mịch và trầm tư về lời Thầy dạy, nhưng giờ đây sự tịnh quán không còn sức sinh động và hiệu năng vì bao nỗi ngờ vực không ngớt chụp tới: và hậu quả dĩ nhiên là tâm thức họ nhô lên hoạt động lại. Giờ đây, tất cả cần được giải thích đến chỗ cùng tột của khả năng biện luận. Thế là con người siêu hình học bắt đầu tự xác định thế đứng trước con người tâm chí thành, trí chất phác. Những gì trước kia họ chấp nhận như một mạng lệnh đầy uy tín từ miệng Phật giờ đem ra xét lại như một luận đề triết học. Hai phái sẵn sàng chia rẽ nhau: phái cấp tiến chống lại phái bảo thủ; và từ giữa hai cực đoan ấy phân hóa ra vô số bộ phái đủ khuynh hướng khác nhau. Thượng Tọa Bộ đối lập với Đại Chúng Bộ, cùng với hai mươi bộ phái khác, hoặc nhiều hơn, biểu hiện đủ sắc thái dị đồng (10).

We cannot, however, exclude from the body of Buddhism all the divergent views on the Buddha and his teaching as something foreign and not belonging to the constituent elements of Buddhism. For these views are exactly what support the frame of Buddhism, and without them the frame itself will be a non-entity altogether. The error with most critics of any existent religion with a long history of development is to conceive it as a completed system which is to be accepted as such, while the fact is that anything organic and spiritual--and we consider religion such --has no geometrical outline which can be traced on paper by ruler and compass. It refuses to be objectively defined, for this will be setting a limit to the growth of its spirit. Thus to know what Buddhism is will be to get into the life of Buddhism and to understand it from the inside as it unfolds itself objectively in

history. Therefore, the definition of Buddhism must be that of the life-force which carries forward a spiritual movement called Buddhism. All these doctrines, controversies, constructions, and interpretations that were offered after the Buddha's death as regards his person, life, and teaching were what essentially constituted the life of Indian Buddhism, and without these there could be no spiritual activity to be known as Buddhism.

Dầu sao, ta không tước bỏ được ngoài cơ thể Phật giáo tất cả những kiến giải dị biệt về Phật và giáo lý của Phật, coi như ngoại thuộc, không can dự vào thành phần cấu tạo Phật giáo. Vì chính những kiến giải ấy thực sự đã chống đỡ cái khung Phật giáo, thiếu nó thì khung chỉ là một hư danh, không thực chất. Cái làm của hầu hết các nhà bình giải những cổ đại tôn giáo là quan niệm tôn giáo như một hệ thống hoàn tất phải chấp nhận nguyên vẹn trong khi thực tế không hề có một sự vật thể chất, và tinh thần nào (và đó là quan điểm của chúng tôi về đạo giáo) là một cố thể hình học có thể vẽ được trên giấy bằng thước và compa. Tôn giáo từ khước tất cả định nghĩa khách quan, vì định nghĩa tức đặt giới hạn cho sức thăng hóa của tâm thần. Bởi vậy, hiểu Phật giáo tức đi vào sinh hoạt của Phật giáo, tức thấu triệt Phật giáo tự nội thể bằng vào những hình tượng khách quan phô diễn ra trên dòng lịch sử. Vậy, định nghĩa của Phật giáo phải là nguồn sinh lực ấy thúc đẩy tới trước một dòng động mạch tâm linh mang tên là Phật giáo. Tất cả những chủ thuyết, tranh biện, tạo tác, luận giải xuất hiện sau ngày Phật diệt độ xung quanh các đề tài đời sống, con người và giáo lý của Phật đều dựa vào phần tinh yếu ấy của sinh hoạt Phật giáo Ấn Độ, bằng không, làm sao có dòng hoạt dụng tâm linh ấy mang tên là Phật giáo?

In a word, what constituted the life and spirit of Buddhism is nothing else than the inner life and spirit of the Buddha himself; Buddhism is the structure erected around the inmost consciousness of its founder. The style and material of the outer structure may vary as history moves forward, but the inner meaning of Buddhahood which supports the whole edifice remains the same and ever living. While on earth the Buddha tried to make it intelligible in accordance with the capacities of his immediate followers; that is to say, the latter did their best to comprehend the deeper significance of the various discourses of their master, in which he pointed the way to final deliverance. As we are told, the Buddha discoursed 'with one voice',^[22] but this was interpreted and understood by his devotees in as manifold manners as possible. This was inevitable, for we have each our own inner experience which is to be explained in terms of our own creation, naturally varying in depth and breadth. In most cases these so-called individual inner experiences, however, may not be so deep and forceful as to demand absolutely original phraseology, but may remain satisfied with new interpretations of the old terms--once brought into use by an ancient original spiritual leader. And this is the way every great historical religion grows enriched in its contents or ideas. In some cases this enrichment may mean the overgrowth of superstructures ending in a complete burial of the original spirit. This is where critical judgment is needed, but otherwise we must not forget to recognize the living principle still in activity. In the case of Buddhism we must not neglect to read the inner life of the Buddha himself asserting itself in the history of a religious system designated after his name. The claim of the Zen followers that they are transmitting the essence of Buddhism is based on their belief that Zen takes hold of the enlivening spirit of the Buddha, stripped of all its historical and doctrinal garments.

Nói tóm lại, chất liệu cấu tạo sinh lực và tinh thần của Phật giáo chẳng gì khác hơn là đời sống nội tại và tinh thần của chính đức Phật; Phật giáo là cơ cấu kiến tạo lên xung quanh

“luong tri” thâm diệu của vị giáo chủ ấy. Đường nét và vật liệu của cơ cấu bên ngoài có thể thay đổi theo dòng vận chuyển của lịch sử, nhưng ý nghĩa bên trong của thể vị Phật chốn đờ toàn thể ngôi nhà vẫn là một, và mãi mãi sinh động. Khi còn tại thế, Phật cố xoay trở bằng mọi cách phô diễn ý nghĩa bên trong ấy tùy trình độ của các môn đệ đầu tiên, nghĩa là tùy sức cố gắng tốt cùng của môn đệ nhằm thấu đạt thâm ý những bài nói pháp khác nhau của Thầy chỉ con đường cứu cánh giải thoát. Như kinh nói: “Phật dùng một thứ tiếng mà thuyết pháp, nhưng chúng sanh tùy căn cơ mà giải thích theo ý mình” (11). Đó là điều quá dĩ nhiên vậy, vì mỗi chúng ta đều có nội chứng riêng, diễn dịch bằng ngôn ngữ sáng tạo riêng, cố nhiên sâu rộng có khác nhau. Tuy nhiên, cái gọi là nội chứng của mỗi người thường không đủ sâu và mạnh để đúc thành một cú pháp đặc biệt tối tân, nên phải thỏa mãn với những giải thích mới trên những ngôn từ cũ lưu hành từ vị khai sáng đạo ban đầu. Các tôn giáo lớn trong lịch sử đều lớn mạnh như vậy ở nội dung, hoặc tư tưởng, ngày càng phong phú thêm mãi. Lắm khi, sự phong phú ấy có thể là sự tô đắp quá mức phần thượng tầng kiến trúc, mà hậu quả là chôn vùi mất chân tinh thần cố hữu, và đó là trường hợp ta cần phán xét thận trọng; tuy nhiên, ta không nên vì thế mà quên rằng đầu sao trong ấy vẫn hoạt dụng luôn nguồn sinh lực ban đầu. Trong trường hợp của Phật giáo, ta không thể khinh suất đọc ngay vào đời sống nội tâm của chính đức Phật, chính yếu tố ấy, trong lịch sử, quy định bản vị của cả một hệ thống đạo mang tên Ngài. Các vị Thiên đức tuyên xưng rằng các ngài thừa truyền cốt tủy của đạo Phật vì các ngài tin tưởng Thiên nắm giữ tinh thần kích động ấy của Phật, tước bỏ tất cả lớp áo lịch sử và giáo thuyết ra ngoài.

Some Vital Problems of Buddhism

2. VÀI VẤN ĐỀ HUYẾT MẠCH CỦA PHẬT GIÁO

To the earlier Buddhists the problem did not present itself in this light; that is to say, they did not realize that the centre of all their dogmatics and controversies was to ascertain the real inner life of the Buddha, which constituted their active faith in the Buddha and his teaching. Without exactly knowing why, they first entertained, after the passing of the Buddha, a strong desire to speculate on the nature of his personality. They had no power to check the constant and insistent cry of this desire brimming over in their inmost hearts. What constituted Buddhahood? What was the essence of Buddhahood? Questions like these assailed them one after another, and among those there were the following which stood out more prominently as they were more vitally interesting. They were those concerned with the Enlightenment of the Buddha, his entrance into Nirvāṇa, his former life as a Bodhisattva (that is, as one capable of Enlightenment), and his teaching as viewed from their way of understanding the Buddha. Thus his teaching ceased to be considered independently of its author, the truth of the teaching was so organically connected with the Buddha's personality, the Dharma was to be believed because it was the very embodiment of Buddhahood, and not necessarily because it was so logically consistent or philosophically tenable. The Buddha was the key to the truth of Buddhism.

Với hàng Phật tử đầu tiên, vấn đề không hiện ra trong ánh sáng ấy; nghĩa là họ không ngờ rằng tất cả những gì họ tranh luận về giáo lý chánh thống đều không ngoài chủ đích ước định đúng mức đời sống nội tâm của Phật đã tạo nên lòng tin tích cực của họ vào đức Phật và lời Phật dạy. Rồi không biết vì sao, ngay sau khi Phật tịch, tự nhiên họ cảm thấy một khát vọng mãnh liệt cần biện giải tánh chất con người của Phật. Họ không dần được tiếng gào thét thường xuyên và khẩn thiết của khát vọng ấy trào lên tự đáy lòng. Cái gì tạo nên thể tánh Phật? Tinh túy của Phật tánh là gì? Bao nhiêu nghi vấn đại khái như vậy lần lượt chụp

lấy họ, trong ấy có những nghi vấn nổi bật hẳn lên vì đặc biệt liên quan đến cuộc sống. Đó là những câu hỏi về sự Giác Ngộ của Phật, về việc Phật vào Niết Bàn, về tiền thân của Phật khi còn là Bồ Tát (nghĩa là một chúng sanh có khả năng tiến lên ngôi Chánh Giác), và về giáo pháp bằng vào cách hiểu Phật của họ. Thế là giáo pháp không còn biệt lập ngoài giáo chủ, và chân lý đạo gắn liền mật thiết vào nhân cách của người mở đạo; Pháp sở dĩ đáng tin không phải vì hợp lý hợp tình, được kết hợp chặt chẽ như triết học, mà chính vì Pháp là hiện thân của thể tánh Phật. Phật là chìa khóa mở vào kho tàng của Pháp.

When attention thus centres in the person of the Buddha as the author of the Dharma, the question of his inner experience known as Enlightenment becomes the most vital one. Without this experience the Buddha could not be called a Buddha; in fact, the term 'Buddha', the Enlightened One, was his own making. If a man understands what enlightenment is or really experiences it in himself, he knows the whole secret of the Buddha's superhuman nature and with it the riddle of life and the world. The essence of Buddhism must then lie in the Doctrine of Perfect Enlightenment. In the enlightened mind of the Buddha there were many things which he did not, and could not, divulge to his disciples. When he refused to answer metaphysical questions, it was not because the minds of the questioners were not developed enough to comprehend the full implications of them. If, however, the Buddhists really desired to know their master, and his teaching, they had to study the secrets of Enlightenment. As they had no living master now they had to solve the problems by themselves if they could, and they were never tired of exhausting their intellectual ingenuity on them. Various theories were then advanced, and Buddhism grew richer in content, it came to reflect something eternally valid besides mere personal teaching of an individual. It ceased to be a thing merely historical, but a system ever living, growing, and energy-imparting. Various Mahāyāna Sūtras and Shastras were produced to develop various aspects of the content of Enlightenment as realized by the Buddha. Some of them were speculative, others mystical, and still others ethical and practical. In the idea of Enlightenment was thus focused all Buddhist thought.

Khi tất cả tâm trí chú hết vào con người của Phật, tức là tác giả của Pháp, thì vấn đề nội chứng của Phật, tức là Giác, trở thành vấn đề thiết cốt. Thiếu sự chứng ấy, Phật không gọi được là Phật; thật sự danh từ “Phật” hoặc “Người Giác”, là do Phật tạo ra. Ai hiểu thế nào là giác, hoặc tự mình thể nghiệm được, là thấu triệt tất cả bí mật của thể tánh siêu nhiên của Phật, và vén luôn màn huyền vi của vũ trụ và nhân sinh. Cốt tủy của Phật giáo nhất định nằm ở giáo lý Vô Thượng Chánh Giác ấy vậy. Trong tâm giác ngộ của Phật có những sự việc Phật không tiện, hoặc không thể tiết lộ cho môn đồ. Khi Ngài không khứng trả lời những câu hỏi siêu hình, không phải vì người hỏi chưa đủ thuần thực để thâm ngộ nghĩa huyền. Vả, nếu thực tâm cầu Thầy, cầu Đạo, người Phật tử phải khảo sát lấy những bí quyết ấy của lý Giác Ngộ. Họ không có Thầy trước mặt nữa thì tự họ, họ phải giải quyết các vấn đề, nếu họ có thể; và thực ra họ không hề ngại sử dụng đến phương tiện xảo diệu cuối cùng của trí thức suy luận. Đó là lúc đủ thứ lý thuyết được đề ra, nhân đó, Phật giáo giàu thêm gấp bội ở nội dung, phản ánh một cái gì giá trị đời đời ngoài phần dạy riêng của một người. Phật giáo không hoàn toàn thuộc về sử nữa, mà là một hệ thống mãi mãi sinh động, trưởng thành, phát huy năng lực. Đủ thứ kinh và luận Đại Thừa được trước tác nhằm khai triển đủ khía cạnh của nội dung Giác Ngộ trong chiều hướng thân chứng của đức Phật. Có loại thuần suy luận, có loại bí truyền, và nhiều loại khác nặng tánh chất đạo đức và thực dụng. Xung quanh ý niệm Giác Ngộ tập trung lại tất cả tư tưởng Phật giáo vậy.

Nirvāṇa as the ideal of Buddhist life next engaged the serious attention of Buddhist philosophers. Was it an annihilation of existence, or that of passions or desires, or the dispelling of ignorance, or a state of egolessness? Did the Buddha really enter into a state of utter extinction leaving all sentient beings to their own fate? Did the love he showed to his followers vanish with his passing? Would he not come back among them in order to guide them, to enlighten them, to listen to their spiritual anguish? The value of such a grand personality as the Buddha could not perish with his physical existence, it ought to remain with us for ever as a thing of eternal validity. How could this notion be reconciled with the annihilation theory of Nirvāṇa so prevalent among the personal disciples of the Buddha? When history conflicts with our idea of value, can it not be interpreted to the satisfaction of our religious yearnings? What is the objective authority of 'facts' if not supported by an inwardly grounded authority? Varieties of interpretation are then set forth in the Mahāyāna texts as to the implications of Nirvāṇa and other cognate conceptions to be found in the 'original' teaching of the Buddha.[23]

Rồi Niết Bàn, lý tưởng của sinh hoạt Phật giáo, thu hút trọn vẹn sự chăm chú của các nhà học Phật. Đó là trạng thái hủy diệt cuộc sống, hay hủy diệt dục vọng, tham cầu, hay hủy diệt vô minh, hay trạng thái vô ngã? Phật vào cảnh tận diệt được sao? bỏ mặc cho chúng sanh vùng vẫy với số kiếp? Lòng lân mẫn của Phật đối với các đệ tử tiêu tan được sao sau khi Ngài ra đi? Phật không trở về với họ sao, để dìu dắt họ, soi sáng họ, chiếu cố đến niềm tư lự siêu hình của họ? Giá trị của một nhân cách tối thượng như Phật lẽ nào trầm vong được theo nhục thể; chắc chắn Ngài phải thường trụ giữa chúng ta như một giá trị miên trường. Làm sao ý niệm ấy dung hòa được với thuyết Niết Bàn tịch diệt quá phổ thông giữa những đệ tử trực tiếp của Phật? Một khi lịch sử xung đột với giá trị quan của ta, sao ta không thể diễn dịch lại theo tâm hướng của ta? Thật vậy, uy quyền khách quan của một "sự kiện" là gì, nếu không được chống đỡ bởi một uy quyền khác thiết lập từ nội tâm? Do đó có vô số luận giải khác nhau của kinh điển Đại Thừa biện minh lý Niết Bàn, cùng nhiều khái niệm tương tự khác rải rác trong giáo lý "nguyên thủy" của đức Phật (12).

What is the relationship between Enlightenment and Nirvāṇa? How did Buddhists come to realize Arhatship? What convinced them of their attainment? Is the Enlightenment of an Arhat the same as that of the Buddha? To answer these questions and many others in close connection with them was the task imposed upon various schools of Hīnayāna and Mahāyāna Buddhism. While they quarrelled much, they never forgot that they were all Buddhists and whatever interpretations they gave to these problems they were faithful to their Buddhist experience. They were firmly attached to the founder of their religion and only wished to get thoroughly intimate with the faith and teaching as first promulgated by the Buddha. Some of them were naturally more conservative and wished to submit to the orthodox and traditional way of understanding the Dharma; but there were others, as in every field of human life, whose inner experience meant more to them, and to harmonize this with the traditional authority they resorted to metaphysics to its fullest extent. Their efforts, there is no doubt, were honest and sincere, and when they thought they solved the difficulties or contradictions they were satisfied inwardly as well as intellectually. In fact they had no other means of egress from the spiritual impasse in which they found themselves through the natural and inevitable growth of their inmost life. This was the way Buddhism had to develop if it ever had in it any life to grow.

Giác Ngộ và Niết Bàn liên hệ nhau ra sao?

Làm sao chúng quả La Hán? Cái gì xác nhận sự chứng ấy? Thành La Hán có giống như thành Phật không? Giải đáp những câu hỏi ấy, và nhiều câu hỏi tương tự khác, là nhiệm vụ gán cho người của các bộ phái Phật giáo, Tiểu Thừa và Đại Thừa. Họ tranh biện nhau ráo riết, mà vẫn không bao giờ họ quên họ là Phật tử; và dầu họ luận giải bằng cách nào vẫn không ngoài kinh nghiệm tu chứng của họ. Họ nhiệt thành quy hướng đến vị giáo chủ, và chỉ mong ngộ nhập trong lòng tin và lời dạy y như Phật đã tuyên xưng ban đầu. Trong số ấy có những người nặng tinh thần bảo thủ chỉ muốn uốn mình theo lối hiểu pháp chính thống và truyền thống thông thường; tuy nhiên, như ở các khu vực sinh hoạt khác của loài người, vẫn có những người khác coi nặng hơn phần thân chứng; và để điều giải với uy quyền truyền thống, họ viện đến huyền học thúc đẩy đến giới hạn cuối cùng. Dầu sao, đó vẫn là những nỗ lực liêm khiết và chân thành không chối cãi; và một khi họ định giải quyết những nỗi nan giải hoặc mâu thuẫn ấy là họ chí quyết vô cùng, ở tâm cũng như ở trí. Trên thực tế, họ không có lối nào khác thoát ra ngõ bí tâm linh họ bị đùn vào đó do sức lớn mạnh tự nhiên, không tránh được, của đời sống nội tại. Đó là con đường khai triển duy nhất mở ra cho Phật giáo, nếu Phật giáo còn là một sức sống cần lớn mạnh.

While Enlightenment and Nirvāṇa were closely related to the conception of Buddhahood itself, there was another idea of great importance to the development of Buddhism, which, however, had no direct connection apparently, though not in its ultimate signification, with the personality of the Buddha. This idea naturally proved to be most fruitful in the history of Buddhist dogmatics along with the doctrines of Enlightenment and Nirvāṇa. I mean by this the doctrine of non-Ātman which denies the existence of an ego-substance in our psychic life. When the notion of Ātman was ruling Indian minds, it was a bold announcement on the part of the Buddha to regard it as the source of ignorance and transmigration. The theory of Origination (*pratītya-samutpāda*) which seems to make up the foundation of the Buddha's teaching is thus finally resolved into the finding of a mischievous 'designer' who works behind all our spiritual restlessness. Whatever interpretation was given to the doctrine of non-Ātman in the early days of Buddhism, the idea came to be extended to things inanimate as well. Not only was there no ego-substance behind our mental life, but there was no ego in the physical world, which meant that we could not separate in reality acting from actor, force from mass, or life from its manifestations. So far as thinking goes, we can establish these two pairs of conception as limiting each other, but in the actuality of things they must all be one, as we cannot impose our logical way of thinking upon reality in its concreteness. When we transfer this separation from thought into reality we encounter many difficulties not only intellectual but moral and spiritual, from which we suffer unspeakable anguish later. This was felt by the Buddha, and he called this mixing up Ignorance (*avidyā*). The Mahāyāna doctrine of Śūnyatā was a natural conclusion. But I need not make any remark here to the effect that the Śūnyatā theory is not nihilism or acosmism, but that it has its positive background which sustains it and gives life to it.

Cùng với sự Giác Ngộ và Niết Bàn trong thế mật thiết liên hệ đến thế tánh Phật, còn có một khái niệm khác, dầu không trực tiếp gắn liền đến nhân cách của Phật, nhưng ý nghĩa thì trọng đại vô cùng đối với sự hưng khởi của Phật giáo. Khái niệm ấy, trong lịch sử chính thống của Phật giáo, hiển nhiên từng tác động hữu hiệu nhất song song với giáo lý Giác Ngộ và Niết Bàn. Tôi muốn nói đến giáo lý vô ngã - a atman - giáo lý phủ nhận thực thể của cái tôi trong sinh hoạt tâm linh của chúng ta. Trong khi quan niệm thần ngã chế ngự tâm thức

dân Ấn, thật không có lời tuyên bố nào táo bạo hơn khi Phật dạy rằng cái tôi là nguồn gốc của vô minh và sinh tử luân hồi. Tự trung, khám phá lý duyên sanh, pratitya samutpada- (thường được coi là cơ bản của Pháp Phật), tức phát giác ra tên mưu sĩ xảo quyệt hoạt động bên sau tất cả nổi ưu tư của tâm thần ta. Dầu trong những thời đại đầu của Phật giáo người ta luận giải bằng cách nào, giáo lý ấy rốt rồi vẫn nói rộng luôn đến vật vô tri. Không phải riêng sau sinh hoạt tâm linh của ta không có một thực thể tự ngã, mà cả trong thế giới vật thể vẫn không có cái tôi, nghĩa là, trên thực tế, ta không thể tách rời con người ngoài hành động, năng lực ngoài khối lượng, cuộc sống ngoài những hiện tượng thường ngày. Hễ tư tưởng còn vọng động, ta còn phải coi những cặp ý niệm ấy như biệt lập nhau, nhưng thực tế thì chúng ta chỉ là một, chẳng phải sai khác nhau như chúng ta quen gò bó thực tại cụ thể vào khuôn tư tưởng. Khi ta chuyển sự sai khác ấy từ tư tưởng sang thực tại, ta gặp phải lắm trở ngại nan giải, không những về trí thức mà cả về luân lý và tâm linh, mở đường cho những khổ não và lo âu không kể xiết. Đó là điều Phật đã cảm qua, và Phật gọi sự nhận lầm ấy là vô minh - avidya. Và giáo lý “không” -Sunyata - của Đại Thừa tự nhiên là một kết luận phải có vậy. Nhưng ở đây, tôi thiết tưởng khỏi phải thêm rằng lý thuyết “không” không phải là hư vô luận hoặc vô vũ trụ quan, mà đó chính là một bối cảnh vô cùng tích cực chống đỡ và tạo sinh lực cho toàn thể hiện tượng.

It was in the natural order of thought now for Buddhists to endeavour to find a philosophical explanation of Enlightenment and Nirvāṇa in the theory of non-Ātman or Śūnyatā, and this to the best of their intellectual power and in the light of their spiritual experience. They finally found out that Enlightenment was not a thing exclusively belonging to the Buddha, but that each one of us could attain it if he got rid of ignorance by abandoning the dualistic conception of life and of the world; they further concluded that Nirvāṇa was not vanishing into a state of absolute nonexistence, which was an impossibility as long as we had to reckon with the actual facts of life, and that Nirvāṇa in its ultimate signification was an affirmation--an affirmation beyond opposites of all kinds. This metaphysical understanding of the fundamental problem of Buddhism marks the features of the Mahāyāna philosophy. As to its practical side where the theory of Śūnyatā and the doctrine of Enlightenment are harmoniously united and realized in life, or where the Buddhists aim to enter into the inner consciousness of the Buddha as was revealed to him under the Bodhi-trees, we will refer to it in the following section.

Như thường tình, hàng Phật tử vận dụng tư tưởng là cốt tìm ra một giải đáp triết học cho Giác Ngộ và Niết Bàn trong giáo lý Vô Ngã hoặc Không, và bằng tất cả năng lực cao độ của trí thức, và trong ánh sáng nội chứng của cá nhân. Rốt cùng họ phát giác rằng Ngộ không phải là một độc quyền của Phật, mà mỗi người chúng ta đều có thể chứng đến đó nếu phá được vô minh, nghĩa là trừ bỏ ý niệm tương đối nhị nguyên về nhân sinh và vũ trụ; họ còn kết luận rằng Niết Bàn không phải là tiêu mất trong trạng thái hoàn toàn bất hiện hữu, điều ấy không thể có được bằng vào thực trạng của cuộc sống ta đang sống đây; trái lại, Niết Bàn, trong ý nghĩa tối hậu, là một sự khẳng định ngoài tất cả thể đứng đối lập. Chính sự thâm ngộ siêu hình vấn đề căn bản ấy của Phật giáo đánh dấu tinh thần độc đáo của giáo lý Đại Thừa. Còn về mặt thực tế, là chỗ lý thuyết Không và đạo Giác Ngộ dung thông nhau và thành tựu trong cuộc sống, là chỗ tâm nguyện của hàng Phật tử chứng vào Phật tâm như Phật đã chứng ở cõi Bồ Đề, chúng tôi xin dành riêng chương sau.

Almost all Buddhist scholars in Japan agree that all these characteristic ideas of the Mahāyāna are systematically traceable in Hīnayāna literature; and that all the

reconstructions and transformations which the Mahāyānists are supposed to have put on the original form of Buddhism are really nothing but an unbroken continuation of one original Buddhist spirit and life, and further that even the so-called primitive Buddhism, as is expounded in the Pāli canons and in the Āgama texts of the Chinese Tripitaka, is also the result of an elaboration on the part of the earlier followers of the Buddha. If the Mahāyāna is not Buddhism proper, neither is the Hīnayāna, for the historical reason that neither of them represents the teaching of the Buddha as it was preached by the Master himself. Unless one limits the use of the term Buddhism very narrowly and only to a certain form of it, no one can very well refuse to include both Mahāyāna and Hīnayāna in the same denomination. And, in my opinion, considering the organic relation between system and experience and the fact that the spirit of the Buddha himself is present in all these constructions, it is proper that the term Buddhism should be used in a broad, comprehensive, and inward sense.

Hầu hết các nhà học Phật ở Nhật Bản đều đồng ý rằng những điểm đặc thù ấy của Đại Thừa giáo đều có thể đại khái theo dấu trong văn học Tiểu Thừa, và tất cả những xây dựng và biến đổi mới người Đại Thừa giáo tưởng đưa vào Phật giáo cổ sơ thật ra chỉ là một tràng thừa tiếp không gián đoạn của vẫn một tinh thần ấy, vẫn một dòng sinh mệnh ấy của Phật giáo thưở ban đầu; hơn nữa, cả đến cái gọi là Phật giáo nguyên thủy chép giữ trong kinh điển Pali, và các bộ A Hàm của Ba Tạng Thánh Điển Trung Hoa, cũng là do công phu tinh luyện của những đệ tử đầu tiên của Phật tạo ra sau. Nếu Đại Thừa không phải là Phật giáo chánh thống thì Tiểu Thừa vẫn không khác gì hơn, vì lý do lịch sử này mà cả Tiểu Thừa và Đại Thừa không ngành nào đại diện cho lời Phật dạy y như chính miệng Phật nói ra.

Trừ phi ta dùng hai chữ Phật giáo thu hẹp lại để chỉ riêng một hình thức giáo lý nào đó, bằng không ắt không ai có thể từ chối cái tên gọi chung ấy cho cả Đại Thừa và Tiểu Thừa. Và theo thiển ý, nếu xét rằng hệ thống luôn luôn gắn liền với chứng nghiệm, và chân tinh thần của Phật, qua tất cả hệ thống ấy, vẫn quán xuyên và phổ hiện như nhau, thì danh từ Phật giáo ta nên dùng theo một nghĩa cao rộng và thâm diệu hơn.

This is not the place to enter into the details of organic relationship existing between the Hīnayāna and the Mahāyāna; for the object of this essay is to delineate the course of development as traversed by Zen Buddhism before it reached the present form. Having outlined my position with regard to the definition of Buddhism and the Mahāyāna in general as a manifestation of Buddhist life and thought, or rather of the inner experience of the Buddha himself, the next step will be to see where lies the source of Zen and how it is one of the legitimate successors and transmitters of the Buddha's spirit.

Đây không phải lúc chúng tôi đi sâu vào chi tiết về mối liên hệ mật thiết giữa Tiểu Thừa và Đại Thừa vì mục đích của thiên khảo luận này là nhằm vạch lại con đường khai triển của Thiền Tông trước khi đạt đến hình thức hiện đại. Đây tôi chỉ lược giải quan điểm của tôi đối với sự định nghĩa Phật giáo và Đại Thừa giáo nói chung, như đã thể hiện trong sinh hoạt và trong tư tưởng Phật giáo, hoặc nói đúng hơn, như đã thể hiện qua sự tâm chứng của chính đức Phật; tiếp theo, tôi thử dò coi tự đâu phát nguyên nguồn Thiền, và tại sao Thiền là một trong những pháp môn chánh thống thừa truyền tâm ấn Phật.

Zen and Enlightenment

3. THIỀN VÀ NGỘ

The origin of Zen, as is the case with all other forms of Buddhism, is to be sought in Supreme Perfect Enlightenment (*anuttara-samyak-sambodhi*) attained by the Buddha while

he was sitting under the Bodhi-tree, near the city of Gaya. If this Enlightenment is of no value and signification to the development of Buddhism, Zen then has nothing to do with Buddhism, it was altogether another thing created by the genius of Bodhidharma, who visited China early in the sixth century. But if Enlightenment is the *raison d'être* of Buddhism--that is to say, if Buddhism is an edifice erected on the solid basis of Enlightenment, realized by the Buddha and making up his being--Zen is the central pillar which supports the entire structure, it composes the direct line of continuation drawn out from the content of the Buddha's illumined mind. Traditionally Zen is considered to have been transmitted by the Buddha to his foremost disciple, Mahākāśyapa, when the Buddha held out a bunch of flowers to his congregation, the meaning of which was at once grasped by Mahākāśyapa, who quietly smiled at him. The historicity of this incident is justly criticized, but knowing the value of Enlightenment we cannot ascribe the authority of Zen just to such an episode as this. Zen was in fact handed over not only to Mahākāśyapa but to all beings who will follow the steps of the Buddha, the Enlightened One.

Khởi nguyên của đạo Thiền, cũng như các tông phái Phật giáo khác, phải tìm trong sự Giác Ngộ Tối Cao- anậu đala tam miệu tam bồ đề (13) - do Phật tự chứng ở cõi bồ đề, gần thành Già Da. Nếu sự Ngộ ấy không có ý nghĩa và giá trị nào đối với sự khai triển sau này của Phật giáo thì hẳn Thiền không dính dáng gì đến Phật giáo, và đó chỉ là một thứ dị giáo do thiên tài của Bồ Đề Đạt Ma đặt ra khi ông sang Trung Hoa vào đầu thế kỷ thứ sáu. Nhưng nếu Ngộ là lý do tồn tại của Phật giáo, hay nói một cách khác, nếu Phật giáo là một tòa nhà toàn xây dựng trên căn bản của lý Giác Ngộ do Phật tự chứng, và đã hoàn tất con người của Phật, thì dĩ nhiên Thiền là cột trụ trung ương chống đỡ toàn thể cơ cấu; Thiền là trục hệ của truyền thống Phật giáo thừa tiếp giác tâm của Phật. Theo truyền thuyết, Thiền được Phật tâm truyền cho vị cao đệ tử là Ca Diếp khi Phật giơ lên một tràng hoa trước hội trường, một cử chỉ mà riêng chỉ có Ca Diếp nhận ra thâm ý, và đáp lại Thầy bằng một cái mỉm cười (14). Tính cách lịch sử của câu chuyện trên đành rằng có thể đáng ngờ, tuy nhiên, nếu nhận chân được giá trị của Giác Ngộ ắt ta không thể qui hết uy thế của Thiền vào một giai thoại như trên. Thật vậy, Thiền phải đâu Phật chỉ trao riêng cho Ca Diếp, mà cho tất cả chúng sanh nào phát tâm nối gót Phật, Đấng Toàn Giác.

Like a true Indian the Buddha's idea of ascetic meditation was to attain Vimoksha (or simply Moksha, deliverance) from the bondage of birth and death. There were several ways open to him to reach the goal. According to the Brahman philosophers of those days, the great fruit of deliverance could be matured by embracing religious truth, or by practising asceticism or chastity, or by learning, or by freeing oneself from passions. Each in its way was an excellent means, and if they were practised severally or all together, they might result in emancipation of some kind.

But the philosophers talked about methods and did not give one any trustworthy information concerning their actual spiritual experience, and what the Buddha wished was this self-realization, a personal experience, an actual insight into truth, and not mere discoursing about methods, or playing with concepts.[24] He detested all philosophical reasonings which he called *drishti* or *darśana*, for they would lead him nowhere, bring him no practical result in his spiritual life. He was never satisfied until he inwardly realized the Bodhi as the truth immediately presented to his transcendental consciousness and whose absolute nature was so inner, so self-convincing that he had no doubt whatever in regard to its universal validity.

Là một người Ấn thuần túy, Phật dụng tâm khổ hạnh tham thiền là nhằm thoát ly sinh tử luân hồi. Có nhiều con đường mở ra cho Ngài đạt đến cứu cánh ấy. Cứ theo các triết sư đương thời thì người ta có thể về tròn quả giải thoát bằng nhiều phương tiện như ôm ấp một lý đạo, hoặc tu khổ hạnh, hay giữ trinh bạch, hoặc học đạo, hoặc diệt dục. Mỗi phương tiện có chỗ sở trường riêng, và nếu khéo nghiêm trì từng cái hoặc toàn thể thì đạo giải thoát có thể thành được phần nào. Nhưng các triết sư ấy toàn luận về phương pháp mà không bao giờ có được một báo cáo nào đáng tin về những điều thực chứng của họ, trong khi tâm nguyện của Phật là thể nghiệm, là tự chứng, là tia đạo nhãn phóng vào thực tại, thay vì bàn suông về phương pháp hoặc đùa với khái niệm [\[15\]](#). Ngài ghét mọi trò triết lý ấy mà Ngài gọi là *kiến chấp hoặc ngôn thuyết*, vì chúng không đưa Ngài đến đâu hết, mà cũng không đem đến kết quả thực tiễn nào cho sinh hoạt tâm linh. Ngài không bao giờ thỏa mãn cho đến khi Ngài chứng quả Bồ Đề, nghĩa là ngộ nhập trong chân lý hiển hiện tức thì trong ý thức siêu việt của Ngài, một chân lý mà bản chất tuyệt đối, thâm u và hiển nhiên quá đối đến Ngài không còn ngờ vực gì được giá trị đại đồng của nó.

The content of this Enlightenment was explained by the Buddha as the Dharma which was to be directly perceived (*sanditthika*), beyond limits of time (*akalika*), to be personally experienced (*ehipassika*), altogether persuasive (*opanayika*), and to be understood each for himself by the wise (*paccattam veditabbo viññuhi*). This meant that the Dharma was to be intuited and not to be analytically reached by concepts. The reason why the Buddha so frequently refused to answer metaphysical problems was partly due to his conviction that the ultimate truth was to be realized in oneself through one's own efforts;[\[25\]](#) for all that could be gained through discursive understanding was the surface of things and not things themselves, conceptual knowledge never gave full satisfaction to one's religious yearning. The attainment of the Bodhi could not be the accumulation of dialectical subtleties. And this is the position taken up by Zen Buddhism as regards what it considers a final reality. Zen in this respect faithfully follows the injunction of the Master.

Nội dung của sự Giác Ngộ ấy, Phật giảng là Pháp -Dharma - cần phải trực nhận (*sanditthika*), ngoài tất cả giới hạn của thời gian (*akalika*), tự mình thể nghiệm lấy (*ehipassika*), rất hiển nhiên (*opanayika*), và trí giả phải tự chứng tự ngộ lấy cho chính mình (*paccattam veditabbo vinnuhi*). Nói thế có nghĩa là Pháp phải nhận bằng trực giác, không thể đạt đến bằng biện luận. Phật thường không đáp những câu hỏi siêu hình của các đệ tử phần lớn vì lý do ấy. Phật cả quyết rằng chân lý tối thượng phải được hiện thực ở ta, và bằng tất cả khí lực bình sinh [\[16\]](#); vì tất cả những gì hiểu được bằng biện giải là hiểu mặt ngoài, không phải là tự thể của sự vật, nên lý trí suy luận không bao giờ thỏa mãn được những khát vọng đạo giáo của ta. Bồ Đề không thể cầu được bằng vào những kiến thức uyên bác kinh niên. Đó là chỗ lập cước của Thiền đối với cái gọi là Chân lý cứu cánh. Ở phương diện ấy, Thiền soi truyền đúng chánh pháp của Thầy vậy.

That the Buddha had an insight of higher order into the nature of things than that which could be obtained through ordinary logical reasoning is evidenced everywhere even in the so-called Hīnayāna literature. To cite just one instance from the *Brahmajāla Sutta* in which the Buddha deals with all the heretical schools that were in existence in his days, he invariably makes reference after refuting them to the Tathāgata's deeper understanding which goes beyond their speculations 'wriggling like an eel'. What they discuss just for the sake of discussion and to show the keenness of their analytical faculty about the soul, future life, eternity, and other important spiritual subjects, is not productive of any actual

benefits for our inner welfare. The Buddha knew well where these reasonings would finally lead to and how trivial and unwholesome they were after all. So we read in the *Brahmajāla Sutta*: 'Of these, Brethren, the Tathāgata knows that these speculations thus arrived at, thus insisted on, will have such and such a result, such and such an effect on the future condition of those who trust in them. That does he know, and he knows also other things far beyond (far better than those speculations): and having that knowledge he is not puffed up, and thus untarnished he has in his own heart realized the way of escape from them, has understood, as they really are, the rising up and passing away of sensations, their sweet taste, their danger, how they cannot be relied on; and not grasping after any [of those things men are eager for], he, the Tathāgata, is quite set free.' [26]

Phật có một cái nhìn chiếu diệu vào bốn thể của sự vật cao tuyệt hơn bất cứ kết quả nào có thể thâm lượm được bằng lý luận luận giải, điều hiển nhiên ấy dễ nhận ra khắp, cả đến trong thứ văn học gọi là Tiểu Thừa. Chúng tôi chỉ xin đơn cử một ví dụ rút trong Kinh Phạm Võng, trong ấy Phật đối phó với các trường triết học đương thời gọi là “lục sư ngoại đạo”; sau khi đánh đổ họ xong, nhất luật Ngài hướng họ đến trí giác Như Lai, khác xa những lời ngụy biện của họ “trườn uốn như con lươn”. Tất cả những gì họ tranh biện toàn nhằm thỏa mãn tánh hiểu luận, và phô trương tài biện thuyết tinh luyện của họ về những đề tài như linh hồn, đời sống mai sau, vĩnh cửu, và những vấn đề huyền học quan trọng khác, hoàn toàn không giúp ích gì cho sự an tâm lập mệnh. Phật biết hơn ai hết những lý luận ấy chung cùng sẽ đưa họ đến đâu, và xét cùng ra đều là hư ngôn, toàn gây tệ hại. Như ta thử đọc đoạn văn sau đây trong kinh Phạm Võng:

“Này các tỳ khuru, Như Lai biết những kiến giải như vậy, những chấp thủ như vậy, sẽ đưa đến những cảnh giới như vậy, sẽ tạo thành những duyên nghiệp như vậy. Đó là điều Như Lai biết, và còn biết nhiều hơn thế nữa, nhưng Như Lai không chấp. Vì Như Lai không chấp vào cái biết ấy nên tâm được tịch tịnh. Như Lai biết, “như thực”, tướng sanh diệt của cảm giác (thọ), hương vị và độc vị của chúng; nhân cái biết ấy. Như Lai được giải thoát hoàn toàn, sạch hết tập khí cảm nhiễm”. (đoạn 36)

While the ideal of Arhatship was no doubt the entering into Nirvāṇa that leaves nothing behind (*anupādhisēsha*), whatever this may mean, it did not ignore the significance of Enlightenment; no, it could not very well do so without endangering its own reason of existence. For Nirvāṇa was nothing else in its essence than Enlightenment, the content was identical in either case. Enlightenment was Nirvāṇa reached while yet in the flesh, and no Nirvāṇa was ever possible without obtaining Enlightenment. The latter may have a more intellectual note in it than the former, which is a psychological state realized through Enlightenment. Bodhi is spoken of in the so-called primitive Buddhism just as much as Nirvāṇa. So long as passions (*kleśa*) were not subdued, and the mind still remained enshrouded in ignorance, no Buddhists could ever dream of obtaining a Moksha (deliverance) which is Nirvāṇa, and this deliverance from Ignorance and passions was the work of Enlightenment. Generally Nirvāṇa is understood in its negative aspect as the total extinction of everything, body and soul, but in the actuality of life no such negativist conception could ever prevail, and the Buddha never meant Nirvāṇa to be so interpreted. If there were nothing affirmative in Nirvāṇa, the Mahāyānists could never have evolved the positive conception of it later. Though the immediate disciples of the Buddha were not conscious of this, there was always the thought of Enlightenment implied in it. Enlightenment attained by the Buddha after a week's meditation under the Bodhi-tree

could not be of no consequence to his Arhat-disciples, however negatively the latter tended to apply this principle to the attainment of their life-object.

Lý tưởng La Hán hẳn nhiên là nhập Niết Bàn không lưu gì lại hết sau lưng ^[17]. Dầu muốn hiểu thế nào, câu ấy vẫn bao hàm luôn cái nghĩa Giác Ngộ; không, nó không thể khác hơn thế được, kéo phải phương hại đến lý do tồn tại của nó. Vì tựu trung Niết Bàn chẳng gì khác hơn là Giác Ngộ; nội dung của Niết Bàn tức nội dung của Giác Ngộ. Giác Ngộ là Niết Bàn đạt đến ngay trong cát bụi, và không Giác Ngộ không bao giờ có chứng Niết Bàn. Giác Ngộ có thể có một sắc thái trí thức hơn Niết Bàn là một trạng thái tâm lý đạt đến bằng con đường Giác Ngộ. Trong cái gọi là Phật giáo nguyên thủy, người ta nói đến Bồ Đề bao nhiêu thì nói đến Niết Bàn bấy nhiêu. Hễ phiền não chưa chế ngự, tâm còn quấn chặt trong vô minh, thì đừng hoài công cầu giải thoát, tức chứng Niết Bàn, vì phá vô minh, lia phiền não, đó là công của Giác Ngộ. Thường, Niết Bàn được hiểu dưới khía cạnh tiêu cực là sự tận diệt, cả xác và hồn, nhưng trong thực tế, không một khái niệm tiêu cực nào như vậy có thể chấp nhận được. Và, Phật cũng không bao giờ ngụ ý Niết Bàn nên hiểu như vậy. Nếu Niết Bàn không có yếu tố khẳng định nào hết, ắt người Đại Thừa không bao giờ rút đầu ra được một lập trường thực tiễn sau này. Dầu rằng hàng đệ tử trực tiếp của Phật không để tâm đến điều ấy, nhưng tư tưởng Niết Bàn vẫn mãi mãi gắn liền vào tư tưởng Giác Ngộ. Phật thành đạo sau một tuần thiền định ở cội Bồ Đề, sự kiện ấy không thể không có tác động nào vào hàng đệ tử La Hán của Phật, dầu dưới khuynh hướng tiêu cực nào họ áp dụng nguyên lý ấy vào sự thành tựu cứu cánh của cuộc sống.

The true significance of Enlightenment was effectively brought out by the Mahāyānists not only in its intellectual implications but in its moral and religious bearings. The result was the conception of Bodhisattvaship in contradistinction to Arhatship, the ideal of their rival school. The Arhat and the Bodhisattva are essentially the same. But the Mahāyānists, perceiving a deeper sense in Enlightenment as the most important constituent element in the attainment of the final goal of Buddhism, which is spiritual freedom (*ceto-vimutti*), as the Nikāyas have it, did not wish to have it operated in themselves only, but wanted to see it realized in every being sentient and even non-sentient. Not only was this their subjective yearning, but there was an objective basis on which the yearning could be justified and realized. It was the presence in every individual of a faculty designated by the Mahāyānists as Prajñā.^[27] This was the principle that made Enlightenment possible in us as well as in the Buddha. Without Prajñā there could be no Enlightenment, which was the highest spiritual power in our possession. The intellect, or what is ordinarily known by Buddhist scholars as Vijñāna, was relative in its activity, and could not comprehend the ultimate truth which was Enlightenment. And it was due to this ultimate truth that we could lift ourselves above the dualism of matter and spirit, of ignorance and wisdom, of passion and nonattachment. Enlightenment consisted in personally realizing the truth, ultimate and absolute and capable of affirmation. Thus we are all Bodhisattvas now, beings of Enlightenment, if not in actuality, then potentially. Bodhisattvas are also Prajñā-sattvas, as we are universally endowed with Prajñā, which, when fully and truly operating, will realize in us Enlightenment, and intellectually (in its highest sense) lift us above appearances, which is a state designated by Nikāya Buddhists as 'emancipation of mind or reason' (*pañña-vimutti* or *sammad-añña vimutti*).

Ý nghĩa xác thực của Giác Ngộ được các người Đại Thừa triệt để xương minh, không những ở phần luận giải trí thức, mà còn hiện thực luôn ở thái độ đạo đức và tôn giáo nữa.

Hậu quả là quan niệm Bồ Tát được dựng lên đương đầu với La Hán, lý tưởng của trường phái đối lập. Kể ra thì La Hán và Bồ Tát chỉ là một. Nhưng, thâm nhập trong ý chí Giác Ngộ coi như yếu tố quyết định cứu cánh tối thượng của Phật giáo đặt ở sự giải thoát tâm linh theo các kinh bộ, người Đại Thừa không những trên cầu giải thoát cho mình, mà dưới còn nguyện hóa độ chúng sanh, hữu tình cũng như vô tình, để tất cả được bình đẳng giải thoát như nhau. Đó không phải chỉ là những ngưỡng vọng chủ quan, mà còn có một căn bản khách quan làm chỗ y cứ để chứng minh và thành tựu. Đó là sự hiện hữu trong mỗi cá nhân một trí năng mà người Đại Thừa gọi là Bát Nhã ^[18]. Đó là nguyên lý chủ động, nhờ đó mới hiện thực sự Giác Ngộ ở mỗi người chúng ta, cũng như ở đức Phật. Không Bát Nhã, không có Giác Ngộ, không có cái huyền lực tối cao ấy mà ta có quyền thụ hưởng. Lý trí, hoặc gọi theo các nhà học Phật là thức - vijñana - bởi bị hạn chế trong hoạt động, không thể đạt đến cái thực tối hậu ấy, tức là Giác. Nhưng chỉ nhờ cái thực tối hậu ấy ta mới vượt lên cảnh giới mâu thuẫn của tâm và vật, của mê và ngộ, của giải thoát và triền phược. Giác, tức tự chứng vậy, chứng cái thực tại tối thượng và tuyệt đối, và hiện hữu như một hằng định. Nên hiện chúng ta đều là Bồ Tát ^[19], đều là Bồ đề chúng sanh - Bodhi sattvas - nếu không ở hiện thực thì cũng ở tiềm năng. Bồ Đề chúng sanh cũng là Bát Nhã chúng sanh - Prajna Sattvas - vì chúng ta vốn sẵn đủ như nhau cái trí năng Bát Nhã ấy, nếu được khai thác sâu và thực sẽ hình thành ở ta cứu cánh. Giác Ngộ; và trên mặt trí thức, theo nghĩa tuyệt đối, sẽ nâng ta lên trên cảnh giới ảo tưởng để chứng vào trạng thái mà kinh bộ A Hàm gọi là *panna vimutti* hoặc *sammad anna vimutti*: huệ thiện hoặc định thiện giải thoát.

If by virtue of Enlightenment Gautama was transformed into the Buddha, and then if all beings are endowed with Prajñā and capable of Enlightenment--that is, if they are thus Bodhisattvas--the logical conclusion will be that Bodhisattvas are all Buddhas, or destined to be Buddhas as soon as sufficient conditions obtain. Hence the Mahayana doctrine that all beings, sentient or non-sentient, are endowed with the Buddha-nature, and that our minds are the Buddha-mind and our bodies are the Buddha-body. The Buddha before his Enlightenment was an ordinary mortal, and we, ordinary mortals, will be Buddhas the moment our mental eyes^[28] open in Enlightenment. In this do we not see plainly the most natural and most logical course of things leading up to the main teaching of Zen as it later developed in China and Japan?

Nếu vì công lực của Giác Ngộ mà sa môn Cồ Đàm được chuyển hóa thành Phật, vậy, nếu tất cả chúng sanh đều sẵn đủ tri giác Bát Nhã, và đủ khả năng Giác Ngộ - nói một cách khác, nếu tất cả đều là Bồ Tát - vậy lý đương nhiên tất cả Bồ Tát đều là Phật, hoặc sẵn sàng để thành Phật khi gặp thời tiết. Do đó, Đại Thừa giáo xác định rằng tất cả chúng sanh, hữu tình hoặc vô tình, đều có Phật tánh, rằng tâm ta là Phật tâm, thân ta là Phật thân. Phật, trước khi thành đạo, là một phàm phu thường, và chúng ta, những phàm phu thường, sẽ là Phật, khi con mắt tâm linh mở ra trong ánh Giác ^[20]. Đó, ta há chẳng thấy thật quá đương nhiên, quá hợp lý, tin tưởng ấy nhất định đưa đến những giáo lý chủ yếu của Thiền Tông như đã được xiển dương sau này ở Trung Hoa và Nhật Bản?

How extensively and intensively the concept of Enlightenment influenced the development of Mahāyāna Buddhism may be seen in the composition of the *Saddharmapuṇḍarīka*, which is really one of the profoundest Mahāyāna protests against the Hīnayāna conception of the Buddha's Enlightenment. According to the latter, the Buddha attained it at Gayā while meditating under the Bodhi-tree, for they regarded the Buddha as a mortal being like themselves, subject to historical and psychological conditions. But the

Mahāyānists could not be satisfied with such a realistic common sense interpretation of the personality of the Buddha; they saw something in it which went deep into their hearts and wanted to come in immediate touch with it. What they sought was finally given and they found that the idea of the Buddha's being a common soul was a delusion, that the Tathāgata arrived in his Supreme Perfect Enlightenment 'many hundred thousand myriads of kotis of æons ago', and that all those historical 'facts' in his life which are recorded in the Āgama or Nikāya literature are his 'skilful devices' (*upāya-kausalya*) to lead creatures to full ripeness and go in the Buddha Way.^[29] In other words, this means that Enlightenment is the absolute reason of the universe and the essence of Buddhahood, and therefore that to obtain Enlightenment is to realize in one's inner consciousness the ultimate truth of the world which for ever is.

Khái niệm Giác Ngộ tác động mãnh liệt như thế nào trong dòng diễn tiến của Đại Thừa, cả chiều rộng và chiều sâu, điều ấy dễ nhận thấy trong nội dung của bộ Kinh Pháp Hoa, chánh thức được coi là một kháng thư thâm áo nhất của Đại Thừa giáo đối với quan niệm Giác Ngộ của Tiểu Thừa. Theo Tiểu Thừa, Phật thành đạo ở rừng Già Da trong khi Ngài ngồi kiết già nơi cội Bồ Đề, nhưng họ coi Phật như một chúng sanh như họ, bị gắn liền vào những điều kiện lịch sử và tâm lý. Nhưng người Đại Thừa không thể thỏa mãn được với những kiến giải quá thực thà và thông tục ấy về nhân cách của Phật; họ cảm thấy có cái gì vi diệu hơn thâm nhập trong tâm họ, và họ khao khát được ngộ nhập ngay trong cái ấy. Họ tìm, và rốt cùng họ gặp, và họ nhận ra rằng coi Phật như một sanh linh thường là lầm, rằng Như Lai đã chứng quả Chánh Đẳng Chánh Giác “từ vô lượng a tăng kì kiếp”, rằng những sự kiện của đời Ngài chép giữ trong văn học A Hàm hoặc Nikaya toàn là phương tiện khéo và lành (*upaya kaushalya*). Ngài tạm mượn để dắt dẫn chúng sanh hướng thượng trên con đường Phật ^[21]. Nói một cách khác, Giác Ngộ là tuyệt lý của vũ trụ, là yếu lý của Phật tánh; vậy, Chứng Đạo tức tự chứng ở trong ta cái thực tại tối thượng ấy của vũ trụ hằng thường bất diệt.

While the *Puṇḍarīka* emphasizes the Buddha-aspect of Enlightenment, Zen directs its attention mainly to the Enlightenment-aspect of Buddhahood. When this latter aspect is considered intellectually, we have the philosophy of Buddhist dogmatics, which is studied by scholars of the Tendai (*t'ien-tai*), Kegon (*avataṃsaka*), Hossō (*dharmalaksha*), and other schools. Zen approaches it from the practical side of life--that is, to work out Enlightenment in life itself.

Seeing that the idea of Enlightenment played such an important role in the development of Mahāyāna Buddhism, what is the content of it? Can we describe it in an intelligible manner so that our analytical intellect could grasp it and make it an object of thought? The Fourfold Noble Truth was not the content of Enlightenment, nor was the Twelfefold Chain of Causation, nor the Eightfold Righteous Path. The truth flashed through the Buddha's consciousness was not such a thought capable of discursive unfolding. When he exclaimed:

'Through	birth	and	rebirth's	endless	round,
Seeking	in	vain,	I	hastened	on,
To	find	who	framed	this	edifice,
What misery!--birth incessantly!					
'O	builder!	I've	discovered	thee!	
This	fabric	thou	shall	ne'er	rebuild!
The	rafters	are	all	broken	now,
And	pointed	roof	demolished	lies!	

This mind has demolition reached,
And seen the last of all desire!"[30]

he must have grasped something much deeper than mere dialectics. There must have been something most fundamental and ultimate which at once set all his doubts at rest, not only intellectual doubts but spiritual anguish. Indeed, forty-nine years of his active life after Enlightenment were commentaries on it, and yet they did not exhaust its content; nor did all the later speculations of Nāgārjuna, Āsvaghosha, Vasubandhu, and Asanga explain it away. In the *Laṅkāvatāra* therefore the author makes the Buddha confess that since his Enlightenment till his passing into Nirvāṇa he uttered not a word. [31]

Nếu kinh Pháp Hoa đề cao khía cạnh Phật của Giác Ngộ thì Thiền, khác hơn, hướng hết tinh thần vào khía cạnh Giác Ngộ của Phật tánh. Một khi vận dụng trí thức quan sát khía cạnh Giác Ngộ này, ta có đủ thức triết giáo chánh thống, như trường phái Thiền Thai, Hoa Nghiêm, Pháp Tướng v.v... Thiền đi thẳng vào đó từ miếng đất cụ thể của cuộc sống, nghĩa là nhằm hiện thực sự Giác Ngộ ngay trong cuộc sống. Vì lẽ ý niệm Giác Ngộ là yếu tố chủ lực hun đúc khí thế hưng long của Đại Thừa giáo, vậy nội dung của Giác Ngộ là gì? Ta có thể mô tả nó bằng cách nào để hiểu để trí thức hiểu biện của ta có thể nắm lấy và đặt thành đề tài suy tư không? Bốn Diệu Đế không phải là nội dung của Giác Ngộ, cả đến Mười Hai Nhân Duyên, cả đến Tám Chánh Đạo. Chân lý nhoáng lên trong tâm Phật không phải như một tư tưởng có thể luận giải bằng lý trí. Khi vừa ngộ đạo, Phật reo lên thế này hẳn đủ chứng tỏ Ngài phải đạt đến một cái gì thâm áo gấp bội hơn là thứ biện chứng thường tục:

*Trong vòng sống chết vô tận
Ta chạy mãi không nghỉ ngơi
Từ bào thai này sang bào thai khác
Đuổi theo người chủ ngôi nhà.*

*Chủ nhà, ta phát giác mi rồi!
Mi không cất nhà lại được!
Kèo cột gãy hết rồi,
Mái sườn sụp đổ hết
Tâm lìa hết tạo tác,
Tất cả diệt trừ xong.*[22]

Đó phải là cái gì tuyệt hậu, tối cực, một khi nắm được là lắng đứng tất cả nỗi ngờ, không phải chỉ ở tri thức mà đến cả những tư lự siêu hình. Thật vậy, bốn mươi chín năm Phật tích cực du hóa sau ngày thành đạo đều nhằm luận giải sự Giác Ngộ ấy mà rồi vẫn chưa nói được tiếng nói cuối cùng; rồi đến những trăm tư sau này của Long Thọ, Mã Minh, Thế Thân và Vô Trước, tất cả vẫn không biện minh được hết lời cạn ý. Nên Phật có lời tâm sự:

"Ta từ đêm ấy được Vô Thượng Chánh Giác, đến đêm ấy vào Niết Bàn, suốt thời gian ấy chẳng nói một chữ". (Lăng già, phẩm VII)

Therefore, again with all his memory and learning, Ānanda could not sound the bottom of the Buddha's wisdom, while the latter was still alive. According to tradition, Ānanda's attainment to Arhatship took place at the time of the First Convocation in which he was not allowed to take part in spite of his twenty-five years' attendance upon the Buddha. Grieving over the fact, he spent the whole night perambulating in an open square, and when he was about to lay himself down on a couch all exhausted, he all of a sudden came to realize the

truth of Buddhism, which with all his knowledge and understanding had escaped him all those years.

Thậm chí học nhiều nhớ kỹ như A Nan vẫn không lường được chiều sâu trí huệ Phật khi Phật còn tại thế. Theo truyền thuyết, A Nan mới chứng quả La Hán trong kỳ Kết Tập Đầu Tiên, trong hội này A Nan mới đầu không được phép tham dự mặc dầu có tiếng “đa văn”, ông từng theo hầu Phật suốt hăm lăm năm. A Nan sầu não bỏ đi đến một khu vườn vắng, rảo bước suốt đêm cho đến lúc cùng sức ông toan ngã mình nằm thoát nhiên phiền hoặc tiêu tan trong chớp nhoáng, ông chứng vào thực tại của Phật giáo, điều mà bao năm qua đã thoát khỏi ông, mặc dầu ông học nhiều hiểu rộng.

What does this mean? Arhatship is evidently not a matter of scholarship; it is something realized in the twinkling of an eye after a long arduous application to the matter. The preparatory course may occupy a long stretch of time, but the crisis breaks out at a point instantaneously, and one is an Arhat, or a Bodhisattva, or even a Buddha. The content of Enlightenment must be quite simple in nature, and yet tremendous in effect. That is to say, intellectually, it must transcend all the complications involved in an epistemological exposition of it; and psychologically, it must be the reconstruction of one's entire personality. Such a fundamental fact naturally evades description, and can be grasped only by an act of intuition and through personal experience. It is really the Dharma in its highest sense. If by 'the stirring of one thought' Ignorance came into our life, the awakening of another thought must put a stop to Ignorance and bring about Enlightenment. [32] And in this there is no thought to be an object of logical consciousness or empirical reasoning; for in Enlightenment thinker and thinking and thought are merged in the one act of seeing into the very being of Self. No further explanation of the Dharma is possible, hence an appeal to *via negativa*. And this has reached its climax in the Sūnyatā philosophy of Nāgārjuna which is based upon the teaching of the Prajñāpāramitā literature of Buddhism.

Thế nghĩa là gì? Chắc vậy, chứng La Hán không phải là vấn đề chuyên học, mà đó là một cái gì hốt nhiên xảy đến, trong chớp mắt, sau bao năm tinh chuyên tu tập. Thời gian chuẩn bị có thể kéo dài nhiều năm dài đằng, nhưng đến một lúc nào đó thì chớp nhoáng cơn khủng hoảng vỡ bùng và người ta thành La Hán, hoặc thành Bồ Tát, hoặc thành Phật luôn nữa. Có thể lắm, nội dung của Giác Ngộ giản dị vô cùng ở bốn thế, nhưng sức chấn động thì thực là kinh khủng. Tôi muốn nói, về trí giải, nó phải vượt qua tất cả thế kẹt thuộc phạm vi nhận thức và ngôn ngữ văn tự; về tâm giải, nói phải là sự tái thiết toàn thể phẩm cách con người. Một sự kiện cốt tử như vậy đương nhiên thoát ngoài mọi thể cách mô tả, mà chỉ có thể nắm lấy bằng một hành vi của trực giác, và xuyên qua một sự tự chứng cá nhân. Ấy, Pháp - Dharma - đích là thực vậy, trong ý nghĩa tuyệt luân nhất. Nếu nhân “một niệm dấy lên”, Vô Minh đi vào đời ta, thì sự thức tỉnh của một niệm (hoặc tư tưởng) khác phải chấm một dấu hết cho Vô Minh, và quyết định cơ Giác Ngộ [23]. Và trong trạng thái ấy không còn một tư tưởng nào là đối tượng của bất cứ ý thức luận lý hoặc suy luận kinh nghiệm nào; vì trong Giác Ngộ, người nghĩ và sự nghĩ và ý nghĩ đều hòa tan trong một hành vi duy nhất là kiến chiếu trong thực thể của Chính Minh [24]. Không còn một giải thích nào thêm về Pháp được, do đó phải viện đến thứ ngôn ngữ nghịch lý, thuần vô - *via negativa*. Và đó là thế giới tuyệt đích của triết lý KHÔNG của Long Thọ, xây dựng trên giáo lý Bát Nhã Ba La Mật của văn học Phật giáo.

So we see that Enlightenment is not the outcome of an intellectual process in which one idea follows another in sequence finally to terminate in conclusion or judgment. There is

neither process nor judgment in Enlightenment, it is something more fundamental, something which makes a judgment possible, and without which no form of judgment can take place. In judgment there are a subject and a predicate; in Enlightenment subject is predicate, and predicate is subject; they are here merged as one, but not as one of which something can be stated, but as one from which arises judgment. We cannot go beyond this absolute oneness; all the intellectual operations stop here; when they endeavour to go further, they draw a circle in which they for ever repeat themselves. This is the wall against which all philosophies have beaten in vain. This is an intellectual terra incognita, in which prevails the principle, 'Credo quia absurdum est'. This region of darkness, however, gives up its secrets when attacked by the will, by the force of one's entire personality. Enlightenment is the illuminating of this dark region, when the whole thing is seen at one glance, and all intellectual inquiries find here their rationale. Hitherto one may have been intellectually convinced of the truth of a certain proposition, but somehow it has not yet entered into his life, the truth still lacks ultimate confirmation, and he cannot help feeling a vague sense of indeterminateness and uneasiness. Enlightenment now comes upon him in a mysterious way without any previous announcement, and all is settled with him, he is an Arhat or even a Buddha. The dragon has got its eyes dotted, and it is no more a lifeless image painted on a canvas, but winds and rains are its willing servants now.

Vậy, Ngộ không phải là chỗ đến của một diễn trình trí thức, trong ấy một ý nghĩa theo liền một ý nghĩ trong một trật tự hợp lý để cuối cùng đưa đến một kết luận hay một quyết đoán. Không hề có diễn trình nào, mà cũng không có quyết đoán nào trong Giác Ngộ. Đó là một cái gì tinh yếu hơn, có nó mới có quyết đoán, thiếu nó thì không hình thức quyết đoán nào có lý do tồn tại. Trong quyết đoán có người quyết và có sự tuyên quyết; trong Giác Ngộ, người quyết tức là sự quyết; sự quyết tức là người quyết; cả hai hòa tan làm một, không phải như cái một còn có chuyện để nói năng, mà chính là cái một tại duyên cho quyết đoán. Ta không thể đi ra ngoài cái tuyệt đối một ấy; mọi động tác của trí thức đều ngừng tại đó; nếu chúng muốn đi xa hơn ắt chỉ vạch ra một vòng tròn lẩn quẩn rồi giữa ấy cứ trở đi lộn lại mãi, vô cùng tận. Đó là bức tường cấm, tất cả triết học dừng hoài công húc đầu vào. Đối với trí thức, đó là một *terra incognita* (25) mà nguyên lý tối thắng là "*Cre-do quia absurdum est*" (26). Vùng bóng tối ấy, tuy vậy, sẽ trao cho ta tất cả bí mật một khi ta đập vào đó với tất cả ý chí và khí lực bình sanh. Giác Ngộ, tức chiếu sáng vùng bóng tối ấy; và đó là lúc toàn thể sự vật được ôm choàng trong một nhõn quang, mọi thắc mắc của trí thức có được một lời đáp thỏa đáng. Bấy lâu nay, người ta có thể tin quyết vào sự thực của một câu nói nào đó, nhưng cái thực ấy chưa đi vào cuộc sống, chưa có được một sự xác nhận tối hậu, nên họ không sao tránh được một cảm giác hoang mang, lo ngại. Rồi nay bỗng dung cái Ngộ chụp lấy họ, một cách hoàn toàn bí mật, không ngờ trước, ấy thế là tất cả được giải quyết một lần; họ thành La Hán, hoặc Phật nữa. Được điểm nhãn rồi, rỗng nay không còn là rỗng vẽ trên giấy nữa, thổi sinh khí; giờ đây gió và mưa châu về nó làm những tên hầu hạ trung thành.

It is quite evident that Enlightenment is not the consciousness of logical perspicuity or analytical completeness, it is something more than an intellectual sense of conclusiveness, there is something in it which engages the entire field of consciousness not only by throwing light on the whole series of links welded for the purpose of solving the problems of life, but by giving a feeling of finality to all the spiritual anguish that has ever been so disquieting to one's soul. The logical links, however accurately adjusted and perfectly wrought together, fail by themselves to be pacifying to the soul in the most thoroughgoing

manner. We require something more fundamental or more immediate for the purpose, and I maintain that the mere reviewing of the Fourfold Noble Truth or the Twelffold Chain of Origination does not result in the attainment of the Anuttarasamyak-sambodhi. The Buddha must have experienced something that went far deeper into his inmost consciousness than the mere intellectual grasping of empirical truths. He must have gone beyond the sphere of analytical reasoning. He must have come in touch with that which makes our intellectual operations possible, in fact that which conditions the very existence of our conscious life.

Thật quá hiển nhiên Giác Ngộ không phải là cái biết bằng lý luận sắc bén, hoặc bằng phân tách rạch ròi; hơn là một trí năng nhận biết cái “lý dĩ nhiên”, nó có cái gì trong ấy thâm nhiếp toàn thể ý thức bằng một ánh sáng chiếu diệu. Ánh sáng ấy không phải chỉ phóng ra trên toàn bộ mắc xích khép mối nhằm giải quyết những đại sự của nhân sinh, mà đích thực còn chiếu phá vào khối ưu tư từng ray rức tâm hồn người trong kiếp sống. Những mắc xích lý luận, dầu giỏi móc nối và được rèn luyện đến tuyệt kỹ, vẫn không sao trấn an được thâm tâm con người. Nên chúng ta phải đòi hỏi đến một cái gì thiết cốt hơn, hoặc tức thì hơn; và tôi tin chắc rằng chỉ bằng vào Bốn Diệu Đế hoặc Mười Hai Nhân Duyên quyết không tự được quả Vô Thượng Bồ Đề. Đức Phật hẳn phải chứng qua một cái gì khác hơn, phóng thẳng vào tận đáy nội tâm của Ngài, hơn là cái biết hời hợt bằng kinh nghiệm xuyên qua trí thức. Ngài hẳn bỏ xa lăm cảnh giới luận lý phân tách. Ngài hẳn có giao tiếp với cái gì đem đến cho những động tác trí thức của ta một ý nghĩa; với cái gì, trên thực tế, chế ngự hẳn cuộc sống có ý thức của chúng ta.

When Śāriputra saw Aśvajit he noticed how composed the latter was, with all his organs of sense well controlled and how clear and bright the colour of his skin was. Śāriputra could not help asking him who was his teacher and what doctrine he taught. To this Aśvajit replied: 'The great Śākyamuni, the Blessed One, is my teacher and his doctrine in substance is this:

'The Buddha hath the cause told Of all things springing from a cause; And also how things cease to be-'Tis this the Mighty Monk proclaims.'

Khi gặp A Thuyết Thị [\(27\)](#), Xá Lợi Phất thấy vị tì khuru này uy nghi đáng kính, cử chỉ điều hợp nhẹ nhàng, làn da trong sáng làm sao! Xá Lợi Phất dò hỏi thầy ông ta là ai, và ông ấy dạy gì. A Thuyết Thị đáp: Thầy tôi là Thích Ca Mâu Ni Phật, Thế Tôn, và lời dạy của Người đại khái như vậy:

Như Lai giải thích nguyên nhân của vạn hữu

Vạn hữu phát sanh từ một nguyên nhân

Ngài cũng giải thích sự diệt trừ chúng

Đó là lời dạy của vị Đại Sa Môn [\(28\)](#).

It is said that on hearing this exposition of the Dharma, there arose in the mind of Śāriputra a clear and distinct perception of the Dharma that whatever is subject to origination is subject also to cessation. Śāriputra then attained to the deathless, sorrowless state, lost sight of and neglected for many myriads of kalpas.

Kinh điển chép rằng vừa nghe bài kệ thì trong tâm Xá Lợi Phất bùng lên một cái biết sáng chói về chân lý “có sanh thì có diệt”. Xá Lợi Phất chứng ngay vào trạng thái không sanh diệt, không phiền não, điều mà từ vô lượng kiếp ông không nghĩ đến bao giờ.

The point to which I wish to call attention here is this: is there anything intellectually remarkable and extraordinary and altogether original in this stanza that so miraculously

awakened Śāriputra from his habitually cherished way of thinking? So far as the Buddha's Dharma (Doctrine) was concerned, there was not much of anything in these four lines. It is said that they are the substance of the Dharma; if so, the Dharma may be said to be rather devoid of substance, and how could Śāriputra ever find here a truth concrete and efficient enough to turn him away from the old rut? The stanza which is noted for having achieved the conversion of not only Śāriputra but Maudgalyāyana, has really nothing characteristic of Buddhist thought strong enough to produce such a great result. The reason for this, therefore, must be sought somewhere else; that is, not in the formal truth contained in the stanza, but in the subjective condition of the one to whose ears it chanced to fall and in whom it awakened a vision of another world. It was in the mind of Śāriputra itself that opened up to a clear and distinct understanding of the Dharma; in other words, the Dharma was revealed in him as something growing out of himself and not as an external truth poured into him. In a sense the Dharma had been in his mind all the time, but he was not aware of its presence there until Āsvajit's stanza was uttered. He was not a mere passive recipient into which something not native to his Self was poured. The hearing of the stanza gave him an opportunity to experience the supreme moment. If Śāriputra's understanding was intellectual and discursive, his dialogue with Ānanda later on could not have taken place in the way it did. In the *Saṃyutta-Nikāya*, iii., 235f, we read:

Điều tôi muốn chúng ta lưu ý ở đây là điểm này: thử hỏi, trên mặt trí thức, có cái gì đặc biệt, ly kỳ, độc đáo trong bài kệ ấy không khiến Xá Lợi Phất phải thức tỉnh một cách mẫu nhiệm như vậy trong thế giới tư tưởng yêu dấu của ông? Xét về giáo pháp, bốn câu ấy có gì đáng gọi là Pháp đâu! Người ta nói rằng bài kệ ấy là cốt tủy của Pháp; nếu vậy thì Pháp hóa ra rỗng tuếch đi mất, vậy Xá Lợi Phất tìm đâu ra cái chân lý vừa cụ thể vừa hữu hiệu ấy đủ thần lực chuyển ngược ông khỏi vết cũ ngàn đời? Bài kệ, dầu được truyền tụng nhiều vì đã mở mắt không riêng gì Xá Lợi Phất mà cả Mục Kiền Liên nữa, thật ra không có gì đáng gọi là tiêu biểu cho tư tưởng Phật giáo đủ uy lực tạo nên một đại dụng như vậy. Bởi vậy, lý do ấy ta nên tìm ở chỗ khác hơn; nghĩa là không phải tìm ở chân lý hình thức chứa đựng trong bài kệ, mà tìm ngay trong trạng thái chủ quan của người tai nghe kệ và tâm mở ra trên một thế giới khác. Đó là tâm của Xá Lợi Phất mở sáng ra một sự lãnh hội chiếu diệu về Pháp. Nói một cách khác, Pháp hiện đến cho ông ta như một cái gì tiềm phục trong chính ông, không phải như một cái thực bên ngoài trút vào. Hoặc nói khác hơn, Pháp hiện là đó, trong tâm Xá Lợi Phất, từ vô thí đến vô chung, nhưng ông lơ đãng không nhận ra cho đến khi lời kệ A Thuyết Thị lọt vào tai. Ông không thể chỉ là một cái thùng chứa vô tích sự cho để cho bất cứ gì không hàm dưỡng trong ông đều trút vào được hết. Bài kệ nghe được tạo cơ duyên cho ông chứng nghiệm giây phút tuyệt cùng. Nếu cái hiểu của Xá Lợi Phất chỉ thuần là tri thức và luận giải ắt cuộc đối thoại giữa ông và A Nan sau này không được như lời Tương Ưng Bộ Kinh (III 235 F) thuật lại như vầy:

Ānanda saw Śāriputra coming afar off, and he said to him: 'Serene and pure and radiant is your face, Brother Śāriputra! In what mood has Śāriputra been today?'

'I have been alone in Dhyāna, and to me came never the thought: *I am attaining it! I have got it! I have emerged from it!*'

A Nan thấy Xá Lợi Phất từ xa đi lại bèn hỏi: "Đại Đức Xá Lợi Phất! Ngài hôm nay thần sắc thanh tịnh, rõ ràng làm sao, do đâu mà được vậy?"

- Một mình trong tam muội, không bao giờ tư tưởng này dấy lên trong tôi: Tôi chứng! Tôi thành! Tôi thoát!

Here we noticed the distinction between an intellectual and a spiritual understanding which is Enlightenment. When Śāriputra referred to the cause of his being so serene, pure and radiant, he did not explain it logically but just stated the fact as he subjectively interpreted it himself. Whether this interpretation of his own was correct or not takes the psychologist to decide. What I wish to see here is that Śāriputra's understanding of the doctrine of 'origination and cessation' was not the outcome of his intellectual analysis but an intuitive comprehension of his own inner life-process. Between the Buddha's Enlightenment which is sung in the Hymn of Victory and Śāriputra's insight into the Dharma as the doctrine of causation, there is a close connection in the way their minds worked. In the one Enlightenment came first and then its expression; in the other a definite statement was addressed first and then came an insight; the process is reversed here. But the inadequacy of relation between antecedent and consequence remains the same. The one does not sufficiently explain the other, when the logical and intellectual understanding alone is taken into consideration. The explanation must be sought not in the objective truth contained in the doctrine of causation, but in the state of consciousness itself of the enlightened subject. Otherwise, how do we account for the establishment of such a firm faith in self-realization or selfdeliverance as this? 'He has destroyed all evil passions (*āsava*) ; he has attained to heart-emancipation (*cetovimutti*) and intellect-emancipation (*paññavimutti*), here in this visible world he has by himself understood, realized, and mastered the Dharma, he has dived deep into it, has passed beyond doubt, has put away perplexity, has gained full confidence, he has lived the life, has done what was to be done, has destroyed the fetter of rebirth, he has comprehended the Dharma as it is truly in itself.'

[33]

Ở đây, ta ghi nhận sự phân biệt giữa hai lối hiểu biết, bằng tri thức và bằng tâm linh, tức bằng Chứng Ngộ. Khi Xá Lợi Phất cho biết vì nguyên do nào thần sắc ông thanh tịnh và rạng rỡ, phải đâu ông luận giải bằng luận lý, mà thật ra ông chỉ trình bày sự việc theo như ông chủ quan nhận xét. Nhận xét ấy có chính hay không, xin để các nhà tâm lý học phán quyết. Điều tôi muốn chỉ rõ ở đây là sự lãnh hội lý “nhân duyên sanh diệt” của Xá Lợi Phất không phải là kết quả của một cuộc phân tách tri thức, mà chính là một sự hiểu biết tự nhiên bằng trực giác dòng vận hành sinh động bên trong. Giữa sự Thành Đạo của đức Phật xuong minh trong bản Thánh Ca Tối Thắng, và sự thâm ngộ lý nhân quả của Xá Lợi Phất, có mật thiết liên hệ nhau ở chỗ vận tâm. Ở Phật, Giác trước rồi phô diễn sau; ở Xá Lợi Phất, một định cứ được nêu lên trước rồi nội chứng đến sau, theo một diễn trình đảo ngược vậy; tuy nhiên, ở hai trường hợp, giữa tiền đề và kết đề vẫn thiếu cân xứng. Cái này không giải thích đủ cái kia nếu sự hiểu biết chỉ bằng vào tri thức và luận lý. Sự giải thích không phải tìm ở chân lý khách quan chứa trong lý nhân quả, mà chính trong trạng thái tâm linh con người chứng ngộ. Bằng không, làm sao mình giải được lòng tin kiên quyết ấy ở sự tự chứng tự độ như lời Phật đáp cho một tín đồ ngoại đạo như sau:

Ta đã gội sạch hết ô trược (asava). Ta đã giải thoát tâm (ceto vimutti) và trí (panna vimutti); tại đây, trong thế giới hữu tình, ta đã tự mình tỏ rõ, đến đích, và làm chủ chánh pháp; ta đã ngộ nhập trong pháp, đã giải hết ngò vực, đã gạt bỏ hết điên đảo, đã trọn đầy tín lực, ta ứng dụng vào thế gian, đã làm những gì phải làm, đã chặt đứt mối giây trói buộc vào vòng tái sinh; ta đã ngộ pháp như thực vậy.

This is why the *Laṅkāvatāra-Sūtra* tries so hard to tell us that language is altogether inadequate as the means of expressing and communicating the inner state of

Enlightenment. While without language we may fare worse at least in our practical life, we must guard ourselves most deliberately against our trusting it too much beyond its legitimate office. The Sūtra gives the main reason for this, which is that language is the product of causal dependence, subject to change, unsteady, mutually conditioned, and based on false judgment as to the true nature of consciousness. For this reason language cannot reveal to us the ultimate signification of things (*paramārtha*). The noted analogy of finger and moon is most appropriate to illustrate the relation between language and sense, symbol and reality.

Thế nên Kinh Lăng Già khẩn thiết bảo ta rằng ngôn ngữ là một phương tiện hoàn toàn thiếu thích đáng để diễn đạt và truyền đạt nội thể của Giác Ngộ. Đành rằng thiếu tiếng nói có thể lắm ta sẽ bị tệ lậu hơn, ít ra trong cuộc sống hằng ngày; nhưng ta cũng nên triệt để đề phòng đừng quá tin vào ngôn ngữ ngoài phần vụ chánh đáng của nó. Lý do, theo kinh, là vì ngôn ngữ là sản phẩm của nhân duyên, bản chất luôn biến đổi, không bền, bị chi phối lẫn nhau, và xây dựng trên một nhận định hư giả về thực chất của ý thức. Vì lý do ấy, ngôn ngữ không hiển thị được chân tướng của sự vật - đệ nhất nghĩa đế ⁽²⁹⁾. Ở đây tưởng không gì thích hợp hơn là dùng lời ví “ngón tay và mặt trăng” để minh thị cái thể tương quan giữa ngôn ngữ và ý nghĩa, giữa biểu tượng và thực tại ⁽³⁰⁾.

If the Buddha's Enlightenment really contained so much in it that he himself could not sufficiently demonstrate or illustrate it with his 'long thin tongue' (*prabhūtatānujīva*) through his long peaceful life given to meditation and discoursing, how could those less than he ever hope to grasp it and attain spiritual emancipation? This is the position taken up by Zen: to comprehend the truth of Enlightenment, therefore, we must exercise some other mental power than intellection, if we are at all in possession of such.

Nếu cảnh giới tự chứng của Phật chứa đựng những gì thâm áo quá đến Phật vẫn không thể bằng ngọn lưỡi biện tài mô tả và minh họa đủ hết được suốt khoảng đời dài và thanh tịnh Ngài hiển trọn cho thiền định và hoằng hóa, vậy làm sao những người hạ liệt hơn Ngài mong nắm được, và cầu giải thoát tâm linh? Bởi vậy, đây là thái độ của Thiền: muốn thấu triệt chân lý Giác Ngộ, ta phải vận dụng một khả năng nội tại khác hơn là trí thức, nếu ta còn may mắn có được khả năng ấy.

Discoursing fails to reach the goal, and yet we have an unsatiated aspiration after the unattainable. Are we then meant to live and die thus tormented for ever? If so, this is the most lamentable situation in which we find ourselves on earth. Buddhists have applied themselves most earnestly to the solution of the problem and have finally come to see that we have after all within ourselves what we need. This is the power of intuition possessed by spirit and able to comprehend spiritual truth which will show us all the secrets of life making up the content of the Buddha's Enlightenment. It is not an ordinary intellectual process of reasoning, but a power that will grasp something most fundamental in an instant and in the directest way. Prajñā is the name given to this power by the Buddhists, as I said, and what Zen Buddhism aims at in its relation to the doctrine of Enlightenment is to awaken Prajñā by the exercise of meditation.

Mọi lời dẫn giảng đều hồng đích, mà khát vọng của ta đến cái không nắm bắt được lại không bao giờ nguôi ngoai. Vậy ra ta đành sống và chết trong bút rút suốt đời sao? Nếu vậy, thân phận chúng ta thật khốn đốn không gì hơn trên trái đất này. Người Phật giáo vận hết khí lực bình sanh giải quyết vấn đề ấy, và rốt cùng họ nhận ra rằng đầu sau chúng ta vẫn có đủ trong ta tất cả những gì chúng ta cần. Đó chính là uy lực của trực giác sở hữu của tâm, có

khả năng phóng chiếu vào thực tại của tâm linh để phơi trần trước mắt ta tất cả then máy huyền vi của cuộc sống muôn tượng phần nào với nội dung của quả vị Giác Ngộ của Phật. Đây không phải là một tràng luận chứng thường của tri thức, mà chính là một năng lực phóng ngay, trong chớp nhoáng, và bằng con đường thẳng nhất, vào chỗ tinh yếu nhất Người Phật giáo gọi năng lực ấy bằng thuật ngữ Bát Nhã như ta đã biết. Và Thiên Tông, vì lẽ trực thuộc với lý Giác Ngộ, có mục đích thân thiết đánh thức dậy ở ta ánh Bát Nhã ấy bằng phép thiền định.

We read in the *Saddharma-puṇḍarīka*: 'O Śāriputra, the true Law understood by the Tathāgata cannot be reasoned, is beyond the pale of reasoning. Why? For the Tathāgata appears in the world to carry out one great object, which is to make all beings accept, see, enter into, and comprehend the knowledge and insight gained by the Tathāgata, and also to make them enter upon the path of knowledge and insight attained by the Tathāgata. . . . Those who learn it from the Tathāgata also reach his Supreme Perfect Enlightenment.' [34] If such was the one great object of the Buddha's appearance on earth, how do we get into the path of insight and realize Supreme Perfect Enlightenment? And if this Dharma of Enlightenment is beyond the limits of the understanding, no amount of philosophizing will ever bring us nearer the goal. How do we then learn it from the Tathāgata? Decidedly not from his mouth, nor from the records of his sermons, nor from the ascetic practice, but from our own inner consciousness through the exercise of dhyana. And this is the doctrine of Zen.

Kinh Pháp Hoa nói:

“Này Xá Lợi Phất, diệu pháp ấy, chư Phật Như Lai đúng thời mới nói, như hoa linh thoai đúng tiết mới trở...Pháp ấy không thể lấy óc suy lường, phân biệt mà hiểu được. Chỉ có Phật, Thế Tôn, mới biết được. Tại sao vậy? Chư Phật, Thế Tôn chỉ vì một nguyên cớ (đại sự nhân duyên) mà xuất hiện trong đời...Chư Phật, Thế Tôn muốn khiến cho chúng sanh mở cái tri kiến của Phật (khai), chỉ cho thấy cái tri kiến của Phật (thị), nhận rõ cái tri kiến của Phật (ngộ), đi vào cái tri kiến của Phật (nhập)...Ai hành theo pháp ấy của Phật đều chứng vào trí huệ tối thượng của Phật (nhất thiết chủng trí).

Phẩm 2: Phương tiện, dịch tắt.

Nếu “đại sự nhân duyên” của việc Phật xuất thế là vậy, làm sao ta ngộ nhập, và thành tựu thành trí ấy? Nếu Đạo Giác Ngộ đứng ngoài tất cả giới hạn của tri năng, thì không một triết luận nào giúp ta tựu đích được. Vậy làm sao học được ở Như Lai? Hẳn nhiên không học được từ miệng Ngài, từ các bộ kinh, mà cũng không thể từ nếp sống hành xác, mà chính từ thể lương tri thâm diệu bên trong của chính ta bằng vào phép thiền định. Và đó là chủ trương của đạo Thiền.

Enlightenment and Spiritual Freedom

4. GIÁC NGỘ VÀ TỰ DO

When the doctrine of Enlightenment makes its appeal to the inner experience of the Buddhist and its content is to be grasped immediately without any conceptual medium, the sole authority in his spiritual life will have to be found within himself; traditionalism or institutionalism will naturally lose all its binding force. According to him, then, propositions will be true--that is, living--because they are in accordance with his spiritual insight; and his actions will permit no external standard of judgment; so long as they are the inevitable overflow of his inner life, they are good, even holy. The direct issue of this interpretation of Enlightenment will be the upholding of absolute spiritual freedom in every way, which will

further lead to the unlimited expansion of his mental outlook going beyond the narrow bounds of monastic and scholastic Buddhism. This was not, however, from the Mahāyānistic point of view, against the spirit of the Buddha.

The constitution of the Brotherhood will now have to change. In the beginning of Buddhism, it was a congregation of homeless monks who subjected themselves to a certain set of ascetic rules of life. In this Buddhism was an exclusive possession of the *élite*, and the general public or Upasaka group who accepted the Threefold Refuge Formula was a sort of appendage to the regular or professional Brotherhood. When Buddhism was still in its first stage of development, even nuns (*bhikṣuṇī*) were not allowed to come into the community; the Buddha received them only after great reluctance, prophesying that Buddhism would now live only half of its normal life. We can readily see from this fact that the teaching of the Buddha and the doctrine of Enlightenment were meant to be practised and realized only among limited classes of people. While the Buddha regarded the various elements of his congregation with perfect impartiality, cherishing no prejudices as to their social, racial, and other distinctions, the full benefit of his teaching could not extend beyond the monastic boundaries. If there was nothing in it that could benefit mankind in general, this exclusiveness was naturally to be expected. But the doctrine of Enlightenment was something that could not be kept thus imprisoned, it had many things in it that would overflow all the limitations set to it.

When the conception of Bodhisattvahood came to be emphatically asserted, a monastic and self-excluding community could no longer hold its ground, a religion of monks and nuns had to become a religion of laymen and laywomen. An ascetic discipline leading to the Anūpādhiśeṣha-Nirvāṇa had to give way to a system of teaching that would make anyone attain Enlightenment and demonstrate Nirvāṇa in his daily life. In all the Mahāyāna Sūtras, this general tendency in the unfoldment of Buddhism is vehemently asserted, showing how intense was the struggle between conservatism and progressivism.

Khi đạo Giác Ngộ kêu gọi đến sự nội dung của người Phật tử, cần trực nhập tức thì, không qua trung gian của bất cứ tư tưởng nào, đó là lúc người Phật tử phải tìm ngay trong chính họ uy quyền duy nhất cho công cuộc hành đạo; không một truyền thống hoặc tổ chức đạo giáo nào còn quyền lực trói buộc nữa. Từ đây, với người Phật tử, cái thực - nghĩa là cái thích ứng với cuộc sống - là cái khế hợp với đạo tâm; và mọi thi vi động tác đều không còn khuôn thước nào phê phán nữa, vì phạm là những cảm ứng trào ra từ nội tâm thì hành động nào cũng tốt, và thánh thiện là khác. Hậu quả trực tiếp của kiến giải Giác Ngộ ấy là khích lệ ở con người một ý chí tự do tuyệt đối ở khắp chiều hướng, sự tự do khai phóng vô lượng huyền năng của tâm ngoài tất cả giới hạn chật hẹp của thứ Phật giáo tu viện và kinh viện. Dầu vậy, theo quan điểm Đại Thừa, đó vẫn không hề nghịch với tinh thần của đức Phật. Cơ cấu của Giáo Đoàn, nhân đó, cần cải biến theo. Ở thời Phật giáo sơ khởi, đó là một đoàn thể tu sĩ không nhà khép mình theo một số giới luật nào đó đặt làm tiêu chuẩn sinh hoạt. Phật giáo lúc ấy là vật độc hữu của nhóm trí thức, còn đại chúng, hoặc hàng ngũ cư sĩ giữ hạnh Tam Qui, chỉ là những phần tử phụ thuộc cho Giáo Đoàn chánh qui hoặc chuyên nghiệp. Khi Phật giáo còn ở giai đoạn tiên khởi, cả đến hàng ti khuru ni (nữ tu sĩ) vẫn không được phép nhập đoàn, đức Phật miễn cưỡng nhận họ vào sau này, và báo trước rằng Chánh pháp sẽ vì đó bị giảm đi phân nửa tuổi thọ. Điều ấy cho ta thấy giáo pháp của Phật, và giáo lý Giác Ngộ, toàn danh riêng cho một số đệ tử có giới hạn. Đành rằng Phật nhìn tất cả phần tử trong Giáo Đoàn bằng cặp mắt hoàn toàn vô tư, không chút thành kiến hay thiên vị nào về giai cấp xã

hội, chủng tộc, hoặc ưu thế nào khác, nhưng lợi lạc của lời Phật dạy không thể lan rộng ngoài giới hạn của tu viện. Nếu không lợi lạc gì hết cho toàn thể đại chúng, hẳn nhiên thái độ độc hữu ấy cần xét lại. Bởi vì đạo lý Giác Ngộ là một sức sống không thể giam lỏng như vậy được, nó phải trào ra, tràn lan ngoài tất cả giới hạn. Nên khi giáo lý Đại Thừa được tung ra với tất cả khí thế xác định lý tưởng Bồ Tát, một giáo đoàn nặng chất tu viện và độc hữu nhất định mất đất đứng, và tôn giáo của nam xuất gia (tì khuru) và nữ xuất gia (tì khuru ni) nhất định chuyển thành tôn giáo của nam cư sĩ (ưu bà tắc) và nữ cư sĩ (ưu bà di); và kỷ luật khắc khổ nhằm chứng quả Vô Dư Niết Bàn (31) phải nhường chỗ cho một hệ thống giáo lý mở rộng cửa cho mọi người vào nhà Giác Ngộ, và xác lập Niết Bàn ngay trong cuộc sống thường tục (32). Trong tất cả kinh điển Đại Thừa, khuynh hướng đại chúng hóa Phật giáo ấy được xiển dương và xác định với tất cả hùng lực, điều ấy đủ chứng tỏ sự tranh chấp giữa hai phái bảo thủ và cấp tiến gắt gao đến độ nào.

This spirit of freedom, which is the power impelling Buddhism to break through its monastic shell and bringing forward the idea of Enlightenment ever vigorously before the masses, is the life-impulse of the universe--this unhampered activity of spirit, and everything that interferes with it, is destined to be defated. The history of Buddhism is thus also a history of freedom in one's spiritual, intellectual, and moral life. The moral aristocracy and disciplinary formalism of primitive Buddhism could not bind our spirit for a very long period of time. As the doctrine of Enlightenment grew to be more and more inwardly interpreted, the spirit rose above the formalism of Buddhist discipline. It was of no absolute necessity for one to leave his home life and follow the footsteps of the wandering monks in order to reach the supreme fruit of Enlightenment. Inward purity, and not external piety, was the thing needed for the Buddhist life. The Upasakas were in this respect as good as the Bhikshus. The fact is most eloquently illustrated in the *Vimalakīrti-Sūtra*. The chief character here is Vimalakīrti, a lay philosopher, outside the pale of the Brotherhood. None of the Buddha's disciples were his matches in the depth, breadth, and subtleties of thought, and when the Buddha told them to visit his sick-room they all excused themselves for some reason or other, except Mañjuśrī, who is Prajñā incarnate in Mahāyāna Buddhism.

Tinh thần tự do ấy là nguyên động lực thúc đẩy Phật giáo đập bể cái vỏ tu viện bước ra, và đồng mãnh lên đường phổ hiện lý Giác Ngộ trong đại chúng; và chính tinh thần ấy là nguồn động lực của vũ trụ, mà cũng là dòng hoạt dụng của tâm linh, bất cứ gì cản đường nó sẽ đón lấy bại vong. Bởi vậy, lịch sử của Phật giáo cũng là lịch sử của tự do cá nhân vậy, hiện thực trong sinh hoạt của tâm, trí, và đức của con người. Luân lý thượng lưu, kỷ luật hình thức của Phật giáo nguyên thủy không ràng buộc được tinh thần ta lâu hơn nữa. Hễ lý Giác Ngộ ngày càng được thâm chứng hơn, thì tâm càng vượt lên hình thức của giới luật. Bởi vậy, không nhất thiết phải bỏ gia đình theo gót đoàn khất sĩ mới cần được Chánh Giác. Trong tâm thanh tịnh, chớ không phải ngoài đời tìn mộ, đó là điều cần cho cuộc sống đạo. Theo bộ kinh Duy Ma, được biện hộ với một tài hùng biện hiếm có. Vai chủ động trong đó là Duy Ma Cật, một triết gia cư sĩ sống ngoài khuôn nếp của Giáo Đoàn. Không một đệ tử nào của Phật so nổi với tư tưởng thâm diệu, quảng đại và tinh tế của ông; khi Phật dạy các ngài ấy đến thăm bệnh ông, ai ai cũng cáo lỗi, viện lẽ này hoặc lý nọ, trừ ra một mình ngài Văn Thù - hiện thân của trí Bát Nhã trong Đại Thừa Giáo.

That the lay-devotees thus asserted themselves even at the expense of the Arhats may also be gleaned from other sources than the *Vimalakīrti*, but especially from such Sūtras as

the *Śrīmalā*, *Gaṇḍhavyūha*, *Vajrasamādhi*, *Candrottara-dārikā*, etc. What is the most noteworthy in this connection is that woman plays an important rôle on various occasions. Not only is she endowed with philosophizing talents, but she stands on equal footing with man. Among the fifty-three philosophers or leaders of thought visited by Sudhana in his religious pilgrimage, he interviewed many women in various walks of life, some of whom were even courtesans. They all wisely discoursed with the insatiable seeker of truth. What a different state of affairs this was when compared with the reluctant admission of women into the Sangha in the early days of Buddhism! Later Buddhism may have lost something in austerity, aloofness, and even saintliness, which appeal strongly to our religious imagination, but it has gained in democracy, picturesqueness, and largely in humanity.

Hành giả cư sĩ mà đạo phong uy nghiêm đến vậy, vượt trên cả La Hán, điều ấy còn nhận thấy ở những tài liệu khác ngoài kinh Duy Ma, nhất là trong các bộ kinh như Thắng Man, hoặc Sư Tử hống nhất thừa (Srimala) Nhập Pháp Giới (Gandhavyuha) Kim Cương Định (Vajra samadhi) Kim Quang Minh (Candrotiara darika) v.v... Nét đặc thù ở đây là vai trò của phái nữ, được đề cao ở nhiều trường hợp khác nhau. Không những các bà có đủ biện tài trí huệ, mà còn đứng ngang hàng với phái nam. Trong số năm mươi ba vị triết gia hoặc đạo trưởng mà Thiện Tài đồng tử đến tham vấn trên đường hành cước, có nhiều cô nhiều bà sống trong những điều kiện mưu sinh khác nhau, trong ấy có cả gái giang hồ nữa, người nào cũng biện luận đầy minh triết với vị đồng tử chí tâm cầu đạo. Thật khác hẳn không khí ngày nào phụ nữ chỉ được miễn cưỡng nhận vào hội Tăng Già! Phật giáo thời này có thể mất đi phần nào cái bề thế uy nghi, nghiêm cẩn, và tôn linh nữa, cần cho tôn giáo để khơi động trí tưởng tượng của ta, nhưng bù lại thắng lợi gấp bội ở tinh thần dân chủ, ở năng khiếu thẩm mỹ, và ở ý hướng nhân bản cao độ.

The free spirit which wanders out beyond the monastic walls of the Brotherhood now follows its natural consequence and endeavours to transcend the disciplinary rules and the ascetic formalism of the Hīnayānists. The moral rules that were given by the Buddha to his followers as they were called for by the contingencies of life, were concerned more or less with externalism. When the Buddha remained with them as the living spirit of the Brotherhood, these rules were the direct expressions of the subjective life; but with the Buddha's departure they grew rigid and failed to reach the inner spirit of their author, and the followers of Enlightenment revolted against them, upholding 'the spirit that giveth life'. They advocated perfect freedom of spirit, even after the fashions of antinomians. If the spirit were pure, no acts of the body could spoil it; it could wander about anywhere it liked with absolute immunity. It would even go down to hell if it were necessary or expedient for them to do so, for the sake of the salvation of the depraved. It would indefinitely postpone the entering into Nirvāṇa if there were still souls to save and minds to enlighten. According to 'the letter that killeth', no Buddhists were allowed to enter a liquor-shop, or to be familiar with inmates of the houses barred from respectability; in short, even for a moment to be thinking of violating any of the moral precepts. But to the Mahāyānists all kinds of 'expediency' or 'devices' were granted if they were fully enlightened and had their spirits thoroughly purified. They were living in a realm beyond good and evil, and as long as they were there, no acts of theirs could be classified and judged according to the ordinary measure of ethics; they were neither moral nor immoral. These relative terms had no application in a kingdom governed by free spirits which soared above the relative world of differences and oppositions.

Tinh thần tự do ấy bấy lâu lang thang ngoài cổng tu viện, giờ đây xuôi đường thuận tiến cố vượt lên uy lực và hình thức giới hạnh của người Tiểu Thừa. Thật vậy, giới hạnh là do Phật chế ra cho đỡ chúng theo những đòi hỏi ngẫu nhiên của cuộc sống, và ít nhiều gì vẫn chú trọng đến hình tướng bên ngoài. Khi Phật còn trụ thế thì Phật là linh hồn của Giáo Đoàn, và những giới hạnh ấy thể hiện trực tiếp đời sống chủ quan của Phật; nhưng khi Ngài qua đời, giới hạnh ngày càng khô rần lại, hết phản ảnh tinh thần người tạo ra nó; nên những người qui hướng theo lý Giác Ngộ đứng lên phản kháng nhằm phục hưng lại chân tinh thần cố hữu. Họ đòi hỏi sự tự do tuyệt đối cho tinh thần, dầu phải làm nghịch đảo hết phương sách luận lý. Nếu trong tâm thanh tịnh thì ngoài không hành động nào của thân làm hoen ố nó được; nó tùy ứng qua lại tự do, mà bốn thể vẫn hoàn toàn vô nhiễm. Thậm chí nếu muốn, nếu cần, nó có thể xuống địa ngục độ những linh hồn sa đọa. Nó vẫn có thể dời lại đến vô định ngày vào Niết Bàn, nếu còn những linh hồn phải cứu, và những tâm mê phải độ. Đúng theo danh nghĩa, không một Phật tử nào được phép vào quán rượu, hoặc lân la với con nhà mất nết, nói tóm lại, không được phép nghĩ đến sự phạm giới, dầu chỉ nghĩ, và nghĩ thoáng qua. Nhưng với người Đại Thừa, mọi phương tiện “lành và khéo” đều được quyền sử dụng, nếu tâm đã sáng, trí đã sạch lậu. Họ sống trong một thế giới “phi thiện phi ác”, và một khi an trụ trong đó thì dầu họ làm gì vẫn không thể có khuôn thước đạo đức nào đánh giá hoặc phê phán họ được; đó là những hành động chẳng “hữu đạo” mà cũng không “vô đạo”. Những cặp danh từ đối đãi ấy mất hết chỗ dùng rồi trong cái tâm tự do tự tại, tùy thích dọc ngang trên thế giới của sai biệt và mâu thuẫn.

This was most slippery ground for the Mahāyānists. When they were really enlightened and fathomed the depths of spirituality, every deed of theirs was a creative act of God, but in this extreme form of idealism, objectivity had no room, and consequently who could ever distinguish libertinism from spiritualism? In spite of this pitfall the Mahāyānists were in the right in consistently following up all the implications of the doctrine of Enlightenment. Their parting company with the Hīnayānists was inevitable.

Đó là một miếng đất hiểm nghèo nhất cho người Đại Thừa. Khi họ đã thực chứng, đã lặn tận đáy sâu của cái linh minh, hành động nào của duy tâm, mà cũng tuyệt đối phi chủ thể, và như vậy thì còn ai mà phân biệt phóng dăng với đạo hạnh. Dầu cạm bẫy ấy, người Đại Thừa vẫn trụ nơi chánh pháp, kiên trì những gì thật chính yếu bao hàm trong giáo lý Giác Ngộ. Nên họ li khai với người Tiểu Thừa giáo, đó là điều không tránh được vậy.

The doctrine of Enlightenment leads to the inwardness of one's spiritual experience, which cannot be analysed intellectually without somehow involving logical contradictions. It thus seeks to break through every intelligent barrier that may be set against it; it longs for emancipation in every form, not only in the understanding but in life itself. The unscrupulous followers of Enlightenment are thus liable to degenerate into votaries of libertinism. If the Mahāyānists had remained here and had not seen further into the real nature of Prajñā, they would have certainly followed the fate of the Friends of the Free Spirit, but they knew how Enlightenment realizes its true signification in love for all beings and how freedom of spirit has its own principle to follow though nothing external is imposed upon it. For freedom does not mean lawlessness, which is the destruction and annihilation of itself, but creating out of its inner life-force all that is good and beautiful. This creating is called by the Mahāyānists 'skilful device' (*upāyakauśalya*), in which Enlightenment is harmoniously wedded to love. Enlightenment when intellectually conceived is not dynamical and stops at illumining the path which love will tread. But

Prajñā is more than merely intellectual, it produces Karuṇā (love or pity), and with her cooperation it achieves the great end of life, the salvation of all beings from Ignorance and passions and misery. It now knows no end in devising all kinds of means to carry out its own teleological functions.

Giáo lý Giác Ngộ đưa con người đến chỗ bí yếu của kinh nghiệm tâm linh, một kinh nghiệm không thể phân tách bằng trí thức kéo mắc phải những mâu thuẫn luận lý nan giải. Thật vậy, giáo lý ấy nhằm đập bằng bất cứ chướng ngại nào trí thông minh có thể chắn ngang; nó khao khát giải thoát, dưới mọi hình thức, ở tâm thức cũng như ở trong đời. Nên nếu thiếu cảnh giác, người hành đạo Giác Ngộ dễ bị sa đọa, đắm buông lung làm càn. Nếu người Đại Thừa ngưng lại ở đó, không dám lặn sâu hơn vào thể tánh Bát Nhã, ắt họ không hơn gì số phận của đoàn thể “Friends of the Free Spirit”; nhưng họ hiểu lý Giác Ngộ hiện thực tình thương ra sao cho tất cả chúng sanh, tinh thần tự do có những nguyên lý tự cảm tự ứng riêng như thế nào, dầu rằng không sự vật nào bên ngoài không đè nặng trên nó. Vì tự do không có nghĩa là vô luật lệ, tức tự hủy tự diệt, mà cốt là phóng nội lực ra ngoại giới sáng tạo nên những gì chí thiện chí mỹ. Chính khí thể sáng tạo ấy, người Đại Thừa gọi là phương tiện thiện xảo- upaya kausalya, trong đó Giác Ngộ hòa đồng với tình thương. Về mặt trí thức, Giác Ngộ không đủ sinh động, chỉ có thể soi đường cho tình thương. Nhưng Bát Nhã - trí - không phải thuần là trí, vì Trí sanh Bi - Karuna; và cộng tác với Bi, Trí thành tự do cái “đại sự nhân duyên” của Phật Giáo, là phổ độ tất cả chúng sanh ra khỏi vô minh, phiền não và khổ. Trí mở ra đủ phương tiện vậy, không đâu là cùng, nhằm hoàn tất nhiệm vụ theo tâm nguyện.

The *Saddharma-Puṇḍarīka* regards the Buddha's appearance on earth and his life in history as the 'skilful devices' of world-salvation on the part of the Supreme Being of Eternal Enlightenment. This creation, however, ceases to be a creation in its perfect sense when the creator grows conscious of its teleological implications[35]; for here then is a split in his consciousness which will check the spontaneous flowing-out of spirit, and then freedom will be lost at its source. Such devices as have grown conscious of their purposes are no more 'skilful devices', and according to the Buddhists they do not reflect the perfect state of Enlightenment.

Kinh Pháp Hoa chủ trương Phật xuất hiện trên đất này, và đời sống của Phật trong lịch sử này, đều là phương tiện thiện xảo do Đấng Bổn Lai Diệu Giác Tối Thượng giả lập lên để độ thế. Sự sáng tạo ấy, tuy nhiên, sẽ không còn là sáng tạo nữa, theo nghĩa tuyệt đối, nếu người sáng tạo còn ý thức về một mục đích, nghĩa là còn hữu tâm mà sáng tạo [33]; vì như vậy là ý thức bị chẻ đôi, sự phân tâm ấy làm hỏng dòng ứng dụng thuần nhiên của tâm, và đánh mất sự tự do ngay tự đầu nguồn. Những phương tiện có ý thức về một mục đích như vậy không còn là phương tiện thiện xảo nữa, và theo người Phật tử, nó không còn là phản ảnh của trạng thái Toàn Giác.

Thus the doctrine of Enlightenment is to be supplemented by the doctrine of Device (*upāya*), or the latter may be said to evolve by itself from the first when it is conceived dynamically and not as merely a contemplative state of consciousness. The earlier Buddhists showed the tendency to consider Enlightenment essentially reflective or a state of tranquillity. They made it something lifeless and altogether uncreative. This, however, did not bring out all that was contained in Enlightenment. The effective or will element which moved the Buddha to come out of his SāgaramudrāSamādhi--a samādhi in which the whole universe was reflected in his consciousness as the moon stamps her image upon the

ocean--has now developed into the doctrine of Device. For the will is more fundamental than the intellect and makes up the ultimate principle of life. Without the 'devising' and self-regulating will, life will be the mad display of a mere blind force. The wantonness of 'a free spirit' is thus now regulated to operate in the great work of universal salvation. Its creative activity will devise all possible means for the sake of love for all beings animate as well as inanimate. Dhyāna is one of those devices which will keep our minds in balance and well under the control of the will. Zen is the outcome of the dhyāna discipline applied to the attainment of Enlightenment.

Bởi vậy, giáo lý Giác Ngộ cần được phụ thêm bằng diệu thuật Phương Tiện - upaya; hoặc nói đúng hơn, chính phương tiện đương nhiên tự ứng ra từ nội dung của Giác Ngộ - khi ta quan niệm nó theo nghĩa động thay vì là một trạng thái trầm tư, hư tưởng. Người Phật Giáo ban sơ thường hình dung Giác Ngộ như một trạng thái tịnh quán của ý thức, hoàn toàn thiếu sanh khí, phi sáng tạo. Đó không phải là tất cả nội dung của Giác Ngộ. Ngoài ra còn yếu tố tình cảm, hoặc ý chí nữa đã thúc đẩy Phật bước ra cảnh giới hải ấn tam muội - Sagaramudra samadhi - một trạng thái đại định thâm nhiếp toàn thể vũ trụ chiếu hiện trong ý thức như mặt trăng in hình trên biển cả; yếu tố ấy từ đây khuếch trương mạnh trong giáo lý Phương Tiện.

Vì ý chí vốn thiết yếu hơn tri thức, và tạo thành nguyên lý tối yếu của sự sống. Không "phương tiện", không ý chí tự điều chế, thì đời sống hóa ra một thao trường của bạo lực mù quáng. Thế nên xu hướng buông lung của một "tâm hồn tự do" được điều phục như vậy, để có thể thực hiện đại nguyện độ sinh. Hoạt động đầy sinh lực sáng tạo ấy mở vô số phương tiện hầu phổ độ tất cả chúng sinh, vô giác cũng như hữu tình. Một trong số phương tiện ấy là dhyana, nhằm điều tâm dưới uy lực của ý chí. Thiền là kết quả của kỷ luật dhyana ấy áp dụng trên đường cầu Chánh Giác.

Zen and Dhyāna

5. THIỀN VÀ DHYANA

The term 'Zen' (*ch'an* in Chinese), is an abbreviated form of *Zenna* or *Ch'anna*, which is the Chinese rendering of 'dhyāna', or 'jhāna', and from this fact alone it is evident that Zen has a great deal to do with this practice which has been carried on from the early days of the Buddha, indeed from the beginning of Indian culture. Dhyāna is usually rendered in English meditation, and, generally speaking, the idea is to meditate on a truth, religious or philosophical, so that it may be thoroughly comprehended and deeply engraved into the inner consciousness. This is practised in a quiet place away from the noise and confusion of the world. Allusion to this abounds in Indian literature; and 'to sit alone in a quiet place and to devote oneself to meditation exclusively' is the phrase one meets everywhere in the Āgamas.

Nói THIỀN (hoặc Zen theo người Nhật) là nói tắt, nói đủ chữ là THIỀN NA, phiên âm theo Ấn ngữ dhyana hoặc jhana; nguồn gốc ấy đủ chứng tỏ Thiền có nhiều liên quan đến phương pháp tu luyện cổ truyền ấy có từ thưở ban sơ của Phật giáo, hơn nữa, có lẽ từ thưở khởi nguyên của văn hóa Ấn Độ. Dhyana thường được dịch là *tĩnh lực*, và đại khái có nghĩa là trầm tư về một chân lý, triết học hoặc đạo, đến chỗ triết ngộ và in sâu trong nội thức. Tu thiền cần tìm đến chỗ thanh vắng, xa cảnh náo nhiệt và loạn động của thế gian. Văn học Ấn Độ đầy đầy những đoạn văn ngụ ý ấy; và câu nói "tìm đến chỗ vắng, trụ tâm ngồi tịnh" là câu nói gặp khắp cùng trong các bộ kinh A Hàm.

The following conversation between Sandhana, a Buddhist, and Nigrodha, an ascetic, which is recorded in the *Udumbarika Sihanada Suttanta*,^[36] will throw much light on the habit of the Buddha. Says Sandhana, 'But the Exalted One haunts the lonely and remote recesses of the forest, where noise, where sound there hardly is, where the breezes from the pastures blow, yet which are hidden from the eyes of men, suitable for self-communing.' To this, the ascetic wanderer answers: 'Look you now, householder, know you with whom the Samana Gotama talks? with whom he holds conversation? By intercourse with whom does he attain the lucidity in wisdom? The Samana Gotama's insight is ruined by his habit of seclusion. He is not at home in conducting an assembly. He is not ready in conversation. So he keeps apart from others in solitary places. Even as a oneeyed cow that, walking in a circle, follows only the outskirts, so is the Samana Gotama.'

Cuộc đàm thoại sau đây giữa Sandhana, đệ tử của Phật, và khất sĩ ngoại đạo Nigrodha trong bộ *Udumbarika Sihanada Suttanta* ^[34] sẽ rọi nhiều tia sáng vào nếp sống của Phật. Kinh chép:

Sandhana nói: *“Đức Thế Tôn đến những khu rừng hoang vu, thâm u tĩnh mịch, không một tiếng động, nơi gió rì rào thổi qua cánh đồng cỏ ẩn kín không ai hay, nơi thuận tiện cho việc trầm tư quán tưởng.”*

Nghe thế, vị khất sĩ đáp: *“Ấy đó, cư sĩ, ông biết sa môn Cồ Đàm nói chuyện với ai không? Bàn luận với ai không? Giao tiếp với ai không để đạt đến cái sáng của trí huệ? Đạo nhân của thầy Cồ Đàm bị hồng mắt rồi bởi nếp sống cầm chế.”*

Thầy không đủ bản lĩnh điều khiển một giáo đoàn. Thầy không đủ đạo hạnh đảm đương một cuộc đàm thoại, nên thầy lánh xa mọi người tìm đến chỗ vắng. Cũng như con bò chột, mắt chạy xa quần mã ngoài rìa, sa môn Cồ Đàm là vậy đó”.

Again we read in the *Sāmañña-phala Sutta*:^[37] 'Then, the master of this so excellent body of moral precepts, gifted with this so excellent self-restraint as to the senses, endowed with this so excellent mindfulness and self-possession, filled with this so excellent content, he chooses some lonely spot to rest at on his way--in the woods, at the foot of a tree, on a hill side, in a mountain glen, in a rocky cave, in a charnel place, or on a heap of straw in the open field. And returning thither after his round for alms he seats himself, when his meal is done, cross-legged, keeping his body erect, and his intelligence alert, intent.'

Ta còn thấy Kinh Sa Môn Quả nói:

“Ấy đó, thầy ta khéo điều thân điều tâm là vậy, khéo thâm nhiếp sáu căn là vậy, khéo khắc phục tâm tưởng và tự chủ là vậy, thầy tìm đến chỗ vắng để an trụ - trong rừng già, dưới gốc cây, bên sườn đồi, trong hang núi, trong động đá, trong nghĩa địa, hoặc trên ổ rom giữa đồng hoang. Sau thời trì bình khất thực, thầy trở về đó, ngồi kiết già, thân thẳng đứng, thần trí chăm chú, linh mãnh.”

Further, in the days of the Buddha, miracle-working and sophistical discussions seem to have been the chief business of the ascetics, wanderers, and Brahman metaphysicians. The Buddha was thus frequently urged to join in the debates on philosophical questions and also to perform wonders in order to make people embrace his teaching. Nigrodha's comment on the Buddha conclusively shows that the Buddha was a great disapprover of empty reasoning, devoting himself to things practical and productive of results, as well as that he was always earnestly engaged in meditation away from the world. When Chien-ku, son of a wealthy merchant in Nālandā, asked the Buddha to give his command to his disciples and make them perform for the benefit of his townspeople, the Buddha flatly

refused, saying: 'My disciples are instructed to sit in solitude quietly and to be earnestly meditating on the Path. If they had something meritorious, let them conceal it, but if they had faults, let them confess.' [38]

Hơn nữa, trong đời đức Phật, các cuộc trở phép thần thông, tranh tài đấu khẩu, dường như được các hàng khất sĩ, du tăng, và các đạo sĩ Bà la môn đặc biệt chú tâm khổ luyện. Hẳn Phật cũng thường được mời tham dự các cuộc tranh luận siêu hình ấy, và cũng từng thi thố pháp thần thông nhằm đưa họ về với giáo pháp của Ngài. Lời Nigrodha phê bình Phật đủ minh chứng Phật quyết không tán thành việc biện luận suông, vì Ngài chỉ chú tâm đến cái thực, lợi ích thực, cũng như lúc nào Ngài cũng trụ trong đại định, xa thế gian. Khi Chiên Ku, con trai một vị trưởng giả ở Nalanda, thỉnh cầu Phật phong cho các đệ tử những uy quyền cần phải có để họ có đủ danh nghĩa hoạt động cho lợi lạc của thị dân, Phật dứt khoát từ khước rằng: “*Đệ tử của ta được dạy phải tịnh cư, và thâm quán Đạo Pháp. Lập được công đức, họ nên đi, phạm phải lỗi lầm, họ phải sám hối* [35].”

An appeal to the analytical understanding is never sufficient to comprehend thoroughly the inwardness of a truth, especially when it is a religious one, nor is mere compulsion by an external force adequate for bringing about a spiritual transformation in us. We must experience in our innermost consciousness all that is implied in a doctrine, when we are able not only to understand it but to put it in practice. There will then be no discrepancy between knowledge and life. The Buddha knew this very well, and he endeavoured to produce knowledge out of meditation; that is, to make wisdom grow from personal, spiritual experience. The Buddhist way to deliverance, therefore, consisted in threefold discipline: moral rules (*sīla*) tranquillization (*samādhi*), and wisdom (*prajñā*). By *Sīla* one's conduct is regulated externally, by *Samādhi* quietude is attained, and by *Prajñā* real understanding takes place. Hence the importance of meditation in Buddhism.

Lý giải suông không bao giờ đủ để thâm ngộ chân lý, nhất là chân lý Đạo, mà cưỡng bức bằng ngoại lực vẫn không đủ để chuyển hóa nội tâm ta. Hễ gặp cơ duyên, ta phải tự mình thâm chứng lấy những gì hàm dưỡng trong giáo lý, không phải chỉ để hiểu mà còn hành nữa. Lúc ấy thì không có gì kẹt nữa giữa kiến thức và sinh hoạt. Phật biết rõ điều ấy nên nỗ lực phát động kiến thức bằng sức trầm tư tịnh lự, nói đúng hơn, khai phóng trí huệ bằng sự thâm chứng của cá nhân. Nên con đường giải thoát của Phật giáo cốt ở ba kỷ luật: đạo, hạnh (giới), tịnh tâm (định), và sáng trí (huệ). Giới nhằm điều chế phong thái bên ngoài. Định nhằm điều chế tâm tư. Còn huệ nhằm hiểu biết chân xác. Sự hệ trọng của thiền định trong Phật giáo là vậy.

That this threefold discipline was one of the most characteristic features of Buddhism since its earliest days is well attested by the fact that the following formula, which is culled from the *Mahāparinibbāna-Sutta*, is repeatedly referred to in the Sūtra as if it were a subject most frequently discussed by the Buddha for the edification of his followers: 'Such and such is upright conduct (*sīla*); such and such is earnest contemplation (*samādhi*); such and such is intelligence (*prajñā*). Great becomes the fruit, great the advantage of intellect when it is set round with earnest contemplation. The mind set round with intelligence is set quite free from the intoxications (*āśrava*); that is to say, from the intoxication of sensuality (*kāma*), from the intoxication of becoming (*bhāva*), from the intoxication of delusion (*driṣhti*), from the intoxication of ignorance (*avidyā*).' [39]

Giới, định, huệ, ngay từ sơ khởi, là cái học đặc thù nhất của Phật giáo; ta thường thấy nhắc đi nhắc lại ba cái học ấy trong kinh Đại Bát Niết Bàn, vậy đủ rõ đó là đề tài rất thường được Phật đưa ra luận giải nhằm xây dựng cho các đệ tử. Kinh nói:

Giới là như vậy. Định là như vậy. Huệ là như vậy. Quả càng lớn theo công năng của tri giác gắn liền với định. Tâm gắn liền với trí hóa giải tất cả cảm nhiễm (asrava) của độc tham dục (karma), độc sinh thành (bhava: hữu uẩn), độc kiến chấp (drishti), độc vô minh (avidya).^[36]

Samādhi and dhyāna are to a great extent synonymous and interchangeable, but strictly samādhi is a psychological state realized by the exercise of dhyāna. The latter is the process and the former is the goal. The Buddhist scriptures make reference to so many samādhis, and before delivering a sermon the Buddha generally enters into a samādhi,^[40] but never I think into a dhyāna. The latter is practised or exercised. But frequently in China dhyāna and samādhi are combined to make one word, *ch'an-ting*, meaning a state of quietude attained by the exercise of meditation or dhyāna. There are some other terms analogous to these two which are met with in Buddhist literature as well as in other Indian religious systems. They are *Samṗatti* (coming together), *Samāhita* (collecting the thoughts), *Samatha* (tranquillization), *Cittaikāgratā* (concentration), *Drīshṭadharmasukha-vihāra* (abiding in the bliss of the Law perceived), *Dhāraṇi* or *Dhāraṇa* (abstraction), etc. They are all connected with the central idea of dhyāna, which is to tranquillize the turbulence of self-assertive passions and to bring about a state of absolute identity in which the truth is realized in its inwardness; that is, a state of Enlightenment. The analytical tendency of philosophers is also evident in this when they distinguish four or eight kinds of dhyāna.^[41]

Định (samadhi) và thiền (dhyana) trong nhiều trường hợp đồng nghĩa nhau, và thường dùng lẫn lộn nhau; đúng nghĩa thì định là một trạng thái tâm lý chứng được bằng phép tu thiền. Thiền là một diễn trình, còn định là cứu cánh. Kinh điển Phật giáo nêu lên rất nhiều thứ định^[37], và thêm rằng, trước khi nói pháp, Phật thường nhập định, nhưng không bao giờ nói Phật nhập thiền, nếu tôi không lầm, mà chỉ nói hành thiền, tu thiền. Nhưng ở Trung Hoa, thường người ta ghép đôi hai chữ lại thành Thiền Định, để chỉ một trạng thái yên tịnh thực hiện bằng phép định hoặc thiền. Ngoài ra còn nhiều từ ngữ tương tự khác thường gặp trong văn học Phật giáo cũng như trong các hệ thống tôn giáo khác của Ấn Độ. Đó là sampatti (tam ma bát đề = đẳng chí), samahita (đẳng dẫn), samatha (chỉ), cittaikagrata (tâm nhất cảnh tánh), drishta dharma sukha vihara (hiện pháp lạc trú = an trụ trong khoái cảm của đạo pháp hiện chứng), dharani hoặc dharana (đà la ni = tổng trì, trừu tượng pháp), v.v... Tất cả danh từ ấy đều y chỉ vào thiền, tức nhằm lắng đọng hết vọng tưởng tán loạn, đưa đến cảnh giới tuyệt đối thuần nhất để tâm ngộ nhập vào chân lý, tức vào trạng thái tự giác. Dĩ nhiên, vì thói quen phân tách, các triết gia phân biệt có bốn thứ thiền hoặc tám thứ định như sau^[38].

The first dhyāna is an exercise in which the mind is made to concentrate on one single subject until all the coarse affective elements are vanished from consciousness except the serene feelings of joy and peace. But the intellect is still active, judgment and reflection operate upon the object of contemplation. When these intellectual operations too are quieted and the mind is simply concentrated on one point, it is said that we have attained the second dhyāna, but the feelings of joy and peace are still here. In the third stage of dhyāna, perfect serenity obtains as the concentration grows deeper, but the subtlest mental activities are not vanished and at the same time a joyous feeling remains. When the fourth

and last stage is reached, even this feeling of self-enjoyment disappears, and what prevails in consciousness now is perfect serenity of contemplation. All the intellectual and the emotional factors liable to disturb spiritual tranquillity are successively controlled, and mind in absolute composure remains absorbed in contemplation. In this there takes place a fully adjusted equilibrium between Samatha and Vipasayana; that is, between tranquillization or cessation and contemplation.

Thiền đầu - *sơ thiền* - là do công phu tập trung tư tưởng vào một vật duy nhất kỳ cho đến trong tâm mờ nhạt hết tham dục mà chỉ còn lại cảm giác hỉ lạc. Nhưng trí thức còn hoạt động, nên sự phán đoán và suy đoán còn tác động vào đối tượng của sự quán tưởng. Khi tất cả động tác ấy hoàn toàn lắng đứng và tâm an trụ ở một điểm, đó là chứng thiền thứ hai - *nhị thiền* - trong ấy vẫn còn cảm giác hỉ lạc. Ở thiền thứ ba - *tam thiền* - tâm càng thâm quán càng thanh tịnh, nhưng những hoạt động vi tế nhất của tâm vẫn chưa xả trừ hết, đồng thời niềm hỉ lạc vẫn còn nguyên. Khi thiền thứ tư, tột bậc - *tứ thiền* - chứng đến thì cả đến hỉ lạc cũng dứt tuyệt, và đó là trạng thái tuyệt đối thanh tịnh của tâm đi vào đại định. Tất cả yếu tố về cảm giác và thức giác khuấy động sự thanh tịnh của tâm đều lần lượt được điều chế, và tâm, tự tịnh tự định, hoàn toàn thu nhiếp trong tam muội. Đó là chứng đến cảnh giới tuyệt đối quân bình giữa chỉ (*samatha*) và quán (*vipasayana*), nghĩa là giữa thiền và định ⁽³⁹⁾.

In all Buddhist discipline this harmony is always sought after. For when the mind tips either way, it grows either too heavy (*styānam*) or too light (*auddhayam*), either too torpid in mental activity or too given up to contemplation. The spiritual exercise ought to steer ahead without being hampered by either tendency, they ought to strike the middle path.

Mọi kỷ luật Phật giáo đều nhằm đến sự quân bình ấy. Nếu tâm nghiêng về một phía nào đó ắt sanh nặng nhẹ chẳng đều, nghĩa là hoạt động của tâm trở thành hoặc sốc nổi (phủ động) hoặc mê chìm (hôn trầm). Tu tâm phải tinh tiến mà hướng lên, đừng nghiêng bên nào kéo bị chướng ngại - phải trụ ở trung đạo.

There are further four stages of dhyāna called 'Arūpavimoksha' which are practised by those who have passed beyond the last stage of dhyāna. The first is to contemplate the infinity of space, not disturbed by the manifoldness of matter; the second is on the infinity of consciousness as against the first; the third is meant to go still further beyond the distinction of space and thought; and the fourth is to eliminate even this consciousness of nondistinction, to be thus altogether free from any trace of analytical intellection. Besides these eight Samāpatti ('coming together') exercises, technically so called, the Buddha sometimes refers to still another form of meditation which is considered to be distinctly Buddhist. This is more or less definitely contrasted to the foregoing by not being so exclusively intellectual but partly effective, as it aims at putting a full stop to the operation of Samjñā (thought) and Vedita (sensation); that is, of the essential elements of consciousness. It is almost a state of death, total extinction, except that one in this dhyāna has life, warmth, and the sense-organs in perfect condition. But in point of fact it is difficult to distinguish this Nirodha-vimoksha (deliverance by cessation) from the last stage of the Aruppa (or Arūpa) meditation, in both of which consciousness ceases to function even in its simplest and most fundamental acts.

Vượt qua tứ thiền, còn bốn thiền giới khác gọi là tứ vô sắc giải thoát (*arupavimoksha*), tức tứ vô sắc định. Định đầu gọi là *không vô biên xứ định*, cốt quán toàn thể hư không bao la vô lượng (không gian) mà không bị phân tán bởi những hình thái thiên sai vạn biệt; định thứ nhì - *thức vô biên xứ định* - là cảnh giới của vô biên ý thức đối lại với vô biên hư không;

định thứ ba - *vô sở hữu xứ định* - vượt qua sự phân biệt giữa hư không và tư tưởng; và định thứ tư - *phi tướng phi phi tướng xứ định* - xả trừ cả ý thức vô phân biệt trên để hoàn toàn thoát ly tất cả trí thức suy luận. Ngoài bốn thiền tám định ấy, thuật ngữ gọi là *samapatti* (tam ma bát đề hoặc chánh thọ), đôi khi Phật còn đề ra một trạng thái định khác - diệt tận định - được coi là đặc biệt Phật giáo; thứ định này có phần mâu thuẫn với những định trước, vì ở cả hai mặt lý và tình nó nhằm chấm dứt cả hoạt động của tư tưởng (*samjna*) và cảm thọ nữa (*vedita*), là hai yếu tố chánh cấu tạo ý thức. Đó gần như là trạng thái chết, hoàn toàn hủy diệt, có khác là hành giả thân vẫn nóng ấm, và giác quan vẫn toàn hảo. Nhưng thật rất khó phân biệt cảnh tịch diệt giải thoát này (*nirodha vimoksha*) và cảnh giới cuối cùng của cái định vô sắc trên, vì trong cả hai trạng thái đều chấm dứt hết hoạt động của ý thức, cả đến trong những hành vi đơn giản và thiết yếu nhất.

Whatever this was, it is evident that the Buddha, like the other Indian leaders of thought, endeavoured to make his disciples realize in themselves the content of Enlightenment by means of *dhyāna*, or concentration. They were thus made to progress gradually from a comparatively simple exercise up to the highest stage of concentration in which the dualism of the One and the Many vanished even to the extent of a total cessation of mentation. Apart from these general spiritual exercises, the Buddha at various times told his followers to meditate on such objects^[42] as would make them masters of their disturbing passions and intellectual entanglements.

Dầu sao, điều hiển nhiên là Phật, cũng như các nhà lãnh đạo tư tưởng Ấn Độ khác, vẫn cố làm thế nào để các môn đệ có thể nhập trong nội dung của Giác Ngộ bằng phương tiện *dhyana*; họ được hướng dẫn lần hồi từ phép tu tập thường đến trạng thái định cao nhất, trong ấy mâu thuẫn giữa cái Một và cái Nhiều dứt bật hết đến không còn một động tác nào của trí thức nữa. Ngoài những phép tu tập ấy, Phật nhiều lần còn khuyên đệ tử quán tưởng đến những đề tài nhất định⁽⁴⁰⁾ để trấn định tâm tán loạn và vọng tưởng.

We can now see how Zen developed out of this system of spiritual exercises. Zen adopted the external form of *dhyana* as the most practical method to realize the end it had in view, but as to its content Zen had its own way of interpreting the spirit of the Buddha. The *dhyāna* practised by primitive Buddhists was not in full accord with the object of Buddhism, which is no other than the attaining of Enlightenment and demonstrating it in one's everyday life. To do away with consciousness so that nothing will disturb spiritual serenity was too negative a state of mind to be sought after by those who at all aspired to develop the positive content of the Buddha's own enlightened mind. Tranquillization was not the real end of *dhyāna*, nor was the being absorbed in a *samādhi* the object of Buddhist life. Enlightenment was to be found in life itself, in its fuller and freer expressions, and not in its cessation.

Vậy, thử hỏi bằng cách nào Thiền khai triển những phép luyện tâm ấy? Cố nhiên, Thiền dung nạp tất cả hình thức *dhyana* ấy coi như phương pháp thực nghiệm hữu hiệu nhất để cầu đạo, nhưng về nội dung Thiền vẫn có kiến giải riêng về tinh thần của Phật. Phép *dhyana* ấy của hàng Phật tử cổ sơ không đáp ứng trọn vẹn mục đích của Phật giáo, là Giác Ngộ, và thể hiện cái Giác ấy trong cuộc sống thường ngày.

Diệt trừ ý thức đến không còn gì khuấy động sự thanh tịnh linh minh của tâm là một hình thái quá tiêu cực đối với ngưỡng vọng của những người thiết tha khám phá nội dung tích cực của tâm thể Phật đà. Trấn an không phải là chủ đích của *dhyana*, và cả nhập định (*samadhi*) vẫn không phải là cứu cánh của đời sống đạo. Giác Ngộ phải tìm ngay ở thế gian

trong những biểu hiện sung mãn hơn, tự do hơn của cuộc sống, chứ không phải xả trừ thế tục.

What was it that made the Buddha pass all his life in religious peregrination? What was it that moved him to sacrifice his own well-being, in fact his whole life, for the sake of his fellow-creatures? If dhyāna had no positive object except in pacifying passions and enjoying absorption in the unconscious, why did the Buddha leave his seat under the Bodhi-tree and come out into the world? If Enlightenment was merely a negative state of cessation, the Buddha could not find any impulse in him that would urge him to exertion in behalf of others. Critics sometimes forget this fact when they try to understand Buddhism simply as a system of teaching as recorded in the Āgamas and in Pāli Buddhist literature. As I said before, Buddhism is also a system built by his disciples upon the personality of the Buddha himself, in which the spirit of the Master is more definitely affirmed. And this is what Zen has in its own way been attempting to do--to develop the idea of Enlightenment more deeply, positively, and comprehensively by the practice of dhyāna and in conformity with the spirit of general Buddhism, in which life, purged of its blind impulses and sanctified by an insight into its real values, will be asserted.

Do đâu Phật hiển trọn cuộc đời cho công trình du hoá? Cái gì thúc giục Phật hi sinh tất cả yên vui, cả đến thân mạng nữa, nhằm lợi lạc cho chúng sinh? Nếu dhyana không nhằm mục đích tích cực nào hết ngoại trừ mục đích trấn an dục vọng và cầu thiền duyệt trong vô thức, Phật bỏ cội bồ đề trở về thế tục làm gì? Nếu Giác Ngộ chỉ là một trạng thái hoàn toàn đoạn diệt và tiêu cực, chắc chắn Phật không tìm đâu ra năng lực kích động Ngài trong công tác lợi tha. Các nhà phê bình thường quên mất sự kiện ấy trong khi họ cố tìm hiểu Phật giáo đơn giản như một hệ thống giáo lý chép giữ trong các bộ kinh A Hàm, và trong văn học pali. Như tôi đã trình bày trước, Phật giáo cũng là một hệ thống do các môn đệ xây dựng lên trên nhân cách của chính đức Phật, trong ấy, hơn đâu hết, tinh thần của đức Bốn Sư được minh định xác thực hơn. Và đó đặc biệt là chủ trương vạch riêng cho Thiền: khai thác ý niệm Giác Ngộ thâm diệu hơn, thực tiễn hơn, và dung thông hơn, bằng phương pháp dhyana ứng hợp hơn với đại cơ đại dụng của Phật giáo, thứ Phật giáo của thế gian lắng sạch hết vọng động, và trang nghiêm lại, trong một đạo nhãn chiếu diệu, tất cả giá trị chân thực của thế gian.

Zen and the Laṅkāvatāra

6. THIỀN VÀ KINH LĂNG GIÀ

Of the many Sūtras that were introduced into China since the first century A.D., the one in which the principles of Zen are more expressly and directly expounded than any others, at least those that were in existence at the time of Bodhidharma, is the *Laṅkāvatāra Sūtra*. Zen, as its followers justly claim, does not base its authority on any written documents, but directly appeals to the enlightened mind of the Buddha. It refuses to do anything with externalism in all its variegated modes; even the Sūtras or all those literary remains ordinarily regarded as sacred and coming directly from the mouth of the Buddha are looked down upon, as we have already seen, as not touching the inward facts of Zen. Hence its reference to the mystic dialogue between the Enlightened One and Mahākāśyapa on a bouquet of flowers. But Bodhidharma, the founder of Zen in China, handed the *Laṅkāvatāra* over to his first Chinese disciple Hui-k'ê as the only literature in existence at the time in China in which the principles of Zen are taught.

Trong số những kinh điển được du nhập vào Trung Hoa từ đầu kỷ nguyên tây lịch, bộ kinh thù thắng nhất trực tiếp hiển thị yếu môn Thiền, ít ra trong thời đại của Bồ Đề Đạt Ma,

là kinh Lăng Già. Thiền, theo tin tưởng của các bậc Thiền đức, không dựa vào uy tín của bất cứ giáo điển nào, mà chỉ trực tiếp gõ vào cái tâm giác ngộ của Phật. Thiền khước từ tất cả liên hệ với hình thức chủ nghĩa, dưới bất cứ sự tướng nào; cả đến kinh điển, hoặc tất cả trước tác khác, thường được coi là thánh giáo, do chính miệng Phật nói ra vẫn không được ưu đãi gì hơn, như ta đã thấy, vì coi như không can hệ gì đến sự Thiền chứng. Bởi vậy, Thiền chỉ quy vào cuộc đối thoại uyên áo giữa đức Thế Tôn và tôn giả Ca Diếp về câu chuyện “niệm hoa”. Nhưng Bồ Đề Đạt Ma, tổ khai sáng Thiền Đông Độ, trao kinh Lăng Già cho người đệ tử Trung Hoa đầu tiên là Huệ Khả, coi đó là bản văn duy nhất đương thời ở Trung Hoa dạy Pháp Thiền.

When Zen unconditionally emphasizes one's immediate experience as the final fact on which it is established it may well ignore all the scriptural sources as altogether unessential to its truth; and on this principle its followers have quite neglected the study of the *Laṅkāvatāra*. But to justify the position of Zen for those who have not yet grasped it and yet who are desirous of learning something about it, an external authority may be quoted and conceptual arguments resorted to in perfect harmony with its truth. This was why Dharma selected this Sūtra out of the many that had been in existence in China in his day. We must approach the *Laṅkāvatāra* with this frame of mind.

Bởi lẽ Thiền tuyệt đối chủ trương trực ngộ đặt làm cứu cánh nên có thể lắm Thiền không cần biết đến bất cứ tài liệu viết nào coi như hoàn toàn không liên quan đến chân lý; và y chỉ vào đó, các Thiền đức không mấy quan tâm đến việc học kinh Lăng Già. Tuy nhiên, để minh chứng chỗ lập cước của Thiền cho những người chưa hiểu Thiền, và khao khát cái học tâm tông, thiết tưởng người ta có thể tùy tiện viện dẫn vài uy tín bên ngoài, vài nguồn tư tưởng coi như phù hợp với chân lý Thiền. Đó là lý do tổ Đạt Ma chọn bộ kinh Lăng Già giữa vô số bộ kinh khác đương thời có ở Trung Hoa. Ta phải đề cập đến kinh Lăng Già trong tinh thần ấy vậy.

There are three Chinese translations of the Sūtra still in existence. There was a fourth one, but it was lost. The first in four volumes was produced during the Lu-Sung dynasty (A.D. 443) by Guṇabhadra, the second in ten volumes comes from the pen of Bodhiruci, of the Yüan-Wei dynasty (A.D. 513), and the third in seven volumes is by Śikshānanda, of the T'ang dynasty (A.D. 700). The last mentioned is the easiest to understand and the first the most difficult, and it was this, the most difficult one, that was delivered by Dharma to his disciple Hui-k'ê as containing the 'essence of mind'. In form and in content this translation reflects the earliest text of the Sūtra, and on it are written all the commentaries we have at present in Japan.

Hiện có ba bản Hán dịch Lăng Già. Còn có một bản dịch thứ tư, nhưng đã thất lạc. Bộ đầu, gồm có bốn quyển, do Cầu na Bạt đà la dịch vào khoảng năm 113, đời Lưu Tống; bản dịch thứ nhì gồm có mười quyển, do ngài bút của Bồ đề Lưu chi dịch, đời Nguyên Ngụy, vào khoảng năm 513; còn bản thứ ba, gồm bảy quyển, là của Thực xoa Nan đà dịch trong đời Đường, vào khoảng năm 700. Chính bản dịch chót tương đối dễ hiểu hơn, còn bản đầu rất phức tạp, và chính bản rất phức tạp, rất khó khăn ấy là bản Bồ Đề Đạt Ma đã trao cho Huệ Khả coi như tâm ấn Phật. Về hình thức cũng như về nội dung, bản dịch ấy phản ảnh nguyên tác cổ sơ của bộ kinh, và những luận giải sau này hiện còn lưu trữ ở Nhật đều căn cứ vào bản dịch ấy.

The special features of this Sūtra, which distinguish it from the other Mahāyāna writings, are, to give the most noteworthy ones: first, that the subject-matter is not

systematically developed as in most other Sūtras, but the whole book is a series of notes of various lengths; secondly, that the Sūtra is devoid of all supernatural phenomena, but filled with deep philosophical and religious ideas concerning the central teaching of the Sūtra, which are very difficult to comprehend, due to tersity of expression and to the abstruse nature of the subject matter; thirdly, that it is in the form of dialogues exclusively between the Buddha and the Bodhisattva Mahāmati, while in the other Mahāyāna Sūtras the principal figures are generally more than one besides the Buddha himself, who addresses them in turn; and lastly, that it contains no Dharās or Mantrams-those mystical signs and formulas supposed to have a miraculous power. These singularities are enough to make the *Laṅkāvatāra* occupy a unique position in the whole lore of the Mahayana school.

Đại khái kinh Lăng Già có những ưu điểm sau đây khác hẳn với những văn liệu Đại Thừa khác:

1. Chủ đề nêu lên không được khai triển theo bố cục thông thường như ở hầu hết các bộ kinh khác (41), toàn bộ là một loại ghi chú dài vẫn khác nhau;

2. Kinh không đưa ra một phép lạ nào, mà chỉ gồm toàn những tư tưởng triết và đạo uyên áo liên quan đến chủ đề của bộ kinh, rất khó lãnh hội, vì cách phô diễn quá súc tích, và đề tài quá bí ẩn;

3. Kinh trình bày theo lối đối thoại diễn ra giữa Phật và bồ tát Đại Huệ, khác với hầu hết các bộ kinh Đại Thừa khác thường có nhiều nhân vật chánh hơn, ngoài Phật ra không kể, là người chủ hội đứng lên lần lượt nói Pháp với từng vị;

4. Chót hết, kinh không có một thần chú, mật ngữ nào (đà la ni hoặc mạn đà la) thường được tin là linh ứng. Những điểm đặc thù ấy đủ tạo cho bộ Lăng Già một chỗ đứng độc đáo giữa toàn bộ văn học Đại Thừa.

In this characterization of the *Laṅkāvatāra Sūtra* I am referring to the first Chinese text of Guṇabhadra. The two later ones have three new chapters in addition: one of which forming the first chapter is a sort of introduction to the whole Sutra, giving the main idea of what is discussed in the body of the text itself; the remaining two are attached to the end. Of these, the one is a short collection of Dhāraṇīs, and the other which is the conclusion is known as the Gāthā chapter written throughout in verse and summarizes the contents of the whole Sūtra. It has, however, no paragraph making up the 'regular ending' in which the whole congregation unites in the praise of the Buddha and in its assurance of observing his instructions. There is no doubt that these three new chapters are later growth.

Những đặc tính nêu trên là tôi dựa vào bản Hán dịch Lăng Già đầu tiên của Cầu na Bạt đà la. Hai bản dịch sau có thêm ba chương là tựa đặt vấn đề cho toàn bộ để khai triển ở phần chính văn, còn hai chương thêm sau ghép vào phần kết, một chương ngắn dành cho những thần chú, và một chương, dùng làm phần kết, thường gọi là phẩm kệ, viết bằng thơ, và tóm hết đại ý bộ kinh. Thế nghĩa là không có chương nào đúng nghĩa là “lưu thông” theo như thông lệ ở các bộ kinh khác, và thường chép rằng toàn thể pháp hội nhất tâm tán thán Phật và nguyện “tín thọ phụng hành”.

The main thesis of the *Laṅkāvatāra Sūtra* is the content of Enlightenment; that is, the Buddha's own inner experience (*pratyātmagati*) concerning the great religious truth of Mahāyāna Buddhism. Most of the readers of the Sūtra have singularly failed to see this, and contend that it principally explains the Five Dharmas, the Three Characteristics of Reality (*svabhāva*), the Eight Kinds of Consciousness (*vijñāna*) and the Two Forms of Non-Ego (*nairātmya*).

Chủ đề của Kinh Lăng Già là khai thác nội dung của Ngộ, nghĩa là cảnh giới tự giác của đức Phật, và cũng là chân lý tối thượng của Đại Thừa giáo. Lạ thật, hầu hết các học giả nghiên cứu kinh này đều không mấy quan tâm đến điểm chủ yếu ấy, thường chỉ nhấn mạnh về năm pháp, ba tự tánh của thực tại, tám thức và hai cái không của tự ngã ^[42].

It is true that the Sūtra reflects the psychological school of Buddhism advocated by Asaṅga and Vasubandhu, when for instance it refers to the Ālayavijñāna as the storage of all karmic seeds; but such and other references in fact do not constitute the central thought of the Sūtra, they are merely made use of in explaining the 'noble understanding of the Buddha's inner experience' (*pratyātmāryajñāna*). Therefore when Mahāmati finishes praising the Buddha's virtues before the whole assembly at the summit of Mount Laṅkā, the Buddha is quite definite in his declaration of the main theme of his discourse in this Sūtra. Let us, however, first quote the song of the Bodhisattva Mahāmati, since it sums up in a concise and definite manner all the essentials of Mahāyāna Buddhism and since at the same time it illustrates my statement concerning the union of Enlightenment and Love.

Hẳn nhiên, Kinh phản ảnh trường phái tâm lý học Phật giáo của Vô Trước và Thế Thân, chẳng hạn như chủ trương A lại da thức là chỗ chứa tất cả hạt giống nghiệp; tuy nhiên, điều dẫn chứng ấy, cũng như những điểm khác, thật sự không phải là trung tâm tư tưởng của bộ Kinh, mà đó chỉ cốt mượn sự để hiển lý, nhằm minh giải cảnh giới thánh trí tự giác của chư Phật; *pratyamarya jnana*. Nên khi Bồ Tát Đại Huệ vừa dứt lời tán thán công đức của Phật trước toàn thể pháp hội, tại núi Lăng Già, Phật liền tỏ rõ tuyên thuyết chánh đề của bộ kinh. Nhưng trước hết ta nên dẫn bài tán của Bồ Tát Đại Huệ, vì đó là bài kệ đúc kết tất cả tinh hoa của Đại Thừa giáo, và đồng thời cũng làm chứng lời quyết đoán của tôi về sự dung thông giữa Giác Ngộ (Trí) và Tình Thương (Bi). Bài tán như vầy:

The hymn runs as follows:

'When thou reviewest the world with thy wisdom and compassion, it is to thee like the ethereal flower, and of which we cannot say whether it is created or vanishing, as the categories of being and non-being are inapplicable to it.

'When thou reviewest all things with thy wisdom and compassion, they are like visions, they are beyond the reach of mind and consciousness, as the categories of being and non-being are inapplicable to them.

'When thou reviewest the world with thy wisdom and compassion, it is eternally like a dream, of which we cannot say whether it is permanent or it is subject to destruction, as the categories of being and non-being are inapplicable to it.

'In the Dharmakāya, whose self-nature is a vision and a dream, what is there to praise? Real existence is where rises no thought of nature and no-nature.

'He whose appearance is beyond the senses and senseobjects and is not to be seen by them or in them--how could praise or blame be predicated of him, O Muni?

'With thy wisdom and compassion, which really defy all qualifications, thou comprehendest the ego-less nature of things and persons and art eternally clean of the evil passions and of the hindrance of knowledge.

'Thou dost not vanish in Nirvāṇa, nor does Nirvāṇa abide in thee; for it transcends the dualism of the enlightened and enlightenment as well as the alternatives of being and non-being.

'Those who see the Muni so serene and beyond birth, are detached from cravings and remain stainless in this life and after.'

*Thế gian ly sanh diệt
Do như hư không hoa
Tri bất đắc hữu vô
Nhi hưng đại bi tâm.*

*Nhất thiết pháp như huyễn
Viễn ly ư tâm thức
Tri bất đắc hữu vô
Nhi hưng đại bi tâm.*

*Viễn li đoạn thường
Thế gian hằng như mộng
Tri bất đắc hữu vô
Nhi hưng đại bi tâm.*

*Tri nhân pháp vô ngã
Phiền não cập nhĩ diệm
Thường thanh tịnh vô tướng
Nhi hưng đại bi tâm.*

*Nhất thiết vô niết bàn
Vô hữu niết bàn Phật
Vô hữu Phật niết bàn
Viễn ly giác sở giác.*

*Nhược hữu nhược vô hữu
Thị nhất thiết câu ly
Mâu ni tịch tĩnh quan
Thị tắc viễn ly sanh
Thị danh vi bất thủ
Kim thế hậu thế tịnh.*

Nghĩa:

“Khi quán tưởng thế gian này bằng trí và bi, người sẽ thấy nó giống như hoa đốm giữa trời, không thể nói nó có sinh ra, hay bị diệt đi, vì cả hai phạm trù “có” và “không” đều không dùng được ở đây.

“Khi quán tưởng muôn vật bằng trí và bi người sẽ thấy nó như ảo giác, ngoài sức lãnh hội của tâm thức, cũng không thể nói nó “có” hoặc “không”, vì cả hai phạm trù đều không dùng được ở đây.

“Khi quán tưởng thế gian này bằng trí và bi, người sẽ thấy nó như chiêm bao, không thể nói nó là hằng hữu bất biến (thường kiến) hoặc trầm vong trong hư vô (đoạn kiến) cũng không thể nói nó “có” hoặc “không”, vì cả hai phạm trù đều không dùng được ở đây.

“Khi quán tưởng pháp giới bằng trí và bi, người sẽ thấy tất cả đều bốn lai thanh tịnh, vô nhiễm (vô tướng), không tự tánh (vô ngã) trong không có thể giới chủ quan (nhân) gây phiền não chướng, ngoài không thể giới khách quan (pháp) gây sở tri chướng (nhĩ diệm).

“Khi người lia cả hai tướng đối đãi người giác và quả vị giác (giác, sở giác) người sẽ thấy không đâu có niết bàn, không có Phật nào ở niết bàn, không có niết bàn nào của Phật.

“Khi người quán tưởng thể tánh vắng lặng của Mậu Ni, tự tại ngoài vòng sanh diệt, không chấp “có”, không chấp “không”, cả hai phạm trù luận lý đều trừ bỏ, ắt không nắm giữ gì nữa, và được thanh tịnh ngay ở đời nay và đời sau.

After this says the Buddha: 'O you, sons of the Jina, question me anything you feel like asking. I am going to tell you about the state of my inner attainment (*pratyātmagatigocaram*).' This is conclusive, nothing is left to discussion concerning the theme of the *Laṅkāvatāra*. The five Dharmas, the three Characteristics, etc., are referred to only in the course of the Buddha's exposition of the principal matter.

Nghe xong Phật liền bảo: “Này, Bồ đề tử, hỏi gì hỏi đi. Tôi nói cho ông nghe cảnh giới tâm chứng của tôi, tức là chỗ *chứng trí sở hạnh xứ của Phật Đà* (*pratyatma gati gocharam*)”. Thật quá dứt khoát, không còn chối cãi được về chủ đề của Lăng Già. Thắng hoặc trong khi minh thị chủ đề, Phật có gọi lên “năm pháp, ba tánh, v.v...”, âu chỉ là việc tùy duyên thôi.

The two later translations, which, as aforementioned, contain some extra chapters, are divided regularly in the one into ten and in the other into eighteen chapters, while the earliest one of Guṇabhadra has just one chapter title for the whole book, 'The Gist of all the Buddhawords'. The first extra chapter which is not found in Guṇabhadra's text is remarkable in that it gives the outlines of the whole Sūtra in the form of a dialogue between the Buddha and Rāvana, Lord of the Yakshas, in the Isle of Laṅkā. When the Buddha, coming out of the Nāga's palace, views the castle of Laṅkā, he smiles and remarks that this was the place where all the Buddhas of the past preached regarding the excellent understanding of Enlightenment realized in their inner consciousness, which is beyond the analysis of logic and is not the state of mind attainable by the Tirthya, Śrāvaka, or Pratyekabuddha. The Buddha then adds that for this reason the same Dharma will be propounded for Rāvana, Lord of the Yakshas. In response to this, the latter, making all kinds of costly offerings to the Buddha, sings in the praise of his insight and virtues: 'O Lord, instruct me in thy system of doctrine which is based on the self-nature of mind, instruct me in the doctrine of non-ego, free from prejudices and defilements, the doctrine that is revealed in thy inmost consciousness.'

Hai bản dịch sau, như đã nói trước, có vài chương phụ, chương đầu có mười mục và chương sau mười tám mục, còn bản dịch cổ nhất của Cầu na Bạt đa la chỉ đọc một chương, và mang một tên bao quát hết tác phẩm là “*Nhất thiết Phật ngữ tâm*”. Chương thêm đầu, không có trong bản của Bạt Đà La, đặc biệt ghi lại cuộc đối thoại giữa Phật và vua quý Dạ Xoa, ở cù lao Lăng Già, đại khái bao gồm hết nội dung bộ kinh. Số là trên đường thuyết pháp ở cung vua Hải Long về, Phật thấy thành Lăng Già, mỉm cười và bảo rằng chính tại thành này chư Phật quá khứ từng tuyên thuyết về thánh trí tự giác của Như Lai, là pháp vượt ngoài luận lý phân tách, mà cũng không phải là chỗ tâm đắc của hàng ngoại đạo, thanh văn hoặc bích chi Phật. Rồi Phật thêm rằng vì lẽ đó Phật sẽ nói pháp ấy cho vua quý Dạ Xoa. Nghe nói, vua quý bèn đem toàn phẩm vật quý giá cúng dường Phật và tán thán hành quả và công đức của Thế Tôn: “Bạch Thế Tôn, xin Ngài dạy tôi cái học tâm tông, ^[43] dạy tôi giáo lý vô ngã, vô nhiễm, vô trước, giáo lý thành tựu tự tâm vi diệu của Ngài”.

In the conclusion of this chapter the Buddha reaffirms his doctrine of inner realization which is Enlightenment: 'It is like seeing one's own image in a mirror or in water, it is like seeing one's own shadow in moonlight or lamplight, again it is like hearing one's voice

echoed in the valley: as a man clings to his own false assumptions, he erroneously discriminates between truth and falsehood, and on account of this false discrimination he fails to go beyond the dualism of opposites, indeed he cherishes falsity and cannot attain tranquillity. By tranquillity is meant singleness of purpose (or oneness of things), and by singleness of purpose is meant the entrance into the most excellent samādhi, whereby is produced the state of noble understanding of self-realization, which is the receptacle of Tathāgatahood (*tathāgatagarbha*).'

Cuối chương Phật xác định lại giáo lý tự giác, tức sự Chứng Đạo của Phật, như vậy:

“Đó cũng như nhìn thấy bóng mình trong gương hoặc trên nước, cũng như nhìn bóng mình trong ánh trăng hoặc ánh đèn, lại nữa, cũng như nghe tiếng nói của mình dội lại trong thung lũng; hễ vọng cầu thì có vọng tưởng phân biệt phải trái; hễ có phân biệt phải trái thì không thoát khỏi thế kẹt hai đầu, tự nhiên chấp cái phải, nên tinh thần không thể “tịnh” được. Tịnh có nghĩa là lắng sạch hết sở cầu (hoặc hòa đồng với muôn vật); và lắng sạch hết sở cầu có nghĩa là đi sâu vào định, tự đó phát sanh thánh trí tự giác, và đó tức là Như Lai Tạng: Tathagatarba.”

From these quotations we can easily see why BodhiDharma recommended this Sūtra for the special perusal of his Zen disciples. But in order to impress the reader further with the great importance of the *Laṅkāvatāra Sūtra* in the historical study of Zen in India and China, I quote a few more passages showing how the teaching of selfrealization is developed in the Sūtra.

Những dẫn cứ trên đủ minh giải tại sao Bồ Đề Đạt Ma đặc truyền Bộ Kinh ấy cho môn đồ tu tập Thiền. Để thêm một ấn tượng mạnh cho độc giả về ảnh hưởng trọng đại của Kinh Lăng Già trong sự khảo sát Thiền sử Ấn Độ và Trung Hoa, tôi xin trích dẫn thêm vài đoạn văn phô diễn cảnh giới Như Lai tự giác thánh trí trong bộ kinh.

According to the author, the anuttara-samyak-sambodhi attained by the Muni of the Śākyas, whereby he became the Buddha, is realizable by transcending the ideas of being and non-being (*nāsy-asti-vikalpa*). This being the fundamental error--this cherishing of dualism--must he get rid of as the first necessary step to reach the state of selfrealization. The error comes from not perceiving the truth that all things are empty (*śūnya*), uncreated (*anutpāda*), nondualistic (*advaya*), and have no immutably individualistic characters (*niḥsvabhāvalakṣhaṇa*). By the emptiness of things is meant principally that, their existence being so thoroughly mutually conditioning, nowhere obtains the false notion of distinctive individuality, and that when analysis is carried to its logical consequence there exists nothing that will separate one object from another in a final way; therefore says the Sūtra, 'Sva-para-ubhaya-abhāvāt' (there exists neither one nor another nor both). Secondly, things are uncreated, because they are not self-created, nor are they created by an outside agency. Thirdly, as their existence is reciprocally conditioning, a dualistic conception of the world is not the ultimate one, and thus it is a mistake, due to this wrong discrimination (*vikalpa*), to seek Nirvāṇa outside of Samsāra (birth-and-death) and Samsāra outside of Nirvāṇa. Fourthly, this principle of mutuality means the denial of individuality as absolute reality, for there is nothing in existence that will absolutely maintain its individuality standing above all conditions of relativity or mutual becoming--in fact, being is becoming.

Theo kinh, Thích Ca Mâu Ni chứng quả vô thượng chánh đẳng chánh giác, thành Phật, bằng cách vượt ngoài cả hai thiên chấp “có” và “không” (*nasty-asti-vikalpa*). Cái làm căn bản là ở đó chấp cái hai - cần phải xả trừ trước hết để đạt tới cảnh giới tự giác. Làm bởi không

nhận thực được tướng không (sunya) tướng vô sanh (anutpada) tướng vô bất (advaya) và tướng vô tự tánh (nihsvabhavalakshana) của muôn vật.

“Không” có nghĩa là muôn vật đều hoàn toàn tùy thuộc lẫn nhau mà hiện khởi (duyên sanh), không đâu có cả thể biệt lập, và nếu phân tách đến chỗ cùng lý thì không vật nào sai khác với vật nào hết, nên kinh nói: Sva-para-ubhaya-abhavat, nghĩa là “chẳng phải là chính nó, chẳng phải là cái khác, mà cũng chẳng phải là cả hai”⁽⁴⁴⁾.

Vô sanh có nghĩa là muôn vật chẳng phải sanh ra từ chính nó, mà cũng chẳng phải sanh ra từ cái khác, ngoài nó.

Vô bất⁽⁴⁵⁾ là nói vì lẽ muôn vật vốn duyên sanh nên quan niệm một thể giới nhị nguyên không phải là một quan niệm rất ráo: bởi vậy, tìm Niết bàn ngoài sanh tử luân hồi, tìm sanh tử luân hồi ngoài Niết bàn là ngộ nhận, là vọng tưởng phân biệt (vikalpa).

Vô tự tánh là nói vì lý do liên hệ với nhau nên phủ nhận cá thể coi như là tự tánh tuyệt đối, không vật nào trong thế gian giữ nguyên bản vị bất biến ngoài vòng nhân duyên (điều kiện) tương thuộc tương sanh; trên thực tế, tự tại tức sinh thành, hằng tức chuyển vậy ⁽⁴⁶⁾.

For these reasons we can realize the truth of Enlightenment only by transcending the first condition of intellection, which is, according to the *Laṅkāvatāra*, Parikalpa, or Vikalpa (discrimination). The warning against this Vikalpa which is the analysing tendency of mind, or, we may say, the fundamentally dualistic disposition of consciousness, is the constant refrain of the Sūtra, while on the other hand it never forgets to emphasize the importance of self-realization which is attained by overcoming this fundamental tendency.

Vì những lý do ấy, ta chỉ có thể chứng vào thực tại của Giác Ngộ bằng cách siêu hóa cái thân phận trói buộc đầu tiên của trí thức suy luận, tức là, theo kinh Lăng Già, vượt qua cái tệ bệnh kiến chấp (parikalpa) hoặc vọng tưởng (vikalpa). Cho nên một mặt kinh Lăng Già luôn luôn cảnh giác ta trước cái vikalpa ấy, tức khuynh hướng phân tách của trí óc, hoặc có thể nói cái cố tật nhị nguyên ăn sâu vào ý thức của ta; một mặt không ngớt nêu cao cảnh giới tự giác tự ngộ cần chứng vào bằng cách siêu việt lên khuynh hướng căn bản ấy.

By thus transcending the intellectual condition, ParaMārthasatya is realized, which is the ultimate truth, and which subjectively constitutes Pratyātmajñāna; it is also the eternally abiding law of the universe (*paurāṇasthitidharmatā*). This inwardly realized truth has many names as it is viewed in various relations in which it stands to human activities, moral, spiritual, intellectual, practical, and psychological. 'Bodhi' is enlightenment and used most generally, in Mahāyāna as well as in Hīnayāna literature, to designate the mind in which Ignorance is completely wiped out; Tathatā (thatness) or Bhūtātā (reality) is metaphysical. Nirvāṇa is conceived as a spiritual state in which all passional turmoil is quieted; Tathāgatagarbha is more psychological than ontological; Citta is used as belonging to the series of mental terms such as Manas, Manovijñāna, and other Vijñānas, and is not always synonymous with Bodhi or Pratyātmajñāna unless it is qualified with adjectives of purity; Śūnyatā is a negative term and distinctively epistemological, and Buddhist scholars, especially of the Prajñāpāramitā school, have been quite fond of this term, and we see that the *Laṅkāvatāra* too has indulged in the use of it. It goes without saying, however, that these synonyms are helpful only as sign-posts indicating the way to the content of self-realization.

Siêu việt lên thân phận của trí thức tức thành tự thánh để đệ nhất nghĩa - paramartha satya - nghĩa là thực tại tối thượng, và trên phương diện chủ quan cũng tức là thánh trí tự giác của Như Lai - pratyatma jnana; và đó cũng là lý tánh thường hằng phổ quát của vũ trụ -

paurana sthiti dharmata. Thực tại tâm chứng ấy mang nhiều tên khác nhau, đạo đức, tâm linh, tri thức, thực tiễn, và tâm lý. Bồ đề - bodhi - là Giác, đó là danh từ thông dụng nhất trong văn học Đại Thừa cũng như tiểu thừa, và chỉ vào cái tâm xả trừ hết vô minh; còn danh từ Chân Như hoặc Như Như - tathata- còn danh từ Chân Tánh - bhutata - nặng sắc thái siêu hình hơn. Danh từ Niết Bàn chỉ một trạng thái của tâm bật hết khuấy động của phiền não. Như Lai tạng - tathagata garba - nặng về tâm lý hơn là bản thể. Chữ TÂM - cita - dùng như những chữ thuộc loại ý thức, mặt na thức và những thứ thức giác khác, không bao giờ đồng nghĩa với “bồ đề” hoặc “thánh trí tự giác”, trừ phi ghép trước nó một tính từ chỉ sự trong sạch như chân tâm, giác tâm, v.v... KHÔNG - sunyata - có phần tiêu cực hơn, và đặc biệt có tánh cách nhận thức luận; nhiều trường phái Phật giáo, nhất là tông phái Bát Nhã, rất chuộng danh từ này; và trong kinh Lăng Già như ta thấy, cũng rất thông dụng chữ “không” ấy. Song le, tôi thiển nghĩ khỏi cần lưu ý về giá trị những chữ đồng nghĩa ấy, chẳng qua chỉ là những tấm bản chỉ con đường tự chứng giác ngộ.

Besides these, we have two or three most frequently repeated phrases to characterize the central idea of the Mahāyāna text. In fact, when the meaning of these phrases is grasped together with psychological discourse on the Citta and Vijñāna, the whole philosophy of Zen as it is expounded in the Sūtra grows transparent, and also with it the general tendency of Mahāyāna thought. The phrases are: '*Vāg-vikalpa-ahita*', or '*vāg-akshara-parativikalpanam vinihata*', or '*sāvata-uccheda-sad-asad-dṛiṣṭi-vivarjita*'. With these the reader is most frequently greeted in the Sūtra. The first and the second phrases mean that the inner content of the noble understanding is beyond the reach of words and analytical reasoning, and the third phrase says that the ultimate truth is not to be found in eternalism, or nihilism, or realism, or non-realism.

Ngoài ra có vài câu đặc dụng đánh dấu tư tưởng chủ yếu của bộ Kinh Đại Thừa ấy. Trên thực tế, hễ nắm vững mấy câu ấy cùng với tinh nghĩa của hai từ ngữ tâm lý học “tâm” (citta) và “thức” (vijñana) thì toàn thể giáo lý Thiền bàng bạc trong Kinh sáng trưng lên, và nhân đó lộ rõ luôn ý hướng căn bản của tư tưởng Đại Thừa. Đó là những câu sau đây, trở đi trở lại luôn dưới mắt người đọc:

“Vag vikalpa ahita” hoặc “Vag akshara parativikalpanam vinibata” hoặc “sasvata uccheda sad asad drishti vivarjita”.

Hai câu đầu có nghĩa là thực tại tối thượng (đệ nhất nghĩa) là cái sở đắc của thánh trí tự giác, không phải là cảnh giới do lời nói (ngôn thuyết) và lý trí suy luận (vọng tưởng) mà biết được; câu thứ ba nói rằng cảnh giới tự giác của Phật đà không cầu được bằng những cái thấy phân biệt, hai bên thấy thường thấy đoạn, thấy có thấy không.

The Sūtra sometimes goes so far as this: 'O Mahāmati, it is because the Sūtras are preached to all beings in accordance with their modes of thinking, and do not hit the mark as far as the true sense is concerned; words cannot reinstate the truth as it is. It is like mirage, deceived by which the animals make an erroneous judgment as to presence of water where there is really none; even so, all the doctrines in the Sūtras are intended to satisfy the imagination of the masses they do not reveal the truth which is the object of the noble understanding. Therefore O Mahāmati, conform yourself to the sense, and do not be engrossed in words and doctrines.' [43]

Đôi khi, bộ Kinh còn vút lên những lời tha thiết:

“Này Đại Huệ, kinh nói ra là tùy căn cơ của chúng sanh nên không hiển thị được chân lý “như thị”; lời nói không hiển thị được cái như thực. Đó giống như những dương diễm

(mirage) phỉnh gạt lũ thú khát nước vọng hướng tìm nước uống ở chỗ không hề có nước; cũng vậy, lời dạy của kinh là nhằm thỏa mãn trí tưởng tượng của phàm phu nên không hiển thị được thực tại, tức cứu cánh của thánh trí tự giác. Nay Đại Huệ, nên nương theo nghĩa, chớ chấp vào ngôn từ và giáo thuyết”.

The purport of these adjectives and phrases is that no conceptual interpretation is possible of Enlightenment or self-realization and that the realization must issue from one's own inner consciousness, independent of scriptural teaching or of another's help. For all that is needed to lead one to the attainment of Pratyātmāryāna is within oneself, only that it is in a state of confusion owing to wrong judgments (*vikalpa*) cherished and infused (*vāsanā*) in the mind since beginningless time. It requires a direct, personal confirmation or transmission from the Buddhas, but even these latter are unable to awaken us to the exalted state of Enlightenment unless we ourselves concentrate our spiritual efforts in the work of self-emancipation. Therefore, meditation (*dhyāna*) is recommended in the Sūtra as the means of attaining to the truth of the inmost consciousness.

Tựu trung, những tĩnh từ và thành ngữ trên ngụ ý rằng không thể bàn nghĩ gì được về sự Chứng Ngộ hoặc Tự Giác, rằng sự tự giác ấy phải tự tâm chứng lấy ngoài tất cả lời dạy của kinh điển hoặc sự giúp đỡ của người khác. Vì tất cả những gì cần cho con người để đạt tới “cảnh giới thánh trí tự giác” đều sẵn đủ trong con người, song bị điên đảo vì những vọng tưởng chấp trước xông ướp (huân tập, tập khí) trong tâm từ đời vô thỉ^[47]. Nên cần có sự khai ngộ trực tiếp hoặc đơn truyền của chư Phật; tuy nhiên, cả đến chư Phật cũng không thể đánh thức ta đưa vào cảnh giới tự giác trừ phi ta tập trung hết khí lực bình sinh vào tâm nguyện tự mở trí. Nên Kinh đề cao phép tham thiền làm phương tiện chứng tâm.

The idea of *dhyāna* as explained in the *Lañkāvatāra*, however, is different from what we generally know in Hinayāna literature^[44] --that is, from those kinds of *dhyāna* mentioned in the previous part of this essay. The Sūtra distinguishes four *dhyānas*: the first is practised by the unlearned (*bālopacārika*), such as the Śrāvakas, Pratyekabuddhas, and devotees of the Yoga. They have been instructed in the doctrine of nonātman, and regarding the world as impermanent, impure, and pain-producing, they persistently follow these thoughts until they realize the samādhi of thought-extinction. The second *dhyāna* is designated 'statement-reviewing' (*artha-pravicaya*), by which is meant an intellectual examination of statements or propositions, Buddhist or non-Buddhist, such as 'Each object has its individual marks', 'There is no personal Ātman', 'Things are created by an external agency', or 'things are mutually determined'; and after the examination of these themes the practiser of this *dhyāna* turns his thought on the non-ātman-ness of things (*dharmanairātmya*) and on the characteristic features of the various stages (*bhūmi*) of Bodhisattvaship, and finally in accordance with the sense involved therein he goes on with his contemplative examination. The third *dhyāna* is called 'Attaching oneself to Thatness' (*tathatālambana*), whereby one realizes that to discriminate the two forms of non-atman-ness is still due to an analytical speculation and that when things are truthfully (*yathābhūtam*) perceived, no such analysis is possible, for then there obtains absolute oneness only. The fourth and last is 'Tathāgata-dhyāna'. In this one enters into the stage of Buddhahood where he enjoys a threefold beatitude belonging to the noble understanding of self-realization and performs wonderful deeds for the sake of all sentient beings.

Song, thiền Lăng Già khác hơn các thứ thiền thông dụng trong văn học Tiểu Thừa, tức là những thứ thiền được trình bày ở chương trước đây.^[48] Kinh này phân biệt bốn thứ thiền là:

- NGU PHU SỞ HÀNH THIỀN: - Đây là thứ thiền ngu phu, như thanh văn duyên giác với ngoại đạo, dùng để tu hành. Họ quán cái lý chúng sanh vô ngã, thể giới vô thường, bất tịnh, khổ, rồi chấp dính vào những tư tưởng ấy kì cho đến chứng nhập trong cái định diệt tướng.

- QUAN SÁT NGHĨA THIỀN: - Thiền này chuyên vận dụng trí thức quan sát tinh nghĩa những câu nói của Phật giáo hay ngoại đạo, như “pháp không tự tánh, nhân không tự ngã, vật do ngoại nhân tạo, hoặc vật do nhân duyên sanh khởi”; sau khi quan sát những chủ đề ấy, hành giả quay ngược tư tưởng vào lý “pháp vô ngã”^[49] và vào những cảnh giới khác nhau của hàng đẳng địa Bồ Tát^[50]; rồi cứ quan sát cái pháp vô ngã và cái tướng nghĩa ở chỗ ấy và tùy thuận mà quan sát mãi.

- PHAN DUYÊN NHƯ THIỀN: - Cả đến hai tướng “nhân vô ngã pháp vô ngã” vẫn là vọng tưởng của trí phân biệt; khi muôn vật được thể nhận ở trạng thái “như thực” yathabhutam, thì không có gì phân tách được, vì đó là cảnh giới bình đẳng như như, tuyệt đối tịch tĩnh.

- NHƯ LAI THIỀN: - Ở cái thiền cuối cùng này, hành giả đi vào đất Như Lai, chứng “tự giác thánh trí”, tâm an trụ trong ba đức bí tàng (pháp thân, bát nhã, giải thoát) và thành tựu vô lượng công đức không nghĩ bàn được cho chúng sanh.

In these dhyānas we observe a gradual perfection of Buddhist life culminating in the utmost spiritual freedom of Buddhahood, which is above all intellectual conditions and beyond the reach of relative consciousness. Those wonderful, unthinkable (*acintya*) deeds issuing from spiritual freedom are technically called 'deeds performed with no sense of utility' (*anābhogacaryā*), or the 'deeds of no purpose' as referred to elsewhere, and mean the perfection of Buddhist life.

Những thiền ấy cho ta thấy từng cấp bậc thăng tiến trong đời sống đạo, đưa lần đến tuyệt đỉnh tự do tự tại của thể tánh Phật, vượt trên tất cả điều kiện trí thức, và ngoài tầm với của ý thức tương đối. Những hành động kỳ diệu, không đo lường được, ứng dụng lên từ tâm thể tự do ấy, những diệu dụng của tâm ấy được gọi bằng thuật ngữ “vô công dụng hạnh” anobhogacarya, tức hành động không chủ đích như đã nói qua, và đó là ngón tuyệt kỹ của sinh hoạt Phật Giáo.

The *Laṅkāvatāra* was thus handed over by Bodhidharma to his first disciple Hui-k'ê as the most illuminating document on the doctrine of Zen. But the development of Zen in China naturally did not follow the line as was indicated in the Sūtra--that is, after the Indian fashion; the soil where the dhyāna of the *Laṅkāvatāra* was transplanted did not favour its growth in the same manner as it did in the original climate. Zen was inspired with the life and spirit of the dhyāna of the Tathāgata, but it created its own mode of manifestation. Indeed this was where it showed its wonderful power of vitality and adaptation.

Vậy, Kinh Lăng Già được sơ tổ Bồ Đề Đạt Ma truyền cho người đệ tử đầu tiên là Huệ Khả, coi như tâm ấn tối cao của Đạo Thiền. Tuy nhiên, sự khai triển của Thiền Đông Độ (Trung Hoa) cố nhiên không theo con đường vạch ra trong bộ kinh, nghĩa là khuôn theo tư tưởng Ấn Độ; miếng đất Thiền Lăng Già mang sống trồng ở đây không thích hợp để nảy nở như tại phong thổ nhà. Tuy vẫn được hứng khởi bởi sinh hoạt và tinh thần Như Lai Thiền, Thiền Tông Trung Hoa tạo ra những phương cách hiện thực riêng. Và đó là chỗ thể hiện tất cả năng lực sinh động và thích nghi kỳ diệu của Thiền vậy.

The Doctrine of Enlightenment as Zen in China

7. GIÁO LÝ GIÁC NGỘ TRONG PHÁP MÔN THIỀN TRUNG HOA

To understand how the doctrine of Enlightenment or self-realization came to be translated in China as Zen Buddhism, we must first see where the Chinese mind varies from the Indian generally. When this is done, Zen will appear as a most natural product of the Chinese soil, where Buddhism has been successfully transplanted in spite of many adverse conditions. Roughly, then, the Chinese are above all a most practical people, while the Indians are visionary and highly speculative. We cannot perhaps judge the Chinese as unimaginative and lacking in the dramatic sense, but when they are compared with the inhabitants of the Buddha's native land they look so grey, so sombre.

Muốn biết giáo lý Giác Ngộ chuyển hóa trên đất Trung Hoa bằng cách nào để thành Phật giáo Thiền Tông, trước hết ta nên biết qua tinh thần của hai dân tộc ấy, Ấn và Hoa, đại khái khác nhau thế nào. Có thể, ta sẽ thấy rất hiển nhiên Thiền là một đặc sản của màu mỡ Trung Hoa, trên phong thổ ấy Phật giáo được gieo mầm, và đơm bông kết trái, dầu gặp nhiều chướng ngại. Thật vậy, bẩm chất mộc mạc, người Trung Hoa là một dân tộc thực tiễn nhất đời trong khi người Ấn lại chuộng không tưởng, thích luyện trí luận huyền. Có lẽ ta không nên quyết đoán người Trung Hoa thiếu trí tưởng tượng, thiếu bẩm tính bi tráng, nhưng so với đồng bào của quê hương đức Phật thì họ có vẻ lu mờ, ảm đạm làm sao!

The geographical features of each country are singularly reflected in the people. The tropical luxuriance of imagination so strikingly contrasts with the wintry dreariness of common practicalness. The Indians are subtle in analysis and dazzling in poetic flight; the Chinese are children of earthly life, they plod, they never soar away in the air. Their daily life consists in tilling the soil, gathering dry leaves, drawing water, buying and selling, being filial, observing social duties, and developing the most elaborate system of etiquette. Being practical means in a sense being historical, observing the progress of time and recording its traces as they are left behind. The Chinese can very well boast of their being great recorders--such a contrast to the Indian lack of sense of time. Not satisfied with books printed on paper and with ink, the Chinese would engrave their deeds deep in stone, and have developed a special art of stone-cutting. This habit of recording events has developed their literature, and they are quite literary and not at all warlike; they love a peaceful life of culture. Their weakness is that they are willing to sacrifice facts for literary effects, for they are not very exact and scientific. Love of fine rhetoric and beautiful expressions has frequently drowned their practical sense, but here is also their art. Well restrained even in this, their soberness never reaches that form of fantasy which we encounter in most of the Mahāyāna texts.

Phong thổ của mỗi miền phản chiếu rõ trong con người. Trí tưởng tượng nguy nga, chói bóng ở kia tương phản hẳn với tinh thần thực tế thường tục, nguội lạnh ở đây. Người Ấn thì tinh vi trong việc phân tách nội tâm, tung bồng trong thi hứng tuyệt vời, còn người Trung Hoa, mãi mãi, là những đứa trẻ con của bụi đời, vóc dáng nặng nề, không bao giờ dám bay bổng lên mây. Sinh hoạt thường ngày của họ là cày cuốc, là gom lá khô, là xách nước, là buôn bán, là hiếu thảo, là làm việc công ích, là qui định những lễ nghĩa rắc rối nhất đời. Thực tiễn đại khái có nghĩa là có ý thức về lịch sử, quan sát thời vụ, và ghi lại những dấu vết ấy làm chứng tích của thời gian. Người Trung Hoa có thể tự hào giới ghi chép nhất trong đời, trái hẳn với người Ấn đánh mất ý niệm thời gian. Chép giữ bằng giấy trắng mực đen chưa cho là đủ, người Trung Hoa còn khắc đá tạc bia, tạo ra một nghệ thuật chạm trổ tinh vi. Thói quen chép giữ việc đời ấy phát huy văn học của họ, họ chuộng văn chương, thuần túy,

không ham chinh chiến. Họ thích sống cuộc sống yên vui dành cho văn nghệ. Cái sở đoản của họ là thiếu chân xác, không khoa học, họ sẵn sàng hi sinh thực tế đổi lấy một tuyệt kỹ văn chương. Cái thích tầm chương trích cú, luận tinh nói khéo lắm khi bóp nghẹt mất tinh thần thực dụng, song le đó lại là tất cả nghệ thuật vô giá của họ. Dầu khéo đào luyện đến vậy, cả ở địa hạt ấy họ vẫn không bao giờ đạt tới hình thức điên đảo thị phi của những đoạn văn lộng bút thường gặp trong hầu hết các văn kiện Đại Thừa.

The Chinese are in many ways great, their architecture is great indeed, their literary achievements deserve the world's thanks, but logic is not one of their strong points; nor are their philosophy and imagination. When Buddhism with all its characteristically Indian dialectics and imageries was first introduced into China, it must have staggered the Chinese mind. Look at its gods with many heads and arms --something that has never entered into their heads, in fact into no other nation's than the Indian's. Think of the wealth of symbolism with which every being in Buddhist literature seems to be endowed. The mathematical conception of infinities, the Bodhisattvas' plan of worldsalvation, the wonderful stage-setting before the Buddha begins his sermons, not only in their general outlines but in their details--bold, yet accurate, soaring in flight, yet sure of every step--these and many other features must have been things of wonderment to the practical and earthplodding people of China.

Ở nhiều địa hạt khác nhau, người Trung Hoa quả có vĩ đại thật, kiến trúc vĩ đại, lập ngôn vĩ đại, đáng được thế giới mang ơn, nhưng họ không chút sở trường nào về luận lý, cả đến triết lý và trí tưởng tượng cũng vậy. Khi phật Giáo mới du nhập vào đất Trung Hoa với tất cả những phép biện chứng và hình ảnh đặc biệt Ấn Độ hẳn khiến người Trung Hoa chưng hửng lắm lắm. Thử coi: những thần tượng có vô số đầu vô số tay kia, chắc chắn không bao giờ đầu óc Trung Hoa chấp nhận được, vả cũng không nước nào chấp nhận được ngoại trừ dân Ấn. Thử tưởng tượng tràng biểu tượng lờ lợt kia choàng lên con người của văn học Phật giáo. Rồi còn cái quan niệm toán học kia nữa về những cái vô cực, còn kết hoạch độ thể của chư Bồ Tát, còn phần dàn cảnh kỳ diệu dọn màn cho Phật nói kinh, không phải chỉ nhắm vào đại cương mà còn đi sâu vào chi tiết nữa - những thời kinh bạo, nhưng thực, bay bổng nhưng chắc nịch - những đặc tính ấy cùng nhiều đặc tính khác hẳn là những kỳ quan đối với người Trung Hoa quen sống bám vào miếng đất đen.

One quotation from a Mahāyāna Sūtra will convince readers of the difference between Indian and Chinese minds, in regard to their imaginative powers. In the *Saddharma-puṇḍarīka* the Buddha wishes to impress his disciples as to the length of time passed since his attainment of Supreme Enlightenment; he does not merely state that it is a mistake to think that his Enlightenment took place some countable number of years ago under the Bodhi-tree near the town of Gayā; nor does he say in a general way that it happened ages ago, which is very likely the way with the Chinese, but he describes in a most analytical way in how remote an age it was that he came to Enlightenment.

Tôi xin trích dẫn ra đây hầu bạn đọc một bộ Kinh Đại Thừa chỉ rõ sự sai khác giữa hai tinh thần Ấn và Hoa về năng lực tưởng tượng. Trong Kinh Pháp Hoa, Phật muốn biểu thị thời gian trải qua từ thưở Ngài chứng quả Vô Thượng Chánh Giác, Ngài không chịu nói chừng tưởng lầm Ngài thành đạo ở niên đại nhất định nào đó ở cõi bồ đề, gần thành Gaya; Ngài cũng không nói đại khái Ngài thành đạo từ thời vạn cổ nào theo lối nói thường của người Trung Hoa; mà Ngài lại dõng ngược theo từng chi tiết đến vô số cổ đại nào đó tự đó Ngài thành Chánh Giác.

'But, young men of good family, the truth is that many hundred thousand myriads of kotis of æons ago I have arrived at Supreme, Perfect Enlightenment. By way of example, young men of good family, let there be the atoms of earth of fifty hundred thousand myriads of kotis of worlds; let there exist some man who takes one of these atoms of dust and then goes in an eastern direction fifty hundred thousand myriads of kotis of worlds further on, there to deposit that atom of dust; let the man in this manner carry away from all those worlds the whole mass of earth, and in the same manner, and by the same act as supposed, deposit all those atoms in an eastern direction. Now would you think, young men of good family, that anyone should be able to weigh, imagine, count, or determine the number of these worlds? The Lord having thus spoken, the Bodhisattva Mahāsattva Maitreya and the entire host of Bodhisattvas replied: They are incalculable, O Lord, those worlds, countless, beyond the range of thought. Not even all the Śrāvakas and Pratyekabuddhas, O Lord, with their Ārya-knowledge, will be able to imagine, count, or determine them. For us also, O Lord, who are Bodhisattvas standing on the place from whence there is no turning back, this point lies beyond the sphere of our comprehension; so innumerable, O Lord, are those worlds.

“Này, thiện nam tử, ta thành Phật đến nay đã lâu đến vô số trăm ngàn vạn ức vô lượng vô biên kiếp rồi. Giả sử như có người nghiền nát vô số năm trăm ngàn vạn ức thế giới ba ngàn này thành hạt bụi (nguyên tử), giả sử người ấy đi qua phương đông đặt một hạt bụi ấy ở một nước, và cứ thế lần lượt đặt khắp phương đông tất cả hạt bụi trong khắp vô số trăm ngàn vạn ức vô lượng vô biên nước. Này, thiện nam tử, các ông nghĩ thế nào? Có ai suy nghĩ, tính toán, ước lượng được con số của toàn thể thế giới ấy không?”

Bồ Tát Di Lặc cùng đại chúng cùng bạch Phật rằng: “Thế Tôn, không ai tính biết số thế giới vô lượng vô biên ấy được, sức người không đương nổi; tất cả thanh văn, duyên giác đã chứng trí vô lậu cũng không suy nghĩ, đếm biết con số ấy được; cả đến chúng tôi, được quả bất thối, vẫn không lường tới được, vì lẽ, bạch Thế Tôn, những thế giới ấy vốn vô lượng vô biên vậy”.

'This said, the Buddha spoke to those Bodhisattvas Mahāsattvas as follows: I announce to you, young men of good family, I declare to you: However numerous be those worlds where that man deposits those atoms of dust and where he does not, there are not, young men of good family, in all those hundred thousands of myriads of kotis of worlds, so many dust atoms as there are hundred thousands of myriads of kotis of æons since I have arrived at Supreme, Perfect Enlightenment. [45]

Phật bèn nói với đại chúng Bồ Tát rằng:

“Các thiện nam tử, này ta nói rõ cho các ông nghe. Những thế giới ấy mà người kia đặt một hạt bụi, tất cả những hạt bụi ấy, mỗi hạt bụi ví như một kiếp, ta thành Phật từ ấy đến nay còn nhiều hơn số trăm ngàn vạn ức vô lượng vô biên kiếp ấy. Từ ấy đến nay, ta luôn luôn ở tại thế giới ta bà này nói pháp giáo hóa chúng sanh”

(Phẩm Thọ mạng Như Lai, theo bản chữ Hán).

Such a conception of number and such a method of description would never have entered the Chinese mind. They are, of course, capable of conceiving long duration, and great achievements, in which they are not behind any nation; but to express their idea of vastness in the manner of the Indian philosophers would be beyond their understanding.

Lỗi quan niệm và mô tả số lượng như vậy chắc chắn không bao giờ lọt vào tai Trung Hoa được. Có lẽ họ thừa sức hình dung một vịnh cửa nào đó, hoài bão những đại sự nào đó như

bất cứ dân tộc nào, nhưng diễn tả cái ý niệm vô biên theo lối các đạo gia Ấn như trên thật vượt ngoài sức họ.

When things are not within the reach of conceptual description and yet when they are to be communicated to others, the ways open to most people will be either to remain silent, or to declare them simply to be beyond words, or to resort to negation saying, 'not this', 'not that', or if one were a philosopher, to write a book explaining how logically impossible it was to discourse on such subjects; but the Indians found quite a novel way of illustrating philosophical truths that cannot be applied to analytical reasoning. They resorted to miracles or supernatural phenomena for their illustration. Thus they made the Buddha a great magician; not only the Buddha but almost all the chief characters appearing in the Mahāyāna scriptures became magicians. And in my view this is one of the most charming features of the Mahāyāna texts--this description of supernatural phenomena in connection with the teaching of abstruse doctrine. Some may think it altogether childish and injuring the dignity of the Buddha as teacher of solemn religious truths. But this is a superficial interpretation of the matter. The Indian idealists knew far better; they had a more penetrating imagination which was always effectively employed by them whenever the intellect was put to a task beyond its power.

Khi sự vật không còn thuộc khả năng mô tả bằng khái niệm, nhưng cần san sẻ qua người khác, phương tiện hầu hết mọi người thường dùng nhất là im lặng, hoặc tuyên bố rằng không thể diễn được bằng lời nói, hoặc dùng phép nói tiêu cực bảo rằng “chẳng phải cái này, chẳng phải cái kia”, hoặc giả nếu là triết gia, ông viết sách minh chứng vì sao đề tài ấy không thể tranh biện được; nhưng người Ấn có ngón tuyệt kỹ riêng biểu thị những cái thực của đạo không ép được trong khuôn lý trí suy luận. Họ viện đến những phép thần thông thay lời biện giải. Ấy thế là họ biến Phật thành một nhà ảo thuật lớn - đại huyễn sư; và không những chỉ mình Phật thôi, mà hầu hết những nhân vật chánh xuất hiện trong các văn kiện Đại Thừa cũng là huyễn sư nốt. Theo thiển ý, đó là chỗ tuyệt diệu của kinh điển Đại Thừa: mô tả những hiện tượng thần thông kết gắn vào giáo lý nhiệm mầu. Có người cho thế là quá trẻ con, là phỉ báng Phật, một bậc đạo sư nghiêm trang, chân chánh. Nói thế e xét chưa cùng. Các nhà tư tưởng Ấn còn hiểu xa biết rộng hơn nhiều; các ngài có một sức tưởng tượng sắc bén hơn, luôn luôn vận dụng có hiệu quả một khi trí thức rơi vào chỗ bất lực.

We must understand that the motive of the Mahāyānists who made the Buddha perform all these magical feats was to illustrate through imageries what in the very nature of things could not be done in an ordinary method open to human intellect. When the intellect failed to analyse the essence of Buddhahood, their rich imagination came in to help them out by visualizing it. When we try to explain Enlightenment logically we always find ourselves involved in contradictions. But when an appeal is made to our symbolical imagination--especially if one is liberally endowed with this faculty--the matter is more readily comprehended. At least this seems to have been the Indian way of conceiving the signification of supernaturalism.

Ta cần biết động cơ thúc đẩy các nhà Đại Thừa giáo nêu lên những trường hợp Phật hiện sức thần thông là cốt minh họa bằng hình ảnh những gì, vì bản chất, không thể giải thích được bằng những phương cách thông thường dành cho trí óc loài người. Khi trí thức bất lực không luận giải được thâm cơ của Phật tánh thì trí tưởng tượng dồi dào sẵn sàng đến giúp họ bằng vào một cái thấy chiếu diệu. Khi ta cố biện giải sự Ngộ đạo bằng luận lý, luôn luôn ta kẹt giữa những mâu thuẫn. Nhưng nếu ta kêu gọi đến sức tưởng tượng bằng hình ảnh,

nhất là nếu ta sẵn có thiên chất phong phú ấy, ắt vấn đề sẽ dễ lãnh hội hơn nhiều. Theo tôi nghĩ, người Ấn ít ra cũng quan niệm sự siêu nhiên theo nghĩa ấy.

When Vimalakīrti was asked by Śāriputra how such a small room as his with just one seat for himself could accommodate all the hosts of Bodhisattvas and Arhats and Devas numbering many thousands, who were coming there with Mañjuśrī to visit the sick philosopher, replied Vimalakīrti, 'Are you here to seek chairs or the Dharma? . . . One who seeks the Dharma finds it in seeking it in nothing.' Then learning from Mañjuśrī where to obtain seats, he asks a Buddha called Sumerudīparāja to supply him with 32,000 lion-seats, majestically decorated and as high as 84,000 yojanas. When they were brought in, his room, formerly large enough for one seat, now miraculously accommodated all the retinue of Mañjuśrī, each one of whom was comfortably seated in a celestial chair, and yet the whole town of Vaiśālī and the rest of the world did not appear on this account crammed to overflowing. Śāriputra was surprised beyond measure to witness this supernatural event, but Vimalakīrti explained that for those who understand the doctrine of spiritual emancipation, even the Mount of Sumeru could be sealed up in a seed of mustard, and the waves of the four great oceans could be made to flow into one pore of the skin (*romakūpa*), without even giving any sense of inconvenience to any of the fishes, crocodiles, tortoises, and other living beings in them; the spiritual kingdom was not bound in space and time.

Xá Lợi Phất thấy trong nhà cư sĩ Duy Ma Cát chỉ có một giường ngồi cho cư sĩ, mới nghĩ bụng rằng các bồ tát và hàng đại đệ tử của Phật đến đây thăm bệnh cư sĩ sẽ ngồi nơi đâu. Trưởng giả Duy Ma Cát biết ý liền hỏi xá Lợi Phất: “Sao, nhân giả vì pháp mà đến, hay vì giường mà đến?... Nếu ngày cầu pháp sẽ tìm thấy pháp ở chỗ không cầu gì hết”. Bấy giờ, trưởng giả Duy Ma Cát hỏi Ngài Văn Thù ở cõi Phật nào có những tòa sư tử tốt đẹp thượng diệu do công đức tạo thành, (và sau khi được phúc đáp), Trưởng giả hiện sức thần thông mượn của Phật Tu Di Đấng Vương 32000 tòa sư tử nghiêm sạch, cao đến 84000 do tuần. Các tòa này liền được đưa vào căn nhà ông Duy Ma Cát trước kia vừa đủ một giường ngồi, giờ đây trùm chứa cả 32000 tòa sư tử mà không chèn nhẹt, đã vậy cả thành Tỳ Da Li này cho đến bốn thiên hạ cõi Diêm Phù Đề cũng không thấy ép chặt chút nào.

Xá Lợi Phất nói:

“Thưa Cư Sĩ, thật chưa từng có việc lạ như vậy.”

Duy Ma Cát đáp:

“Ngài xá Lợi Phất, chư Phật và chư Bồ Tát có pháp giải thoát tên là “bất khả tư nghì”. Nếu Bồ Tát trụ trong pháp giải thoát ấy, lấy núi Tu Di to lớn nhét vào một hạt vẫn không thêm bớt, hình núi Tu Di vẫn y nguyên, mà trời Tứ thiên vương và Đạo Lợi thiên vương không hay biết đã vào ấy... Lại lấy nước bốn biển lớn cho vào lỗ chân lông vẫn không chút khuấy động các loài thủy tộc mà các biển lớn kia vẫn y nguyên, và các loài rồng, quỷ thần, a tu la đều không hay biết mình đi vào đấy.

Bồ Tát trụ nơi pháp bất khả tư nghì giải thoát kéo dài bảy ngày làm một kiếp, thân ngăn một kiếp làm bảy ngày; đem tất cả cõi Phật gồm về một nước....trong một lỗ chân lông. (Kinh Duy Ma Cát, phẩm bất tư nghì).

To quote another instance from the first chapter of the *Laṅkāvatāra sūtra*, which does not appear in the oldest Chinese translation. When King Rāvaṇa was requesting the Buddha through the Bodhisattva Mahāmāti to disclose the content of his inner experience, the king unexpectedly noticed his mountain-residence turned into numberless mountains of precious stones and most ornately decorated with celestial grandeur, and on each of these

mountains he saw the Buddha manifested. And before each Buddha there stood King Rāvaṇa himself with all his assemblage as well as all the countries in the ten quarters of the world, and in each of those countries there appeared the Tathāgata, before whom again there were King Rāvaṇa, his families, his palaces, his gardens, all decorated exactly in the same style as his own. There was also the Bodhisattva Mahāmati in each of these innumerable assemblies asking the Buddha to declare the content of his inner spiritual experience; and when the Buddha finished his discourse on the subject with hundreds of thousands of exquisite voices, the whole scene suddenly vanished, and the Buddha with all his Bodhisattvas and his followers were no more; then King Rāvaṇa found himself all alone in his old palace. He now reflected: 'Who was he that asked the question? Who was he that listened? What were those objects that appeared before me? Was it a dream? or a magical phenomenon?' He again reflected: 'Things are all like this, they are all creations of one's own mind. When mind discriminates there is manifoldness of things; but when it does not it looks into the true state of things.' When he thus reflected he heard voices in the air and in his own palace, saying: 'Well you have reflected, O King! You should conduct yourself according to this view.'

Tôi xin trích dẫn thêm một thí dụ khác ở chương đầu bộ Lăng Già không có trong bản dịch cổ nhất của Câu na Bạt đà la. Kinh nói Quỷ Vương Dạ Xoa Ravana nhờ Bồ Tát Đại Huệ thỉnh Phật khai thị “cảnh giới Như Lai thánh trí tự giác”, Phật bèn hóa sơn cung của nhà vua thành vô số ngọn núi bằng ngọc ngà châu báu, và trang nghiêm lộng lẫy nhất như cung điện vua trời, trên mỗi ngọn núi có Phật nói kinh, trước mỗi Phật nói kinh có Quỷ Vương cùng quyến thuộc nghe kinh, như thế, ở khắp nước trong mười phương thế giới, trong mỗi nước có Như Lai hiện ra, trước Như Lai lại có Quỷ Vương quyến thuộc, cung điện, vườn cảnh, tất cả đều được trang trí hết như tại núi Lăng Già. Ngoài ra trong mỗi pháp hội còn có Bồ Tát Đại Huệ thỉnh Phật nói về “Cảnh giới Như Lai tự giác”; rồi khi Phật nói xong thời pháp bằng trăm ngàn diệu âm thì đột nhiên toàn thể cảnh trước mắt tan mất, và Phật cùng chư Bồ Tát và đoàn tùy tùng cũng biến mất luôn, còn lại giữa cung điện cũ chỉ có quỷ ma vương Ravana trơ trọi một mình. Bấy giờ nhà vua đăm nghĩ như vậy: “Người hỏi là ai? Người nghe là ai? Cảnh hiện trước mắt ta là gì? Mộng chăng? Áo chăng?”. Rồi nhà vua tự đáp: “Tất cả đều như vậy hết, toàn do tâm ta tạo ra. Vì tâm có phân biệt vọng tưởng nên có muôn vật hiện toàn chân”.

Nghĩ đến đây, nhà vua nghe rền khắp, trên không trung, và cả trong cung điện, tiếng nói “Đúng vậy, Đại Vương, đúng vậy! Đại Vương, hãy theo đó mà hành trì!”.

The Mahāyāna literature is not the only recorder of the miraculous power of the Buddha, which transcends all the relative conditions of space and time as well as of human activities, mental and physical. The Pāli scriptures are by no means behind the Mahāyāna in this respect. Not to speak of the Buddha's threefold knowledge, which consists in the knowledge of the past, the future, and of his own emancipation, he can also practise what is known as the three wonders, which are the mystic wonder, the wonder of education, and the wonder of manifestation. But when we carefully examine the miracles described in the Nikāyas, we see that they have no other objects in view than the magnification and deification of the personality of the Buddha.

Không phải chỉ riêng văn học Đại Thừa ghi chép những phép lạ ấy vượt ngoài tất cả điều kiện tương đối về không gian thời gian, cũng như về nhân sự, cả vật chất và tinh thần. Văn liệu Tiểu Thừa cũng không thua gì, Kinh điển này không những chỉ nói đến ba cái biết của

Phật, gọi là minh, biết quá khứ, vị lai và giải thoát hiện tại (51), mà còn nói Phật làm ba phép lạ là phép biến hóa, phép giáo hóa và phép thị hiện (52). Nhưng xét kỹ những phép lạ ấy mô tả trong các bộ Nikaya, ta thấy rõ mục đích không gì khác hơn là trang nghiêm hóa và thần tượng hóa nhân cách của Phật.

The recorders of these miracles must have thought that they could thus make their master greater and far above ordinary mortals in the estimate of their rivals. From our modern point of view it was quite childish for them to imagine that any unusual deeds performed by their master would attract, as we read in the *Kevaddha Sutta*, people's attention to Buddhism and recognize its superior value on that very account; but in those ancient days in India, the masses, nay even learned scholars, thought a great deal of supernaturalism, and naturally the Buddhists made the best possible use of this belief. But when we come to the Mahāyāna Sūtras we at once perceive that the miracles described here on a much grander scale have nothing to do with supernaturalism as such or with any ulterior motives such as propagandism or self-aggrandizement, but that they are essentially and intimately connected with the doctrine itself which is expounded in the texts. For instance, in the *Prajñā-pāramitā Sūtra* every part of the body of the Buddha simultaneously emits innumerable rays illuminating at once the furthest ends of the worlds, whereas in the *Avatamsaka Sutra* the different parts of his body shoot out beams of light on different occasions. In the *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* a ray of light issues from within the circle of hair between the eyebrows of the Buddha which illuminates over eighteen hundred thousand Buddha-countries in the eastern quarter, revealing every being in them, even the inhabitants of the deepest hell called Avici. It is evident that the Mahāyāna writers of these Sūtras had in their minds something much different from the Hīnayāna compilers of the Nikāyas in their narratives of the miraculous power of the Buddha. What that something was I have here pointed out in a most general way. A systematic study in detail of the Mahāyāna supernaturalism will no doubt be an interesting one.

Ghi chép những phép thần thông ấy, chắc người ta nghĩ rằng có làm vậy thì dưới mắt các đối thủ bốn sư của họ mới kỳ vĩ hơn, trác việt hơn, vượt trên thế tục. Nhưng theo quan điểm hiện đại của chúng ta, không gì trẻ con hơn là tưởng tượng rằng hành động có vượt ngoài thông lệ, như ta đọc thấy trong bộ kinh Kiên Cố (*Kevaddha Sutta*), mới thu hút được đại chúng đến với Phật giáo, bởi lẽ có vậy họ mới thấy Phật giáo là nhiệm màu; nhưng ở thời đại xa xưa kia, quần chúng Ấn Độ, và cả hàng trí thức nữa, chuộng sự siêu nhiên, nên tự nhiên các Phật tử tận dụng lòng tin ấy. Nhưng một khi ta đến với kinh Đại Thừa, ta thấy liền những phép lạ đề ra ở đây, trên một cấp bậc cao hơn nhiều, hoàn toàn không liên quan gì với các phi thường, mà cũng không can dự gì đến những động cơ tầm kính, như tuyên truyền hoặc phòng đại bản ngã, trái lại chỉ nhằm mục đích thân thiết và chân thành hiển thị giáo lý đề ra trong bộ kinh. Chẳng hạn như kinh Bát Nhã Ba la mật đa nói mỗi phần của thân Phật phát ra vô số hào quang, cùng một lúc, và trong chớp nhoáng, chiếu diệu suốt tận cùng thế giới; Kinh Hoa Nghiêm nói thân Phật phát ra những tia sáng khác nhau tùy trường hợp; kinh Pháp Hoa nói một hào quang của Phật phóng ra từ điểm bạch hào giữa hai chân mày của Phật chiếu sáng ngoài mười tám trăm ngàn Phật sát (nước Phật) ở phương đông, soi rõ từng chúng sanh một, cả đến những chúng sanh chìm sâu ở ngục A Tì. Hẳn nhiên là các nhà trước tác Đại Thừa hoài bão một cái gì khác hơn các nhà trước thuật Tiểu Thừa trong các bộ Nikaya kể lại những phép thần thông của Phật. Cái gì ấy, tôi tưởng đã trình bày sơ lược ở

đây. Một cuộc khảo sát triết để và chi lý hơn tinh thần siêu nhiên của Đại Thừa giáo chắc chắn sẽ đem đến nhiều thú vị.

At all events the above references will suffice, I believe, to establish my thesis that the reason for the introduction of supernaturalism into the Mahāyāna literature of Buddhism was to demonstrate the intellectual impossibility of comprehending spiritual facts. While philosophy exhausted its resources logically to explain them, Vimalakīrti like Bāhva, a Vedic mystic, remained silent; not satisfied with this, the Indian Mahāyāna writers further introduced supernaturalistic symbolism, but it remained with the Chinese Zen Buddhists to invent their own methods to cope, according to their own needs and insight, with the difficulties of communicating one's highest and deepest spiritual experience known as Enlightenment in Buddhism.

Dầu sao, tôi thiết nghĩ những thí dụ trên đủ cho tôi lập luận rằng lý do người ta đem siêu nhiên vào văn học Đại Thừa giáo là nhằm chứng minh sự bất lực của trí thức để hiểu những sự kiện tâm linh; trong khi triết học vận dụng đến khả năng luận lý cuối cùng để giải thích những hiện tượng ấy, thì Duy Ma Cật (53) cũng vậy, mà Bhava, nhà huyền học Phệ Đà cũng vậy, đành im lặng, không nói; như thế vẫn chưa hài lòng, các nhà trước thuật Đại Thừa sau này vẫn còn viện đến cả một hệ thống biểu tượng siêu nhiên, nhưng dành cho hàng Thiền học Trung Hoa cái quyền tự do sáng tạo những phương pháp riêng, tùy nhu cầu và kiến giải, nhằm truyền đạt phần chứng nghiệm cao nhất và sâu nhất trong Phật giáo, gọi là Ngộ.

The Chinese have no aptitude like the Indians to hide themselves in the clouds of mystery and super-naturalism. Chwang-tzū and Lieh-tzū were the nearest to the Indian type of mind in ancient China, but their mysticism does not begin to approach that of the Indian Mahāyānists in grandeur, in elaborateness, and in the height of soaring imagination. Chwang-tzū did his best when he rode up in the air on the back of the Tai-p'eng, whose wings soared like overhanging clouds; and Lieh-tzū when he could command winds and clouds as his charioteers. The later Taoists dreamed of ascending to the heavens after so many years of ascetic discipline and by taking an elixir of life concocted from various rare herbs. Thus in China we have so many Taoist hermits living in the mountains far away from human habitations. No Chinese saints or philosophers are, however, recorded in history who have been capable of equalling Vimalakīrti or Mañjuśrī or even any of the Arhats. The Confucian verdict that superior man never talks about miracles, wonders, and supernaturalism, is the true expression of Chinese psychology. The Chinese are thoroughly practical. They must have their own way of interpreting the doctrine of Enlightenment as applied to their daily life, and they could not help creating Zen as an expression of their inmost spiritual experience.

Người Trung Hoa không có chút biệt tài nào như người Ấn cút bắt nhau giữa những đám mây thần bí và siêu nhiên. Trang Tử và Liệt Tử là hai nhân vật gần nhất với tinh thần Ấn Độ ở nước Trung Hoa xưa, nhưng cái huyền của họ còn xa lắm mới bắt kịp cái huyền của người Đại Thừa Ấn Độ ở phần nguy nga, tinh tế, và ở trí tưởng tượng vút cao, bay bổng. Trang Tử giỏi lắm chỉ biết tiêu dao trên lưng chim bằng xoè cánh rộng ba ngàn dặm như cụm mây treo giữa hư không; còn Liệt Tử bất quá chỉ cỡi gió mà đi là cùng. Sau này, các đạo sĩ nuôi mộng lên trời bằng cách khổ luyện và trường phục thuốc trường sinh chế bằng đủ thứ cỏ lạ. Nên ở Trung Hoa có nhiều ẩn sĩ tu ở núi rừng, xa chốn phồn hoa. Dầu vậy, sử xanh không ghi được một ông thánh ông hiền nào sánh được với Duy Ma Cật, hoặc Văn Thù, hoặc bất cứ vị La Hán nào. Người quân tử của Đạo Khổng không bao giờ hư đàm quái luận (54), lời phán

quyết ấy thể hiện đúng tâm lý Trung Hoa. Người Trung Hoa thực tiễn lắm. Nên họ phải có cách giải thích riêng cho họ giáo lý Giác Ngộ ứng với cuộc sống thường ngày, và họ không thể không tạo ra đạo Thiền nhằm thể hiện điều nội chứng ấy.

If the imagery of supernaturalism did not appeal to sober Chinese character, how did the Chinese followers of Enlightenment contrive to express themselves? Did they adopt the intellectual method of the Śūnyatā philosophy? No; this, too, was not after their taste, nor was it quite within the reach of their mental calibre. The *Prajñā-pāramitā* was an Indian creation and not the Chinese. They could have produced a Chwang-tzū or those Taoist dreamers of the Six Dynasties, but not a Nāgārjuna or a Śāṅkara.

Nếu những cảnh tượng huyền hoặc siêu nhiên không thu hút được tinh thần mộc mạc của người Trung Hoa, vậy những tín đồ của Đạo Giác ấy phô diễn bằng cách nào? Họ chọn phép lý giải của triết lý “không” ? Không thể được, vì không thích hợp với họ, và trí óc họ cũng không với tới. Bát Nhã Ba La Mật Đa là một sáng chế Ấn Độ chứ không phải Trung Hoa. Người Trung Hoa có thể tạo ra một Trang Tử hoặc bảy Ông Hiền Trúc Lâm thời Lục Triều (55), nhưng không tạo nổi một Nagarjuna hoặc một Sankara (56).

The Chinese genius was to demonstrate itself in some other way. When they began inwardly to assimilate Buddhism as the doctrine of Enlightenment, the only course that opened to their concrete practical minds was to produce Zen. When we come to Zen after seeing all the wonderful miracles displayed by the Indian Mahāyāna writers, and after the highly abstracted speculations of the Mādhyamika thinkers, what a change of scenery do we have here? No rays are issuing from the Buddha's forehead, no retinues of Bodhisattvas reveal themselves before you, there is indeed nothing that would particularly strike your senses as odd or extraordinary, or as beyond intelligence, beyond the ken of logical reasoning. The people you associate with are all ordinary mortals like yourselves, no abstract ideas, no dialectical subtleties confront you. Mountains tower high towards the sky, rivers all pour into the ocean. Plants sprout in the spring and flowers bloom in red. When the moon shines serenely, poets grow mildly drunk and sing a song of eternal peace. How prosaic, how ordinary, we may say! but here was the Chinese soul, and Buddhism came to grow in it.

Thiên tài Trung Hoa phát huy theo đường lối khác. Khi họ thâm ngộ Phật giáo với tính cách là đạo Giác Ngộ, con đường duy nhất mở ra cho tâm trí cụ thể và thực tiễn của họ là sáng tạo ra đạo Thiền. Sau khi chứng kiến những kỳ quan ngoạn mục phô diễn dưới ngòi bút các nhà tư tưởng Đại Thừa Ấn Độ, sau khi thưởng thức những suy luận trừu tượng vi vút của Bộ Trung Luận, giờ đây ta thử bước vào cửa Thiền, ồ lạ làm sao, như đối cả một khung trời! Ở đây, không một hào quang nào chiếu ra từ đỉnh đầu Phật, không đoàn Bồ Tát tùy tùng hiện ra trước mắt ta; thật sự không có cái gì hoặc quái dị, hoặc li kỳ, hoặc vượt ngoài trí óc, hoặc đập vào giác quan ta hết. Những người ông quen thuộc tên tuổi vẫn là những thường nhân như ông, không một tư tưởng trừu tượng, một luận lý tinh tế nào ngăn cách họ với ông. Núi vút trời cao, nước đi ra biển. Cây trở hoa xuân, hoa đơm tàn đỏ. Trăng sáng thì nhà thơ say sưa thổi khúc thanh bình. Chắc rằng ông cho thế là là xoàng xĩnh, là tầm thường nhỉ? Nhưng tâm hồn người Trung Hoa là vậy đó, và Phật giáo thể nhập trong đó mà phát huy.

When a monk asks who is the Buddha, the master points at his image in the Buddha Hall; no explanations are given, no arguments are suggested. When the mind is the subject of discourse, asks a monk, 'What is mind, anyway?' 'Mind,' says the master. 'I do not

understand, Sir.' 'Neither do I,' quickly comes from the master. On another occasion, a monk is worried over the question of immortality. 'How can I escape the bondage of birth and death?' Answers the master, 'Where are you?' The Zen adepts as a rule never waste time in responding to questions, nor are they at all argumentative. Their answers are always curt and final, which follow the questions with the rapidity of lightning. Someone asked, 'What is the fundamental teaching of the Buddha?' Said the master, 'There is enough breeze in this fan to keep me cool.' What a most matter-of-fact answer this! That inevitable formula of Buddhism, the Fourfold Noble Truth, apparently has no place in the scheme of Zen teaching, nor does that persistently enigmatic statement in the *Prajñā-pāramitā*, 'taccittam yaccittam acittam', threaten us here.

Có ông tăng hỏi Phật là ai, một thiền sư chỉ vào Phật điện; không thêm một lời giải, không viện một dẫn chứng.

Tham vấn về tâm, một ông tăng hỏi: “Rốt cùng thế nào là tâm?” Sư đáp: “Tâm” - “Bạch, con không hiểu”. Sư đáp lại liền: “Thầy cũng không hiểu”. Lần khác, có một ông tăng thắc mắc về lẽ sống chết, hỏi: “Làm sao thoát ly sinh tử luân hồi?”. Sư hỏi lại: “Thầy ở đâu?”. Thông thường, người học Thiền không được chần chờ dẫn chứng mà phải trả lời ngay. Lời đáp luôn luôn đột ngột, dứt khoát, tiếp liền theo câu hỏi, nhanh như tia chớp.

Có người hỏi: “Lời dạy căn bản của Phật là gì?” Sư đáp: “Gió phe phẩy trong cây quạt này mát làm sao!”. Trả lời gì kỳ cục vậy! Rõ ràng Bốn Diệu Đế căn bản của Phật pháp không có chỗ dùng nào hết trong phép dạy Thiền, cả đến điệp khúc bí hiểm “taccittam yaccittam acittam”^[57] của kinh điển Bát Nhã Ba la mật đa vẫn không còn là điều đáng ngại.

Ummon (Yün-mên) once appeared in the pulpit, and said, 'In this school of Zen no words are needed; what, then, is the ultimate essence of Zen teaching?' Thus himself proposing the question, he extended both his arms, and without further remarks came down from the pulpit. This was the way the Chinese Buddhists interpreted the doctrine of Enlightenment, this was the way they expounded the *Pratyātmaññānagocara* of the *Laṅkāvatāra*. And for the Chinese Buddhists this was the only way, if the inner experience of the Buddha were to be demonstrated, not intellectually or analytically, nor in supernatural manners, but directly in our practical life. For life, as far as it is lived *in concreto*, is above concepts as well as images. To understand it we have to dive into it and to come in touch with it personally; to pick up or cut out a piece of it for inspection murders it; when you think you have got into the essence of it, it is no more, for it has ceased to live but lies immobile and all dried up. For this reason Chinese minds, ever since the coming of Bodhidharma, worked on the problem how best to present the doctrine of Enlightenment in their native garment cut to suit their modes of feeling and thinking, and it was not until after Hui-nêng (Yenō) that they satisfactorily solved the problem and the great task of building up a school to be known thenceforward as Zen was accomplished.

Ngày kia, Vân Môn thượng đường nói: “Trong tông môn tôi không có ngôn ngữ, vậy, đại ý của Pháp Thiền là gì?”. Tự nêu lên một câu hỏi, Sư dang đôi tay, không nói một lời, rồi quày quã hạ đường. Đó, người Phật Giáo Trung Hoa giải thích giáo lý Giác Ngộ bằng cách ấy; bằng cách ấy họ trình bày “cảnh giới thánh trí tự giác” của kinh Lăng Già - pratyatma jnana gocara. Và đó là con đường duy nhất mở ra cho các Phật tử Trung Hoa để chứng minh, nếu chứng minh được sự tự giác của chư Phật, không phải bằng phương pháp học giải hoặc biện luận, mà cũng không bằng những phương tiện siêu nhiên, mà chính là trực tiếp bằng vào cuộc sống thường ngày. Vì cuộc sống tự nó rất cụ thể, không liên quan gì đến khái niệm

cũng như hình tướng. Muốn hiểu cuộc sống ấy phải thể nhập trong nó, phải tự chính mình thân tiếp với nó; còn tách nó ra từng phần, cắt vụn nó ra để quan sát nó là giết chết nó; khi ông tưởng rằng ông nắm được tinh hoa của nó thì không còn là nó nữa, nó đã chết mất rồi, chỉ còn lại cái xác khô trơ. Vì lý do đó, người Trung Hoa, ngay từ thời Bồ Đề Đạt Ma qua Tàu, vẫn cố gắng không ngừng trình bày giáo lý Giác Ngộ một cách thỏa đáng hơn trong lớp áo bốn xứ may cắt theo kích thước cảm và nghĩ của họ; và mãi sau này, với Lục Tổ Huệ Năng (637-713), vấn đề mới được giải quyết toàn vẹn, công quả khai tông cho một trường phái mới mới thật là viên mãn: đó là Thiền Đông Độ.

That Zen was the thing Chinese minds wanted to have when they thoroughly comprehended the teaching of Buddhism is proved by the two incontestable historical facts; first, after the establishment of Zen, it was this teaching that ruled China while all the other schools of Buddhism, except the Pure Land sect, failed to survive; and secondly, before Buddhism was translated into Zen it never came into an intimate relation with the native thought of China, by which I mean Confucianism.

Thiền chính là cái mà tâm hồn Trung Hoa hằng khao khát muốn có sau khi họ thâm ngộ Phật Pháp; điều ấy dễ chứng minh bằng hai sự kiện sau đây không chối cãi được: một là sau khi khai sáng, pháp môn Thiền hưng thịnh khắp Trung Hoa trong khi các giáo pháp khác, trừ Tịnh Độ ra, đều suy tàn mai một; hai là trước khi được diễn dịch thành Thiền Tông, Phật giáo không hề có chút thâm giao nào với nền tư tưởng cổ hữu của Trung Hoa, tôi muốn nói đến Khổng giáo vậy.

Let us see first how Zen came to rule the spiritual life of China. The inner sense of Enlightenment was not understood in China, except intellectually, in the earlier days of Buddhism. This was natural, seeing that it was in this respect that the Chinese mind was excelled by the Indian. As I said before, the boldness and subtlety of Mahāyāna philosophy must have fairly stunned the Chinese, who had, before the introduction of Buddhism, practically no system of thought worthy of the name, except moral science. In this latter they were conscious of their own strength; even such devout Buddhists as I-ching (Gijō) and Hs'üanchuang (Genjō) acknowledged it, with all their ardour for the Yogācāra psychology and the Avatamsaka metaphysics; they thought that their country, as far as moral culture was concerned, was ahead of the land of their faith or at least had nothing to learn from the latter.

Trước hết, thử hỏi bằng cách nào Thiền quán xuyên toàn thể sinh hoạt tâm linh của người Trung Hoa? Lúc ban sơ, diệu lý Giác Ngộ chưa ai thấu đáo được ở Trung Hoa, trừ ra trên mặt trí thức. Đó là điều quá dĩ nhiên, vì nói trí thức thì sức mấy người Trung Hoa theo kịp người Ấn. Như đã nói trước, cái bạo, cái tinh của triết lý Đại Thừa hẳn làm kinh dị người Trung Hoa không ít, những người xưa nay, trước ngày du nhập của Phật giáo, thực sự không có một hệ thống tư tưởng nào đúng như tên gọi, trừ ra khoa đạo đức học; ở địa hạt này, họ biết rõ giá trị của họ lắm; cả đến những Phật tử tinh thâm như Nghĩa Tịnh và Huyền Trang đều nhận chân giá trị ấy mặc dầu họ tha thiết tin mộ triết học Duy Thức và huyền học Hoa Nghiêm; họ tin rằng riêng về phương diện đạo đức học, nước họ còn bỏ xa xứ Ấn Độ, hoặc ít ra họ không có gì phải học ở người Ấn.

As the Mahāyāna Sūtras and Shastras were translated in rapid succession by able, learned, devout scholars, both native and Indian, the Chinese mind was led to explore a region where they had not ventured very far before. In the early Chinese biographical histories of Buddhism, we notice commentators, expounders, and philosophers far

outnumbering translators and adepts in dhyāna so called. The Buddhist scholars were at first quite busily engaged in assimilating intellectually the various doctrines propounded in Mahāyāna literature. Not only were these doctrines deep and complicated but they were also contradicting one another, at least on the surface. If the scholars were to enter into the depths of Buddhist thought, they had to dispose of these entanglements somehow. But if they were sufficiently critical, they could do that with comparative ease, which was, however, something we could never expect of those earlier Buddhists; for even in these modern days critical Buddhist scholars will, in some quarters, be regarded as not quite devout and orthodox. They all had not a shadow of doubt as to the genuineness of the Mahāyānist texts as faithfully and literally recording the very words of the Buddha, and therefore they had to plan out some systems of reconciliation between diverse doctrines taught in the Scriptures. They had to find out what was the primary object of the Buddha's appearance in the world ignorant, corrupted, and given up to the karma of eternal transmigration. Such efforts on the part of Buddhist philosophers developed what is to be distinctly designated as Chinese Buddhism.

Lần hồi kinh và luận Đại Thừa được dịch ra Hán văn, trong một thời gian ngắn, do các học giả có tài, có học, có đạo tâm, người Hoa cũng như người Ấn, tâm thức Trung Hoa bắt đầu khám phá một thế giới mới lạ xưa nay chưa hề bén mảng đến. Trong những thư mục Phật giáo đầu, ta ghi nhận một số luận sư, pháp sư và triết gia nhiều hơn các nhà dịch thuật và nhà tu thiền chánh thống. Các nhà học Phật thời ấy không bận tâm gì hơn là tiêu hóa cho kỳ được đủ thức giáo lý khác nhau trình bày trong văn học Đại Thừa, những giáo lý không những thâm diệu, phức tạp quá, mà còn mâu thuẫn lẫn nhau, ít ra ở hình thức. Muốn thâm nhập trong tư tưởng Phật giáo, họ phải bằng mọi cách thoát ra các thế kẹt ấy. Nếu họ có đủ tinh thần phê phán, ắt có thể thoát ra bằng một hành động tuy tương đối khá nhẹ nhàng, nhưng không thể mong thực hiện được ở hàng Phật tử cổ thời; vì cả ở hiện đại, những nhà học Phật giàu tinh thần phê phán vẫn còn bị lăm đòn thế đối xử như thiếu đạo tâm, mất chân truyền. Họ hoàn toàn không ngờ vực gì hết về nguồn gốc xác thực các bản văn đại thừa cũng như về sự ghi chép trung thành những kim ngôn do chính Phật nói ra; cho nên họ cần phối hợp và dung hòa lại những hệ thống giáo lý khác biệt nhau ấy trong các bộ kinh. Họ phải khám phá ra mục đích tối sơ Phật xuất hiện trong thế gian u mê, ô nhiễm này, muôn kiếp trầm luân trong nghiệp luân hồi. Chính những nỗ lực trong chiều hướng ấy của hàng học Phật Trung Hoa trên đã khai sáng lên một đạo thống đặc thù mệnh danh là Phật Giáo Trung Hoa.

While this intellectual assimilation was going on on the one hand, the practical side of Buddhism was also assiduously studied. Some were followers of the Vinaya texts, and others devoted themselves to the mastery of dhyāna. But what was here known as dhyāna was not the dhyāna of Zen Buddhism; it was a meditation, concentrating one's thought on some ideas such as impermanence, egolessness of things, chain of causation, or the attributes of the Buddha. Even Bodhidharma, the founder of Zen Buddhism, was regarded by historians as belonging to this class of dhyānaadepts, his peculiar merits as teacher of an entirely novel school of Buddhism were not fully appreciated. This was inevitable; the people of China were not yet quite ready to accept the new form, for they had only inadequately grasped the doctrine of Enlightenment in all its bearings.

Một mặt người ta xúc tiến việc vận dụng trí óc khảo sát Phật giáo, một mặt người ta tinh cần tu tập, thực hành. Có người theo đường giới luật, có người chuyên tâm trấn định bằng

thiền. Nhưng đó không phải thiền của Thiền Tông; đó chỉ là phép tập trung tư tưởng để trầm tư về một ý niệm nào đó, như ý niệm vô thường, vô ngã, nhân duyên, hoặc những đức tướng của Phật. Thậm chí cả Bồ Đề Đạt Ma, tổ khai tông Thiền Trung Hoa, cũng bị các sử gia xếp vào hạng hành giả thường của thứ thiền dhyana ấy; và công đức của ngài dày công khai sơn phá thạch cho một tông phái Phật giáo hoàn toàn mới không được đánh giá đúng mức. Điều ấy là khó tránh, tinh thần Trung Hoa chưa sẵn sàng tiếp nhận hình thái tân kỳ ấy, vì họ chỉ quen nắm lấy một thứ giáo lý giác ngộ thiếu thích hợp với tất cả hậu quả lệch lạc.

The importance of Enlightenment in its practical aspects, however, was not altogether overlooked in the maze of doctrinal intricacies. Chih-i (Chigi, 531-597), one of the founders of the T'ien Tai school and the greatest Buddhist philosopher in China, was fully awake to the significance of dhyāna as the means of attaining Enlightenment. With all his analytical powers, his speculation had room enough for the practice of dhyāna. His work on 'Tranquillization and Contemplation' is explicit on this point. His idea was to carry out intellectual and spiritual exercises in perfect harmony, and not partially to emphasize either one of the two, Samādhi or Prajñā, at the expense of the other. Unfortunately, his followers grew more and more onesided until they neglected the dhyāna practice for the sake of intellection. Hence their antagonistic attitude later towards advocates of Zen Buddhism, for which, however, the latter were to a certain extent to be responsible too.

Dầu vậy, tầm quan trọng của Giác Ngộ, dưới hình thức cụ thể, vẫn có người nhận ra được dưới khối giáo lý chằng chịt như mê đồ. Sư Trí Khải (531-597), một trong số giáo chủ phái Thiên Thai, và là một triết gia cự phách nhất của Phật giáo Trung Hoa, thấu rõ hơn ai hết giá trị của phép Thiền dùng làm phương tiện đạt Ngộ. Dầu vận dụng tất cả năng lực phân tách, sự biện giải của Sư vẫn dành phần xứng đáng cho sự hành Thiền, tu chỉ quán, rất tỏ rõ. Sư chủ trương phải điều khiển cả trí thức (chỉ) và tâm linh (quán) tuyệt đối hòa hợp nhau, đừng thiên về phía nào hết, hoặc định hoặc huệ. Rủi thay, môn đệ của Sư ngày càng nặng thiên kiến, rốt cuộc xao lãng mất phần thiền tập mà chỉ lo tra dồi phần trí thức suy luận. Do đó sau này có mâu thuẫn với các bậc Thiền đức, sự mâu thuẫn mà dầu sao Thiền vẫn có trách nhiệm phần nào.

It was due to Bodhidharma (died 528)^[46] that Zen came to be the Buddhism of China. It was he that started this movement which proved so fruitful among a people given up to the practical affairs of life. When he declared his message, it was still tinged with Indian colours, he could not be entirely independent of the traditional Buddhist metaphysics of the times. His allusion to the *Vajra-samādhi* and the *Laṅkāvatāra* was natural, but the seeds of Zen were sown by his hands. It now remained with his native disciples to see to it that these seeds grew up in harmony with the soil and climate. It took about two hundred years for the Zen seeds to bear fruit, rich and vigorous in life, and fully naturalized while retaining intact the essence of what makes up Buddhism.

Chính nhờ Tổ Sư Bồ Đề Đạt Ma, tịch năm 528, mà Thiền được chuyển thành Phật giáo Trung Hoa. Chính Sư đã khai mạc trào lưu ấy, đầy triển vọng, giữa một dân tộc mọt mọt đơn sơ. Khi Sư trao lại cho đời thông điệp của Sư, thông điệp ấy còn nhuộm đầy sắc thái Ấn Độ, vì làm sao rũ sạch trong chốc lát lớp áo siêu hình của thứ Phật giáo truyền thống đương thời. Nên dạy Thiền, đương nhiên Sư liên tưởng đến Thiền của Kim Cương Định hoặc của Kinh Lăng Già, nhưng hạt giống Thiền gieo ra vẫn là tự bàn tay Sư. Từ đó thuộc trách nhiệm các môn đệ Trung Hoa chăm nom cho hạt giống ấy nảy mầm thuận theo phong thổ. Phải gần

hai trăm năm sau hội giống Thiền mới kết trái, dồi dào, và căng đầy nhựa sống, thích ứng hoàn toàn với khí hậu, mà vẫn giữ nguyên vẹn những gì là tinh hoa cấu tạo nên Phật giáo.

Hui-nêng (637-713), who was the sixth patriarch after Bodhidharma, was the real Chinese founder of Zen; for it was through him and his direct followers that Zen could cast off the garment borrowed from India and began to put on one cut and sewn by the native hands. The spirit of Zen was of course the same as the one that came to China transmitted without interruption from the Buddha, but the form of expression was thoroughly Chinese, for it was their own creation. The rise of Zen after this was phenomenal. The latent energy that had been stored up during the time of naturalization suddenly broke out in active work, and Zen had almost a triumphal march through the whole land of Cathay. During the T'ang dynasty (618-906), when Chinese culture reached its consummation, great Zen masters succeeded one after another in building up monasteries and educating monks as well as lay-disciples who were learned not only in the Confucian classics but in the Mahayana lore of Buddhism. The emperors too were not behind them in paying respects to these Zen seers, who were invited to come to the court in order to give sermons to these august personages. When for political reasons Buddhism was persecuted, which caused the loss of many valuable documents, works of art, and the decline of some schools, Zen was always the first to recover itself and to renew its activities with redoubled energy and enthusiasm. Throughout the Five Dynasties, in the first half of the tenth century, when China was torn up into minor kingdoms again, and general political situations seemed to be unfavourable to the thriving of religious sentiments, Zen prospered as before and the masters kept up their monastic centres undisturbed.

Huệ Năng (637-713), Thiền sư thứ sáu sau Bồ Đề Đạt Ma, mới chính thức là Tổ Sư khai sáng Thiền Trung Hoa, vì chính Sư và môn đồ trực tiếp của Sư trước bỏ được lớp áo mượn ở Ấn, và bắt đầu khoác lên cho Thiền một lớp áo mới may cắt theo kích thước Trung Hoa. Đành rằng tinh thần Thiền Tông vẫn là một, du nhập vào Trung Hoa sau bao đời trao truyền từ đức Thế Tôn, không gián đoạn, nhưng hình thức phô diễn ở đây lại hoàn toàn Trung Hoa, vì đó là phần sáng chế riêng của thiên tài Trung Hoa. Sau đó sự khai triển của Thiền thật là quái dị. Nguồn năng lực ấp ủ suốt thời gian nhập tịch nay bỗng dưng như bùng vỡ ra, và hoạt động tung bùng, thúc đẩy Thiền tiến lên như vũ bão lan tràn khắp nước. Trong đời nhà Đường (618-906), trong khi văn hóa Trung Hoa vút lên tuyệt đỉnh, các cao tăng Thiền nối tiếp nhau xây dựng không môn thiền viện, giáo hóa học tăng cũng như cư sĩ không những tinh thông kinh thư đạo Khổng mà cả về giáo lý Đại Thừa. Cả đến hàng vua chúa cũng hết lòng kính mộ các ngài, thường cung thỉnh các ngài vào triều nói pháp cho vương tôn quý tộc nghe. Khi Phật giáo vì liên lụy vào chính trị bị ách nạn ở Trung Hoa ⁽⁵⁸⁾, chịu biết bao đổ nát, vô số tài liệu vô giá, và công trình nghệ thuật bị hủy hoại, khiến nhiều trường phái phải suy tàn; riêng Thiền, trước hết, sớm phục hồi nguyên lực, và phát động lại với một hùng lực và một phần chí gấp bội. Suốt thời Ngũ Đại, tiền bán thế kỷ thứ mười, trong khi Trung Hoa bị cấu xé lằn nữa giữa các chư hầu, và tình hình chánh trị không thuận lợi chút nào cho sự hoàng hóa, Thiền Tông vẫn phần chấn như xưa, và chư Thiền đức vẫn giữ được nguyên vẹn các trung tâm tu viện ngoài vòng khói lửa.

With the rise of the Sung dynasty (960-1279) Zen reached the height of its development and influence, while the other sects of Buddhism showed signs of rapid decline. When history opens on the pages of the Yüan (1280-1367) and the Ming (1368-1661) dynasties, Buddhism is found identified with Zen. The Kegon (Avatamsaka), Tendai

(T'ien-tai), Sanron (San-lun), Kusha (Abhidharma-kośa), Hossō (Yogācāra) and Shingon (Mantra), if they were not completely wiped out through persecution, suffered tremendously from the lack of fresh blood. Perhaps they were to die out anyway on account of their not having been completely assimilated by Chinese thought and feeling; there was too much of an Indian element which prevented them from being fully acclimatized. In any event Zen as the essence of the Buddha's mind continued to flourish so that any Chinese minds at all inclined towards Buddhism came to study Zen and neglected the rest of the Buddhist schools still in existence though at the last stage of their productive activity. The only form of Buddhism that retains its vitality to a certain extent even to this day is Zen, more or less modified to accommodate the Pure Land tendency that had been growing soon after the introduction of Buddhism into China.

Nhà Tống lên (960-1279) Thiền phát huy đến cực độ công trình hoằng hóa và giáo hóa trong khi các pháp môn Phật giáo khác sớm báo hiệu lụn tàn. Và khi trang sử Trung Hoa mở ra trên hai triều đại kế tiếp là Nguyên (1280-1367) và Minh (1368-1661) thì Phật giáo đã đồng hóa hẳn với Thiền Tông, Các tông phái Hoa Nghiêm, Thiên Thai, Tam Luận, Câu Xá, Duy Thức, và Chân Ngôn, đều chưa bị càn quét vì pháp nạn vừa qua, vẫn vì thiếu tiếp huyết mà đầy đau khủng khiếp.

Có lẽ các tông phái trên đành phải tàn lụi bằng cách này hoặc cách khác bởi lẽ không thích ứng được với nếp cảm nghĩ Trung Hoa: chúng mang nặng trong nội thể nhiều yếu tố Ấn Độ quá khiến chúng khó thích nghi với phong thổ xứ này. Còn Thiền, bởi lẽ phát nguyên từ tâm Phật, nên cứ tiếp tục hưng thịnh đến đổi tâm hồn Trung Hoa nào mộ Phật giáo tức đương nhiên mộ Thiền mà xao lãng các tông phái hiện hữu khác dầu rằng các tông phái ấy đang ở giai đoạn hoằng hóa hữu hiệu nhất. Cả đến hiện nay, hình thức Phật giáo duy nhất còn đầy sinh lực phần nào vẫn là Thiền Tông, dầu phải biến đổi ít nhiều để thích hợp với Tịnh Độ Tông, một pháp môn phát triển rất sớm sau thời Phật giáo du nhập Trung Hoa.

There was reason for this state of things in the religious history of China, and it was thus that Zen dispensed with the images and concepts and modes of thinking that were imported from India along with Buddhist thought; and out of its own consciousness Zen created an original literature best adapted to the exposition of the truth of Enlightenment. This literature was unique in many senses, but it was in perfect accordance with the Chinese mental *modus operandi* and naturally powerfully moved them to the core. Bodhidharma taught his disciples to look directly into the essence of the teaching of the Buddha, discarding the outward manners of presentation; he told them not to follow the conceptual and analytical interpretation of the doctrine of Enlightenment. Literary adherents of the Sūtras objected to this and did all they could to prevent the growth of the teaching of Dharma. But it grew on in spite of oppositions.

Lý do là vậy, trong giáo sử Trung Hoa, ấy chính vì Thiền xả trừ tất cả hình tướng và khái niệm, và nếp cảm nghĩ từ Ấn Độ du nhập vào cùng với tư tưởng Phật giáo. Đào sâu ngay trong tâm thức mình, Thiền tạo ra một văn thể tân kỳ thích hợp nhất để diễn đạt lý chứng ngộ. Đó là một thứ văn học độc đáo nhất ở nhiều phương diện, hoàn toàn phù hợp với nếp cảm nghĩ của người Trung Hoa, nên tự nhiên truyền cảm mạnh và thẳng vào tận thâm tâm. Bồ Đề Đạt Ma dạy môn đệ phải nhìn thẳng vào trái tim của giáo lý Phật, gạt hết ra ngoài tất cả hình thức phô diễn của ngôn từ; Sư khuyên đừng chấp vào những kiến giải bằng khái niệm và phân tách về đạo giác ngộ. Những người “y kinh giải nghĩa” đứng lên phản kháng,

và làm tất cả những gì có thể làm được để bóp nghẹt giáo pháp của Đạt Ma. Nhưng Thiền cứ thế mà vững tiến, bất chấp mọi cản trở.

The disciples mastered the art of grasping the central fact of Buddhism. When this was accomplished, they proceeded to demonstrate it according to their own methods, using their own terminology, regardless of the traditional or rather imported way of expression. They did not entirely abandon the old manner of speaking; for they refer to Buddha, Tathāgata, Nirvāṇa, Bodhi, Trikāya, Karma, transmigration, emancipation, and many other ideas making up the body of Buddhism; but they make no mention of the Twelfefold Chain of Origination, the Fourfold Noble Truth, or the Eightfold Righteous Path. When we read Zen literature without being told of its relation to Buddhism, we may almost fail to recognize in it such things as are generally regarded as specifically Buddhist. When Yakusan (Yüeh-shan, 751-834) saw a monk, he asked, 'Where do you come from?' 'I come from south of the Lake.' 'Is the Lake overflowing with water?' 'No, sir, it is not yet overflowing.' 'Strange,' said the master, 'after so much rain why does it not overflow?' To this last query the monk failed to give a satisfactory answer, whereupon Ungan (Yün-yen), one of Yakusan's disciples, said, 'Overflowing, indeed!' while Dōsan (Tung-shan), another of his disciples, exclaimed, 'In what kalpa did it ever fail to over-flow?'

Đồ chúng của Đạt Ma rất được tinh luyện trong nghệ thuật nắm lấy đầu mạch Phật giáo. Rồi, từ chỗ trụ chứng ấy, họ đứng lên biện giải theo những đường lối riêng, dùng thứ ngôn ngữ riêng, bất chấp mọi hình thức diễn đạt cổ truyền hoặc lai căn. Đành rằng họ không bỏ hẳn lối phô diễn cũ vì thỉnh thoảng họ vẫn nói đến Phật, Như Lai, Niết Bàn, Bồ Đề, Tam Thân, Nghiệp Báo Luân hồi, giải thoát, và nhiều khái niệm khác tạo thành cơ thể Phật giáo; nhưng họ không nhắc đến Mười Hai Nhân Duyên, Bốn Diệu Đế hoặc Tám Chánh Đạo. Cho nên, nếu không biết trước mối liên hệ giữa Thiền và Phật giáo, có thể lầm ta đọc văn Thiền mà không ngờ là đang đọc Phật giáo, vì không nhận ra đâu là đặc chất của Phật giáo. Chẳng hạn như câu chuyện sau đây.

Thiền Sư Dược Sơn (751-834) gặp một ông tăng, Sư hỏi: "Thầy ở đâu đến đây?"

- Nam.

- Nước Hồ có tràn không?

- Bạch, không.

- Lạ nhỉ, sao mưa thế mà nước không tràn?

Ông tăng khựng không biết trả lời sao, vừa lúc ấy Văn Nham (một đệ tử của Sư) đáp: "Cố nhiên là tràn!" trong khi một đệ tử khác, Động Sơn, nói: "Từ đời kiếp nào có bao giờ chẳng tràn đâu?"

In these dialogues do we detect any trace of Buddhism?

Do they not look as if they were talking about an affair of most ordinary occurrence? But, according to the masters, their talks are brim-full of Zen, and Zen literature is indeed abounding in such apparent trivialities. In fact, so far as its phraseology and manner of demonstration are concerned, Zen looks as if it had nothing to do with Buddhism, and some critics are almost justified in designating Zen as a Chinese anomaly of Buddhism as was referred to at the beginning of this Essay.

Trong cuộc đối thoại trên, tuyệt không có chút dấu vết nào của Phật giáo. Dường như các thầy nói toàn chuyện tầm phào, không ăn nhằm vào đâu hết. Nhưng theo chư Sư, những câu nói ấy thấm nhuần cả mùi Thiền, và văn học Thiền toàn đầy đủ những câu vớ vẩn như vậy. Thật vậy, nếu cứ xét lối nói và lối dẫn dạy như trên thì Thiền hẳn không chút liên quan gì

đến Phật giáo, và các nhà phê bình có lý do phần nào coi Thiền như một biến chứng của Phật giáo trên đất Trung Hoa như đã nói qua ở đầu bộ sách này.

In the history of Chinese literature, Zen writings known as *Yü-lu* (Goroku) form a class by themselves, and it is due to them that the Chinese colloquialism of the T'ang and the early Sung dynasties has been preserved. Men of letters in China despised to write except in classical style, deliberately choosing such words, phrases, and expressions as enhanced the grace of the composition. All the literature we have of those early days of Chinese culture therefore is the model of such a cultivated style. The Zen masters were not necessarily despisers of classicism, they took to fine literature as much as their contemporaries, they were well educated and learned too; but they found colloquialism a better and more powerful medium for the utterance of their inner experiences. This is generally the case with spiritual reformers, who want to express themselves through the medium most intimate to their feelings and best suited for their original ways of viewing things. They avoid wherever possible such nomenclature as has been in use and filled with old associations which are apt to lack in living purposes and therefore in vivifying effects. Living experiences ought to be told in a living language and not in worn-out images and concepts. The Zen masters therefore did what they could not help doing and made free use of the living words and phrases of the day. Does this not prove that in China Buddhism through Zen ceased to be a foreign importation and was transformed into an original creation of the native mind? And just because Zen could turn itself into a native product, it survived all the other schools of Buddhism. In other words, Zen was the only form in which the Chinese mind could accommodate, appreciate, and assimilate the Buddhist doctrine of Enlightenment.

Trong văn học sử Trung Quốc, những trước tác Thiền mệnh danh là ngữ lục hợp thành một biệt loại, nhờ nó lối văn nói của thổ ngữ Trung Hoa đời Đường và sơ Tống được duy trì. Hàng trí thức Trung Hoa khinh miệt lối văn ấy, họ chỉ chấp nhận lối văn cổ điển đằm đò chọn chữ, gọt câu, luyện từ, cốt sao cho được trang nhã tốt bực. Bởi vậy, toàn thể nền văn học còn tồn tại đến nay từ thời sơ khởi của văn hóa Trung Hoa đều là mẫu văn gọt giũa như vậy cả. Các Thiền Sư không chán ghét gì thứ văn học cổ điển ấy, các ngài cũng thưởng thức thứ văn tao nhã ấy như người đương thời, các ngài cũng học cao, cũng uyên bác; nhưng các ngài nghĩ rằng chính văn nói của bình dân mới là lợi khí tuyệt diệu để phô diễn sự nội chứng. Và, đó cũng là trường hợp chung của các nhà canh tân tôn giáo; các ngài thích diễn đạt bằng những phương tiện thân thiết hơn thích đáng với điều cảm nghĩ, và phù hợp nhất với cái thấy đặc trưng của họ. Họ cố tránh bệnh dẫn văn trích cú thông thường, toàn là sáo ngữ, không sinh khí, tức thiếu năng lực tác động. Kinh nghiệm sống phải diễn bằng chữ nghĩa sống, chớ không phải bằng những khuôn mòn của hình ảnh và khái niệm. Nên các Thiền sư không thể làm gì khác hơn là cứ tự tiện dùng thứ ngôn ngữ sống thường ngày. Điều ấy há chẳng chứng minh rằng qua ngưỡng cửa Thiền, Phật giáo Trung Hoa không còn là một sản phẩm ngoại lai, và đã được chế biến lại từ nội tâm của dân tộc này thành một sáng hóa kỳ đặc? Ấy chính vì Thiền chuyển được thành một sản phẩm của đất nước nên mới tồn tại được vượt qua các trường phái Phật giáo khác. Nói một cách khác, Thiền là hình thái duy nhất tạo cơ duyên cho tinh thần Trung Hoa thích nghi, tán thưởng và hòa đồng với giáo lý Giác Ngộ của Phật giáo.

I hope I have shown how Buddhism--that is, the doctrine of Enlightenment--had to be transformed into Zen in China, and through this transformation Zen survived the other

schools of Buddhism. Let us now take up the second point, as referred to before, in which we will see how Zen came to create the Sung philosophy. When I say that Buddhism did not really affect Chinese thought until it was converted into Zen, through which the creative genius of China began to formulate its philosophy along a much deeper and more idealistic line of thought than that of the Ante-Ch'in period, there will be many who will object to this view. It is true that Buddhism began to make its influence felt among Chinese thinkers even during the latter Han dynasty, as we see, for instance, in Mou-tzū "Essay on Reason and Error" written between A.D. 190-220. After this there were many writers who discussed the Buddhist doctrines of Karma and Causation and Immortality; for these were some of the ideas introduced from India through Buddhism.

Tôi mong rằng những lời trình bày trên đủ chứng rõ bằng cách nào Phật giáo- tức đạo Giác- chuyển thành Thiền ở Trung Hoa; và nhờ cơ chuyển hóa ấy Thiền tồn tại trên các trường phái khác. Bây giờ chúng ta thử đề cập đến điểm thứ nhì đã nêu lên trước, coi thử bằng cách nào Thiền kiến tạo nên Tống học. Khi tôi nói rằng Phật giáo thật sự không gây ảnh hưởng nào đến tư tưởng Trung Hoa trước khi chưa chuyển thành Thiền, rằng qua con đường Thiền, thiên tài Trung Hoa bắt đầu sáng tạo nền triết học của họ liên tục trong một trào lưu tư tưởng thâm diệu hơn, trù tượng hơn thời tiền Tần, hẳn nhiều người không đồng ý với tôi ở quan điểm ấy. Đành rằng Phật giáo đã có ảnh hưởng đến hàng trí giả Trung Hoa ngay từ đời Hậu Hán, như ta đã thấy, chẳng hạn như trong tác phẩm "Luận về chân giả" của Mou Tzu⁽⁵⁹⁾ vào khoảng 190-220 sau kỷ nguyên, sau đó còn nhiều ngọn bút nổi lên tranh luận về giáo lý Nghiệp, Nhân Quả, và Thường Hằng, những tư tưởng từ Ấn Độ theo chân Phật giáo truyền vào vậy.

It was with the Taoists, however, the Buddhists had much heated controversy from the sixth century on. The way Buddhism exerted its influence over Taoism was not only in form of controversy but in actually moulding their thought and literature. There were so many points of contact between Taoism and Buddhism: and naturally the first object against which Buddhism worked, as it grew in importance and power not only as a religious system but as philosophy and the possessor of an inexhaustible wealth of knowledge, was Taoism; while it was admitted that Buddhism in its turn borrowed many things from Taoism in order to make itself more easily acceptable to the native minds. On the whole, Taoism owes more to Buddhism so far as its organization, rituals, literature and philosophy are concerned. Taoism systematized after the Buddhist model all the popular superstitions native to China and built up a religious medley in which the Indian elements are found more or less incongruously blended with Laotzuanism and the popular desire for immortality, worldly welfare, and what they call 'purity'.

Nhưng chính với hàng đạo gia (của Lão giáo) người Phật tử phải tranh luận sôi động nhất bắt đầu từ thế kỷ thứ sáu. Ở phương diện này, tác động của Phật giáo nhằm gây ảnh hưởng đến các đạo gia không phải chỉ là tranh biện suông, mà cốt nhất nhằm khuôn đúc lại tư tưởng và văn học Lão giáo. Giữa hai hệ thống ấy có nhiều điểm cộng thông nên dĩ nhiên Lão giáo là mục tiêu đầu tiên Phật giáo cần tác động vào, không những chỉ vì tự tin ở ưu thế tôn giáo, đầy thực lực và sinh lực, mà còn về mặt triết giáo nữa, đích thực là một di sản tinh thần vô tận; hẳn không ai chối cãi Phật giáo mượn nhiều chất liệu của Lão giáo để dễ có cảm thông hơn với tâm hồn Trung Hoa. Lão giáo, đại khái, lại nhờ rất nhiều ở Phật giáo trong việc tổ chức, lễ nghi, văn hóa và triết học. Lão giáo hệ thống hóa, theo khuôn Phật giáo, tất cả dị đoan cổ hủ của Trung Hoa, và tạo ra một thứ tôn giáo hỗn tạp pha trộn ít nhiều chất

liệu Ấn Độ với giáo lý Lão Tử, cùng với ước vọng trường sinh, lạc thú trần gian, và quan niệm thanh nhàn đạm bạc.

But Taoism as it is believed popularly is so full of superstitions that it is not in vital contact with the main current of orthodox Chinese thought which is represented, maintained, and cherished by the literati including the government officials. To a greater extent Taoism is the popular and superstitious Chinese rendering of Buddhism, but there will be many critics, the present writer for one, who rather hesitate to consider the essence of Buddhism sufficiently transcribed in terms of the Taoists. Unless the Confucians were not moved to assimilate Buddhist thought in their system, so naturally that they attempted to reconstruct the whole frame of Confucian ideas, not merely for the sake of reconciliation, but for the sake of deepening, enriching, and resuscitating it, we cannot say that Buddhism entered into the life of Chinese thought and became the real possession of the Chinese mind. But this was done during the Sung dynasty when the Confucian philosophers took in Buddhist ideas into their teaching and reconstructed the whole system on a new basis, which, however, was considered by them to be the necessary course of growth for Confucianism. Whatever this was, there is no doubt that the Sung philosophy was enriched and deepened by absorbing Buddhist views. In this, all the historians of Chinese intellectual development agree.

Vậy, Lão giáo, theo tư tưởng của bình dân, toàn là một mớ dị đoan không chút liên hệ sống nào với tư trào chánh thống của Trung Hoa, mà đại diện là các bậc sĩ phu, luôn cả hàng quan liêu, hăng đeo đuổi và ôm ấp. Nhìn xa rộng hơn, ta có thể nói Lão giáo là hình thức bình dân và dị đoan người Trung Hoa dùng để diễn dịch Phật giáo; dầu vậy, nhiều nhà phê bình, trong số ấy có tác giả, vẫn không dám quyết rằng tất cả tinh hoa của Phật giáo đều được diễn đủ trong Lão giáo.

Còn về Khổng giáo, trừ phi các nhà Nho chịu đưa tư tưởng Phật giáo vào hệ thống của đạo Nho, và nỗ lực trùng hưng lại toàn thể cơ cấu của tư tưởng Khổng giáo, không những vì nhu cầu dung hòa, nhưng cốt bồi dưỡng, thâm cứu và hồi sinh lại, bằng không thì Phật giáo chưa có thể coi là đã đi vào sinh hoạt học thuật Trung Hoa để trở thành một di sản của tinh thần Trung Hoa. Nhưng điều ấy hàng nho sĩ đã làm xong suốt đời nhà Tống, tức đem tư tưởng Phật giáo vào Nho học, và trùng tu lại toàn thể cơ cấu trên một căn bản mới, được coi như triết yếu để tồn tại đúng với tông chỉ chân truyền của Khổng giáo.

Dầu sao, cái học Tống Nho hiển nhiên nhờ tiếp nhận tư tưởng Phật giáo mà được tài bồi và thâm áo gấp bội. Điều ấy, tất cả sử gia khảo sát sự phát triển văn hóa Trung Hoa đều đồng ý.

There is a question, however, one may ask concerning this general reconstruction of Confucianism on the idealistic Buddhist scheme. If Zen did not grow up in China as the native interpretation of the Doctrine of Enlightenment and prepare the way for the rise of such great Confucian writers as Chou Tun-I (1017-1073), the Ch'êng brothers, Ch'êng Hao (1032-1085) and Ch'êng I (1035-1107), and Chu Hsi (1130-1200), would there have been a Sung revival of the orthodox Chinese teaching? To my view, without Zen the Sung dynasty would not have seen the phenomenal uprising of what the Chinese historians call the 'Science of Reason'. As we already said, Zen was the only form in which Buddhism could enter into the Chinese mind. This being the case, whatever they later produced in the realm of thought could not but be tinged with Zen. See how the psychological school of Yogācāra was received by the native thinkers. It was first advocated, propounded, and commented

by Hsüan-chuang and his great disciples, but this profound study of the human mind was too analytical even for the best minds of China, and did not thrive very long after Hsüan-chuang.

Còn một vấn đề nữa, có thể đặt ra, về sự phục hưng của Khổng giáo trên căn bản của yếu lý Phật giáo. Nếu Thiền không hưng thịnh ở Trung Hoa theo kiến giải truyền thống của Trung Hoa về đạo lý Giác Ngộ, nếu Thiền không dọn đường xuất hiện cho những cao sĩ đạo Nho như Châu Đôn Di (1017-1073) anh em họ Trình, Trình Hạo (1032-1085) và Trình Di (1035-1107) và Châu Hi (1130-1200) thì nhà Tống có thể phục hưng được không cái học chánh thống Trung Hoa? Theo thiển kiến, không Thiền thì Tống trào khó chứng kiến được sự nẩy nở ngoạn mục cái mà các sử gia Trung Hoa gọi là Lý Học. Như đã nói trước, Thiền là hình thức duy nhất của Phật giáo có thể đi vào tâm địa Trung Hoa. Và đã là “đi vào” thì bất cứ gì người Trung Hoa sáng tạo ra trong tư tưởng giới đều không thể không nhuộm mùi Thiền. Thử coi như tông phái Duy thức học được đãi ngộ bằng cách nào ở Trung Hoa. Tông phái này do đại sư Huyền Trang (596-664) cùng các cao đệ, của ngài tận tâm khuếch trương, cổ xúy, và luận giải, nhưng cái học quá cao thâm ấy của trí óc con người mắc phải cái bệnh quá chi li, cả đến đối với hàng ưu tú nhất Trung Hoa, nên đành mai một một thời gian sau khi Huyền Trang viên tịch.

Then how did the Prajñā-pāramitā philosophy fare? It was brought into China in the first century soon after the introduction of Buddhism itself and later most ably supported and interpreted by Kumārajīva and his Chinese pupils. It had a better prospect than the Yogācāra because its Chinese counterpart was found in the teaching of Lao-tzū and his followers. Those two groups of philosophers, Buddhist and Laotzūan, may be classed as belonging to the same type of thought; but even in this case the Chinese did not show any great disposition to embrace this Śūnyatā system. Why was this? The reason was obvious, seeing that in spite of a certain agreement between the two schools on a very broad basis, the Śūnyatā mode of thinking was altogether too metaphysical, too high-flown, or, from the Chinese point of view, too much *in nubibus*, and the practical tendency of the native minds naturally failed to grow on it; even in the disciples of Lao-tzū and Chwang-tzū there was the taint or virtue of utilitarianism which is deeply ingrained in all the Chinese modes of feeling.

Còn số phận dành cho triết giáo Bát Nhã Ba la mật đa thì sao? Đó là một pháp môn du nhập rất sớm vào Trung Hoa từ đầu kỷ nguyên, không lâu lắm sau ngày Phật giáo truyền vào xứ này, và sau này được pháp sư Cưu Ma La Thập [601](#) và các cao đệ địa phương, Trúc Đạo Sanh (360-434), Tăng Triệu (384-414), nhiệt liệt xiển dương và quảng bá. Pháp môn này có nhiều duyên may hơn Duy Thức tông, vì đối xứng với nó trong tư tưởng Trung Hoa sẵn có đạo Lão và hàng đạo gia. Lão và Phật có thể coi như cộng đồng trong tư tưởng; dầu vậy, người Trung Hoa vẫn khó chấp nhận giáo lý “không”. Tại sao? Vì rất hiển nhiên, dầu hai hệ thống đại khái có thông cảm nhau trên căn bản tổng quát, tư tưởng Bát Nhã không tông lại siêu hình quá, hư huyền quá, đối với người Trung Hoa, phiêu diêu quá trên chín tầng mây, nên bầm tánh thực tiễn Trung Hoa không dung dưỡng được. Cả đến đệ tử của Lão Tử và Trang Tử kia còn phải “thông tục hóa” phần nào, ứng với tinh thần thực tiễn ăn sâu vào nếp cảm nghĩ của dân tộc.

Besides the Mādhyamika school of Nāgārjuna and the Yogācāra school of Asanga, both of which developed in the country of the Buddha itself, there were Chih-i's Tendai philosophy and Hsien-shou's (643-712) Avataṃsaka system of Buddhism. These latter

were in a sense the creations of the native Buddhist thinkers, and if they were at all assimilable by their compatriots, they would not have been neglected, and their study, instead of being confined within a narrow circle of Buddhist specialists, would have overflowed into the Confucian as well as the Taoist boundaries. That they did not do so proves the fact that they were still foreign and a kind of translation, not literary indeed, but more or less conceptional. Therefore, there was no other way left for Buddhism but to be transformed into Zen before it could be thoroughly acclimatized and grow as a native plant. When this was achieved because it was in the inherent nature of Buddhism that this achievement was to take place, Zen became the flesh and bones of Chinese thought and inspired the Confucians of the Sung dynasty to reconstruct the foundation of their philosophy on the idealistic plans of Buddhism.

Ngoài trường phái Trung Đạo của Long Thọ, và Duy Thức của Vô Trước, cả hai đều phát sanh trên quê hương của Phật, còn có Phật giáo Thiên Thai của Trí Khải (531-597), Phật giáo Hoa Nghiêm của Hiền Thủ (643-712). Hai tông phái sau có thể nói là do Phật tử Trung Hoa sáng chế ra. Nếu các pháp môn này dễ tiêu hóa cho người đồng hương ắt họ không ngại gì mà chẳng chấp nhận lấy, và cái học ấy, thay vì khép kín giữa một nhóm chuyên viên, hẳn đã tràn ngập khắp ranh giới Khổng và Lão. Nhưng việc ấy không hề diễn ra, điều ấy đủ chứng minh các pháp môn ấy vẫn còn nặng màu sắc ngoại lai, chẳng qua chỉ là một thứ chuyển dịch, không phải dịch văn, cố nhiên, mà là chuyển ý, trong phạm vi trí thức. Bởi vậy, Phật giáo không còn lối thoát nào khác hơn là chuyển hóa thành Thiền Tông để được hoàn toàn hợp với phong thổ, và lớn mạnh như một thứ “cây nhà lá vườn”. Hễ thành được vậy, và phải thành, vì đó là bản thể tự nhiên của Phật giáo, thì Thiền trở thành huyết mạch của tư tưởng Trung Hoa, và khích lệ cho Tống Nho trùng hưng lại Khổng giáo bằng “lý học” trên căn bản của tư tưởng Phật giáo.

We may conclude now that Zen, in spite of the uncouthness and extraordinariness of its outward features, belongs to the general system of Buddhism. And by Buddhism we mean not only the teaching of the Buddha himself as recorded in the earliest Āgamas, but the later speculations, philosophical and religious, concerning the person and life of the Buddha. His personal greatness was such as occasionally made his disciples advance theories somewhat contrary to the advice supposed to have been given by their Master. This was inevitable. The world with all its contents, individually as well as a whole, is subject to our subjective interpretation, not a capricious interpretation indeed, but growing out of our inner necessity, our religious yearnings. Even the Buddha as an object of one's religious experience could not escape this, his personality was so constituted as to awaken in us every feeling and thought that goes under the name of Buddhism now. The most significant and fruitful ideas that were provoked by him were concerned with his Enlightenment and Nirvāṇa. These two facts stood out most prominently in his long peaceful life of seventy-nine years, and all the theories and beliefs that are bound up with the Buddha are attempts to understand these facts in terms of our own religious experience. Thus Buddhism has grown to have a much wider meaning than is understood by most scholars.

Đến đây, ta có thể kết luận rằng dầu bề ngoài có vẻ quái dị và ngược ngạo là vậy, Thiền vẫn nằm trong hệ thống chung của Phật giáo. Và khi nói Phật giáo, ta không ám chỉ riêng những lời Phật dạy được ghi chép trong các bộ kinh A Hàm xưa, mà còn bao gồm luôn những luận giải sau này, về triết cũng như về đạo, liên quan đến con người và đời sống của

đức Phật. Uy đức vô thượng của Phật chiếu diệu đến đời lắm khi khiến các đệ tử đề ra những giáo thuyết tương phản phần nào với lời dạy của thầy. Điều ấy khó tránh. Thế giới ta đang sống đây với tất cả sự vật, về cá nhân cũng như ở toàn thể, đều hiện thực theo kiến giải chủ quan của ta, không phải kiến giải theo vọng động nhất thời, mà chính do nhu cầu nội tại, do khát vọng tâm linh, vì duyên đạo vậy. Cả đến đức Phật kia, đặt làm đối tượng thực nghiệm tôn giáo cho chúng ta, vẫn không thoát ngoài công lệ ấy; nhân cách của Ngài có cái gì thâm diệu đánh thức dậy ở ta tất cả tư tưởng và cảm nghĩ nay đúc kết chung dưới danh từ Phật giáo. Những tư tưởng súc tích nhất, hữu hiệu nhất, do Ngài phát động lên, đều liên hệ đến sự nội chứng của Ngài về lý Giác Ngộ và Niết Bàn. Đó là hai sự kiện nổi bật nhất suốt cuộc đời bảy mươi chín năm của Ngài; và tất cả những lý thuyết và tin tưởng tự miệng Ngài thốt ra đều là những cố gắng truyền đạt những yếu chỉ ấy gắn liền vào sự nội chứng của chính chúng ta. Tinh thần của Phật giáo hàm dưỡng là vậy, đầy ý nghĩa sâu rộng hơn nhiều khác với sự hiểu biết của hàng học giả uyên bác nhất.

The Buddha's Enlightenment and Nirvāṇa were two separate ideas in his life as it unfolded in history so many centuries ago, but from the religious point of view they are to be regarded as one idea. That is to say, to understand the content and the value of Enlightenment is the same as realizing the signification of Nirvāṇa. Taking a stand on this, the Mahāyānists developed two currents of thought: the one was to rely on our intellectual efforts to the furthest extent they could reach, and the other, pursuing the practical method adopted by the Buddha himself, indeed by all Indian truth-seekers, endeavoured to find in the practice of Dhyāna something directly leading to Enlightenment. It goes without saying that in both of these efforts the original impulse lies in the inmost religious consciousness of pious Buddhists.

Phật ngộ đạo và Phật chứng Niết Bàn là hai khái niệm biệt lập nhau trong đời Ngài như từng đã diễn ra trong lịch sử hằng bao thế kỷ, nhưng dưới đạo nhãn thì đó chỉ là một. Nói một cách khác, thấu đạt nội dung và tinh nghĩa của Ngộ cũng tức là thành tựu cứu cánh Niết Bàn. Trên quan điểm ấy, Đại Thừa giáo khai triển hai dòng tư tưởng: hoặc là vận dụng trí thức tối đa, hoặc là, theo gương thực tiễn đức Phật đã làm, như đã làm tất cả những người tìm chân lý ở Ấn, trực tiếp nói thêm rằng dầu làm công quả nào, nguồn kích động tiên khởi vẫn nằm trong ý thức tôn giáo nội tại của người Phật tử tín thành.

The Mahāyāna texts compiled during a few centuries after the Buddha testify to the view here presented. Of these, the one expressly composed to propagate the teaching of the Zen school is the *Laṅkāvatāra*, in which the content of Enlightenment is, so far as words admit, presented from a psychological, philosophical, and practical point of view. When this was introduced into China and thoroughly assimilated according to the Chinese methods of thinking and feeling, the main thesis of the Sūtra came to be demonstrated in such a way as is now considered characteristically Zen. The truth has many avenues of approach through which it makes itself known to the human mind. But the choice it makes depends on certain limitations under which it works. The superabundance of Indian imagination issued in supernaturalism and wonderful symbolism, and the Chinese sense of practicalness and its love for the solid everyday facts of life, resulted in Zen Buddhism. We may now be able to understand, though only tentatively by most readers at present, the following definitions of Zen offered by its masters:

Các văn kiện Đại Thừa thu thập lại vài trăm năm sau ngày Phật tịch đủ minh chứng kiến giải trên. Trong số ấy, văn kiện đặc biệt nhất nhằm phổ biến giáo lý Thiền là Kinh Lăng Già,

trong ấy nội dung của Giác Ngộ, trên mặt danh từ, được trình bày ở các quan điểm triết học, tâm lý, và thực tiễn. Một khi du nhập trên đất Trung Hoa, và thâm nhập theo nếp cảm nghĩ Trung Hoa, tông chỉ Lăng Già được minh giải theo một tinh thần nay được coi là phù hợp với Thiền pháp chân truyền. Chân lý có nhiều đường tiếp cận biểu hiện từng căn tánh con người. Nhưng sự lựa chọn nào cũng đặt ra những giới hạn cho chân lý hoạt động. Người Ấn vốn giàu tinh thần tưởng tượng phát hiện thành cả một hệ thống siêu nhiên và thần bí, còn tâm hồn Trung Hoa, vốn chơn chất mộc mạc, chuộng nếp sống thiết thực thường ngày, nên qui thúc vào đạo Phật Thiền. Đến đây, có lẽ ta có thể lãnh hội được phần nào, dầu đa số bạn đọc hiện giờ còn đang dọ dẫm, những định nghĩa sau đây về Thiền của các Thiền sư.

When Jōshu was asked what Zen was, he answered, 'It is cloudy today and I won't answer.'

To the same question, Ummon's reply was, 'That's it.' On another occasion the master was not at all affirmative, for he said, 'Not a word to be predicated.'

Có người hỏi Triệu Châu “Thiền là gì”, sư đáp: “Nay xấu trời, không đáp được”.

Cùng câu hỏi ấy, Vân Môn đáp: “Chính vậy!”. Lần khác, sư đáp, lừng khừng hơn: “Không nói gì được”.

These being some of the definitions given to Zen by the masters, in what relationship did they conceive of Zen as standing to the doctrine of Enlightenment taught in the Sūtras? Did they conceive it after the manner of the *Lankāvatāra* or after that of the *Prajñā-pāramitā*? No, Zen had to have its own way; the Chinese mind refused blindly to follow the Indian models. If this is still to be contested, read the following:

Đó, với những lời đáp như vậy thì còn biết chư sư quan niệm thế nào sự liên hệ giữa Thiền và Đạo giác của Kinh Điển? Các ngài quan niệm theo kinh Lăng Già hay kinh Bát Nhã? Không, Thiền có chủ định riêng. Tinh thần Trung Hoa không bao giờ chịu nhắm mắt khuôn theo kiểu cách Ấn Độ. Nếu ai còn muốn phản vấn nữa, xin đọc câu chuyện sau đây:

A monk asked Kan (Chien), who lived in Haryo (Pa-ling), 'Is there any difference between the teaching of the Patriarch and that of the Sūtras, or not?' Said the master, 'When the cold weather comes, the fowl flies up in the trees, while the wild duck goes down into water.' Ho-yen (Fa-yen) of Gosozan (Wu-tsu-shan) commented on this, saying: 'The great teacher of Pa-ling has expressed only a half of the truth. I would not have it so. Mine is: When water is scooped in hands, the moon is reflected in them; when the flowers are handled, the scent soaks into the robe.'

Một ông tăng hỏi Giám Ba Lăng thiền sư “Tổ ý, giáo ý giống nhau, hay khác nhau?”. Sư đáp:

Gà lạnh lên cây

雞寒上樹

Vịt lạnh xuống nước

鴨寒下水

Sau đó, Thiền sư Pháp Diễn ở Ngũ Tổ Sơn bình xướng như vậy:

- Đại Sư Ba Lăng chỉ nói nửa sự thực. Nhật định tôi không đáp vậy. Tôi nói thế này:

Vốc nước trong tay ánh trăng chiếu

Kết hoa dâng lên áo ướp hương.

ENLIGHTENMENT AND IGNORANCE

Luận ba GIÁC NGỘ VÀ VÔ MINH

I

I. BỐN CHẤT CỦA TRI GIÁC BỒ ĐỀ

STRANGE though it may seem, the fact is that Buddhist scholars are engrossed too much in the study of what they regard as the Buddha's teaching and his disciples' exposition of the Dharma, so called, while they neglect altogether the study of the Buddha's spiritual experience itself. According to my view, however, the first thing we have to do in the elucidation of Buddhist thought is to inquire into the nature of this personal experience of the Buddha, which is recorded to have presented itself to his inmost consciousness at the time of Enlightenment (*sambodhi*). What the Buddha taught his disciples was the conscious outcome of his intellectual elaboration to make them see and realize what he himself had seen and realized. This intellectual outcome, however philosophically presented, does not necessarily enter into the inner essence of Enlightenment experienced by the Buddha. When we want, therefore, to grasp the spirit of Buddhism, which essentially develops from the content of Enlightenment, we have to get acquainted with the signification of the experience of the founder--experience by virtue of which he is indeed the Buddha and the founder of the religious system which goes under his name. Let us see what record we have of this experience, and what were its antecedents and consequences. [47]

Dầu quái dị đến khó tưởng tượng, nhưng hiển nhiên là vậy: các nhà học Phật quá mài miệt nghiên cứu giáo lý của Phật, và luận giải của chư tổ, mà lơ là hẳn việc khảo sát thẳng vào bài học nội chứng của Phật. Tôi thiết tưởng điều khẩn yếu cần thâm cứu trước hết để thấu triệt tư tưởng của Phật là phải khám phá ngay vào bốn thể của sự tự giác ấy mà kinh điển nói rằng Ngài hoát nhiên ngộ đạo khi vào đại định - tam muội tam bồ đề.

Những gì Phật dạy lại các đệ tử chẳng qua chỉ là phần tinh luyện của trí thức Phật nhằm chỉ cho môn đệ thấy và thành những gì Ngài đã thấy và đã thành. Kết quả thuần trí thức ấy, dầu được trình bày dưới hình thức triết lý nào, vẫn không lột được tinh thần của sự tâm chứng ấy của Phật. Bởi vậy, muốn nắm lấy yếu chỉ của Phật giáo - tức nội dung của Giác Ngộ - ta phải sống thân thiết với cảnh giới tự chứng ấy của người mở đạo, vì do sự tự chứng ấy Phật mới là Phật, và là giáo chủ của một hệ thống đạo mang tên Phật. Vậy thử xem kinh điển ghi chép sự chứng nghiệm ấy như thế nào, do đâu mà có, và hậu quả [ra](#) sao.

There is a Sūtra in the Dīgha-Nikāya known as the *Mahāpadāna Suttanta*, in which the Buddha is represented as enlightening his disciples concerning the six Buddhas anterior to him. The facts relating to their lives as Bodhisattvas and Buddhas are almost identical in each case except some incidental details: for the Buddhas are all supposed to have had one and the same career. When therefore Gautama, the Buddha of the present Kalpa, talks about his predecessors in this wise, including the story of Enlightenment, he is simply recapitulating his own earthly life, and everything he states here as having occurred to his predecessors, except such matters as parentage, social rank, birthplace, length of life, etc.,

must be regarded as also having happened to himself. This is especially true with his spiritual experience known as Enlightenment.[48]

Trong Trường bộ kinh, phẩm Đại bản [42], có đoạn Phật thuyết về sáu vị Phật quá khứ ra đời trước Ngài. Đại khái tiểu sử các vị Bồ Tát và Phật ấy đều hao hao giống như tiểu sử của Phật, trừ vài chi tiết phụ thuộc, vì người ta lập luận rằng chư Phật đều giống nhau hết ở bốn hạnh. Nên khi Thích Ca, Phật của Kiếp hiện tại, thuyết về chư Phật kiếp quá khứ, thuật lại sự tự giác của các cổ Phật, Thích Ca thật ra chỉ tổng kết lại cuộc giáng sanh của ngài ở cõi trần, và mọi chi tiết Ngài thuật lại về chư cổ Phật đều có thể coi là của chính Ngài, ngoại trừ vài điểm về huyết hệ, giai cấp xã hội, chỗ sanh, thọ mạng, v.v... Nhất là sự tâm chứng của Ngài, gọi là Ngộ [43] càng đặc biệt giống hệt.

When the Bodhisattva, as the Buddha is so designated prior to his attainment of Buddhahood, was meditating in seclusion, the following consideration came upon him: 'Verily this world has fallen upon trouble (*kiccha*); one is born, and grows old, and dies, and falls from one state, and springs up in another. And from this suffering, moreover, no one knows of any way of escape, even from decay and death. O when shall a way of escape from this suffering be made known, from decay and death?' Thus thinking, the Bodhisattva reasoned out that decay and death arose, from birth, birth from becoming, becoming from grasping, grasping from craving, until he came to the mutual conditioning of name-and-form (*nāmarūpa*) and cognition (*viññāna*).[49] Then he reasoned back and forth from the coming-to-be of this entire body of evil to its final ceasing-to-be--and at this thought there arose to the Bodhisattva an insight (*cakkhu*)[50] into things not heard of before, and knowledge arose, and reason arose, wisdom arose, light arose. (*Bodhisattassa pubbe ananussutesu dhammesu cakkhum udapādi, ñāṇam udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloka udapādi.*)

Khi chưa đắc đạo, và còn là Bồ Tát, Phật yên lặng nhập định, tư tưởng sau đây đến với Phật:

"Thế giới này thật là điên đảo: người ta sanh ra, rồi lớn lên, rồi già chết, rồi bỏ xác thân này trở lại một xác thân khác.

Trầm luân trong khổ não, có ai tìm ra được con đường giải thoát, hướng nữa là giải thoát già nua và tử biệt. Ôi, biết bao giờ mới thoát khổ, thoát sanh lão bệnh tử?"

Nghĩ vậy, Bồ Tát luận rằng vì có lão nên có tử, vì có tử nên có sanh, vì có sanh nên có hữu, vì có hữu nên có thủ, vì có thủ nên có ái, cứ thế, theo dòng nhân duyên, Ngài đi đến danh sắc (*namarupa*) và thức (*vinnana*) [44]. Rồi Bồ Tát tiếp tục hết đời ngược đến lợi xuôi suốt dòng nhân duyên của khổ, từ hiện hữu đến dứt hiện hữu, thì Bồ Tát bỗng dựng mở con mắt tuệ, thấy rõ những việc từ trước chưa bao giờ thấy, đắc tri kiến, đắc giác ngộ.

He then exclaimed: 'I have penetrated this Dharma, deep, hard to perceive hard to understand, calm, sublime, no mere dialectic, subtle, intelligible, only to the wise. (*Dhammo gambhīro duddaso duranubodho santo panito atakkāvacaro nipuṇo pandito vedanīyo.*) But this is a race devoting itself to the things to which it clings, devoted thereto, delighting therein. And for a race devoting itself to the things to which it clings, devoted thereto, delighting therein, this were a matter hard to perceive, to wit, that this is conditioned by that, and all that happens is by way of cause. This, too, were a matter hard to discern: the tranquillization of all the activities of life, the renunciation of all substrata of rebirth, the destruction of craving, the death of passion, quietude of heart, Nirvāṇa.'

Thế rồi Ngài reo to: “*Ta đã thấu được pháp thâm diệu, khó nhận, khó hiểu, vắng lặng, tuyệt vời, không biện giải gì được, tinh tế, chỉ có thánh nhân mới hiểu được. Nhưng người đời thích bám níu vào chỗ ưa thích; mà đã bám níu, đã ưa thích, thì bị trói buộc trong ưa thích, làm sao rõ lẽ cái này sanh ra từ cái kia, và tất cả điều diễn ra trong vòng nhân quả. Và cũng rất khó nhận định tại sao phải chấm dứt hết tạo tác trong đời, phải dừng gây nghiệp tái sinh, phải xả trừ hết bám níu, phải diệt hết mê luyến, phải tịnh tâm, phải chứng Niết Bàn*”.

The Buddha then uttered the following verse in which he expressed his reluctance to preach the Dharma to the world at large--the Dharma which was realized in him by nana--which he saw visibly, face to face, without any traditional instruction:

'This that through many toils I've won--
 Enough! why should I make it known
 By folk with lust and hate consumed
 Not this the Truth[51] that can be grasped!
 Against the stream of common thought,
 Deep, subtle, difficult, delicate,
 Unseen 'twill be by passion's slaves
 Cloaked in the murk of Ignorance.' [52]

Rồi đức Phật tuyên xưng bài kệ sau đây, ngụ ý ngần ngại trong ý định phổ truyền đạo pháp cho thế gian - cái Pháp mà Ngài vừa tâm chứng, Ngài thấy tận mắt, không qua một sự học hỏi cổ truyền nào:

“Cái ấy, trải bao công khó, mới hàng phục được.

Thế là xong! Ích lợi gì ta đem ra truyền bá?

Người đời vốn mê đắm trong tham sân

Làm sao lãnh hội được Pháp (chân lý) ấy!

Đối với nếp cảm nghĩ của thế gian,

Pháp này thâm diệu, thù thắng, nhiệm mầu,

Làm sao truyền được cho loài người bị si mê trói buộc đắm chìm trong đêm tối của vô minh.^[5]

According to this report, transmitted by the compilers of the Nikāyas, which is also confirmed by the other literature we have of the Buddha's Enlightenment, what flashed through his mind must have been an experience most unusual and not taking place in our everyday consciousness, even in the consciousness of a wise, learned, and thoughtful man. Thus, he naturally wished to pass away into Nirvāṇa without attempting to propagate the Dharma, but this idea was abandoned when Great Brahma spoke to the Buddha in verse thus:

Đó, theo các nhà trước thuật Nikaya thuật lại, và cũng được nhiều văn liệu khác xác nhận, ta thấy rõ sự Giác Ngộ bừng lên tự tâm Phật phải là một sự chứng nghiệm hoàn toàn đặc thù, không thể phát sanh tự một tâm thức tầm thường, cả đến tâm thức của các bậc minh triết, thông thái, học nhiều nghĩ nhiều. Nên tự nhiên Phật muốn im lặng thâm thần vào Niết Bàn, không mở Pháp; nhưng sau đó Phật đối ý nhân có lời thỉnh cầu của đức Đại Phạm Thiên trong bài kệ như sau:

'As on a crag, on crest of mountain standing,
 A man might watch the people far below,
 E'en so do thou, O Wisdom fair, ascending,
 O Seer of all, the terraced heights of Truth,

Look down, from grief released, upon the nations
Sunken in grief, oppressed with birth and age.

Arise, thou Hero! Conqueror in the battle!
Thou freed from debt! Lord of the pilgrim band!
Walk the world o'er, and sublime and blessed Teacher!
Teach us the Truth; there are who'll understand.'

*"Như một người chót vót ngự trên đỉnh núi, nhìn xuống thế gian đâu đâu cũng thấy,
Cũng vậy đó, bạch Ngài, đấng Toàn Giác, đấng Toàn Trí, Người chứng Pháp vô thượng,
Nhìn xuống thế gian đắm chìm trong sanh tử luân hồi.*

*Xin đứng lên, đấng Trượng Phu! Đấng Toàn Thắng! đấng Pháp Vương rũ sạch hết lậu
nghiệp!*

*Hãy đi khắp cõi đời, Bạc Đạo Sư trang nghiêm Phước Huệ, dạy Pháp cho chúng tôi. Thế
gian đang chờ Ngài."*

There is no doubt that it was this spiritual experience that converted the Bodhisattva into the Buddha, the Perfectly Wise, the Bhagavat, the Arhat, the King of the Dharma, the Tathagata, the All-knowing One, and the Conqueror. In this, all the records we have, Hīnayāna and Mahāyāna agree.

Thật quá rõ ràng chính sự tâm chứng ấy chuyển Bồ Tát thành Như Lai, Ứng Cúng, Chánh Biến Tri, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn. Đó là chỗ tất cả kinh điển, Tiểu Thừa và Đại Thừa, điều tán đồng.

Here, then, arises the most significant question in the history of Buddhism. What was it in this experience that made the Buddha conquer Ignorance (*avijjā, avidyā*) and freed him from the Defilements (*āsava, āsrava*)? What was the insight or vision he had into things, which had never before been presented to his mind? Was it his doctrine of universal suffering due to Thirst (*taṇhā, trishā*) and Grasping (*upādāna*)? Was it his causation theory by which he traced the source of pain and suffering to Ignorance?

Đến đây nảy ra câu hỏi đầy ý nghĩa nhất trong lịch sử Phật Giáo. Thật vậy, thử hỏi cái gì trong sự tâm chứng ấy khiến Phật chiến thắng vô minh, gọi sạch hết cảm nhiễm? Cái kiến chiếu ấy là gì phóng vào sự vật khiến Phật thấy những cái từ trước chưa bao giờ thấy? Phải chăng đó là giáo lý "khổ đế" do "ái" và "thủ" mà có? Phải chăng đó là giáo lý "nhân quả" mà Phật đã phăng mối đến tận "vô minh", coi như nguồn gốc của khổ đau phiền não?

It is quite evident that his intellectual activity was not the efficient cause of Enlightenment. 'Not to be grasped by mere logic' (*atakkāvacara*) is the phrase we constantly encounter in Buddhist literature, Pāli and Sanskrit. The satisfaction the Buddha experienced in this case was altogether too deep, too penetrating, and too far-reaching in result to be a matter of mere logic. The intellectual solution of a problem is satisfying enough as far as the blockage has been removed, but it is not sufficiently fundamental to enter into the depths of our soul-life. All scholars are not saints and all saints are by no means scholarly. The Buddha's intellectual survey of the Law of Origination (*paticca-samuppāda*), however perfect and thoroughgoing, could not make him so completely sure of his conquest over Ignorance, Pain, Birth, and Defilements. Tracing things to their origin or subjecting them to a scheme of concatenation is one thing, but to subdue them, to bring them to subjection in the actuality of life, is quite another thing. In the one the intellect alone is active, but in the other there is the operation of the will--and the will is the man.

The Buddha was not the mere discoverer of the Twelfefold Chain of Causation, he took hold of the chain itself in his hands and broke it into pieces so that it would never again bind him to slavery.

Chắc chắn không phải vì vận dụng trí óc nhiều mà Phật ngộ đạo. “*Không thể dùng trí suy luận thường mà hiểu được*” là câu nói thường gặp luôn trong văn học Phật giáo, Pali và Phạn ngữ. Sự hoan lạc Phật trải qua lúc ấy thật sâu đậm quá, thâm thía quá, và hậu quả vô biên quá, không thể thuộc phạm vi suy luận. Trí suy luận chỉ đủ sức đưa đến một sự thỏa mãn thường khi thắc mắc được đánh tan, nhưng không đủ cương yếu để đi vào chiều sâu của đời sống nội tâm. Không phải tất cả nhà thông thái đều là thánh, mà không phải thánh nào cũng là thông thái. Sự quán tưởng bằng lý trí luật nhân quả của Phật, dầu toàn hảo và tuyệt luân đến mấy, vẫn không chắc gì quyết định được sự chiến thắng vô minh, đau khổ, sanh tử và ô nhiễm. Dõi theo chúng đến tận đầu nguồn, hoặc xâu chúng thành chuỗi xích nhân duyên, là một việc, còn hàng phục chúng, chế ngự chúng trong thực tế của sinh hoạt là một việc hoàn toàn khác. Ở trường hợp đầu, chỉ có trí thức là hoạt động, còn ở trường hợp sau còn có tác động của ý chí - và ý chí tức con người. Không phải Phật chỉ tìm ra Mười Hai Nhân Duyên, mà chính tự tay Ngài nắm lấy chuỗi xích, bóp nát tan tành, để nó không còn trói buộc Ngài nữa được.

His insight reached the bottom of his being and saw it really as it was, and the seeing was like the seeing of your own hand with your own eyes--there was no reflection, no inference, no judgment, no comparison, no moving either backward or forward step by step, the thing was seen and that was the end of it, there was nothing to talk about, nothing to argue, or to explain. The seeing was something complete in itself--it did not lead on to anything inside or outside, within or beyond. And it was this completeness, this finality, that was so entirely satisfying to the Buddha, who now knew that the chain was found broken and that he was a liberated man. The Buddha's experience of Enlightenment therefore could not be understood by referring it to the intellect which tantalizes but fails to fulfil and satisfy.

Nhơn quang của Phật kiến chiếu đến chỗ cùng tuyệt của thể tánh Phật, và Phật thấy tất cả ý “*như thực*” chẳng khác nào ta thấy bàn tay của ta bằng đôi mắt của chính ta - nghĩa là trực tiếp, không suy nghĩ, không biện giải, không khen chê, không so sánh, không tuần tự từng bước dẫn đo; Ngài thấy, thế là hết chuyện, còn gì mà bàn, mà luận, mà giải nữa. Phật thấy, thế là đủ rồi, không còn phải hướng tới đâu hết, trong cũng như ngoài, bên này cũng như bên kia. Và chính vì mức độ viên mãn và cùng tuyệt của cái thấy ấy mà Ngài mãn nguyện; Ngài biết chuỗi xích đã nát vụn rồi, và Ngài là người giải thoát. Vậy, sự tự chứng tự giác của Phật không bao giờ có thể lãnh hội được bằng tri thức suy luận chỉ gây thêm cực hình, nhưng bất lực không hiện thực được cảnh giới Giác Ngộ.

The Buddha's psychological experience of life as pain and suffering was intensely real and moved him to the very depths of his being, and in consequence the emotional reaction he experienced at the time of Enlightenment was in proportion to this intensity of feeling. All the more evident, therefore, it is that he could not rest satisfied with an intellectual glancing or surveying of the facts of life. In order to bring a perfect state of tranquillity over the waves of turmoil surging in his heart, he had to have recourse to something more deeply and vitally concerned with his inmost being. For all we can say of it, the intellect is after all a spectator, and when it does some work it is as a hireling for better or for worse. Alone it cannot bring about the state of mind designated as enlightenment. The feeling of

perfect freedom, the feeling that 'aham hi araha loke, aham sattha anuttaro', could not issue from the consciousness of an intellectual superiority alone. There must have been in the mind of the Buddha a consciousness far more fundamental which could only accompany one's deepest spiritual experience.

Kinh nghiệm của Phật về nỗi khổ trong đời là một kinh nghiệm thực tế, sâu và mạnh khác thường, nên đã chấn động toàn thể con người của Phật; và hậu quả là sức thâm cảm phản ứng lại trong giờ hành đạo của Phật sau này đáp ứng đúng với cao độ của cảm giác ấy. Thật không gì hiển nhiên hơn Phật không thể tự mãn với một cái nhìn phiến diện, hoặc quán tưởng suông bằng trí thức, những cơ sự của cuộc sống. Để trấn định tuyệt đối những đợt sóng lao xao nổi dậy trong tim, Ngài cần viện đến một cái gì thâm diệu hơn, của chính tự thể của Ngài. Vì xét cùng ra, trí thức chỉ là một ông khách bàng quan, nên muốn nó làm gì thì nó cũng so đo hơn thiệt đòi trả công. Một mình nó, nó không tạo được trạng thái tâm chứng gọi là ngộ. Cảm giác tự do tuyệt đối, cảm giác "aham hi araha loke, aham satta anuttaro" ⁶ không thể là cái biết thuần trí thức của một khối óc cao. Ở Phật phải có một ý thức khác, tinh yếu hơn, mới có thể đưa đến cảnh giới tự giác thâm diệu tối cao ấy.

To account for this spiritual experience the Buddhist writers exhaust their knowledge of words relating to the understanding, logical or otherwise. 'Knowledge' (*vijjā*), 'understanding' (*pajānanā*), 'reason' (*ñāṇa*), 'wisdom' (*paññā*), 'penetration' (*abhisameta*), 'realization' (*abhisambuddha*), 'perception' (*sañjānanam*), and 'insight' (*dassana*),^[53] are some of the terms they use. In truth, so long as we confine ourselves to intellection, however deep, subtle, sublime, and enlightening, we fail to see into the gist of the matter. This is the reason why even the so-called primitive Buddhists who are by some considered positivists, rationalists, and agnostics, were obliged to assume some faculty dealing with things far above relative knowledge, things that do not appeal to our empirical ego.

Để diễn lại cảnh giới tự giác ấy, các nhà văn học Phật tận dụng cả một khi từ ngữ đủ bản sắc, về luận lý cũng như về đủ phương diện khác. Những từ ngữ thường dùng là những chữ này: trí, huệ (bát nhã), chứng, ngộ, thành, giác, kiến. ⁷ Trên thực tế, hễ ta còn thu hẹp ta trong vòng trí thức, dầu uyên bác quang minh thế mấy, thì bản thể của sự vật vẫn thoát khỏi ta. Vì lý do đó, cả đến những người gọi là Phật tử nguyên thủy, được coi là thực nghiệm, duy lý, và bất khả tri, vẫn phải vận dụng một năng khiếu khác thường hơn, không can hệ gì đến cái tôi thuộc kinh nghiệm, để nhắm đến những gì thâm diệu hơn là sự hiểu biết của thể gian trong vòng tương đối.

The Mahāyāna account of Enlightenment as is found in the *Lalita-vistara* (chapter on 'Abhisambodhana') is more explicit as to the kind of mental activity or wisdom which converted the Bodhisattva into the Buddha. For it was through '*ekacittekshaṇa-samyukta-prajñā*' that supreme perfect knowledge was realized (*abhisambodha*) by the Buddha. What is this Prajñā? It is the understanding of a higher order than that which is habitually exercised in acquiring relative knowledge. It is a faculty both intellectual and spiritual, through the operation of which the soul is enabled to break the fetters of intellection. The latter is always dualistic inasmuch as it is cognizant of subject and object, but in the Prajñā which is exercised 'in unison with onethought-viewing' there is no separation between knower and known, these are all viewed (*ikshaṇa*) in one thought (*ekacitta*), and enlightenment is the outcome of this. By thus specifying the operation of Prajñā, the Mahāyānists have achieved an advance in making clearer the nature of sambodhi: for when the mind reverses its usual course of working and, instead of dividing itself externally, goes

back to its original inner abode of oneness, it begins to realize the state of 'one-thought-viewing' where Ignorance ceases to scheme and the Defilements do not obtain.

Kinh **Phổ Diệu**, phẩm “vô thượng bồ đề” của Đại Thừa Giáo còn tỏ ra dứt khoát hơn về bản chất của sự dụng tâm hoặc trí huệ ấy đã chuyển Bồ Tát thành Phật. Theo kinh thì “*bổn gốc trong một niệm, bằng trí Bát Nhã, Phật chứng Vô Thượng Bồ Đề.*” [\[8\]](#) Vậy, trí Bát Nhã ấy là gì? Đó là một sự hiểu biết đạt đến ở một tầng cao hơn kiến thức tương đối thường. Đó là một năng khiếu bao gồm cả trí và tâm, và một khi nó phát động thì tất cả xiềng xích của trí thức đều gãy đổ hết. Trí thức luôn luôn kẹt ở hai đầu, có người biết (năng tri) và vật được biết (sở tri), còn Bát Nhã là sự kiến chiếu, trong một niệm, không phân biệt chủ thể khách thể, cả hai đều gồm thân trong một sát na (ikshana), trong một tâm (ekacitta), và giác là kết quả của cái ấy. Bằng vào những đặc tánh ấy của Bát Nhã, các nhà Đại Thừa Giáo rọi được nhiều tia sáng vào bốn chất của tri giác bồ đề (sambodhi); khi tâm chuyển ngược lại nếp vận động thường, thay vì phân tán ra ngoài thì thu nhiếp vào trong đến chỗ nhất như, đó là bắt đầu thành tựu trạng thái “soi thấy trong một niệm” (nhất tâm kiến chiếu), vô minh hết tạo tác, và những cảm nhiễm (lậu) hết hoành hành.

Enlightenment we can thus see is an absolute state of mind in which no 'discrimination' (*parikalpana or vikalpa*), so called, takes place, and it requires a great mental effort to realize this state of viewing all things 'in one thought'. In fact, our logical as well as practical consciousness is too given up to analysis and ideation; that is to say, we cut up realities into elements in order to understand them; but when they are put together to make the original whole, its elements stand out too conspicuously defined, and we do not view the whole 'in one thought'. And as it is only when 'one thought' is reached that we have enlightenment, an effort is to be made to go beyond our relative empirical consciousness, which attaches itself to the multitudinosity and not to the unity of things. The most important fact that lies behind the experience of Enlightenment, therefore, is that the Buddha made the most strenuous attempt to solve the problem of Ignorance and his utmost will-power was brought forth to bear upon a successful issue of the struggle.

Giác là vậy, một trạng thái tuyệt đối của tâm dứt hết phân biệt: vọng tưởng hoặc biến kế chấp. [\[9\]](#) Để thể nghiệm trạng thái kiến chiếu muôn vật “trong một niệm” ấy phải có một khí lực đồng mãnh. Thật vậy, tinh thần luận lý và thực tế của ta quá chuộng phân tách và luận giải; nói một cách khác, ta hay cắt thực tại thành nhiều phần manh mún để tìm hiểu riêng từng phần; nhưng khi ta ráp tất cả để làm lại cái toàn thể ban đầu thì phần nào cũng nổi bật riêng nhau quá, tỏ rõ nên ta không thể thâm nhiếp cái toàn thể “trong một niệm” [\[10\]](#). Và vì lẽ có “nhất niệm” mới có giác nên cần nỗ lực vượt qua cái thế đối đãi ấy của ý thức kinh nghiệm chấp dính vào cái nhiều thay vì cái một của sự vật. Nên việc làm thiết yếu nhất nổi bật trên bối cảnh ngộ đạo là Phật đã vận dụng tất cả khí lực bình sinh để giải quyết vấn đề vô minh, tất cả hùng lực của ý chí để thoát ra cuộc chiến.

We read in the *Kaṭha-Upanishad*: 'As rain water that has fallen on a mountain ridge runs down on all sides, thus does he who sees a difference between qualities run after them on all sides. As pure water poured into pure water remains the same, thus, O Gautama, is the self of a thinker who knows.' This pouring pure water into pure water is, as we have it here, the 'viewing all qualities in one thought' which finally cuts off the hopelessly entangling logical mesh by merging all differences and likenesses into the absolute oneness of the knower (*jñānin*) and the known (*jñeya*). This, however, in our practical dualistic life, is a reversion, a twisting, and a readjustment.

Ta đọc thấy trong bộ **Katha Upanishad**:

“Cũng như nước mưa từ đỉnh núi chảy xuống khắp nơi, cũng vậy, người nhiễm phải cái thấy có sai biệt chạy khắp nơi đuổi theo sự chấp trước. Cũng như nước trộn vào nước vẫn là nước, này Cồ Đàm, cái biết của người biết cũng như vậy đó”.

Trộn nước với nước, theo nghĩa ở đây, là “*kiến chiếu những cái sai biệt trong một niệm*”, một cái thấy cũng tuyệt chặt đứt khối luận lý lầy nhầy, chằng chịt, vô vọng, nhô lên trên tất cả cái dị và cái đồng, và dung thông trong cái một tuyệt đối của người biết và cái biết. Trong cuộc sống thực tế đầy mâu thuẫn của chúng ta, quả đó là một thể chuyển ngược, một sự vận tréo, một sự chấn chỉnh lại vậy.

Eckhart, the great German mystic, is singularly one with the 'one-thought-viewing' of things as done by Buddhists when he expresses his view thus: 'Das Auge darin ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, darin Gott mich sieht. Mein Auge und Gottes Auge ist ein Auge und ein Gesicht und ein Erkennen und eine Liebe.'^[54] The idea of reversion is more clearly expressed in Jacob Boehme's simile of the 'umgewandtes Auge' with which God is recognized.

Ông **Eckhart**, nhà huyền học tên tuổi ở Đức, không hện mà nên, đã kỳ ngộ một cách khoái trá quan niệm “*kiến chiếu muôn vật trong một niệm*” của Phật giáo khi Ngài tuyên bố: “*Tôi thấy Chúa bằng con mắt nào thì cũng bằng con mắt ấy Chúa thấy tôi. Mắt tôi, và mắt Chúa, chỉ là một con mắt, một khuôn mặt, một hiểu biết, một tình thương*” ^{uu}. Khái niệm “*chuyển ngược*” còn được **Jacob Boehme** cực tả trong hình ảnh “*Umgewandtes Auge*” là con mắt “*chuyển ngược*”, có khả năng nhận ra Chúa.

Enlightenment, therefore, must involve the will as well as the intellect. It is an act of intuition born of the will. The will wants to know itself as it is in itself, *yathābhūtam dassana*, free from all its cognitive conditions. The Buddha attained this end when a new insight came upon him at the end of his ever-circulatory reasoning from decay and death to Ignorance and from Ignorance to decay and death, through the twelve links of the Paṭicca-samuppāda. The Buddha had to go over the same ground again and again, because he was in an intellectual *impasse* through which he could not move further on. He did not repeat the process, as is originally imagined, for his own philosophical edification.

Vậy, Giác Ngộ phải gồm cả ý chí lẫn tri thức. Đó là một hành vi trực giác phát sanh từ ý chí. Ý chí muốn tự biết nó là gì, ý như thực - *yatha bhutam dassana* ^{uu2}- ngoài tất cả điều kiện chi phối sự hiểu biết. Phật đã chứng đến đó khi Ngài bừng lên một kiến chiếu mới sau bao lần loanh quanh trong vòng luận lý từ lão, tử đến vô minh, rồi từ vô minh đến lão, tử, đời suốt mười hai mắc xích của lý duyên khởi. Phật cứ dẫm tới dẫm lui nát miếng đất ấy, vì Ngài bị kẹt vào một ngõ cụt trí thức, lui tới hết đường; lặ đi lặ lại mãi diễn trình ấy, phải đâu Phật dụng ý xây dựng lên cho Ngài một hệ thống triết học riêng, như ban đầu người ta đã tưởng vậy.

The fact was that he did not know how to escape this endless rotation of ideas; at this end there was birth, there was decay and death, and at the other end there was Ignorance. The objective facts could not be denied, they boldly and uncomfortably confronted him, while Ignorance balked the progress of his cognitive faculty moving farther onward or rather inward. He was hemmed in on both sides, he did not know how to find his way out, he went first this way and then that way, forever with the same result--the utter inutility of all his mental labour. But he had an indomitable will; he wanted, with the utmost efforts of his will, to get into the very truth of the matter; he knocked and knocked until the doors of

Ignorance gave way: and they burst open to a new vista never before presented to his intellectual vision. Thus he was able to exclaim to Upaka, the naked ascetic, whom he happened to meet on his way to Benares after Enlightenment:

Thật vậy, bấy giờ Phật không còn biết làm sao thoát cái vòng tư tưởng lẫn quẩn ấy, mà đầu này là sanh lão tử, còn đầu kia là vô minh. Một mặt Ngài không chối bỏ được những sự kiện khách quan hiện ra sừng sững, phủ phàng trước mắt, một mặt vô minh cứ cản ngăn trí năng Ngài vượt ra xa hơn, đúng ra là đi sâu vào hơn, Ngài bị kẹt ở hai đầu, không sao thoát được, hết loanh quanh đường này lại lẫn quẩn ngã kia, mà kết quả vẫn là vô vọng như nhau - sự vô vọng tuyệt đối của con đường dụng trí. Nhưng vốn là người bất khuất, Ngài muốn, với tất cả đại hùng lực của ý chí, đi ngay vào bốn thể của vấn đề, Ngài cứ đập mãi, đập mãi vào vô minh kì cho cửa phải mở tung ra: thế rồi trước mắt Phật bày ra chân trời mới lạ bấy lâu chưa từng thấy. Do đó mà sau ngày thành đạo, trên đường đến Ba La Nại, gặp đạo sĩ lỏa thể **Upaka**, Ngài reo to:

'All-conqueror	I,	knower	of	all,
From every	soil	and	stain	released,
Renouncing	all,	from	craving	ceased,
Self-taught; whom should I Master call?				
That which	I	know	I	learned
My fellow	is	not	on	the
Of human	or	of	heavenly	birth
To equal me there is not one.				
I	truly	have	attained	release,
The	world's	unequaled	teacher	I,
Alone,		enlightened		perfectly,
I dwell in everlasting peace.' [55]				

*Ta là Bạc Tối Thắng, ta là Bạc Toàn Trí,
 Xả trừ hết ô nhiễm và trần cấu,
 Liã bỏ tất cả, lửa tham dục đã tắt,
 Ta không học với ai thì còn biết gọi ai là Thầy?
 Những gì ta biết, ta không học với một ai,
 Không ai bằng ta trên thế gian này
 Dầu sanh ra ở cõi phàm hoặc cung trời,
 Không một ai bằng ta hết.
 Ta đã thực sự chiến đoạt quả giải thoát,
 Toàn thế gian, ta là bậc Vô Thượng Đạo Sư,
 Độc nhất trong đời, hoàn toàn Giác Ngộ,
 Ta ngự trong yên vui vô lượng ^[13]*

When we speak of enlightenment or illumination we are apt to think of its epistemological aspect and to forget the presence of a tremendous will-power behind it--the power in fact making up the entire being of an individual. Especially as in Buddhism the intellect stands forth prominently, perhaps more than it ought to, in the realization of the ideal Buddhist life; scholars are tempted to ignore the significance of the will as the essentially determinate factor in the solution of the ultimate problem. Their attention has thus been directed too much towards the doctrine of the Paṭicca-samuppāda or the Ariyasacca, which they considered constituted the final teaching of Buddhism. But in this

they have been sadly at fault, nor have they been right in taking Buddhism for a sort of ethical culture, declaring that it is no more than a system of moral precepts (*śīla*), without a soul, without a God, and consequently without a promise of immortality. But the true Buddhist ideas of Ignorance, Causation, and Moral Conduct had a far deeper foundation in the soul-life of man. Ignorance was not a cognitive ignorance, but meant the darkness of spiritual outlook. If Ignorance were no more than cognitive, the clearing-up of it did not and could not result in enlightenment, in freedom from the Fetters and Defilements, or Intoxicants as some Pāli scholars have them. The Buddha's insight penetrated the depths of his being as the will, and he knew what this was, yathābhūtam, or in its tathābhāva (thatness or suchness), he rose above himself as a Buddha supreme and peerless. The expression 'Anuttara-samyaksambodhi' was thus used to designate this pre-eminently spiritual knowledge realized by him.

Khi nói đến Chứng Đạo hoặc Giác Ngộ, tự nhiên ta dễ liên tưởng đến khía cạnh nhận thức và quên mất động lực phi thường của ý chí tác động ở bên sau, mà cũng chính là động lực cấu tạo nên cốt cách của một cá nhân. Đặc biệt trong Phật giáo, trí thức chiếm nhiều ưu thế quá, có lẽ hơi quá đáng phần nào, trong việc thành tựu lý tưởng sống đạo, nên hàng học giả thường quên mất ý nghĩa của ý chí, là yếu tố quyết định sự giải quyết đại sự của cuộc sống. Do đó, tâm trí họ hướng hết vào giáo lý duyên khởi hoặc diệu đế, được coi như lời dạy tối cao của Phật. Thật không gì làm hơn, cũng như họ từng chấp lầm Phật giáo là một thứ học thuật thuần đạo đức, cho rằng đó chẳng qua chỉ là một hệ thống luân lý học (giới), không thần, không Chúa, và như vậy không hứa hẹn một hình thức bất tử nào. Nhưng ý nghĩa thâm yếu của Phật giáo về vô minh. Nhân Duyên và Giới Hạnh còn có một căn bản sâu vững khác thường hơn trong đời sống tâm linh của con người. Thật vậy, vô minh không có nghĩa là thiếu cái sáng về kiến thức, mà chính là sự tối tăm trong tri giác nội tại. Nếu vô minh chỉ nằm trong phạm vi kiến thức thì khi kiến thức sáng lên rồi sao vẫn không có, và không thể có, kết quả là Giác Ngộ, là thoát ly tất cả ràng buộc, và ô nhiễm, và ung độc như ta thấy ở các học giả Pali? Tri giác của Phật chiếu sâu vào thể tánh cũng như vào ý chí của Ngài, và Phật biết nó là như thế ấy, yatha bhutam là như vậy đó tatha bhava và chính từ sự hiểu biết như thực, như thị (14) ấy Ngài vươn lên trên chính mình để hiện thực là Phật, vô thượng và tối thắng. Thành ngữ “*vô thượng chánh đẳng chánh giác*” (15) là chỉ vào cái biết thấy siêu việt ấy do Phật tự chứng tự ngộ lấy.

Ignorance, which is the antithesis of Enlightenment, therefore acquires a much deeper sense here than that which has hitherto been ascribed to it. Ignorance is not merely not knowing or not being acquainted with a theory, system or law; it is not directly grasping the ultimate facts of life as expressive of the will. In Ignorance knowing is separated from acting, and the knower from that which is to be known; in Ignorance the world is asserted as distinct from the self; that is, there are always two elements standing in opposition. This is, however, the fundamental condition of cognition, which means that as soon as cognition takes place there is Ignorance clinging to its very act. When we think we know something, there is something we do not know. The unknown is always behind the known, and we fail to get at this unknown knower, who is indeed the inevitable and necessary companion to every act of cognition. We want, however, to know this unknown knower, we cannot let this go unknown, ungrasped without actually seeing what it is; that is, Ignorance is to be enlightened. This involves a great contradiction, at least epistemologically. But until we transcend this condition there is no peace of mind, life grows unbearable.

Vô minh, phản nghĩa của Giác Ngộ, ở đây có một ý nghĩa thâm diệu hơn nghĩa thông thường từ trước ta gán cho nó. Vô minh không có nghĩa suông là thiếu kiến thức, hoặc không am tường một lý thuyết, một học thuật, hoặc một luật lệ nào đó. Vô minh chính là không nắm được những sự kiện thiết cốt của cuộc đời biểu hiện ra từ ý chí. Trong vô minh, cái biết tách rời sự biết, và người tách rời cái được biết; trong vô minh, ngoại giới biệt lập với nội tâm, nghĩa là luôn luôn có những cặp mâu thuẫn đối lập nhau. Đó là cốt cách tự nhiên của trí thức vậy, nên hề có biết là có Vô minh gắn liền theo hành vi biết. Khi ta tưởng biết một việc gì thì vẫn có một việc gì khác mà ta không biết. Cái không biết luôn luôn nằm sau cái biết, và không bao giờ ta nắm được người “chủ” vô danh của cái biết, mặc dầu ông ta luôn luôn là người bạn đồng hành, không tránh đâu được, có mặt trong mỗi hành vi biết. Dầu vậy, ta vẫn muốn biết ông chủ vô danh ấy, ta không thể để ông đi qua mà không biết gì hết về ông không nắm lấy ông, không thấy chân tướng của ông. Nói một cách khác, là phải chiếu kiến vào vô minh, và đó quả là một đại mâu thuẫn, ít ra trên mặt nhận thức. Nhưng hễ không qua khỏi ngưỡng cửa ấy thì tâm ta không yên, và đời sống trở thành một cực hình không chịu đựng nổi.

In his search for the 'builder' (*gahākara*), the Buddha was always accosted by Ignorance, an unknown knower behind knowing. He could not for a long time lay his hands on this one in a black mask until he transcended the dualism of knower and known. This transcending was not an act of cognition, it was self-realization, it was a spiritual awakening and outside the ken of logical reasoning, and therefore not accompanied by Ignorance. The knowledge the knower has of himself, in himself--that is, as he is to himself--is unattainable by any proceedings of the intellect which is not permitted to transcend its own conditions. Ignorance is brought to subjection only by going beyond its own principle. This is an act of the will. Ignorance in itself is no evil, nor is it the source of evil, but when we are ignorant of Ignorance, of what it means in our life, then there takes place an unending concatenation of evils. Tanhā (craving) regarded as the root of evil can be overcome only when Ignorance is understood in its deeper and proper signification.

Trên đường tìm kiếm người chủ căn nhà *ốc xá giả* [49] Phật luôn luôn húc đầu vào vô minh, tức người chủ vô danh của sự biết ở bên sau cái biết. Đã bao lâu rồi, Phật không rờ tay được vào ông ta dưới lớp mặt nạ đen cho đến khi Ngài vượt qua, ấy không phải là một hành vi trí thức mà chính là một sự tự ngộ, một sự tâm chứng hiện thực ngoài tất cả khuôn phép luận lý, nên vô minh không tháp tùng theo được. Cái biết mà ta có được về chính mình, trong chính mình, như thực là chính mình, cái biết ấy không thể đạt tới bằng bất cứ phương tiện trí thức nào, vì trí thức nào cũng không được phép vượt ngoài thân phận hữu hạn của nó. Vô minh chỉ có thể hàng phục được bằng cách vượt ngoài qui tắc của nó. Đó là một hành vi của ý chí. Vô minh, tự nó, không có tội, mà cũng không phải là nguồn gốc của tội lỗi; nhưng nếu ta không thấu suốt được vô minh là gì, và ý nghĩa của vô minh là gì trong cuộc sống, thì mọi tội lỗi sẽ nối tiếp nhau, chằng chịt, không cùng tận. Và tham ái - tansha - đầu mối của tội lỗi, chỉ có thể chế ngự được khi lý vô minh được quán chiếu đến chỗ tuyệt cùng.

II

II. BỔN CHẤT CỦA VÔ MINH

Therefore, it betrays an utter ignorance on the part of Buddhist scholars when they relegate Ignorance to the past in trying to explain the rationale of the Twelfefold Chain of Causation (*paṭicca-samuppāda*) [56] from the temporal point of view. According to them the

first two factors (*angāni*) of the Paṭicca-samuppāda belong to the past, while the following eight belong to the present and the last two to the future.

Ignorance, from which starts the series of the Nidānas, has no time-limits, for it is not of time but of the will, as is enlightenment. When time-conception enters, enlightenment, which is negatively the dispelling of Ignorance, loses all its character of finality, and we begin to look around for something going beyond it. The Fetters would ever be tightening around us, and the Defilements would be our eternal condition. No gods would sing of the Awakened One as 'a lotus unsoiled by the dust of passion, sprung from the lake of knowledge; a sun that destroys the darkness of delusion; a moon that takes away the scorching heat of the inherent sins of existence.'^[57]

Bởi vậy, các nhà học Phật không gì làm hơn là đùn vô minh vào quá khứ để lý giải Mười Hai Nhân Duyên ⁽¹²⁾ trên quan điểm thời gian. Họ chia hai khoen đầu của chuỗi xích thuộc quá khứ, tám khoen giữa thuộc hiện tại, và hai khoen chót thuộc vị lai. Vô minh, đầu mối của loạt nhân duyên, không có giới hạn nào hết về thời gian, vì nó không thuộc về thời gian mà thuộc về ý chí, cũng như giác ngộ. Đưa quan niệm thời gian vào đó ắt giác ngộ, tức là sự tiêu cực xả trừ vô minh, mất hết tính cách cứu cánh, để rồi ta lại lẩn quẩn đi tìm một cái gì khác ở ngoài nó; thế là sợi dây ràng buộc càng siết thêm quanh ta và những cảm nhiễm (asava = lậu hoặc) hóa thành thân phận ngàn đời của chúng ta. Không một vị trời nào không ca tụng Giác Ngộ như “*một hoa sen bồng trên biển trí, không chút bọt phiền não, như vừng nhật đánh bạt hết bóng vọng tưởng, như vừng trắng dập tắt lửa tội lỗi nung đốt người đời.*” (Thế Thân Phật sử hành tán).

If Enlightenment made the whole universe tremble in six different ways as is recorded in the Sūtras, Ignorance over which it finally prevailed must have as much power, though diametrically opposed to it in value and virtue, as Enlightenment. To take Ignorance for an intellectual term and then to interpret it in terms of time-relation, altogether destroys its fundamental character as the first in the series of the Twelve Nidānas. The extraordinary power wielded by the Buddha over his contemporaries as well as posterity was not entirely due to his wonderful analytical acumen, though we have to admit this in him; it was essentially due to his spiritual greatness and profound personality, which came from his will-power penetrating down into the very basis of creation. The vanquishing of Ignorance was an exhibition of this power which therefore was invincible and against which Māra with all his hosts was utterly powerless either to overwhelm or to entice. The failure to see into the true meaning of Ignorance in the system of the Paṭicca-samuppāda or in the Ariyasacca will end unavoidably in misconstruing the essential nature of Enlightenment and consequently of Buddhism.

Nếu Giác Ngộ đã làm cho toàn thể vũ trụ rung chuyển sáu cách khác nhau như kinh chép thì Vô Minh, khi chưa bị hàng phục, ắt vẫn có đủ thần lực ấy, dầu rằng, vì bốn chất và hiệu lực, thần lực ấy diễn ngược hẳn lại với Giác Ngộ. Coi vô minh như một con số trí thức trong bài toán nhân duyên, rồi giải thích nó trong thế đối đãi của thời gian là hoàn toàn hủy bỏ tánh chất đệ nhất nhân duyên căn bản của nó trong chuỗi xích duyên khởi. Uy lực phi thường Phật tác động vào người đương thời cũng như đến với hậu thế phải đâu do thuật biện tài xảo diệu và danh thếp của Phật; đành rằng không ai chối cãi diệu thuật ấy ở Phật, nhưng cốt yếu nhất uy lực ấy có được là do tâm thể quảng đại và phong cách thâm diệu của Phật phát ra từ một đại hùng lực của ý chí phóng sâu vào tận đầu nguồn khai sáng. Phật thắng vô minh là do Phật thi triển hùng lực ấy, một ý chí vạn năng vậy, mà Ma Vương và

đoàn ma quân đành thất bại tan tành trong mưu toan hoặc khuất lấp hoặc mê hoặc Phật. Không nắm được tinh nghĩa ấy của vô minh trong hệ thống duyên khởi hoặc Thánh Đế chắc chắn sẽ ngộ nhận thực chất của Giác Ngộ, và do đó ngộ nhận luôn Phật Giáo.

In the beginning, which is really no beginning and which has no spiritual meaning except in our finite life, the will wants to know itself, and consciousness is awakened, and with the awakening of consciousness the will is split in two.

The one will, whole and complete in itself, is now at once actor and observer. Conflict is inevitable; for the actor now wants to be free from the limitations under which he has been obliged to put himself in his desire for consciousness. He has in one sense been enabled to see, but at the same time there is something which he, as observer, cannot see. In the trail of knowledge, Ignorance follows with the inevitability of fate, the one accompanies the other as shadow accompanies object, no separation can be effected between the two companions. But the will as actor is bent on going back to his own original abode where there was yet no dualism, and therefore peace prevailed. This longing for the home, however, cannot be satisfied without a long, hard, trying experience. For the thing once divided in two cannot be restored to its former unity until some struggle is gone through with. And the restoration is more than a mere going back, the original content is enriched by the division, struggle, and resettlement.

Thoạt tiên - nhưng thực sự không đâu là thoát tiên hết trong lẽ đạo, ngoại trừ trong cuộc sống hữu hạn của ta, ý chí nảy ra một cái muốn, muốn tự biết nó; ấy thế là mống lên một ý thức, là động niệm, và hễ động niệm thì ý chí bị phân hai [\[18\]](#). Ý chí, bốn lai là một, là viên mãn một, giờ đây bỗng phân hóa làm hai, thành chủ và khách. Xung đột, do đó, không tránh được. Chủ thì muốn thoát ly tất cả những gì ràng buộc nó trong ước vọng hiểu biết. Kể ra tự nó có khả năng biết được, nhưng đồng thời, với tính cách là khách, vẫn có cái gì nó không thể biết được. Trên đường cầu hiểu biết, Vô Minh theo liền kiến thức, khắc nghiệt như một định mạng, như bóng theo hình, không sao tách rời được hai ông bạn đồng hành ấy. Nhưng ý chí với tính cách là chủ, buộc phải trở về uyên nguyên, như khi chưa phân hóa thành mâu thuẫn, tức là chốn thanh tịnh an nhiên. Nhưng “tình quê” ấy không thể thỏa mãn được nếu không trải qua những thử thách đắng dai, đầy kham khổ. Bởi lẽ một khi cái một bị tách làm hai rồi thì chiến đấu là cần, rất đông mãnh, mới phục hồi được nguyên trạng. Nhưng phục hồi không phải chỉ là phản bốn hoàn nguyên, vì cái “bốn” ban đầu nhân phân hóa, chiến đấu và hoàn phục còn được sang giàu thêm gấp bội.

When first the division takes place in the will, consciousness is so enamoured of its novelty and its apparent efficiency in solving the practical problems of life that it forgets its own mission, which is to enlighten the will. Instead of turning its illuminating rays within itself--that is, towards the will from which it has its principle of existence--consciousness is kept busy with the objective world of realities and ideas; and when it tries to look into itself, there is a world of absolute unity where the object of which it wishes to know is the subject itself. The sword cannot cut itself. The darkness of Ignorance cannot be dispelled because it is its own self. At this point the will has to make a heroic effort to enlighten itself, to redeem itself, without destroying the once-awakened consciousness or rather by working out the principle lying at the basis of consciousness. This was accomplished as we see in the case of the Buddha, and he became more than mere Gautama, he was the Awakened One and the Exalted and supremely Enlightened. In willing there is really something more than mere willing, there is thinking and seeing. By this seeing, the will sees

itself and is thereby made free and its own master. This is knowing in the most fundamental sense of the term and herein consists the Buddhist redemption.

Khi sự phân hóa mới phát hiện đầu tiên ở ý chí, ý thức mắng say mê nó mới nó lạ, nó có tài giải quyết những vấn đề thực dụng nên quên mất sứ mạng của nó, là chiếu sáng ý chí. Thay vì chuyển ngược cái sáng vào trong chính nó nghĩa là vào ý chí, tự đó nó bắt nguồn hiện hữu, nó lại đeo dính thế giới khách trần, hiện tượng và khái niệm; thăng hoặc nó phản tỉnh lại mà nhìn vào trong thì thấy ngay ở đó một thế giới thuần nhất tuyệt đối, và những gì là đối tượng bấy lâu nó khao khát tìm hiểu lại vẫn là chủ thể, tức chính nó vậy. Gươm không tự chặt được gươm. Ý thức không quét sách được Vô Minh vì vô minh là thể chất cố hữu của ý thức. Chỉ còn có cách là ý chí vận hết khí lực bình sanh để tự mình tự độ, mà vẫn không phá đổ ý thức cố hữu, hoặc nói đúng hơn, là để thấu đạt đến căn nguyên xung yếu nhất của ý thức. Đó là điều đã thành tựu ở Phật, khiến Ngài không còn là Cồ Đàm, mà trở thành bậc Chánh Trí, bậc Thế Tôn, bậc Toàn Giác. Trong ý chí thật ra còn có cái gì khác hơn là ý chí, còn có cái biết và cái thấy. Thấy là tự thấy, nhân đó ý chí được tự do tự chủ. Đó mới thật là “biết” theo nghĩa cốt yếu nhất, và chính từ trong cái biết ấy Cồ Đàm chết đi sống lại để thành Phật.

Ignorance prevails as long as the will remains cheated by its own offspring or its own image, consciousness, in which the knower always stands distinguished from the known. The cheating, however, cannot last, the will wishes to be enlightened, to be free, to be by itself. Ignorance always presupposes the existence of something outside and unknown. This unknown outsider is generally termed ego or soul, which is in reality the will itself in the state of Ignorance. Therefore, when the Buddha experienced Enlightenment, he at once realized that there was no *Ātman*, no soulentity as an unknown and unknowable quantity. Enlightenment dispelled Ignorance and with it all the bogies conjured up from the dark cave of ego disappeared. Ignorance in its general use is opposed to knowledge, but from the Buddhist point of view, in which it stands contrasted to Enlightenment, it means the ego (*Ātman*), which is so emphatically denied by the Buddha. This is not to be wondered at, seeing that the Buddha's teaching centred in the doctrine of Enlightenment, the dispelling of Ignorance.

Hễ ý chí còn bị đánh lừa bởi những gì do chính nó tạo ra, hoặc phản chiếu ra, thì Vô Minh còn ưu thế, và luôn luôn còn có ý thức phân biệt người biết và cái biết biệt lập nhau. Sự đánh lừa ấy dầu sao cũng không kéo dài được trước ý chí muốn được sáng tỏ, được tự do tự tại. Vô minh bao giờ cũng giả thiết có một cái gì chưa biết ở bên ngoài, cái thường được gọi là tự ngã, hoặc linh hồn, nhưng xét cùng ra chỉ là ý chí ở trạng thái Vô minh. Nên khi Phật ngộ đạo, Ngài tỏ rõ ngay không đâu có tự ngã, không đâu có linh hồn từng được coi là một thực thể chưa biết và không thể biết. Giác Ngộ đánh bạt hết Vô Minh, và cùng với Vô Minh biến mất luôn tất cả hình ma bóng quế phảng phất lên từ đáy hang sâu thẳm của cái tôi. Vô minh thường hiểu là phản nghĩa với kiến thức, nhưng trong giáo lý Phật giáo, nó đối lập với Giác Ngộ, và có nghĩa là cái tôi, cái “atman” mà Phật đã phủ nhận với tất cả khẩn thiết. Đó không có gì phải ngạc nhiên khi ta thấy rõ tất cả lời Phật dạy đều qui thúc vào giáo lý Giác Ngộ là giáo lý đã đánh bạt Vô Minh.

Those who see only the doctrine of non-*ātman* in Buddhism, and fail to inquire into the meaning of Enlightenment are incapable of appreciating the full significance of the Buddha's message to the world. If he simply denied the existence of an ego-entity from the psychological point of view after reducing it into its component factors, scientifically he

may be called great as his analytical faculties stood far above those of his contemporaries in this respect; but his influence as a spiritual leader would not have reached so far and endured so long. His theory of non-ātman was not only established by a modern scientific method, but essentially was the outcome of his inner experience. When Ignorance is understood in the deeper sense, its dispelling unavoidably results in the negation of an ego-entity as the basis of all our life-activities. Enlightenment is a positive conception, and for ordinary minds it is quite hard to comprehend it in its true bearings. But when we know what it means in the general system of Buddhism, and concentrate our efforts in the realization of it, all the rest will take care of themselves, such as the notion of Ego, attachment to it, Ignorance, Fetters, Defilements, etc. Moral Conduct, Contemplation, and Higher Understanding--all these are meant to bring about the desired end of Buddhism; that is, Enlightenment. The Buddha's constant reiteration of the theory of causation, telling his disciples how, when this is cause, that is effect, and how, when cause disappears, effect also disappears, is not primarily to get them acquainted with a kind of formal logic, but to let them see how Enlightenment is casually related to all human happiness and spiritual freedom and tranquillity.

Học Phật mà chỉ thấy có lý vô ngã, không màng thâm cứu lý Giác Ngộ, ắt không nhận chân được tất cả ý nghĩa của thông điệp Phật trao cho thế gian. Kể ra, trên phương diện tâm lý, Phật phủ nhận cái tôi sau khi nghiền nhỏ nó thành từng phần, chỉ một việc ấy, trên phương diện khoa học, Phật đáng gọi là vĩ đại rồi, vì khả năng phân tách của Phật thật đã vượt hẳn người đương thời; tuy nhiên, nếu chỉ có vậy thì ảnh hưởng của Phật, với tư cách là bậc lãnh đạo tinh thần, không thể phổ quát và lâu dài đến thế. Giáo lý vô ngã của Phật không phải chỉ thiết lập lên bằng một cuộc khảo sát khoa học như hiện nay, mà cốt yếu hơn đó là kết quả của một sự tu chứng. Nếu Vô Minh được thấu triệt đến cùng lý thì Vô Minh diệt, và đương nhiên cái tôi cũng bị phủ nhận luôn, không còn là một thực thể căn bản cho mọi hoạt động trong đời. Giác Ngộ là một quan niệm thực tế, rất khó nhận chân được cho người thường. Chỉ khi nào ta nhận ra ý nghĩa của nó trong toàn bộ Phật giáo, và dồn hết nỗ lực nhằm hiện thực nó, thì đương nhiên mọi việc khác sẽ tự giải quyết lấy, như khái niệm về Ngã, Ngã chấp, Vô Minh, Triền phược, Lậu hoặc, v.v.. Giới hạnh, quán tưởng, cầu lý, tất cả phương tiện ấy chỉ nhằm đưa đến cứu cánh duy nhất đặt ra cho Phật giáo, là Giác Ngộ. Phật thường nhắc đi nhắc lại cho môn đệ giáo lý nhân quả, thường dạy vì sao khi nhân có thì quả có, và bằng cách nào nhân dứt thì quả dứt theo, đó không phải Phật cốt gán vào họ một thứ luận lý hình thức, mà chính mở quả trực tiếp thế nào với hạnh phúc, tự do và yên vui tinh thần của con người.

So long as Ignorance is understood as logical inability to know, its disappearance can never bring out the spiritual freedom to which even the earliest known literature of Buddhism makes so frequent and so emphatic allusions. See how the Arhat's declaration of spiritual independence reads in the Nikāyas: 'There arose in me insight, the emancipation of my heart became unshakeable, this is my last birth, there is now no rebirth for me.'[\[58\]](#) This is quite a strong statement showing how intensely and convincingly one has seized the central facts of life. The passage is indeed one of the characterizations of Arhatship, and when a fuller delineation of it is made, we have something like the following: 'To him, thus knowing, thus seeing,[\[59\]](#) the heart is set free from the defilement of lust, is set free from the defilement of becoming, is set free from the defilement of Ignorance. In him, thus set free, there arises the knowledge of his emancipation, and he knows that rebirth has been

destroyed, that the Higher Life has been fulfilled, that what had to be done has been accomplished, and after this present life there will be no beyond.' [60] In essence the Arhat is the Buddha and even the Tathāgata, and in the beginning of the history of Buddhism the distinction between these terms did not seem quite sharply marked. Thus to a great extent they may be qualified in the same terms.

Hễ còn coi Vô Minh như thiếu khả năng biện luận để hiểu biết thì khi hiểu biết rồi, khi Vô Minh diệt, vẫn không bao giờ đưa đến giải thoát và tự do, thứ tự do mà cả đến các bản văn Phật giáo cổ nhất vẫn thường ám chỉ với tất cả khẩn thiết. Thử đọc lời tuyên bố sau đây của vị La Hán ấy (Phật) trong bộ Nikaya về tâm tự do giải thoát: "*Tâm tôi bỗng bừng sáng lên chứng quả giải thoát vô thượng. Đây là thọ thân sau rốt của tôi, từ đây dứt hết nghiệp tái sanh rồi*". Câu nói sắc và mạnh làm sao, chứng tỏ Phật đã nắm lấy mạch sống với tất cả nhiệt thành và quyết tín. Đoạn văn thật đã định rõ đặc tính của quả vị La Hán. Nếu muốn thêm chi tiết, thì đây:

"Bằng cái biết như vậy, bằng cái thấy như vậy, ¹⁹ tâm người thoát khỏi dục lậu, thoát khỏi hữu lậu, thoát khỏi vô minh lậu. Giải thoát, người biết được giải thoát. Người biết cuộc tái sanh này đã giải trừ xong, phạm hạnh đã thành, việc cần làm đã làm, sau đời hiện tại không còn thọ thân nào khác".

(Kinh Tu Bà, Subha sutta)

Xét cùng ra, La Hán tức là Phật, mà cũng tức là Như Lai. Ban sơ, lịch sử Phật giáo dường như không phân biệt gắt gao lắm các danh từ ấy, và đại khái có thể dùng lẫn lộn cho nhau.

When the Buddha was talking with his disciples concerning various speculations prevalent in his days, he made the following remarks about the knowledge of things in command by the Tathāgata:

'That does he know, and he knows also other things far beyond, far better than those speculations; and having that knowledge he is not puffed up; and thus untarnished he has, in his own heart, realized the way of escape from them, has understood, as really they are, the rising up and passing away of sensations, their sweet taste, their danger, how they cannot be relied on, and not grasping after any of those things men are eager for, he the Tathāgata is quite set free. These are those other things, profound, difficult to realize, and hard to understand, tranquillizing, sweet, not to be grasped by logic, subtle, comprehensible only by the wise, which the Tathāgata, having himself realized and seen face to face, hath set forth; and it is concerning these that they who would rightly praise the Tathāgata in accordance with the truth, should speak.' [61]

Nói về những luận giải khác nhau của ngoại đạo thanh hành đương thời, Phật có những nhận định sau đây về sự thấy biết do Như Lai tự chứng:

Điều ấy Như Lai đã biết, mà còn biết nhiều hơn thế nữa, nhưng Như Lai không chấp vào những sở tri ấy. Vì không chấp nên tâm được tịch tĩnh. Như Lai biết "như thực", tướng sanh diệt của cảm giác (thọ), hương vị và độc vị của chúng, nên Như Lai được giải thoát hoàn toàn, sạch hết tập khí cảm nhiễm. Có nhiều pháp khác cao thâm, khó hiểu, tịch tĩnh, yên áo, không thấu đạt được bằng tỉnh thức, cơ trí, chỉ có hàng thánh mới lãnh hội được; những pháp ấy, Như Lai đã tự chứng, tự giác, và nói lên: và chính đó là những cái cần được tuyên xưng trước hết những ai muốn tán thán Như Lai đúng theo chánh Pháp. (Kinh Phạm Võng, đoạn 30, 31)

These virtues for which the Tathagata was to be praised were manifestly not derived from speculation and analytical reasoning. His intellectual sight was just as keen and far-reaching as any of his contemporaries, but he was endowed with a higher faculty, will-

power, which was exercised to its fullest capacity in order to bring about all these virtues which belonged to the entire being of Tathāgatahood. And naturally there was no need for him to face these metaphysical problems that agitated the philosophers of his days; they were solved in him, when he attained his spiritual freedom and serenity, in their entirety, in their synthetic aspect, and not partially or fragmentarily--which should be the case if they were presented to the Buddha's cognition as philosophical problems. In this light is to be read the *Mahāli Sutta*. Some scholars wonder why two entirely disconnected ideas are treated together in one body of the Sūtra, which, however, shows scholarly ignorance in regard to matters spiritual, as they fail to notice the true import of Enlightenment in the system of Buddhist faith. To understand this we need imaginative intuition directly penetrating the centre of life, and not always do mere literary and philological talents succeed in unravelling its secrets.

Thật quá hiển nhiên những đức tướng Như Lai từng được ca tụng ấy, Phật không có được nhờ nghĩ nhiều luận giải. Đành rằng về trí thức, cái thấy của Phật cũng sắc bén, cũng quán xuyên như bất cứ người đương thời nào, nhưng ngoài ra Phật còn một năng khiếu tuyệt vời hơn, còn uy lực của ý chí Ngài vận dụng đến mức cùng tuyệt nhằm phát huy tất cả đức tướng ấy toàn thuộc thể tánh Như Lai. Và cố nhiên là Phật không cần đương đầu với những câu hỏi siêu hình ấy từng ray rức các triết gia đương thời, mà chính các câu hỏi ấy đương nhiên được giải quyết trong Ngài khi Ngài chứng tâm thanh tịnh giải thoát, mà là giải quyết toàn bộ, tổng hợp, chớ không phải manh mún, tạm bợ, ví như trường hợp những câu hỏi trên được đặt lên cho trí thức suy luận của Phật thành những vấn đề triết học. Đó chính là ánh sáng cần phải có để lãnh hội bộ kinh Mahale [\(20\)](#). Nhiều học giả bằng khoán tự hỏi tại sao hai khái niệm hoàn toàn khác biệt nhau lại đem diễn chung trong một bộ kinh; sự thắc mắc ấy chứng tỏ nặng tình thần kinh viện, họ không biết gì hết về tâm đạo, vì họ không thiết tha với yếu tố Giác Ngộ nằm trong hệ thống tín ngưỡng Phật giáo. Muốn hiểu, cần một trực giác giàu tưởng tượng phóng thẳng vào trung tâm cuộc sống, thay vì ỷ vào tài văn học, ngữ học để khám phá những đạo nhiệm mầu.

The *Mahāli Sutta* is a Pāli Sūtra in the Dīgha-Nikāya, in which Mahāli asks the Buddha as to the object of the religious life practised by his disciples, and the following is the gist of his answer: The Buddhists do not practise selfconcentration in order to acquire any miraculous power such as hearing heavenly sounds or seeing heavenly sights. [\[62\]](#)

There are things higher and sweeter than that, one of which is the complete destruction of the Three Bonds (delusion of self, doubt, and trust in the efficacy of good works and ceremonies) and the attainment of such a state of mind as to lead to the insight of the higher things in one's spiritual life. When this insight is gained the heart grows serene, is released from the taint of Ignorance, and there arises the knowledge of emancipation. Such questions as are asked by you, O Mahāli, regarding the identity of body and soul, are idle ones; for when you attain to the supreme insight and see things as they really are in themselves--that is, emancipated from the Bonds, Taints, and Deadly Flows--those questions that are bothering you at the moment will completely lose their value and no more be asked in the way you do. Hence no need of my answering your questions.

Mahalê là một bản kinh Pali trong Trường Bộ Kinh. Kinh chép Ngài Mahalê hỏi Phật về mục đích tu tập của các đệ tử, và sau đây là đại khái lời Phật dạy: “Người Phật tử không tu thiền tập định nhằm chứng phép thần thông như thiên nhân thiên nhĩ! [\(21\)](#) Có những pháp còn cao diệu hơn, thù thắng hơn, như đoạn dứt ba kiết sử (giây ràng buộc: kiến kiết, nghi kiết,

giới thủ kiết), thành bậc dự lưu, không đọa ác thú...thành bậc nhất lai, còn phải trở về lại trong đời này... thành vị hóa sanh, nhập Niết Bàn lại đây, không còn trở lại thế gian này nữa. Những câu hỏi như trên của ông về “hồn (mạng căn) và xác (thân thể) là một hay là khác” là một vọng tưởng; vì một khi đạo nhân của ông mở ra, và ông thấy “như thực”, biết “như thực” nghĩa là hết bị triền phược, ô nhiễm, và sanh diệt triền chuyển, thì những vấn đề hiện dày vò ông trở thành vô nghĩa, không còn đặt ra nữa. Nên tôi không cần giải đáp cho ông”.

This dialogue between the Buddha and Mahāli well illustrates the relation between Enlightenment and the problem of the soul. There is no need of wondering why the Buddha did not definitely solve the ever-recurring question instead of ignoring it in the manner as he did and talking about something apparently in no connection with the point at issue. This is one of the instances by which we must try to see into the meaning of Ignorance.

Cuộc đối thoại trên giữa Phật và Mahālê minh thị mối liên hệ giữa Giác Ngộ và vấn đề linh hồn. Không cần thắc mắc tại sao Phật không dứt khoát giải quyết câu hỏi ngàn đời ấy, mà chỉ phớt tỉnh gạc qua như không cần biết đến, và nói những gì hầu như không chút liên quan đến vấn đề chánh. Đó là một trong những trường hợp buộc ta phải đi sâu vào chân tướng của Vô Minh.

III

III. Ý CHÍ TRONG CÔNG TÁC THẨM ĐỊNH LẠI GIÁ TRỊ SỐNG

One of the reasons, however, why the Buddha left some metaphysical questions unanswered or indeterminate (*avyākata*) was due to the fact that Buddhism is a practical system of spiritual discipline and not a metaphysical discourse. The Buddha naturally had his theory of cognition, but this was secondary inasmuch as the chief aim of Buddhist life was to attain Enlightenment from which spiritual freedom ensues. Enlightenment vanquishes Ignorance lying at the root of birth and death and laying fetters of every description, intellectual as well as effective. And this vanquishing of Ignorance cannot be achieved except by the exercise of one's will-power; all the other attempts, especially merely intellectual, are utterly futile. Hence the Buddha's conclusion: 'These questions [63] are not calculated to profit, they are not concerned with the Dharma, they do not redound to the elements of right conduct, nor to detachment, nor to purification from lusts, nor to quietude, nor to tranquillization of heart, nor to real knowledge, nor to the insight of the higher stages of the Path, nor to Nirvāna. Therefore is it that I express no opinion upon them.' What the Buddha on the other hand expounded was: 'What pain is, what the origin of pain is, what the cessation of pain is, and the method by which one may reach the cessation of pain.' For these are all practical matters to be not only fully understood and realized, but actively mastered by any one who really desires to accomplish the great deed of emancipation.

Một trong những lý do Phật bỏ lửng như vậy, không giải đáp, một số câu hỏi siêu hình là vì Phật giáo là một hệ thống tu tập thực nghiệm chứ không phải là một bài giảng huyền học. Cố nhiên Phật vẫn có riêng một nhận thức luận nào đó, nhưng đó là điều phụ thuộc, bởi lẽ chủ đích của Phật Giáo là đạt ngộ ngộ hầu tâm chứng tự do. Ngộ tức phá mê, sự mê vọng trụ ở đầu nguồn sanh tử, và gây đủ thứ ma chướng cho con người, về lý cũng như về tình. Tuy nhiên, sự mê vọng ấy không thể tận trừ được bằng phương tiện nào khác hơn là hùng lực của ý chí; kỳ dư mọi công phu khác, nhất là những phương tiện thuần trí thức, đều là phí công uổng sức. Thế nên Phật mới cả quyết: “Những vấn đề ấy ⁽²²⁾ không lợi lạc gì hết, không liên hệ gì đến giáo pháp, không giúp thêm gì cho sự chánh mạng, mà cũng không dứt được

lòng tham dục, không đem lại sự yên tĩnh cho thân tâm, sự suốt thông chân lý, trí huệ cao siêu và Niết Bàn. Vì cơ ấy ta chẳng nói ra”. Mặt khác, cái mà Phật giảng dạy là “Đây là sự khổ, đây là nguồn gốc sự khổ, đây là sự diệt khổ, đây là con đường diệt khổ”. Vì đó toàn là những vấn đề thực tiễn, không những cần hiểu suốt hành sâu, mà còn phải chủ động điều khiển chúng nếu muốn thành tâm cầu đại ngộ giải thoát.

That the Buddha was very much against mere knowledge and most emphatically insisted on actually seeing and personally experiencing the Dharma, face to face, is in evidence everywhere in the Nikāyas as well as in the Mahāyāna texts. This has been indeed the strongest point in the teaching of Buddhism. When a Brahman philosopher was referring to his knowledge of the Three Vedas and a union with that which he has not seen, the Buddha ridiculed him in one of his strong phrases: 'So you say that the Brahmans are not able to point the way to union with that which they have seen, and you further say that neither any one of them, nor of their pupils, nor of their predecessors even to the seventh generation, has ever seen Brahma. And you further say that even the Rishis of old, whose words they hold in such deep respect, did not pretend to know, or to have seen where, or whence, or whither Brahma is. Yet these Brahmans versed in the Three Vedas say, forsooth, that they can point out the way to union with that which they know not, neither have seen. . . . They are like a string of blind men clinging one to the other, neither can the foremost see, nor can the middle one see, nor can the hindmost see. The talk of those Brahmans versed in the Three Vedas is but blind talk: the first sees not, the middle one sees not, nor can the last see.'

Phật mạnh dạn chống lại kiến thức hư tướng, Phật luôn luôn nhắc nhở phải trực kiến, phải thân chứng giáo pháp, cụ thể trước mắt, đó là điều hiển nhiên thấy khắp trong các bộ Nikayas cũng như trong các bản văn Đại Thừa. Đích thực đó là điểm tâm yếu nhất trong giáo lý nhà Phật. Kinh Tam Minh nói có một triết gia Bà La Môn tự phụ tinh thông ba bộ kinh Phệ Đà và hướng dẫn đến sự cộng trú với Phạm Thiên, Phật mỉa mai ông ta trong đoạn văn đánh thếp như sau (nhân Phật đáp lời cho một thanh niên đến tham vấn Phật về vấn đề cộng trú ấy): “Như vậy anh nói các thầy Bà La Môn không thấy không biết con đường đưa đến cộng trú với Phạm Thiên; rồi anh lại nói rằng không một thầy Bà La Môn nào trong các thầy tinh thông ba bộ Phệ Đà đã thấy được Phạm Thiên, không một đệ tử nào, không một tôn sư nào cho đến bảy đời cao tổ, đã thấy được Phạm Thiên. Rồi anh còn nói rằng cả đến các bậc đại tôn sư thời cổ mà các thầy Bà La Môn trọng vọng từng việc làm câu nói cũng không hề tự phụ hoặc biết hoặc thấy Phạm Thiên ở đâu, từ đâu đến, và đi về đâu. Ấy vậy mà các thầy Bà La Môn tinh thông ba bộ kinh Phệ Đà kia không biết không thấy Phạm Thiên lại nói các thầy có thể hướng dẫn con đường đưa đến cộng trú với Phạm Thiên. Quả đó là một đàn người mù đeo dính lưng nhau, người đầu không thấy, người giữa không thấy, mà người cuối cùng không thấy nốt. Như vậy lời nói những thầy Bà La Môn tinh thông ba bộ kinh Phệ Đà kia chỉ là lời nói của người mù, không thấy gì hết: người đầu không thấy, người giữa không thấy, mà người cuối cùng không thấy nốt”.

Enlightenment or the dispelling of Ignorance, which is the ideal of the Buddhist life, we can see now most clearly, is not an act of the intellect, but the transforming or remodelling of one's whole being through the exercise of the most fundamental faculty innate in every one of us. Mere understanding has something foreign in it and does not seem to come so intimately into life. If Enlightenment had really such a tremendous effect on our spiritual outlook as we read in the Sūtras, it could not be the outcome of just getting acquainted with

the doctrine of Causation. Enlightenment is the work of Paññā, which is born of the will which wants to see itself and to be in itself. Hence the Buddha's emphasis on the importance of personal experience; hence his insistence on meditation in solitude as the means of leading to the experience. Meditation, through which the will endeavours to transcend the condition it has put on itself in the awakening of consciousness, is therefore by no means the simple act of cogitating on the theory of Origination or Causation, which for ever moves in a circle, starting from Ignorance and ending in Ignorance. This is the one thing that is most needed in Buddhism. All the other metaphysical problems involve us in a tangled skein, in a matted mass of thread.

Vậy Giác Ngộ, hoặc là sự phá vọng để hiểu chân, mà cũng tức là lý tưởng của sinh hoạt Phật giáo, sự Giác Ngộ ấy thật quả tỏ rõ không thể là một hành vi của trí thức, mà chính là sự chuyển hóa hoặc đúc kết lại toàn thể con người bằng phép tinh luyện một thứ trí năng căn bản nhất sẵn đủ trong mỗi người chúng ta. Trí thức thuần túy có cái gì hời hợt, bàng quan, hầu như không thâm nhập được trong cuộc sống. Nếu Giác Ngộ, như kinh điển dạy, có sức tác động kỳ diệu như vậy trong thế giới nội tại của ta thì quyết đó không thể là thành quả thô lợm được bằng một kiến giải suông về lý Nhân Quả. Ngộ là ngộ bằng trí huệ, và trí huệ phát ra từ ý chí - ý chí muốn tự tri tự giác, và tự hiện thực trong chính nó. Do đó mà Phật luôn luôn nêu cao lý do khẩn thiết phải tự chứng, luôn luôn nhấn mạnh đến sự trầm lặng tham thiền nhằm tạo cơ duyên chứng ngộ. Bằng tham thiền, ý chí nỗ lực giữa cơn dấy động của ý thức ^[23] vượt qua những giới hạn tự nó buộc vào, sự tham thiền ấy nhất định không thể chỉ là một nhận thức thường bằng trí thức về Lý Nhân Quả hoặc Duyên Khởi hoạt động trong vòng lẩn quẩn, khởi đầu ở Vô Minh và kết thúc ở Vô Minh. Đó mới thực là điều thiết yếu nhất trong Phật Giáo, kỳ dư mọi vấn đề siêu hình khác toàn lôi cuốn ta vào thế kẹt nan giải, chẳng chịt như khối tơ vò.

Ignorance is thus not to be got rid of by metaphysical means but by the struggle of the will. When this is done, we are also freed from the notion of an ego-entity which is the product or rather the basis of Ignorance, on which it depends and thrives. The ego is the dark spot where the rays of the intellect fail to penetrate, it is the last hiding-lair of Ignorance, where the latter serenely keeps itself from the light. When this lair is laid bare and turned inside out, Ignorance vanishes like frost in the sun. In fact, these two are one and the same thing, Ignorance and the idea of ego. We are apt to think that when Ignorance is driven out and the ego loses its hold on us, we have nothing to lean against and are left to the fate of a dead leaf blown away hither and thither as the wind listeth. But this is not so; for Enlightenment is not a negative idea meaning simply the absence of Ignorance. Indeed, Ignorance is the negation of Enlightenment and not the reverse. Enlightenment is affirmation in the truest sense of the word, and therefore it was stated by the Buddha that he who sees the Dharma sees the Buddha, and he who sees the Buddha sees the Dharma, and again that he who wants to see the Buddha ought not to seek him in form, nor in voice, etc. When Ignorance ruled supreme, the ego was conceived to be a positive idea, and its denial was nihilistic. It was quite natural for Ignorance to uphold the ego where it found its original home. But with the realization of Enlightenment, the whole affair changes its aspect, and the order instituted by Ignorance is reversed from top to bottom. What was negative is now positive, and what was positive now negative. Buddhist scholars ought not to forget this revaluation of ideas that comes along with Enlightenment. Since Buddhism

asserts Enlightenment to be the ultimate fact of Buddhist life, there is in it nothing negativistic, nothing pessimistic.

Vậy Vô Minh không thể chiến thắng được bằng bất cứ phương tiện siêu hình nào, mà chỉ bằng nỗ lực của ý chí. Được vậy, ta còn giải trừ luôn bịnh ngã chấp, tức cái tôi, do Vô Minh tạo ra, hoặc nói đúng hơn, là căn bản của Vô Minh, trên miếng đất ấy nó tùy thuộc và phát triển. Cái tôi là một xó tối không một tia trí thức nào lọt vào được, là sào huyệt cuối cùng dành cho Vô Minh làm chỗ núp an toàn trốn ánh sáng. Hễ sào huyệt bị phá vỡ, bị xáo trộn, thì Vô Minh tan như giá băng gặp mặt trời. Trên thực tế, cả hai, Vô Minh và Ngã chấp, chỉ là một, chẳng phải hai, chẳng sai khác. Ta quen nghĩ rằng khi Vô Minh bị đánh bật, khi cái tôi hết siết chặt vào ta, thì ta mất hết chỗ dựa, và sẽ buông trôi theo số kiếp, vật vờ như lá rụng phó mặc cho chiều gió. Nhưng sự thật không phải vậy; vì Giác Ngộ phải đâu là một khái niệm tiêu cực chỉ vốn vẹn có nghĩa là bật hết Vô Minh. Thật vậy, Vô Minh là phủ nhận Giác Ngộ, nhưng ngược lại, Giác Ngộ không phủ nhận gì hết. Giác Ngộ là khẳng định, theo nghĩa chân xác nhất của danh từ, nên Phật dạy rằng: *"Thấy Pháp tức thấy Phật, thấy Phật tức thấy Pháp"* và Phật còn nói *"nếu mượn sắc tướng âm thanh mà cầu Phật ắt không thể thấy được Như Lai (24)"*. Khi Vô Minh còn chế ngự thì cái tôi được coi là một khái niệm tích cực, và phủ nhận nó ắt rơi vào không tưởng hư vô; nên rất tự nhiên Vô Minh yểm trợ cái tôi trong mọi cử động, vì ở cái tôi nó vọng cầu được an trụ trong miếng đất "bổn lai". Nhưng khi ngộ rồi thì sự thế đổi hẳn lại, và trật tự do cái tôi thiết lập lên hoàn toàn bị xáo trộn hết từ dưới lên trên: cái tiêu cực giờ đây trở thành tích cực, và cái tích cực thành tiêu cực. Tôi thiết tưởng những người học Phật không thể không biết đến sự tái thẩm định những giá trị tinh thần ấy diễn ra song song với sự chứng đạo. Nên khi Phật giáo xác định rằng Giác Ngộ là cứu cánh tối hậu của sinh hoạt Phật giáo, đó không có gì là tiêu cực, là bi quan hết.

IV

IV. CÁI NHƯ TƯỞNG VÀ CÁI NHƯ THỰC

As philosophy tends to emphasize unduly the importance of abstract ideas and logical inferences and forgets to keep itself constantly in touch with the actual world of experience, the Buddha, as I have repeatedly stated, flatly refused to subscribe to theorization (*takka* or *vitakka*) at the expense of practical discipline. Enlightenment was the fruit of such discipline, and the dispelling of Ignorance could not be effected by any other means. If the Buddha could be said to have had any system of thought governing the whole trend of his teaching, it was what we may call radical empiricism. By this I mean that he took life and the world as they were and did not try to read them according to his own interpretation. Theorists may say this is impossible, for we put our subjectivity into every act of perception, and what we call an objective world is really a reconstruction of our innate ideas. Epistemologically this may be so, but spiritually a state of perfect freedom is obtained only when all our egoistic thoughts are not read into life and the world is accepted as it is as a mirror reflects a flower as flower and the moon as moon. When therefore I say Buddhism is radical empiricism, this is not to be understood epistemologically but spiritually. This is really the meaning of 'yathābhūtam', or 'yathātatham'--the term quite frequently used in the Buddhist canon and in fact forming a most important refrain of Buddhist thought.

Thường, triết học hay công kênh đề cao quá đáng giá trị của tư duy trừu tượng và những luận giải thuần lý mà quên mất thế giới thực tế của kinh nghiệm cần tiếp xúc luôn luôn, còn Phật, như tôi từng nhắc lại, dứt khoát không nhận hi sinh kỉ luật tu chứng thực tiễn cho

những lý thuyết không tưởng. Giác Ngộ là kết quả của công phu tu chứng ấy, vì không phương tiện nào khác đả phá được Vô Minh. Nếu cho rằng Phật có một hệ thống tư tưởng nào đó chỉ đạo toàn thể đường lối giáo hóa của Ngài, hệ thống ấy có thể gọi là triết để duy nghiệm luận. Đó là tôi muốn nói rằng cuộc sống và thế gian thế nào thì Phật thấy y thế ấy, không dụng tâm diễn dịch chúng theo ý riêng. Các lý thuyết gia có thể cho đó là vô lý, viện lẽ rằng ta không thể không ghép liền cái chủ quan của ta vào mỗi hành vi nhận thức, và cái ta gọi là thế giới khách quan chẳng qua chỉ là một sự tái tạo hư giả của tâm tưởng cố hữu của ta. Quả đúng vậy trên mặt nhận thức luận, nhưng về đạo giáo thì tự do tuyệt đối chỉ đạt được khi mọi tư tưởng chấp ngã hết xen vào cuộc sống, và thế gian được nhận thức đúng như thực cũng như tấm gương thấy sao chiếu vậy, “hoa qua chiếu hoa, nguyệt qua chiếu nguyệt”. Nên khi tôi nói Phật giáo là một triết để duy nghiệm luận là nói về tâm, đừng hiểu theo nghĩa nhận thức luận. Và đó đúng là nghĩa của thành ngữ “yatha-bhutam” hoặc “yathatatham” thấy biết như thực rất thông dụng trong kinh điển Phật Giáo, và đó là một phiên khúc căn bản của tư tưởng Phật giáo.

In the *Sāmañña-phala Sutta*, in the *Dīgha-Nikāya*, we are told in an ascending scale what the ultimate fruits of Buddhist life are, and the scale terminates in the 'yaThābhūtam' acceptance of the world:

Trong kinh Sa Môn Quả thuộc Trường Bộ Kinh, Phật cho biết, càng lên càng cao, thế nào là quả vị cùng tột của đời sống đạo, và con đường đi lên ấy rút lại như sau trong ý nghĩa “yathabhutam” về thế gian.

'With his heart thus serene, made pure, translucent, cultured, devoid of evil, supple, ready to act, firm, and imperturbable, he directs and bends down to the knowledge of the destruction of the Defilements (*āsavā*). He knows as it really is: "This is pain." He knows as it really is: "This is the origin of pain." He knows as it really is: "This is the cessation of pain." He knows as it really is: "This is the path that leads to the cessation of pain." He knows as they really are: "These are the Defilements." He knows as it really is: "This is the origin of the Defilements." He knows as it really is: "This is the cessation of the Defilements." He knows as it really is: "This is the path that leads to the cessation of the Defilements." To him, thus knowing, thus seeing, the heart is set free from the Defilement of Lusts (*kāma*), is set free from the Defilement of Existence (*bhāva*), is set free from the Defilement of Ignorance (*avijjā*). In him, thus set free, there arises the knowledge of his emancipation, and he knows: "Rebirth has been destroyed. The higher life has been fulfilled. What had to be done has been accomplished. After this present life there will be no beyond!"

Với cái tâm an định, trong sạch, linh mẫn, điều chế, xả hết nghiệp ác, nhu thuận, tùy ứng, kiên cố, không nao núng, thầy từ khuru phát tâm diệt trừ phiền não. Thầy biết đúng như thực: “Đây là cái khổ”. Thầy biết đúng như thực: “Đây là nguyên nhân cái khổ”. Thầy biết đúng như thực: “Đây là con đường diệt trừ cái khổ”. Thầy biết đúng như thực: “Đây là phiền não”. Thầy biết đúng như thực: “Đây là nguyên nhân của phiền não”. Thầy biết đúng như thực: “Đây là sự diệt trừ phiền não”. Thầy biết đúng như thực: “Đây là con đường diệt trừ phiền não”. Biết như vậy, thấy như vậy, tâm thầy được giải thoát các phiền não lậu hoặc của dục ái (kama) của hữu ái (bhava) của vô minh (avijja) và được trí huệ giải thoát. Thầy từ khuru biết: “Nghiệp tái sanh đã xả trừ, phạm hạnh đã vẽ tròn, việc gì phải làm nay đã làm xong, sau kiếp này không còn thọ thân nào khác”.

How shall we understand this? As in the case of the Twelve Nidānas, the Fourfold Noble Truth will surely fail to yield up its deepest signification when we approach it intellectually. For it is no more than a restatement of the dogma of dependent origination, however different in form, the same principle is asserted both in the Paṭicca-samuppāda and in the Ariya-sacca. The latter points out the practical method of escape from the fetters of karma while the former draws out in view the plans of its *modus operandi*. As concepts, both formulas remain just what they are--that is, effectless and inefficient to produce a spiritual revolution. The Buddha's idea of formulating the Fourfold Truth was to see it practically applied to the realization of an ideal. The elaborate mental discipline which is explained in the previous parts of the *Sāmaññaphala* is but preparatory to this final catastrophe. Without a serene, pure, and firm heart, the truth can never be grasped as it really is. A keen, penetrating intellect may know of the truth and discourse about it, but as to its realization in life a disciplined mind is required.

Ta hiểu thế nào? Khác nào như trường hợp Mười Hai Nhân Duyên, chắc chắn Bốn Thánh Đế không trao hết huyền nghĩa nếu ta đi đến với nó bằng trí thức, vì thật ra đó chẳng qua chỉ là giáo điều nhân quả trùng tuyên lại; và dầu khác hình thức, một nguyên lý như nhau được chứng thực cả trong thuyết Duyên Khởi và trong Thánh Đế. Thánh Đế chỉ con đường thực tập thoát ly nghiệp chướng trong khi thuyết Duyên Khởi vạch ra những mưu lược hoành hành của nghiệp chướng. Trên mặt khái niệm, cả hai công thức vẫn không gì hơn là công thức, nghĩa là không đủ hiệu năng và động lực đẩy lên một cuộc cách mạng nội tâm. Phật tuyên Bốn Thánh Đế là cốt để được thực hành nhằm chứng đến một lý tưởng. Kỷ luật tu chứng trình bày tỉ mỉ trong phần trước của bộ kinh Sa Môn Quả chỉ chuẩn bị cơ duyên cho biến cố cuối cùng ấy. Hễ tâm không được bình thản, thanh tịnh và kiên quyết, chắc chắn không bao giờ ta nắm được chân lý đúng như thực. Một trí óc mẫn nhuệ, tinh thâm có thể biết giới luận hay về chân lý, nhưng muốn hiện thực chân lý trong đời thì điều tâm là việc thiết yếu.

The passages above quoted are intelligible only when they are seen in the light of spiritual life. Buddhism may be logical, but if we fail to perceive anything further than that we sorely distort it. The logicity of Buddhist teaching is just one aspect of it and not a very important one. We may even regard this logicalness as incidental to Buddhism, and those who are entranced by it remain quite ignorant of the true import of Buddhism. 'He knows as it really is,' *ti yathābhūtam pajānāti*--we must come to this; for *Yathā-bhūta-ñāṇa-dassana* is the insight that destroys the Defilements (*āsavānaṃ khaya-ñāṇa*) and produces the consciousness of spiritual emancipation (*cetovimutti*). Without this *Ñāṇa* or *Ñāṇa-dassana* (insight or intuition), no detachment, no freedom would be possible to a Buddhist, nor would he ever be assured of his ultimate deliverance from the bondage of existence as well as of the attainment of the higher life (*brahmacarya*). The 'knowing thus, seeing thus' does not mean an intellectual comprehension of facts or truths which fall outside the pale of one's own experience, but it is the perception of events that have actually taken place within oneself. Even an intellectual comprehension will be impossible when there is no experience that goes to support its validity. For those who have no spiritual training along the line of the Hindu *dhyāna* exercises, the mental state culminating in the *yathābhūtam* contemplation of the world will be a very difficult subject to be in sympathy with. But in this light only the Buddha's discourse on the fruits of the *Sāmañña* life is to be understood.

Đoạn kinh dẫn trên chỉ có thể lãnh hội được bằng ánh sáng của sinh hoạt nội tâm. Đành rằng giáo lý nhà Phật vẫn có thể hợp lý luận thật đấy, nhưng nếu ta chỉ thấy có thể thôi ắt làm biến chất nó một cách tai hại. Trong Phật giáo, phần hợp lý chỉ là một khía cạnh, và là một khía cạnh không mấy trọng yếu. Hơn nữa, ta còn có thể coi phần lý giải ấy như một cơ sự ngẫu nhiên, nên dùng lý mà vào đạo Phật ắt hoàn toàn không hiểu gì hết chân tinh thần của Phật giáo. “*Thầy thì khuru thấy biết đúng như thực*”, - ti yathabhutam pajanati - chính đó là chỗ ta phải chứng vào; vì *yathabhutamana dassana* - cái thấy và biết như thực là cái thấy biết chiếu phá phiền não lậu hoặc (asavanam khaya nana) mở đường cho tâm giải thoát (cetovimutti). Thiếu cái trí ấy, hoặc cái tri kiến ấy, thì không thể có thoát ly hoặc tự do nào hết ở người Phật tử, mà cũng không bao giờ bảo đảm, được rốt ráo giải thoát những ràng buộc của kiếp sống cũng như sự chứng đến một cuộc sống cao hơn, tức là Phạm hạnh (brahmacarya). Nói “*biết như thực, thấy như thực*” không có nghĩa là biết thấy bằng trí thức những sự kiện hoặc chân lý nằm ngoài giới hạn kinh nghiệm của ta, mà chính là biết thấy những cơ sự hiển nhiên diễn ra trong chính ta. Không thể có sự hiểu bằng trí khi không có sự chứng bằng tâm yếm trợ hiệu lực cho trí. Với những người chưa bao giờ luyện qua phép thiền Ấn Độ, cảnh giới tối cao do tâm chứng đến trong khi tịnh quán thể gian *nư thực* hẳn là một câu chuyện rất khó tán đồng. Tuy nhiên chỉ trong ánh sáng ấy mới thấu đạt được lời Phật giảng về quả vị tu chứng của hạnh Sa Môn.

The Defilements (*āsavā*), or Oozings (*lou*), as the Chinese translators have them, are three, sometimes four, in number. They are the Defilements of Desire (*kāma*), Existence (*bhāva*), Ignorance (*avijjā*), and Intellection (*ditṭhi*). What kind of insight is it that destroys all these Defilements? And what is it that will be left in us after such a destruction? The answers may be anticipated to be thoroughly nihilistic, because nothing but absolute void will be seemingly the result of such destruction. Especially when we read a verse like the following (*Sutta-nipāta*, vv. 949 and 1099) we may reasonably be tempted to regard the teaching of the Buddha as absolutely negativistic:

Có ba hoặc bốn thứ cảm nhiễm (asava), hoặc gọi là lậu như các dịch giả Trung Hoa, ấy là dục lậu (kama) hữu lậu (bhava) vô minh lậu (avijja) và kiến chấp (ditthi). Cái thấy chiếu phá tất cả lậu hoặc ấy là cái thấy gì? và sau khi diệt trừ hết thì còn gì lại ở ta? Câu trả lời có thể phỏng đoán ngay là chỉ còn lại cái tuyệt diệt hư vô, vì chắc rằng ngoài cái “ngoan không” ra một cuộc tuyệt diệt như vậy không thể đưa đến cái gì khác. Nhất là với bài kệ sau đây (trong bộ Sutta Nipata, 949 và 1099) ta càng có thêm lý do coi lời dạy của Phật như một thứ giáo lý hoàn toàn tiêu cực:

'What is before thee, lay it aside;
Let there be nothing behind thee;
If thou wilt not grasp after what is in the middle,
Thou wilt wander calm.'^[64]

Cái ở trước mặt, người gác qua bên

Đừng giữ gì ở sau lưng hết

Mà cũng chớ níu chặt cái ở giữa

Hãy tinh tiến trong cô tịch ^[25]

But the fact is, from the spiritual point of view, that it is only after the destruction of the Defilements and a release from every form of attachment that one's inmost being gets purified and sees itself as it really is, not indeed as an ego standing in contrast to the not-ego, but as something transcending opposites and yet synthesizing them in itself. What is

destroyed is the dualism of things and not their oneness. And the release means going back to one's original abode. The insight therefore is to see unity in multiplicity and to understand the opposition of the two ideas as not conditioning each other but as both issuing from a higher principle; and this is where perfect freedom abides. When the mind is trained enough, it sees that neither negation (*niratta*) nor affirmation (*atta*) applies to reality, but that the truth lies in knowing things as they are, or rather as they become. A mind really sincere and thoroughly purified is the necessary preliminary to the understanding of reality in its suchness. As the result we have 'ti yathābhūtam pajānāti', and this came later to be formulated by the Mahāyānists into the doctrine of Thatness or Suchness (*bhūtatathatā*). The trained mind that has gone through the four dhyāna exercises as prescribed in the Nikāyas further develops into what is known among the Mahāyānists as the Ādarśa-jñānam (mirror-insight), which corresponds to the Bhūta-nāṇa in the Anguttara Nikāya. The last simile in the Buddha's discourse on the fruits of the Sāmañña life, which sums up the spiritual attainment of the Buddhists, becomes now quite intelligible. It runs thus:

Tuy nhiên, về tâm đạo, sự thực là có loại trừ hết phiền não lậu hoặc, có buông bỏ hết hình thức chấp trước, thì nội thể mới được gạn lọc, và mới tự biết được “như thực” nghĩa là không thấy có một cái ngã tự xác định như đối lập với cái phi ngã, nhưng thấy cái đồng nhất siêu việt lên tất cả đối thể, mà tự thân vẫn dung thông tất cả đối thể (26). Cái bị hủy diệt là cái thể mâu thuẫn của sự vật, chớ không phải tự thể của sự vật. Và giải thoát có nghĩa là trở về chỗ ban sơ. Như vậy cái thấy của đạo nhân là thấy cái một trong cái nhiều, là thấu rõ rằng hai tư tưởng nghịch đảo nhau không có nghĩa là tương sanh tương thuộc nhau, mà chính cả hai đều bình đẳng như nhau ứng hóa từ một nguyên lý duy nhất; và chính đó là xứ sở của tự do tuyệt đối.(27) Tâm có điều luyện đến mức đó mới thấy cả khẳng định (*atta*) và phủ định (*niratta*) đều không áp dụng được cho thực tại, vì cái thực là cái thấy biết sự vật đúng “như thực”, hoặc nói đúng hơn, đúng như cái thể duyên khởi của chúng. Một tinh thần hoàn toàn thành khẩn và tinh khiết là điều kiện tiên quyết để thấy biết thực tại trong bản thể “như thế là như thế”. Và kết quả chúng đến là *ti yathabhutam pajanati*, cái mà các nhà Đại Thừa giáo diễn lại sau này trong giáo lý “chân như” *bhuta tathata*. Tinh luyện qua bốn phép thiền dạy trong bộ Nikayas, tâm chuyển thành *tām guraṅgā của trí năng* (*adarsa jnanam*) theo các nhà Đại Thừa giáo, và tương đương với *chân trí* (*bhuta nana*) của Tăng Nhất Bộ Kinh. Lời thí dụ cuối cùng sau đây Phật giảng về hành quả xuất gia tóm lược sự tâm chứng của người Phật tử nhân đó trở thành sáng tỏ như ban ngày. Phật thí dụ:

'Just, O king, as if in a mountain fastness there were a pool of water, clear, translucent, and serene; and a man, standing on the bank and with eyes to see, should perceive the oysters and the shells, the gravel and the pebbles and the shoals of fish, as they move about or lie within it: he would know: This pool is clear, transparent, and serene, and there within it are the oysters and the shells, and the sand and gravel, and the shoals of fish are moving about or lying still.'

Cũng như vậy đó, thưa Đại Vương, ví như trong một thành lũy trên núi có một ao nước trong sạch, và lắng đứng, người đứng trên bờ nhìn xuống nước thấy sò và ốc, cát đá sỏi, và bầy cá tung tăng bơi lội nằm im; người ấy tự nhiên biết: Ao này nước trong, sạch, và lắng đứng, và trong ao có sò và ốc, cát và sỏi, và bầy cá tung tăng bơi lội hoặc nằm im. (Kinh Sa Môn Quả)

The radical empiricism of the 'Yathābhūtam' teaching of the Buddha is here graphically presented, which reminds us of the Buddha in the Itivuttaka, v. 109, describing himself as the spectator standing on the shore (*cakkhumā puriso tīre thito*). To understand this simile intellectually will be sheer nonsense. The writer describes his mental attitude from a higher plane of thought which has been realized by him after a long training. Sambodhi or Enlightenment is the Buddhist term given to this realization. The destruction of the four Defilements is the negative phase of the experience which is the insight to which the Buddha's serene and translucent mind was directed and bent down. When the destructive activity alone is considered, Enlightenment is annihilating and negativistic; but when the insight opens to the suchness of truth, it is most emphatically affirmative. This is where lies that 'matchless island possessing nothing and grasping after nothing, called Nirvāṇa, the destruction of decay and death'. (Sutta-nipāta, v. 1094.) Remember that what is here destroyed is decay and death and not life; for it is through Enlightenment that life is for the first time restored to its native freedom and creativeness.

Ở đây, tánh cách triệt để duy nghiệm của giáo lý như thực - yathabhutam được Phật mô tả bằng hình ảnh khiến ta liên tưởng đến hình ảnh của Phật trong bộ Itivuttaka (Tập bộ Kinh V. 109) dưới hình thức một khán giả đứng trên bờ *cakkhuma puriso tire thilo*. Dùng trí óc hiểu thí dụ ấy là hoàn toàn phi lý. Người viết mô tả tâm trạng của họ từ một bình diện tư tưởng cao hơn thói thường chứng đến sau bao năm tinh luyện. *Tam bờ đề* (sambodhi) hoặc Giác Ngộ là thuật ngữ Phật giáo dành cho sự chứng ấy. Diệt trừ bốn phiền não lậu hoặc là giai đoạn tiêu cực của chứng nghiệm, và đó tức là cái thấy bên trong mà tâm thanh tịnh và linh minh của Phật y hướng đến. Nếu chỉ xét riêng về hành động đả phá, thì Giác Ngộ quả có chối bỏ và hủy bỏ tất cả, nhưng một khi cái thấy ấy khai hiển cái như thực của chân lý thì Giác Ngộ là khẳng định một cách quyết liệt nhất. Nên đó mới gọi là "*thắng địa không sờ đắc không sờ chí, tức là Niết Bàn, tức là sự hủy diệt cái già và cái chết*" (28). Ta nên ghi nhận cái bị hủy diệt ở đây là cái già và cái chết, chứ không phải cái sống; vì chính xuyên qua Giác Ngộ cái sống ấy, lần đầu tiên, khắc phục lại tinh thần tự do và tinh lực sáng tạo nguyên thủy.

The simile of mirror (*ādarsā*) may, however, suggest that the Buddhist attitude towards the world is merely passive and lacking in energizing inspirations. This, however, betrays the ignorance on the part of the critic of the Buddha's own life, which was so unselfishly devoted for forty-nine long and peaceful years to the promotion of the general spiritual welfare of his people; not only this, but the critic has also forgotten to notice the extraordinary missionary enterprises of the Buddha's disciples as well as their intellectual activities which developed into the Mahāyānist school of Buddhism. Whatever this be, the charge of passivity against Buddhist *weltanschauung* is wrong even when it is considered apart from the historical facts of Buddhism. Passivity, we notice in Enlightenment, is merely apparent. As a general statement, a thing absolutely passive is unthinkable, unless it is a state of absolute nothingness without any kind of content in it. So long as Enlightenment is the outcome of a most strenuous spiritual effort, it is a positive state of mind in which lies hidden an inexhaustible reservoir of possibilities; it is a unity in which a world of multitudinosity is lodged. 'Noisy go the small waters, silent goes the vast ocean.' [65] In the vast ocean of Enlightenment there is the silence of unity. The Avataṃsaka philosophers too compare it to the immense expanse of an ocean, calm and translucent, which reflects all the shining bodies of heaven, but where at the same time possibilities of roaring and all-devouring waves lie innocently embosomed.

Song le, lời Phật ví với *tấm gương* (adarsa) có thể gọi lên thái độ của Phật đối với thế gian là hoàn toàn thụ động, thiếu hứng khởi. Tuy nhiên, lời công kích ấy tỏ rõ người ta không biết gì hết về cuộc sống của đức Phật đã quên mình hiến trọn suốt bốn mươi chín năm yên tĩnh cho công cuộc khởi động niềm an vui tinh thần chung cho đồng bào; chẳng những thế, lời công kích còn quên mất công trình hoằng pháp phi thường của các môn đồ của Phật, cũng như những hoạt động tinh thần họ đã nỗ lực khai triển trường phái Phật giáo Đại Thừa. Hơn nữa, cả khi xét riêng Phật giáo tách ngoài tất cả sự kiện lịch sử tạo nên nó, lời tố cáo tiêu cực gán cho *weltanschauung* Phật giáo vẫn sai lầm. Cái tiêu cực ta ghi nhận trong Giác Ngộ chỉ là cái màng tượng bề ngoài. Phàm lệ, một vật tuyệt đối tiêu cực là cái không thể quan niệm được, trừ phi đó là một trạng thái không có gì hết, không chứa gì hết ở bên trong. Hễ Giác Ngộ còn là chỗ chứng đến của tất cả nỗ lực tinh thần cao độ nhất thì đó là một trạng thái tích cực nhất của tâm linh trong đó chứa cả một kho tàng tiềm năng vô tận. Đó là cái một bao hàm vô lượng vô biên cái nhiều. "*Suối con chảy mạnh, biển cả lắng im*".⁽²⁹⁾ Trong biển Đại Giác là sự im lặng của cái một ấy. Các pháp sư Hoa Nghiêm còn ví đó như một thể chuyển dấy trùng trùng của một biển cả vắng lặng và trong suốt phản chiếu tất cả thiên thể sáng ngời, mà đồng thời vẫn không một đợt sóng gào thét và phá phách nào là không y nhiên nằm im trong lòng biển cả.

So asks the Buddha in the Mahāli Sutta: 'When a monk knows thus and sees thus, would that make him ready to take up the question, Is the soul the same as the body, or is the soul one thing and the body another?' It is thus evident that the Buddha's teaching always centred in the practical realization of Enlightenment as 'asavem khata-nana', insight that destroys the Defilements and releases one from every attachment (*upādāna*). He did not shun the discussion of the metaphysical problems merely because they were metaphysical, but because they were not conducive to the attainment of the ultimate end of Buddhist life, which is the purification of spirit and not the display of epistemological subtlety. Ignorance was to be dispelled in our inner experience, and not by intellectually understanding the principle of dependent origination whether expressed as the Paṭicca-samuppāda or as the Ariya-sacca.

Trong kinh Mahalê (Mahali Sutta) Phật hỏi như vậy:

Khi Thấy thì khuru biết như vậy, thấy như vậy, thầy có thể nào còn đặt câu hỏi: "Hồn có phải là một với xác, hay hồn là hồn, xác là xác, khác biệt nhau?". Đó, thật quá rõ ràng lời Phật dạy luôn luôn thực tiễn qui hướng vào sự thành tựu lý Giác Ngộ, được coi là cái thấy biết cụ thể đã phá tất cả phiền não lậu hoặc và xả trừ tất cả hình thức chấp thủ (*upadana*).⁽³⁰⁾ Ngài tránh những cuộc tranh biện siêu hình, vì nó không đưa đến cứu cánh tối hậu của đời sống đạo, tức là thanh lọc tâm tưởng chớ không phải phô diễn những tuyệt kỹ tinh luyện về thuật nhận thức. Vô Minh cần được bạt trừ bằng tâm, trong nội chứng, chớ không phải bằng trí trong sự hiểu biết nguyên tắc nhân quả giảng dạy trong giáo lý Duyên Khởi hoặc Thánh Đế.

Further, that Enlightenment consists in seeing into things 'yathābhūtam' or 'yathātatham', free from doubt, not disturbed by intellection or theorization, may be gleaned from the last gāthā in the Itivuttaka, where the Buddha is praised for his various virtues. I quote the first three stanzas:

Ngoài ra, Giác Ngộ là cốt ở cái thấy sự vật *yathabhutam* hoặc *yathatatham* đúng như thực không vương ngò vục, không kẹt kiến thức hoặc kiến chấp, điều ấy ta còn nhận thấy ở bài kệ chót trong bộ *Itivuttaka* ca tụng đức tướng của Phật. Tôi xin trích dẫn ba đoạn đầu:

'Having insight into all the world,
 In all the world as it really is,
 He is detached from all the world
 And without compare in all the world.
 All surpassing in everything, steadfast,
 Freed from all ties,
 The highest repose belongs to him
 Who has attained Nirvāṇa, with no fear from any side.
 This Enlightened One, with Defilements destroyed,
 Undisturbed, and free from doubt,
 Has attained destruction of all karma,
 And is released in the destruction of the substratum.'

*Kiến chiếu vào toàn thể thế gian
 Và toàn thể thế gian hiện ra như thực
 Người thoát ly toàn thể thế gian
 Và không gì sánh được. Người trong toàn thể thế gian
 Vượt lên tất cả trong muôn vật, kiên cố,
 Cởi mở tất cả buộc ràng
 Nơi an nghỉ cao nhất thuộc về Người
 Chứng vào Niết Bàn, tự tại không sợ hãi
 Bạc Đại Giác ấy, phiền não xả trừ
 Không gì lay chuyển, không chút bợn ngờ
 Thoát ly ngoài vòng nghiệp chướng
 Và giải thoát tận căn Vô Minh diệt.*

V

V. DHYANA VÀ CHIẾC BÈ PHÁP

Viewing things 'yathābhūtam' is, so to speak, the intellectual or noetic aspect of Enlightenment, though not in the sense of discursive understanding; there is another aspect of Enlightenment which will be the subject of consideration here. I mean its relation to samādhi or dhyāna. This is preliminary, as I said before, to the realization, but it also shows that the realization thus attained is something more than merely seeing into truth. If Enlightenment were just this seeing or having insight, it would not be so spiritually enlightening as to bring about a complete riddance of evil passions and the sense of perfect freedom. Intuitions could not go so penetratingly into the source of life and set all doubts at rest and sever all bonds of attachment unless One's consciousness were thoroughly prepared to take in the All in its wholeness as well as its suchness. Our senses and ordinary consciousness are only too apt to be disturbed and to turn away from the realization of truth. Mental discipline thus becomes indispensable.

Cái thấy sự vật đúng như thực đại khái có thể nói là một khía cạnh trí thức hoặc tâm linh của Giác Ngộ, song chớ hiểu theo tinh thần tự biện. Còn một khía cạnh khác giờ đây ta thử xét qua: tôi muốn nói mối liên hệ giữa Giác và *định* (samadhi) hoặc *thiền* (dhyana). Cái sau, như tôi đã trình bày trước, là trạng thái dự bị cho sự tự ngộ, tuy nhiên, tự ngộ phải đâu chỉ đơn giản là kiến chiếu vào thực tại. Thật vậy, nếu Giác Ngộ chỉ vồn vện là cái thấy ấy, hoặc cái chiếu diệu ấy, ắt không soi sáng được nội tâm đến độ khử diệt được tất cả dục vọng và chứng đến tự do tự tại. Vì trực giác không sao đi sâu được vào đầu mạch sống, không

trấn an được ngờ vực, không đoạn tuyệt được tất cả triền phược chấp trước, trừ phi ý thức được chuẩn bị chu đáo để nhận lấy cái Tất cả trong hình tướng toàn diện cũng như trong thể tánh “như thị”. Giác quan và ý thức thường tục của ta qua dễ bị khuấy động và lệch xa con đường hiện thực chân lý. Nên kỷ luật tu tập trở thành cần thiết.

We must remember that the Buddha had this discipline under his two Samkhya teachers and that even after his Enlightenment he made it a rule for his disciples to train themselves in the dhyāna exercises. He himself retired into solitude whenever he had opportunities for it. This was not of course merely indulging in contemplation or in making the world reflect in the mirror of consciousness. It was a kind of spiritual training even for himself and even after Enlightenment. In this respect the Buddha was simply following the practice of all other Indian sages and philosophers. This, however, was not all with him; he saw some deeper meaning in the discipline which was to awaken the highest spiritual sense for comprehending the Dharma. Indeed, without this ultimate awakening, dhyāna, however exalting, was of no import to the perfection of Buddhist life. So we have in the Dhammapāda, v. 372: 'Without knowledge (*paññā, prajñā*) there is no meditation (*jhāna, dhyāna*), without meditation there is no knowledge: he who has knowledge and meditation is near unto Nirvāṇa.'

Ta nên nhớ đức Phật đã nhận lấy kỷ luật ấy dưới sự hướng dẫn của hai đạo sư thuộc phái số luận, và cả sau ngày thành đạo Ngài vẫn đặt sự tham thiền ấy làm phép thực tập cho môn đồ. Chính Ngài, khi thuận tiện, cũng thường lánh mình vào nơi cô tịch. Chắc rằng đó không phải Ngài buông thả trong thú trầm tư hoặc sa đà theo ngoại cảnh phản chiếu trong gương tâm của Ngài. Đó chính là một phép luyện tâm, cả đến đối với Ngài, và cả đến sau khi Ngài đã thành đạo. Ở phương diện này, Phật chỉ giản dị làm theo phép tu luyện của các bậc hiền triết và đạo sư Ấn Độ khác. Có khác là Ngài không có đó là đủ. Ngài còn thấy ở kỷ luật tu tập một ý nghĩa thâm diệu hơn, là cốt đánh thức dậy một ý thức tâm linh siêu tuyệt nhất để hiểu Pháp. Chắc chắn thiếu sự thức tỉnh rất ráo ấy thì hành thiền, dầu tinh tiến đến đâu, vẫn thiếu hiệu lực viên thành cuộc sống đạo. Nên kinh Pháp Cú nói:

Vô Thiền bất trí

Vô Trí bất thiền

Đạo tòng thiền trí

Đắc chí nê hoàn

(đoạn 372)

Không thiền chẳng có trí

Không trí chẳng có thiền

Đạo do thiền và trí

Chứng đến cảnh Niết Bàn.

This mutual dependence of jhāna and paññā is what distinguished Buddhism from the rest of the Indian teachings at the time. Jhāna or dhyāna must issue in paññā, must develop into seeing the world as it really is (*vathābhūtam*); for there is no Buddhism in meditation merely as such. And this was the reason why the Buddha got dissatisfied with the teaching of his teachers; it, to use his own words, did 'not lead to perfect insight, to supreme awakening, to Nirvāṇa' (*na abhiññāya na sambhodāya na nibbānāya samvattati*). To be abiding in the serenity of nothingness was enjoyable enough, but it was falling into a deep slumber, and the Buddha had no desire to sleep away his earthly life in a daydream. There

must be a seeing into the life and soul of things. To him paññā or prajñā was the most essential part of his doctrine, and it had to grow out of dhyāna, and the dhyāna that did not terminate in paññā was not at all Buddhistic. The boat was to be emptied indeed, but staying in an 'empty house' (*suññāgāram*) and doing nothing is blankness and annihilation; an eye must open and see the truth fully and clearly, the truth (*paramam ariyasaccam*) that liberates life from its many bondages, and encumbrances. (*Majjhima Nikāya*, 140.) Sings the Dhammapāda again (v. 373):

Sự hỗ tương liên hệ giữa thiền và trí là điểm đặc trưng của Phật giáo khác với các giáo phái Ấn Độ đương thời. Thiền phải đưa đến trí, phải mở cái thấy biết như thực, vì không có Phật giáo trong sự trầm tư mặc tưởng suông. Và đó là lý do Phật bất mãn giáo lý của các vị đạo sư ban đầu của Ngài, cái học ấy, theo lời Phật nói, “không đưa đến thắng trí, giác ngộ và Niết Bàn”.^[31] Trụ êm trong hư vô kể cũng thích, nhưng thế là vùi say trong giấc ngủ, mà Phật thì không khứng hoang phí cuộc đời trên thế gian này cho mộng tưởng. Ngài phải quán chiếu vào cuộc sống, và vào chân tướng của vạn vật. Theo Ngài, Prajna - **trí bát nhã** - là phần chủ yếu của đạo lý, trí ấy phải phát ra từ dhyana *thiền*; thiền không kết thành trí quyết chẳng phải là của Phật pháp. Đẳng rằng Bát nhã phải là “chiếc thuyền không”, nhưng ngồi im trong “**không thất**” (*sunagaram*) không làm gì hết, là bị “không chướng”, là mai một; một con mắt phải mở ra, và kiến chiếu vào thực tại, cái thực tại có tên là **paramam ariyasaccam**^[32] giải trừ tất cả triền phược và chướng ngại cho cuộc sống (Trung Bộ Kinh, 140). Nên kinh **Pháp Cú** ca tụng thầy tì khuru “đi vào nhà trống, tâm ý thanh tịnh, hưởng một niềm vui khác thường hơn khi thầy một lòng tinh tiến quán xét chân lý”:

'A monk who has entered his empty house, and whose mind is tranquil,

Feels a more than human delight when he sees the truth clearly.'

Đương học nhập không

Tịnh cư chỉ ý

Lạc độc bình xứ

Nhất tâm quán pháp (bài kệ 373)

As thus the aim of the dhyāna exercises is to prepare the mind for the realization of the paramasacca which destroys and liberates, and as the truth is realizable only by the awakening of the parama-paññā which is the knowledge (*ñāṇa*) that puts an end to all misery (*sabbadukkha*), the Buddha never fails duly to impress the importance of paññā on the minds of his disciples; for instance, in his general disciplinary scheme given to them under the three headings: *sīla* (morality), *jhāna* (meditation), and paññā (intuitive knowledge). Whatever supersensual pleasures one may experience in the *jhāna* exercises, the Buddha considered them to be far short of the ultimate goal of Buddhist life; every one of such pleasures had to be abandoned as it would entangle the mind and interrupt its ascending course to the awakening of paññā. It was through this awakening alone that the consciousness of emancipation or going back to one's original spiritual abode could be attained. And by emancipation the Buddha meant to be free from all forms of attachment, both sensual (*rūpam*) and intellectual (*viññānam*). So says he in the *Majjhima Nikāya*, 138: Let not thy mind be disturbed by external objects, nor let it go astray among thy own ideas. Be free from attachments, and fear not. This is the way to overcome the sufferings of birth and death.

Vậy, vì lẽ mục đích của Thiền là tạo cơ duyên để tâm chúng vào cái **parama sacca** có công lực phá trừ và giải thoát, và vì lẽ chân lý thù thắng ấy chỉ có thể chứng được nhân khởi lên cái **parama prajna**, tức cái trí huệ thù thắng chấm dứt tất cả khổ đau - **sabba dukkha** - nên Phật không hề quên in sâu vào tâm thức môn đồ ghi nhớ yếu tố *trí huệ bát nhã*, chẳng hạn như kỷ luật chung sau đây Phật vạch ra dưới danh từ tam học: giới (luân lý) định (quán tưởng) và huệ (trực giác). Dầu phép tham thiền có thể đem đến những hoan lạc siêu thế chất nào, Phật coi những niềm vui ấy không thể sánh vào đâu được với cái vui rốt ráo chứng đạo: nên cần xả bỏ chúng, tất cả, kéo vướng mắc và bị chướng ngại trên đường cầu huệ giác. Chỉ bằng huệ giác ấy mới chứng tâm giải thoát, hoặc phản bổn hoàn nguyên. Giải thoát, Phật muốn nói là thoát ly tất cả hình thức chấp trước, cả về thể chất (sắc: rupam) và tinh thần (thức: vinnanam). Nên trong **Trung Bộ Kinh**, 138, Phật nói: *“Đừng để tâm nương vào đâu được bởi vật bên ngoài, mà cũng đừng sa đà giữa những tưởng niệm bên trong. Hãy liả tất cả chấp trước, tất cả sợ sệt. Đó là con đường vượt qua cái khổ sống chết.”*

As long as there is the slightest trace of attachment anywhere, outwardly or inwardly, there remains the substratum of selfhood, and this is sure to create a new force of karma and involve us in the eternal cycle of birth-and-death. This attachment is a form of obsession or illusion or imagination. Nine of such self-conceited illusions are mentioned in the Nikāyas, all of which come out of the wrong speculations of selfhood and naturally lead to attachment in one way or another. They are the ideas that 'I am', 'I am that', 'I shall be', 'I shall not be', 'I shall have form', 'I shall be without form', 'I shall have thought', 'I shall be without thought', 'I shall neither have thought nor be without thought'. [66] We have to get rid of all these *maññitams*, arrogant, self-asserting conceptions, in order to reach the final goal of Buddhist life. For when they are eliminated, we cease to worry, to harbour hatred, to be belabouring, and to be seized with fears--which is tranquillization (*santi*), and Nirvāṇa, and the seeing into the reality and truth of things. When paññā is awakened in us, morality is abandoned, meditation left behind, and there remains only an enlightened state of consciousness in which spirit moveth as it listeth.

Hễ còn chấp trước, dầu một mảy may, dầu ở đâu, trong hoặc ngoài, thì cái tôi còn nguyên gốc, và chắc chắn còn tạo nghiệp lực mới, và lôi cuốn chúng ta vào vòng sanh tử luân hồi không biết đâu là cùng. Chấp là một hình thức ám ảnh hoặc ảo ảnh hoặc tưởng tượng. Bộ Nikayas ghi lại chín thứ trong số những ảo ảnh về ngã chấp, toàn do vọng tưởng tạo ra, và tự nhiên đưa đến chấp trước bằng mọi cách. Đó là những tưởng niệm này: “tôi có, tôi là cái ấy, tôi sẽ hiện hữu, tôi sẽ không hiện hữu, tôi sẽ hữu sắc, tôi sẽ vô sắc, tôi sẽ hữu tướng, tôi sẽ vô tướng, tôi sẽ không hữu tướng không vô tướng.” Ta phải vứt bỏ tất cả vọng tưởng ấy, những khái niệm ngã chấp ngã mạn ấy, để chứng đến cứu cánh tối hậu của đời sống đạo. Hễ xả trừ được thì ta hết chuốt sàu đeo hận, hết bực đãi người và vướng phải lo sợ, tức được an tâm, chứng Niết Bàn, và chúng vào thực tế và thực tại của muôn vật. Một khi “*huệ*” phát lên thì “*giới*” cũng bỏ luôn, “*định*” cũng rời mất, chỉ còn lại một trạng thái tỉnh táo của tâm thức trong ấy chỉ có tùy cảm mà ứng dụng.

The well-known simile of the raft (*kullūpamaṃ*) [67] which may seem somewhat unintelligible to some of the Buddhist critics who are used to an altogether different 'intellectual landscape', is a good illustration of the Buddhist teaching of non-attachment. The teaching, 'Kullūpamaṃ vo bhikkhave ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā, pageva adhammā' (Like unto a raft, all dharmas indeed must be abandoned, much more un-dharmas!), is really the most fundamental keynote running through the whole course of the

history of Buddhist dogmatics. The philosophy of Prajñā-pāramitā, which is considered by some quite deviating from the spirit of primitive Buddhism, is in no way behind in upholding this doctrine of non-attachment-for instance, as we see in the *Vajracchedikā Sūtra*. In fact, the theory of Śūnyatā as expounded in all the Prajñāsūtras is no more than philosophizing on the doctrine of nonattachment.^[68] The *Vajracchedikā* has:

'Tasmād iyaṁ Thathāgatena sandhāya vāg bhāshi kolopamaṁ Dharmaparyāyam ājānadbhir dharmā eva tā prahātavyāḥ prāgeva adharmā.'

Không gì hiểu mình cụ thể hơn giáo lý xả chấp của Phật bằng thí dụ thông thường về “chiếc bè”, có lẽ hơi khó hiểu đối với đôi học giả quen sống trong không khí trí thức đối nghịch khác. Cũng như một chiếc bè, tất cả “pháp” còn phải xả, hướng nữa là “phi pháp”^[33], đó là phiên khúc căn bản chạy dài suốt bộ sử điển tiến của giáo lý Phật giáo. Triết giáo Bát Nhã, mà đôi người coi như hoàn toàn thiếu chân truyền đối với tinh thần Phật giáo nguyên thủy, cũng không nhượng trường phái nào trong công cuộc xả chấp, như trong kinh Kim Cương chẳng hạn. Thật vậy, cái “không” của các bộ kinh Bát Nhã chẳng gì khác hơn là bài triết luận về giáo lý xả chấp.^[34] Kinh Kim Cương nói như vậy: “Như lai thường dạy rằng các thầy tỳ khưu nên biết pháp ta nói ra ví như chiếc bè đưa qua sông: pháp còn nên bỏ hướng nữa chẳng phải là pháp.”

The simile itself runs as follows (*Majjhima Nikāya*, 22):

'In the simile of a raft do I teach my doctrine to you, O monks, which is designed for escape, not for retention. Listen attentively and remember well what I am going to say. Suppose that a man coming upon a long journey finds in his way a great broad water, the hither side beset with fears and dangers, but the further side secure and free from fears, and no boat wherewith to cross the flood nor any bridge leading from this to the other shore. And suppose this man to say to himself: Verily this is a great and wide water, and the hither side is full of fears and dangers, but the further side secure and free from fears; and there is neither boat nor bridge to take me from this to that further shore. How if I gather some reeds and twigs and leaves and bind them together into a raft; and then, supported on that raft, and labouring with hands and feet, cross in safety to that other shore? Accordingly, O monks, suppose this man to gather together reeds and twigs and leaves and branches and bind them all together into a raft, and launching forth upon it and labouring with hands and feet, attain in safety the other shore. And now, the flood crossed, the further shore attained, suppose the man should say: Very serviceable indeed has this my raft been to me. Supported by this raft and working with hands and feet, I am safely crossed to this other shore; how now if I lift the raft up on my head or lay it upon my shoulder, and so proceed withersoever I wish? What think ye, O monks? So doing, would this man be acting rightly as regards his raft?

Thí dụ ấy, **Trung Bộ Kinh** giảng rộng như sau: “Này các thầy tỳ khưu, lời ta dạy ví như chiếc bè, để đưa qua, không phải để mang giữ. Hãy nghe nhớ kỹ lời ta đây. Ví như có người suốt ngày đi đường nhọc mệt gặp phải một con sông rộng nước sâu; bờ sông bên này đây lo sợ và hiểm nghèo, còn bờ bên kia thì yên ổn, không sợ sệt, nhưng không có ghe thuyền đưa qua sông, mà cũng không có cầu bắt nối hai bờ. Ví như người ấy nghĩ bụng như vậy: Quả thật sông thì rộng nước thì sâu, bờ bên này đây lo sợ và hiểm nghèo, còn bờ bên kia thì yên ổn không sợ sệt; nhưng không có thuyền mà cũng không có cầu đưa ta qua bờ bên kia. Sao ta không thử lượm lặt những lau sậy, những que cành chà lá kết lại làm bè coi sao? Rồi ngồi trên bè, ta dùng tay dùng chân làm chèo, chèo êm qua bờ bên kia. Theo đó, này các tỳ khưu, ví như

người ấy lượm lật những lau sậy, những que cành chà lá, kết lại làm bè, rồi dùng tay dùng chân làm chèo, chèo êm qua bờ bên kia. Bấy giờ, sông qua rồi, bờ đến rồi, ví như người ấy nói vậy: Quả thật chiếc bè ấy đã giúp tôi nên việc lớn. Nhờ nó chở tôi, và tôi dùng làm tay dùng chân làm chèo, tôi mới qua êm được đến bờ bên kia; bây giờ phỏng như tôi đội chiếc bè trên đầu hoặc mang nó trên vai, và cứ thế mà lên đường đi đâu tùy thích? Các thầy tỳ khuru nghĩ sao? Người ấy dùng bè như vậy có khôn ngoan không?

'Nay, verily, O Lord!

'And what then ought this man to do if he would act rightly as regards the raft? Thus, O monks, ought the man to consider: Truly this raft has been serviceable to me! Supported by this raft and exerting hands and feet, I am crossed in safety to this further shore. How now if I lay this raft up on the bank or leave it to sink in the water and so proceed upon my journey? So doing, O monks, the man would be acting rightly as regards his raft.

Bạch Ngài, nhất định là không.

Vậy, nếu là người khôn ngoan, người ấy phải xử trí làm sao với chiếc bè? Đây các tỳ khuru, người ấy nên nghĩ như vậy: Quả thật chiếc bè ấy đã giúp tôi nên việc. Nhờ ngồi trên bè, và chèo bằng tay chân, tôi qua êm được bờ bên kia. Giờ đây, nếu tôi bỏ lại chiếc bè ấy bên bờ, hoặc vứt mặc nó chìm xuống nước, và tôi lại tiếp tục lên đường? Các thầy tỳ khuru, nếu làm như vậy, người ấy đáng là người khôn ngoan khéo xử trí với chiếc bè.

'In like manner also do I teach my doctrine to you in the simile of a raft, which is meant, O monks, for escape and not for retention. Understanding the simile of the raft, O monks, you must leave dharmas behind, how much more un-dharmas!' [69]

Cũng như vậy đó, các thầy tỳ khuru, giáo pháp tôi dạy các thầy ví như chiếc bè, cốt để đưa qua không phải để mang giữ. Thấu rõ ví dụ ấy, thì đối với pháp, các thầy còn phải xả thay huống nữa là cái phi pháp.^[35]

The teaching of the Buddha may now be summed up as follows: Seeing things thus or 'yathābhūtam' is the same as the attainment of perfect spiritual freedom; or we may say that when we are detached from evil passions based upon the wrong idea of self hood and when the heart grows conscious of its own emancipation, we are then for the first time fully awakened to the truth as it really is. These two events, seeing and being freed, are mutually dependent, so intimately that the one without the other is unthinkable, is impossible; in fact they are two aspects of one identical experience, separated only in our limited cognition. Paññā without jhāna is no paññā, and jhāna without paññā is no jhāna. Enlightenment is the term designating the identification-experience of paññā and jhāna, of seeing 'yathābhūtam' and abandoning the dharma-raft of every denomination. In this light should the following be understood:

Vậy, lời dạy của Phật có thể tóm lại như sau: Thấy muôn vật đúng *như thực* cũng tức là chứng đến sự tự do tuyệt đối: hoặc nói khác hơn, khi ta xả trừ tất cả dục vọng tai hại xây dựng lên từ vọng tưởng chấp ngã, và tâm chứng giải thoát, đó là lần đầu tiên ta thức tỉnh trên thực tại đúng **như “tự nó là như thế”**. Cả hai sự kiện, thấy biết và tự do, vốn mật thiết liên hệ nhau, có cái này không có cái kia là việc không thể nghĩ, không thể có được; trên thực tế, đó là hai phương diện của một thực nghiệm đồng nhất, và chỉ bị tách đôi trong phạm vi kiến thức hữu hạn của ta. Trí không thiền chẳng phải trí, thiền không trí chẳng phải thiền. Giác Ngộ là danh từ chỉ sự đồng nhất thực nghiệm của trí huệ và thiền định của cái thấy biết như thực, của sự xả bỏ chiếc bè pháp, dưới bất cứ tên gọi nào. Chính đó là ánh sáng cần phải có để thấu rõ đoạn kinh sau đây:

'Therefore, O monks, whatever of matter (or body, *rūpam*) there is, whether of the past, of the future, or of the present time, whether internal or external, whether coarse or fine, mean or exalted, far or near, all matter (or body) is to be regarded as it really is, in the light of perfect knowledge (*sammāpaññā*), thus: "This is not of me," "This am I not," "This is not my Self." So with the rest of the five aggregates (*khaṇḍa*): *vedanā* (sensations), *sañña* (concepts), *sankhāra* (formative principle), and *viññānam* (consciousness). One who thus seeing the world turns away from the world is truly freed from evil passions and has the consciousness of freedom. Such is called one who has the obstacles removed, trenches filled, one who has destroyed, is free, one whose fight is over, who has laid down his burden, and is detached.' [70]

Bởi vậy, các thầy tỳ khuru ơi, dầu là sắc chất nào (rupam: vật chất hoặc thể xác) dầu ở quá khứ, vị lai hay hiện tại, dầu ở trong hay ở ngoài, dầu thô hay tinh, dầu tiện hay quý, xa hay gần, sắc nào cũng phải quán thấy đúng như thực trong ánh sáng của chính trí, nghĩa là quán thấy như vậy:

*"Cái này không phải là của tôi,
Tôi không phải là cái này,
Cái này không phải là tự ngã của tôi."*

Bốn uẩn (khanda) còn lại là thọ (vedana: cảm giác) tưởng (sanna: khái niệm) hành (sankhara: căn bản tạo tác) và thức (vinnanam: ý thức) cũng như vậy đó. Người nào quán thấy thế gian như vậy thì lìa thế gian, và như thế là thoát ly tất cả dục vọng tai hại, chứng đến tự do. Đó là người chướng ngại gạt bỏ xong, hào lũy lấp cạn hết, là người đã bạt trừ, đã tự do, đã hoàn tất cuộc chiến, đã trút bỏ gánh nặng, đã giải thoát.^[36]

In short, he has every quality of the Enlightened, in whom the will and the intellect are harmoniously blended.

Nói tóm lại, người ấy có tất cả đức tính của bậc Đại Giác, đức tánh thành tựu trong sự phối hợp nhịp nhàng giữa ý chí và trí thức.

VI

VI. TRỞ VỀ NHÀ CŨ

Ignorance is departure from home and Enlightenment is returning. While wandering, we lead a life full of pain and suffering, and the world wherein we find ourselves is not a very desirable habitat. This is, however, put a stop to by Enlightenment, as thus we are enabled once more to get settled at home where reign freedom and peace. The will negates itself in its attempt to get an insight into its own life, and dualism follows. Consciousness cannot transcend its own principle. The will struggles and grows despondent over its work. 'Why?' the intellect asks, but it is the question no human intellect can ever hope to solve; for it is a mystery deeply inherent in the will. Why did the Heavenly Father have to send his only child to redeem the creation which was his own handiwork and yet went further astray from its home? Why had Christ to be so dejected over the destiny of the erring children of God? This is an eternal mystery, and no relative understanding is made to grapple with these questions. But the very fact that such questions are raised and constantly threaten one's spiritual peace shows that they are not idle metaphysical problems to be solved by professional philosophers, but that they are addressed directly to one's inmost soul, which must struggle and make effort to subdue them by a higher and deeper power native to itself--far higher and deeper than mere dialectic of cognition.

Vô Minh là bỏ nhà ra đi, và Giác Ngộ là trở về. Suốt thời gian phiêu bạt, ta nếm đủ mùi khổ đau cay đắng, nên cõi trần ta sống đây chắc không có gì đáng thèm khát quá vậy. Tuy nhiên, Giác Ngộ đến là chấm dứt tất cả, tưởng như một lần nữa ta trở về ngôi yên trong nhà ta, ở đó bốn lai là tự do và yên tịnh. Ý chí tự phủ nhận nó trong dụng công quán chiếu vào nội thể nó, thành thử có mâu thuẫn. Tâm thức không vượt nổi ngoài giới hạn do bốn thể nó đặt ra. Ý chí cố chiến đấu và đâm chán việc nó làm. “Tại sao?” Tâm thức ước hỏi, nhưng đó là câu hỏi không một tâm thức thế gian nào mong đáp được, vì đó là điều bí mật gắn liền vào bốn thể của ý chí. Tại sao cha chúng ta ở trên trời phải sai đũa con duy nhất xuống chuộc tội cho loài người do chính bàn tay Ngài sáng tạo ra, nhưng càng ngày càng lạc mất quê hương? Tại sao Christ phải ngã lòng đến vậy cho số kiếp những đũa con hoang của Chúa? Đó là một bí mật ngàn đời, không một sự hiểu biết tương đối nào giải đáp được những câu hỏi ấy. Nhưng vì lẽ những câu hỏi như vậy luôn luôn được nêu lên, luôn luôn khuấy động tâm hồn yên vui của ta, điều ấy đủ chứng tỏ đó không phải là những vấn đề không tưởng dành cho các triết gia chuyên nghiệp giải quyết, mà đích thực chúng đập thẳng vào mỗi người chúng ta, vào tận đáy hồn ta, khiến ta phải chiến đấu và nỗ lực chế ngự chúng bằng một năng khiếu nội tại thâm diệu hơn, thâm diệu gấp bội hơn thứ trí thức suy luận thường.

The story of the prodigal son^[71] is such a favourite theme, both for Buddhists and Christians, and in this do we not discover something eternally true, though tragic and unfathomable, which lies so deep in every human heart? Whatever this may be, the will finally succeeds in recognizing itself, in getting back to its original abode. The sense of peace one finds in Enlightenment is indeed that of a wanderer getting safely home. The wandering seems to have altogether been unnecessary from the logical point of view. What is the use of losing oneself if one has to find oneself again? What boots it after all--this going over from one to ten and from ten to one? Mathematically, all this is nonsensical. But the spiritual mystery is that returning is not merely counting backwards so many figures that were counted before in a reverse way. There is an immense difference here between physics and psychology. After returning one is no longer the same person as before. The will, back from his excursion through time-consciousness, is God himself.

Câu chuyện đũa con hoang ^[37] là một đề tài quen thuộc của người Phật giáo cũng như Công giáo. Ta há chẳng thấy bộc lộ ở đó một cái gì đời đời chân thực, dầu bi đát và u huyền, một cái gì nằm sâu trong đáy tim mỗi người chúng ta? Dầu sao rốt cùng ý chí cũng thành tựu trong việc tự tri tự giác, và trở về ngôi nhà cũ. Niềm yên vui trong Giác Ngộ đích thực là niềm yên vui của một đũa con hoang yên ổn trở về nhà. Thế ra, trên lý luận, cuộc phiêu lưu ấy tuyệt không ích lợi gì hết sao? Phải, cần gì phải tự đánh mất đi để rồi tự tìm lại? Cần gì phải khởi hành từ số một để đến mười để rồi rút cuộc từ mười trở về một? Về mặt toán học, quả không có gì phi lý hơn. Tuy nhiên, chính đó là chỗ huyền bí của đạo giáo, vì trở về không phải giản dị chỉ có nghĩa là đếm ngược lại vẫn bấy nhiêu con số ấy. Đó là chỗ muôn trùng khác biệt giữa vật lý và tâm lý. Một khi về rồi, con người không như trước nữa. Ý chí trở về sau bao thuở phiêu bạt qua tâm thức thời gian, ý chí ấy chính là Chúa vậy.

In the *Vojrasamādhī Sūtra* the Bodhisattva Apratisthita asks the Buddha why the father was so unkind as not to recall his wandering son before fifty years expired, to which the Buddha answers, 'Fifty years is not to be understood as indicating time-relation here; it means the awakening of a thought.' As I would interpret, this means the awakening of consciousness--a split in the will, which now, besides being actor, is knower. The knower,

however, gradually grows to be the spectator and critic, and even aspires to be the director and ruler. With this arises the tragedy of life, which the Buddha makes the basis of the Fourfold Noble Truth. That pain (*duḥka*) is life itself as it is lived by most of us, is the plain, undisguised statement of facts. This all comes from Ignorance, from our consciousness not being fully enlightened as to its nature, mission, and function in relation to the will. Consciousness must first be reduced to the will when it begins to work out its 'original vows' (*pūrvapraṇidhāna*) in obedience to its true master. 'The awakening of a thought marks the beginning of Ignorance and is its condition. When this is vanquished, 'a thought' is reduced to the will, which is Enlightenment. Enlightenment is therefore returning.

Trong kinh **Kim Cương Định**, bồ tát **Bất Trụ** hỏi Phật tại sao người cha đản tâm đếm vậy để đến năm mươi năm mới gọi đưa con đi hoang trở về, Phật đáp: “Đừng hiểu năm mươi năm ấy như một khoảng thời gian; đó chỉ có nghĩa là sự mong dậy của một tư tưởng ^[38]” Theo thiền ý, ta có thể hiểu đó là sự mong dậy của tâm thức, một sự phân tâm vậy diễn ra trong ý chí phân hóa làm hai, có người làm và người biết. Nhưng người biết ngày càng nô lên thành khán giả đứng lên phê phán, và toan làm chủ nữa. Bi kịch của thế gian phát sanh từ đó, tấn bi kịch “khổ” mà Phật đặt làm cơ sở cho Bốn Diệu Đế. Cái khổ ấy chính là cuộc sống của hầu hết chúng ta trong thế gian này; thực tế là cái khổ ấy vậy, phô trần tất cả, không quanh co. Tất cả đều do Vô Minh mà ra, do tâm thức ta không tự sáng tỏ được bốn thể, sứ mạng và công dụng của nó đối với ý chí. Tâm thức trước hết phải trở về với ý chí, và chỉ lúc ấy tâm thức mới thành tựu những “bốn nguyện” theo ý muốn của đấng chân sư. “**Nhất niệm khởi**” đánh dấu khởi điểm của Vô Minh, và là điều kiện phát khởi của Vô Minh. Hễ chế phục được thì **nhất niệm** trở về ý chí, và đó tức là Giác Ngộ. Nên Ngộ tức trở về vậy.

In this respect Christianity is more symbolic than Buddhism. The story of Creation, the Fall from the Garden of Eden, God's sending Christ to compensate for the ancestral sins, his Crucifixion, and Resurrection--they are all symbolic. To be more explicit, Creation is the awakening of consciousness, or the 'awakening of a thought'; the Fall is consciousness going astray from the original path; God's idea of sending his own son among us is the desire of the will to see itself through its own offspring, consciousness; Crucifixion is transcending the dualism of acting and knowing, which comes from the awakening of the intellect; and finally Resurrection means the will's triumph over the intellect--in other words, the will seeing itself in and through consciousness. After Resurrection the will is no more blind striving, nor is the intellect mere observing the dancer dance. In real Buddhist life these two are not separated; seeing and acting, they are synthesized in one whole spiritual life, and this synthesis is called by Buddhists Enlightenment, the dispelling of Ignorance, the loosening of the Fetters, the wiping-off of the Defilements, etc. Buddhism is thus free from the historical symbolism of Christianity; transcending the category of time, Buddhism attempts to achieve salvation in one act of the will; for returning effaces all the traces of time.

Ở khía cạnh ấy, Công Giáo giàu tinh thần tượng trưng hơn Phật Giáo. Các câu chuyện sáng thế, sa đọa ở vườn địa đàng, chúa sai Christ xuống chuộc tội tổ tông, Christ lên cây thánh giá và sống lại, đó là tượng trưng. Nói rõ hơn, sáng thế là sự mong dậy của tâm thức hoặc “**nhất niệm khởi**”; sa đọa là tâm thức lạc mất con đường bốn lai; Chúa sai con xuống trần là ý chí muốn tự kiến chiếu bằng một tri năng hậu đắc là tâm thức; Chúa bị đóng đinh là hành vi siêu lên mâu thuẫn của trí và hành phát hiện từ sự mong dậy của ý thức; và cuối cùng Chúa sống dậy có nghĩa là ý chí chiến thắng ý thức, nói khác đi là ý chí tự quán chiếu trong tâm

thức và qua tâm thức. Sau khi sống dậy, ý chí hết dụng công vô lối mà ý thức cũng thôi vừa hát vừa nghe hát. Trong cuộc sống đạo, hai tác dụng ấy, *thấy* và *làm*, không sai khác nhau, và tổng hợp trong cái toàn nhất của sinh hoạt nội tâm; thể tổng hợp ấy, người Phật giáo gọi là Ngộ, là xả trừ Vô Minh, là đả phá triền phược, là hủy diệt phiền não lậu hoặc, v.v... Thế là siêu lên phạm trù thời gian, Phật giáo không kẹt trong tinh thần tượng trưng sử quan của công giáo, nên toàn hướng đến giải thoát bằng vào một hành vi duy nhất của ý chí; vì trở về là xóa bỏ hết vết tích của thời gian.

The Buddha himself gave utterance to the feeling of return when his eye first opened to the Dharma unheard of before at the realization of Enlightenment. He said, 'I am like a wanderer who, after going astray in a desolate wilderness, finally discovers an old highway, an old track beaten by his predecessors, and who finds, as he goes along the road, the villages, palaces, gardens, woods, lotusponds, walls, and many other things where his predecessors used to have their dwellings.'^[72] Superficially, this feeling of returning to an old familiar abode seems to contradict the statement made concerning 'an insight to things never before presented to one's mind'; but the contradiction is logical and not spiritual. So long as the Buddha was going over the Chain of Origination from the epistemological point of view--that is, as long as he attempted to get back to his native will through the channel of empirical consciousness--he could not accomplish his end. It was only when he broke through the wall of Ignorance by the sheer force of his will that he could tread the ancient path. The path was altogether unrecognizable by his intelligent eye, which was one of the best of the kind; even the Buddha could not ignore the law governing its usage; the Chain was not to be cut asunder by merely reckoning its links of cause and effect backward and forward. Knowledge--that is, Ignorance--drove Adam from the Garden of Eden to the world of pain and patience (*sahaloka*), but it was not knowledge that would reconcile him to his Father, it was the Will dispelling Ignorance and ushering Enlightenment.

Chính đức Phật đã thuật lại như sau cảm tưởng trở về khi mắt Ngài, lần đầu tiên, mở ra trên Pháp mà chưa bao giờ Ngài nghe nói đến.

"Cũng như người bộ hành sau bao thuở lang thang trong cánh đồng hoang vắng rồi cuộc thấy một con đường cũ, con đường bao người trước đã đi qua, ta bèn noi theo đó mà đi, và gặp làng mạc, cung điện, vườn tược, núi rừng, hồ sen, thành quách, và nhiều cảnh trí khác từng làm nơi an thân lập mệnh của bao người trước" ^[39]. Xét bề ngoài, cảm tưởng trở về ngôi nhà cũ như mâu thuẫn với điều nhận xét trước về sự kiến chiếu vào những sự vật chưa bao giờ hiện đến trong tâm; nhưng mâu thuẫn là ở luận lý, chẳng phải ở tâm linh. Hễ Phật còn dụng trí dõ ngược chuỗi nhân duyên, nghĩa là còn toan chuyển ngược về ý chí bốn lai bằng con đường của ý thức kinh nghiệm, thì Phật còn hồng đích. Chỉ sau khi Phật xô ngã bức tường Vô Minh bằng khí lực của ý chí thì Phật mới dẫm lên được con đường cũ. Con đường ấy tuyệt không thể nhận ra bằng con mắt của trí thông minh, dầu Phật vốn thông minh quán thế; cả đến Phật vẫn không thể đứng ngoài định luật chi phối sử dụng trí ấy; chuỗi xích ấy không thể đập nát được bằng cách ngồi đếm sông những mắc xích nhân quả, hết đếm ngược lại đếm xuôi. Chính kiến thức nghĩa là Vô Minh đuổi A Đam từ vườn Địa Đàng đoạ xuống thế giới của đau thương và khổ nhục, nhưng đứng ra hòa giải với Chúa Cha, đó là ý chí, chứ không phải kiến thức, ý chí đánh bại Vô Minh và tạo thành Giác Ngộ.

The sense of return or that of recognizing old acquaintances one experiences at the time of Enlightenment is a familiar fact to students of Zen Buddhism. To cite one instance, Chi-i (531-597), who is generally known by his honorary title as Chih-chê Tai-shih, was the

founder of the T'ien-tai school of Buddhist philosophy in China. He was also trained in meditation by his teacher Hui-szū (513-577), and though not belonging to the orthodox lineage of the Zen masters, he is reckoned as one. When he came to the master, he was set to exercise himself in a Samādhi known as 'Fa-hua San-mei' (*saddharmapuṇḍarīkasamādhī*). While exercising himself in it, he came across a certain passage in the Sūtra, and his mind was opened, and he at once realized the statement referred to by his master, which was this-that he with the master personally attended the Buddha's congregation at the Vulture Peak where the Buddha discoursed on the Sūtra. Then said the master, 'If not for you no one could see the truth: and if not for me no one could testify it.' It is often remarked by Zen masters that the holy congregation at the Vulture Peak is still in session. This, however, ought not to be confounded with the remembering of the past, which is one of the miraculous gifts of the Buddhist saints. It has nothing to do with such memory, for in Enlightenment there are more things than are implied in mere time-relations. Even when the *Prajñā-pāramitāsūtras* expressly refer to one's previous presence at the discourse on the subject, this is not a form of mere recollection; the understanding is not a psychological phenomenon, the prajñā goes much more penetratingly into the depths of one's personality. The sense of return to something familiar, to the one thoroughly acquainted with it, really means the will getting settled once more in its old abode, after many a venturesome wandering, with an immense treasure of experience now and full of wisdom that will light up its unending career.

Cảm giác trở về nhận lại những cựu sự xa xưa chứng nghiệm trong giây phút thành đạo là việc rất thường gặp ở những người tu Thiền. Như trường hợp của sư **Trí Khải** (531-597) giáo chủ pháp môn Thiên Thai ở Trung Hoa, được đời tôn xưng là **Tứ Minh Tôn Giả Pháp Trí Đại Sư**. Sư học tham thiền với **Tổ Nam Nhục Huệ Tư** (513-577), và đầu không chánh thức thuộc pháp hệ Thiền, sư vẫn được coi như một thiền sư chánh thống. Ở với Thầy, sư luyện một phép thiền gọi là "**Pháp Hoa Tam Muội**". Ngày kia sư tụng kinh Pháp Hoa đến Phẩm Dược Vương Bồ Tát, câu "thị chân tinh tiến, thị danh chân cúng dường Như Lai" thì thoát nhiên nhập định. Trong định, sư thấy Phật nói kinh Pháp Hoa tại hội Linh Sơn chưa tan. Sư thoát hiểu lời Tổ nói với sư: "*Xưa ông cùng ta đồng dự hội Linh Sơn nghe kinh Pháp Hoa, duyên xưa theo đuổi, nay lại gặp đây*". Sư xuất định thuật lại chỗ sở đắc cho Tổ nghe. Tổ khen: "*Duy ông chứng được, chỉ ta mới biết* ⁽⁴⁰⁾". Các thiền sư thường bảo rằng thánh chúng hội nghe kinh ở ngọn Linh Sơn nay vẫn chưa tan. Nhưng ta đừng lầm đó chỉ là sự hồi tưởng quá khứ thuộc về phép thần thông của các bậc thánh tăng. Giác Ngộ không liên quan gì đến sự hồi tưởng như vậy, vì Giác Ngộ vốn hàm dưỡng gấp bội hơn bất cứ những gì diễn ra trong liên hệ thời gian. Cả đến khi kinh Bát Nhã nêu rõ một nhân danh thưở trước hiện diện trong khi Phật nói kinh ấy, đó vẫn chẳng phải chỉ là nhớ lại suông; khác hơn thứ hiểu biết thường thuộc hiện tượng tâm lý, trí bát nhã đi sâu hơn nhiều trong nội thể con người. Với người thâm ngộ, "phản bổn hoàn nguyên" có nghĩa là sau bao thuở lưu lãng phong trần, một lần nữa ý chí trở về ngôi nhà cũ an thân lập mệnh với một kho tàng chứng nghiệm vô biên, và một huệ giác chiếu diệu khả dĩ sẽ soi từng bước đi trong cõi đời vô tận.

VII

VII. Ý CHÍ VÀ THỰC CHẤT NIẾT BÀN

It may not be altogether out of place here to make a few remarks concerning the popular view which identifies the philosophy of Schopenhauer with Buddhism. According to this view, the Buddha is supposed to have taught the negation of the will to live, which

was insisted upon by the German pessimist, but nothing is further from the correct understanding of Buddhism than this negativism. The Buddha does not consider the will blind, irrational, and therefore to be denied; what he really denies is the notion of ego-entity due to Ignorance, from which notion come craving, attachment to things impermanent, and the giving way to egoistic impulses. The object the Buddha always has in view and never forgets to set forth whenever he thinks opportune is the Enlightenment of the will and not its negation. His teaching is based upon affirmative propositions. The reason why he does not countenance life as it is lived by most of us is because it is the product of Ignorance and egoism, which never fail to throw us into the abyss of pain and misery. The Buddha pointed the way to escape this by Enlightenment and not by annihilation.

Tôi thiết tưởng chưa hẳn là không phải lúc đưa ra ở đây một vài nhận xét về ý kiến thường người ta đồng hóa triết học Schopenhauer với Phật giáo. Theo ý kiến ấy, người ta cho rằng Phật dạy phủ nhận ý chí sống, đúng như chủ ý của nhà triết học yếm thế Đức từng nhấn mạnh; nhưng quả không gì hơn hiểu Phật giáo như một thứ hư vô luận. Phật không cho ý chí là mù quáng, là phi lý, cho nên cần phủ nhận đi; cái mà Ngài thật sự phủ nhận là khái niệm về cái tôi, do Vô Minh chấp làm thực thể, do sự ngã chấp ấy nảy sinh tham dục luyến ái sự vật vô thường, và mở đường cho những vọng động vị ngã. Chủ đích Phật luôn luôn có trước mắt, và không bao giờ quên tùy duyên mà nói lên, là chiếu sáng ý chí, không phải phủ nhận ý chí. Lời Phật dạy dựa trên một căn bản khẳng định. Lý do Phật không khuyến khích cuộc sống như của hầu hết chúng ta đây vì đó là sản phẩm của Vô Minh và ngã chấp, trước sau gì cũng đẩy chúng ta xuống hố khổ đau và khốn đốn. Phật chỉ con đường thoát ra bằng Giác Ngộ, không phải bằng hủy diệt.

The will as it is in itself is pure act, and no taint of egoism is there; this is awakened only when the intellect through its own error grows blind as to the true working of the will and falsely recognizes here the principle of individuation. The Buddha thus wants an illumined will and not the negation of it. When the will is illumined, and thereby when the intellect is properly directed to follow its original course, we are liberated from the fetters which are put upon us by wrong understanding, and purified of all the defilements which ooze from the will not being correctly interpreted. Enlightenment and emancipation are the two central ideas of Buddhism.

Ý chí tự nó là một hành vi thuần túy, không nhiễm chút bợn vị ngã; nó chỉ trở dậy khi, vì lẽ tự mê, ý thức ngộ nhận công năng của ý chí, và chấp làm ý chí làm tự ngã. Vậy, Phật muốn một ý chí linh minh kiến chiếu, không phải phủ nhận ý chí. Khi ý chí được kiến chiếu, khi ý thức nhân đó được hướng dẫn thỏa đáng trong chiều hướng bốn lai, là ta thoát ly tất cả ràng buộc do vọng tưởng tròng vào ta, và thanh lọc tất cả phiền não lậu hoặc “rĩ tiết” ra từ một ý chí chưa được nhận định đúng mức. Giác Ngộ và giải thoát là hai khái niệm chủ yếu của Phật giáo.

The argument Āśvaghosha puts into the mouth of the Buddha against Arada (or Ālāra Kālāma), the Samkhya philosopher, is illuminating in this respect. When Arada told the Buddha to liberate the soul from the body as when the bird flies from the cage or the reed's stalk is loosened from its sheath, which will result in the abandonment of egoism, the Buddha reasons in the following way: 'As long as the soul continues there is no abandonment of egoism. The soul does not become free from qualities as long as it is not released from number and the rest; therefore, so long as there is no freedom from qualities,

there is no liberation declared for it. There is no real separation of the qualities and their subject; for fire cannot be conceived apart from its form and heat. Before the body there will be nothing embodied, so before the qualities there will be no subject; how, if it was originally free, could the soul ever become bound? The body-knower (the soul), which is unembodied, must be either knowing or unknowing; if it is knowing there must be some object to be known, and if there is this object it is not liberated. Or if the soul be declared to be unknowing, then what use to you is this imagined soul? Even without such a soul, the existence of the absence of knowledge is notorious, as, for instance, in a log of wood or a wall. And since each successive abandonment is held to be still accompanied by qualities, I maintain that the absolute attainment of our end can only be found in the abandonment of everything.' [73]

Ở phương diện này, lời Mã Minh đặt vào miệng Phật phản vấn ông tiên A ra la Ca lan, một triết gia cự phách của phái số luận,⁽⁴¹⁾ là những chứng cứ cực kỳ tỏ rõ. Sau khi nghe tiên ông dạy phải xả thân (xác) cầu tâm (hồn) như chim sổ lồng, như cọng lau bóc hết vỏ, và kết quả là dứt bỏ lòng ngã ái, Phật nhận định như vậy: *“Hễ hồn còn tồn tại thì không có việc dứt bỏ ngã ái. Hồn không tự do được đối với các thuộc tánh (vật chất) một khi nó chưa thoát li khỏi “số” (căn bản muôn vật) và những cái khác; bởi vậy, không tự do đối với thuộc tánh thì không thể có giải thoát cho linh hồn. Và lại, thuộc tánh không thể tách rời chủ tánh; vì ngoài hình dáng và tánh nóng không thể có ý niệm lửa. Cũng như trước khi có thân không có gì là hình thể, cũng vậy trước khi có thuộc tánh không có gì là chủ tánh; vậy nếu bỗng lại là tự do, sao hồn lại có thể bị trói buộc được? Cái thể năng biết (hồn) vốn không hình thể ắt phải hoặc biết, hoặc không biết; nếu biết thì phải có một đối tượng để biết, mà nếu có đối tượng thì chưa phải là giải thoát! nếu không biết thì hà tất tưởng tượng ra linh hồn làm gì? Mà khi không có linh hồn thì hẳn nhiên là không có kiến thức, chẳng hạn như trong khúc gỗ, bức tường. Và vì lẽ mỗi sự dứt bỏ lần hồi vẫn còn đeo theo thuộc tánh, tôi chủ trương rằng cứu cánh chỉ đạt đến bằng phép “nhất thiết phóng xả hết”. (Phật sở hành tán)*

As long as the dualistic conception is maintained in regard to the liberation of the soul, there will be no real freedom as is truly declared by the Buddha. 'The abandonment of everything' means the transcending of the dualism of soul and body, of subject and object, of that which knows and that which is known, of 'it is' and 'it is not', of soul and soullessness; and this transcending is not attained by merely negating the soul or the will, but by throwing light upon its nature, by realizing it as it is in itself. This is the act of the will. An intellectual contemplation which is advocated by the Samkhya philosophers does not lead one to spiritual freedom, but to the realm of passivity which is their 'realm of nothingness'. Buddhism teaches freedom and not annihilation, it advocates spiritual discipline and not mental torpor or emptiness. There must be a certain turning away in one's ordinary course of life, there must be a certain opening up of a new vista in one's spiritual outlook if one wants to be the true follower of the Buddha. His aversion to asceticism and nihilism as well as to hedonism becomes intelligible when seen in this light.

Hễ còn nắm lấy quan niệm nhị nguyên cầu giải thoát linh hồn thì không bao giờ thật sự có tự do, đúng như lời Phật dạy. “Nhất thiết phóng xả hết” có nghĩa là siêu lên cái thể hai đầu của hồn và xác, của chủ và khách, của cái biết và cái được biết, của cái phải và cái trái, của hồn và không hồn; sự siêu lên ấy không phải chỉ phủ nhận sông linh hồn hoặc ý chí mà được, mà phải phóng ánh sáng vào bản thể nó, phải thân chứng nó đúng “như thực”. Đó thuộc hành vi của ý chí. Xét bằng kiến thức theo như lời dạy của các đạo sư Số luận không

đưa đến tự do cho tinh thần, chỉ dắt đến cảnh giới tiêu cực của hư vô. Phật giáo dạy tự do, không dạy hủy diệt; dạy kỷ luật tinh thần, không dạy hôn mê, không tưởng. Phải xoay ngược lại nếp sống thường, phải mở rộng ra trước một tâm cảnh mới nếu muốn là chân đệ tử của Phật. Phật ghê tởm chủ trương khổ hạnh, hư vô, cũng như phóng túng, điều ấy trở thành dễ hiểu dưới ánh sáng vậy.

The Majjhima-Nikāya's account of the Buddha's interview with the Samkhya thinkers somewhat differs from the Mahāyāna poet's, but in a way gives a better support to my argument as regards the Buddha's Enlightenment. The reason why he was not satisfied with the teaching and discipline of Ālāra Kālāma and Uddaka is stated to be this: 'This doctrine does not lead to turning away, to dispassion, to cessation, to quietude, to perfect penetration, to supreme awakening, to Nirvāṇa, but only to attainment to the Realm of Nothingness.' What did then the Buddha understand by Nirvāṇa which literally means annihilation or cessation, but which is grouped here with such terms as awakening, turning away (that is, revaluation), and penetration, and contrasted to nothingness? There is no doubt, as far as we can judge from these qualifications, that Nirvāṇa is a positive conception pointing to a certain determinable experience. When he came up to the bank of the Nairanjana and took his seat of soft grass on a shady, peaceful spot, he made up his mind not to leave the place until he realized in himself what he had been after ever since his wandering away from home. According to the *Lalitavistara*, he at that moment made this vow (*praṇidhana*):

Trung Bộ Kinh thuật lại cuộc hỏi đạo của Phật ở các nhà tư tưởng Số luận có phần hơi khác hơn lời thuật của nhà thơ Đại Thừa,^[42] nhưng theo một chiều hướng chống đỡ mạnh hơn luận giải của tác giả về lý Giác Ngộ. Lý do Phật không thỏa mãn đạo lý của hai ông tiên A ra la và Uất đà la ^[43] được diễn như vậy: “Giáo lý ấy không đưa đến phản tỉnh, đến xả trừ, đến yên tịnh, đến thâm ngộ, đến diệu giác, đến Niết Bàn, mà chỉ đạt đến cảnh giới hư vô”. Vậy Phật hiểu Niết Bàn là thế nào, vì trên mặt chữ nghĩa, Niết Bàn là hủy diệt, hoặc dập tắt (tịch diệt), nhưng ở đây Phật ghép chung với những thành ngữ như diệu giác, thâm ngộ, phản tỉnh (tức tái thẩm định) và tương phản với hư vô? Cứ xét theo những danh phẩm ấy, thật không có gì phải ngờ vực Niết Bàn là một quan niệm rất thực tiễn chỉ vào một chứng nghiệm nào đó có thể xác định được. Khi Phật trở lại bờ sông Ni Liên, rải cỏ làm tòa, ngồi kiết già nơi bóng cây mát và yên lặng, Ngài thề không chứng đạo quyết không rời nơi này. Theo Kinh Phổ Diệu, Phật phát thệ như vậy:

'Let my body be dried up on this seat,
Let my skin and bones and flesh be destroyed:
So long as Bodhi is not attained, so hard to attain for many a kalpa,

My body and thought will not be removed from this seat.' [74]

Đầu thân này có khô héo nơi đây

Đầu da xương thịt này có tan nát

Hễ chưa chứng được Vô Thượng Bồ Đề

khó chứng trong nhiều kiếp

Ta quyết không rời khỏi chỗ ngồi này.

Thus resolved, the Buddha finally came to realize Supreme Enlightenment for which he had belaboured for ever so many lives. How does this vary from his former attainments under Uddaka and Ālāra Kālāma? Let him express himself:

Vội chí nhất quyết ấy, rốt cùng Phật chứng quả Chánh Đẳng Chánh Giác sau bao kiếp lao tâm khổ trí tìm cầu. Sự chứng này có khác với những lần chứng trước khi Ngài hỏi đạo ở hai ông tiên A ra la và Uất đà la không? Xin lắng nghe lời Phật nói:

'Then, disciples, myself subject to birth, but perceiving the wretchedness of things subject to birth and seeking after the incomparable security of Nirvāṇa which is birthless, to that incomparable security I attained, even to Nirvāṇa which is birthless.

"Này các thầy, bấy giờ chính ta cũng phải sanh ra, nhưng xét thấy có sanh thì có khổ nên ta hướng đến cảnh an tịnh vô thượng của Niết Bàn vốn không sanh; cảnh an tịnh vô thượng ấy ta đã chứng đến, và cả Niết Bàn không sanh nữa.

'Myself subject to growth and decay, but perceiving the wretchedness of things subject to growth and decay and seeking after the incomparable security of Nirvāṇa which is free from growth and decay, to that incomparable security I attained, even to Nirvāṇa which is free from growth and decay.

Chính ta cũng phải trưởng thành và suy nhược, nhưng xét thấy có trưởng thành suy nhược thì có khổ nên ta hướng đến cảnh an tịnh vô thượng của Niết Bàn vốn không trưởng thành suy nhược; cảnh an tịnh vô thượng ấy ta đã chứng đến, và cả Niết Bàn không trưởng thành suy nhược nữa.

'Myself subject to disease, but perceiving the wretchedness of things subject to disease and seeking after the incomparable security of Nirvāṇa which is free from disease, to that incomparable security I attained, even to Nirvāṇa which is free from disease.

Chính ta cũng mắc phải bệnh tật, nhưng xét thấy có bệnh tật thì có khổ nên ta hướng đến cảnh an tịnh vô thượng của Niết Bàn vốn không bệnh tật; cảnh an tịnh vô thượng ấy ta đã chứng đến, và cả Niết Bàn không bệnh tật nữa.

'Myself subject to death, but perceiving the wretchedness of things subject to death and seeking after the incomparable security of Nirvāṇa which is deathless, to that incomparable security I attained, even to Nirvāṇa which is deathless.

Chính ta cũng phải chết đi, nhưng xét thấy có chết thì có khổ nên ta hướng đến cảnh an tịnh vô thượng của Niết Bàn vốn không có chết; cảnh an tịnh vô thượng ấy ta đã chứng đến, và cả Niết Bàn không có chết nữa.

'Myself subject to sorrow, but perceiving the wretchedness of things subject to sorrow and seeking after the incomparable security of Nirvāṇa which is sorrowless, to that incomparable security I attained, even to Nirvāṇa which is sorrowless.

Chính ta cũng mắc phải ưu phiền, nhưng xét thấy có ưu phiền thì có khổ nên ta hướng đến cảnh an tịnh vô thượng của Niết Bàn vốn không ưu phiền; cảnh an tịnh vô thượng ấy ta đã chứng đến, và cả Niết Bàn không ưu phiền nữa.

'Myself subject to stain, but perceiving the wretchedness of things subject to stain and seeking the incomparable security of Nirvāṇa which is stainless, to that incomparable security I attained, even to Nirvāṇa which is stainless.

Chính ta cũng mắc phải ô nhiễm, nhưng xét thấy có ô nhiễm thì có khổ nên ta hướng đến cảnh an tịnh vô thượng của Niết Bàn vốn không ô nhiễm; cảnh an tịnh vô thượng ấy ta đã chứng đến, và cả Niết Bàn không ô nhiễm nữa.

'Then I saw and knew: "Assured am I of deliverance; this is my final birth; never more shall I return to this life!" [75]

Bấy giờ, ta thấy ta biết: "Ta tin quyết đã giải thoát xong. Đây là lần sanh cuối cùng của ta; không bao giờ ta trở lại kiếp sống này. "

(Trung A Hàm, XXVI)

When Nirvāṇa is qualified as birthless, deathless, stainless, sorrowless, and free from growth and decay and disease, it looks negativistic enough. But if there were nothing affirmed even in these negations, the Buddha could not rest in 'the incomparable security' (*anuttaram yoggakkhamam*) of Nirvāṇa and been assured of final emancipation. What thus the Buddha denied, we can see, was Ignorance as to the true cause of birth and death, and this Ignorance was dispelled by the supreme effort of the will and not by mere dialectic reasoning and contemplation. The will was asserted and the intellect was awakened to its true significance. All the desires, feelings, thoughts, and strivings thus illuminated cease to be egoistic and are no more the cause of defilements and fetters and many other hindrances, of which so many are referred to in all Buddhist literature. Mahāyāna and Hīnayāna. In this sense the Buddha is the Jina, Conqueror, not an empty conqueror over nothingness, but the conqueror of confusion, darkness, and Ignorance.

Niết Bàn mà gọi là không sanh tử, không ô nhiễm, không ưu phiền, thoát ngoài bệnh tật, ngoài “thành, trụ, hoại, không”, thì dường như khá tiêu cực thật đấy; nhưng nếu không có gì là khẳng định hết ở những phủ nhận ấy ắt Phật không thể nghỉ yên trong cảnh “an tịnh vô thượng” ấy của Niết Bàn, và tin quyết ở cứu cánh giải thoát như vậy được. Bởi vậy, ta có thể thấy cái mà Phật phủ nhận chính là Vô Minh, căn nguyên của sanh tử, và vô minh ấy chỉ có thể đánh bật được bằng tất cả khí lực bình sanh của ý chí, chớ không phải bằng hư luận, bằng trầm tư. Ý chí được xác định vậy, và ý thức được điều trực lại. Được chiếu diệu như vậy, tất cả thèm muốn, cảm nghĩ và dụng công, tất cả đều dứt hết cái mê vị ngã, hết tạo nhân cho những ô nhiễm, triền phược và đủ thứ chướng ngại khác như phần nhiều được đề cập trong văn học Phật giáo, về đại thừa cũng như tiểu thừa. Trong ý nghĩ ấy, Phật là Người Chiến Thắng, không phải chiến thắng bông lông cái hư vô không tưởng, mà là chiến thắng những điên đảo vọng tưởng, bóng tối và Vô Minh.

HISTORY OF ZEN BUDDHISM FROM BODHIDHARMA TO HUI-NĒNG (YENŌ) (A.D. 520-A.D. 713)

Luận bốn
LỊCH SỬ THIỀN TÔNG TỪ ĐẠT MA ĐẾN HUỆ NĂNG
(520 – 713)

MY INTENTION here is not to make a thoroughly critical and scientific study of the history of Zen Buddhism; for this presupposes some knowledge of the development of Buddhism in China, and there are, as far as my knowledge extends, no text-books on the subject, which are accessible to readers of this book. The main object of the present Essay will therefore be to acquaint them first with the traditional history of Zen as it is told by its followers both in Japan and China. Its critical investigation will follow when readers are in a degree prepared for the task.

Tôi không kỳ vọng trình bày ở đây một bài nghiên cứu hoàn toàn đúng theo tinh thần phê phán và khoa học về lịch sử Thiền Tông, vì muốn vậy phải am tường sự phát triển của Phật giáo Trung Hoa, nhưng về đề tài này, theo tôi biết, không có sử sách nào vừa tầm bạn đọc. Vậy, chủ ý của tôi trong thiên khảo luận này trước hết là thuật lại lịch sử cổ truyền của Thiền Tông theo như các nhà Thiền kể lại, ở Nhật Bản cũng như Trung Hoa. Phần khảo sát và phê phán sẽ tiếp theo sau, sau khi bạn đọc được chuẩn bị phần nào để đi xa hơn.

The traditional origin of Zen in India before its introduction into China, which is recorded in Zen literature, is so mixed with legends that no reliable facts can be gathered from it. In the days when there was yet no critical study of anything and when things, especially relating to religion, were believed in a wholesale manner, we could not expect anything else. It may now be too late to try to unravel the mysteries enveloping the origin of Zen in India except in a general and logical way from the historical facts already known concerning the development of Mahāyāna Buddhism. In fact, Zen Buddhism, as was already discussed, is the product of the Chinese mind, or rather the Chinese elaboration of the Doctrine of Enlightenment. Therefore, when we want to narrate the history of Zen, it may be better in some respects not to go to India but to stay in China and study the psychology and philosophy of her people and the surrounding conditions that made it possible for Zen to achieve a successful growth in the land of the celestials, always remembering that it is a practical interpretation of the Doctrine of Enlightenment.

Nguồn gốc cổ truyền của Thiền Tông Ấn Độ, trước thời du nhập vào Trung Hoa, theo tài liệu thu nhập trong các bộ văn học Thiền, pha trộn toàn truyền kỳ đến không có gì đáng tin được. Ở thời chưa có cái học khảo sát, và mọi việc, nhất là thuộc phạm vi tôn giáo, đặt trọn hết vào lòng tin, ta không thể đòi hỏi gì hơn. Nay e quá trễ rồi để thứ vén màn bí mật bao trùm nguồn gốc Thiền ở Ấn Độ, trừ phi bằng cách suy diễn ra một cách đại khái theo những sử liệu đã biết về sự phát triển của Phật giáo Đại Thừa. Trên thực tế, Thiền Tông, như đã trình bày trước, là sản phẩm của tâm địa Trung Hoa, hay nói đúng hơn, là sản phẩm Trung Hoa tinh chế ra từ giáo lý Giác Ngộ. Bởi vậy, khi muốn thuật lại lịch sử Thiền, tốt hơn trong phạm vi nào đó, ta khỏi đi Ấn mà chỉ lưu lại ở Trung Hoa để học hỏi tâm lý và triết lý của Hán tộc, và những cơ duyên giúp cho Thiền có đủ khả năng lớn mạnh trên mảnh đất của giống con trời, vì ta đừng quên Thiền là đạo giác Ngộ hình thành qua kiến giải Trung Hoa.

Some scholars may, however, object to this kind of treatment of the subject, on the ground that if Zen is at all a form of Buddhism, or even the essence of it as is claimed by its followers, it cannot be separated from the general history of Buddhism in India. This is quite true, but as far as facts are concerned, Zen as such did not exist in India—that is, in the form as we have it today; and therefore when we try to go beyond China to trace its origin and development, the only way open to us will be the one I have followed in my previous Essays collected here. That is to say, we must consider Zen the Chinese interpretation of the Doctrine of Enlightenment, which is expounded in all Buddhist literature, most intensively in the Mahāyāna and more or less provisionally in the Hīnayāna. As time went on this doctrine steadily grew to occupy the minds of the Buddha's followers and to control the course of development of Buddhist thought generally; for was it not through Enlightenment that Gautama became the Buddha, the Enlightened One? and is it not the object of Buddhism to follow the footsteps of its founder in the attainment of final emancipation? But the Chinese adherents of Buddhism[76] or the upholders of

Enlightenment did not wish to swallow Indian Buddhism undigested. The practical imagination of the Chinese people came thus to create Zen, and developed it to the best of their abilities to suit their own religious requirements.

Đành rằng có thể có đôi học giả kích bác luận điệu trên, viện lẽ rằng nếu Thiền quả là một pháp môn của Phật giáo như các Thiền đức từng truyền rao, thì Thiền không thể tách rời ngoài toàn thể lịch sử Phật giáo Ấn Độ. Thật không gì đúng hơn; tuy nhiên, thực tế mà xét, Thiền không có ở Ấn, tôi muốn nói không có dưới hình thức ta nhận biết hiện nay; bởi vậy, nếu phải ngoài đất Trung Hoa tìm xa xôi hơn nguồn gốc và dòng khai triển đạo Thiền, con đường duy nhất mở ra cho chúng ta là con đường tôi đã nương theo ở nhưng thiên cảo luận trước. Nói một cách khác, ta phải coi Thiền như một kiến giải Trung Hoa về giáo lý Giác Ngộ, giáo lý từng được trình bày trong toàn bộ văn học Phật giáo, thiết tha hơn ở Đại Thừa, và bộc lộ phần nào ở Tiểu Thừa. Với thời gian, giáo lý ấy lớn mạnh, chiếm trọn tâm hồn người Phật tử, và chi phối dòng diễn tiến chung của tư tưởng Phật giáo; vì há chẳng phải do Ngộ mà Cồ Đàm thành Phật đà, thành Giác giả sao? Và mục đích của Phật tử là gì nếu không là theo chân đấng giáo chủ trên đường chúng quả giải thoát tối hậu? Nhưng hàng “Bồ đề tử” Trung Hoa phát tâm xiển dương giáo lý Giác Ngộ không khứng nuốt trọn món Phật giáo Ấn Độ khó tiêu. Tinh thần tưởng tượng thực tiễn của dân tộc Trung Hoa bèn tạo ra đạo Thiền vậy, và họ tận lực hoằng khai, đáp ứng theo tâm đạo.

When we compare Zen as a finished product with the Doctrine of Enlightenment, as the latter began to unfold itself in primitive Buddhism, we find a wide and seemingly impassable gap between the two. This was, however, naturally to be expected. Let us consider the following facts. In the beginning the Buddha was somewhat timid to disclose the entire secrets of the reason of Buddhahood, thinking that his disciples were not quite capable of following every step he had taken himself. The feeling he first had after Enlightenment governed him almost throughout the entire course of his earthly life. It was this: that the Perfect Supreme Enlightenment attained by him was too exalted an object for sentient beings to strive after, and that even when it were disclosed to them they would not fully comprehend it but might defile it to their own demerit. Did he not even think of passing into Nirvāṇa right after Enlightenment? His whole life, in spite of the advice of the Brahmadeva, seems to have been controlled by this feeling--the reluctance to reveal the entirety of his inmost self-realization (*pratyātmajñāna*, according to the terminology of the *Laṅkāvatāra*). In point of fact, the Buddha himself might have communicated what he realized to all his disciples unreservedly, but the impression we get from the Agama or Nikāya literature is that he was actually reluctant to do so. At least this was the way the earlier writers of the canonical books attempted to represent their master whatever their motives might be. This being the case, the idea of Enlightenment was not brought forward so fully and conspicuously in Hīnayāna literature as at once to command our attention. But as I pointed out, this idea lies only superficially buried among the other and less-important ideas, and can easily be made manifest by logically and psychologically following up the course of events related in the canonical writings concerning the Enlightenment of the Buddha.

So sánh Thiền ở hình thái hoàn tựu với giáo lý Giác Ngộ khi mới manh nha trong Phật giáo nguyên thủy, ta gặp phải một hố sâu cơ hồ không qua được. Đó là điều rất dĩ nhiên vậy. Thử xem: ban đầu, Phật do dự phần nào trong việc tiết lộ lẽ nhiệm mầu của thể tánh Phật, nghĩ rằng các đệ tử hoàn toàn không đủ khả năng nối gót theo Ngài. Cảm tưởng đầu tiên sau

khi ngộ đạo ấy chi phối Ngài suốt thời gian hoàng hóa giữa thế gian. Đó là cảm tưởng Đạo Chánh Đẳng Chánh Giác do Ngài tự chứng nhiệm mầu quá, khó cho chúng sanh hữu tình cố gắng đạt tới được; mà ví dầu có vén cho họ thấy cơ huyền họ vẫn khó hiểu thấu, e lại vì căn cơ hạ liệt mà đâm ra phỉ báng nữa. Ngài há chẳng có ý định và ngay Niết Bàn sau khi thành đạo sao? Mặc dầu có lời thỉnh cầu của Phạm Thiên, suốt đời Ngài như bị chi phối bởi cảm tưởng ấy: do dự trao cho thế gian tất cả những gì Ngài chứng được, cái mà thuật ngữ Lăng Già gọi là tự giác thánh trí. Có thể lắm, trên thực tế, Ngài đã truyền hết cho đệ tử, không dè dặt, tất cả điều sở chứng của Ngài, nhưng ấn tượng đến với ta từ các bộ A hàm hoặc Nikaya là Phật quả có phần do dự nào đó trong việc trao truyền. Hoặc giả ít ra đó là bốn ý các nhà trước thuật kinh điển đầu tiên cố hình dung đức Bốn sự, dầu bất cứ vì duyên có nào. Trong tình thế ấy, khái niệm Giác Ngộ không được diễn lên đầy đủ và nổi bật trong văn học Tiểu thừa khiến ta phải chú ý ngay. Nhưng ta đã lưu ý khái niệm ấy chỉ bị vùi sứt giữa những khái niệm khác, ít quan hệ hơn, và dễ làm hiển lộ ra nếu bằng luận lý và tâm lý ta khéo dôi theo trong kinh điển dòng diễn tiến đưa đến sự thành đạo của Phật.

The earlier writers conceived the Fourfold Noble Truth or the Twelfefold Chain of Causation, or the Eightfold Path of Righteousness to be the central teaching of Buddhism, which also included on the psychological side the theory of non-ego (*anātman*). But when we reflect, both philosophically and from the Zen point of view, on the life of the Buddha and on the ultimate principle of Buddhahood, we cannot help thinking of his Enlightenment as the most significant and most essential and most fruitful part of Buddhism. Therefore, what the Buddha really wished to impart to his disciples must be said to have been the Doctrine of Enlightenment in spite of the Hīnayānistic interpretation or understanding of what is known as primitive Buddhism. But so long as Buddhism flourished in India, this its central idea remained what it was; that is, such as is developed in most of the Mahāyāna Sūtras. It was only after Bodhidharma, who brought it to China, that the idea took root there and grew up to what we designate now specifically as the Zen school of Buddhism. The history of Zen, therefore, properly speaking or in its narrower sense, may best be regarded as beginning in China. The Indian soil was too metaphysical, too rich in romantic imagination, for Zen to grow as such in its pure form.

Các nhà trước thuật đầu tiên quan niệm Bốn Diệu Đế, hoặc Mười Hai Nhân Duyên, hoặc Tám Chánh Đạo là giáo lý trung tâm của đạo Phật, trong đó, về mặt tâm lý, bao gồm luôn thuyết vô ngã. Nhưng, cả ở mặt triết học và, trên quan điểm Thiền, nếu suy nghiệm kỹ về đời sống của Phật và về diệu lý của Phật tánh, ta không thể không đặt nặng lý Giác Ngộ coi như phần có ý nghĩa nhất, cốt yếu nhất, và lợi lạc nhất của Phật giáo. Bởi vậy, dầu hàng Tiểu Thừa luận và hiểu cách nào về cái gọi là Phật giáo nguyên thủy, điều mà Phật thực tâm muốn trao truyền cho các đệ tử phải nói là giáo lý Giác Ngộ. Tuy nhiên, Phật giáo thịnh đạt ở Ấn Độ bao lâu thì khái niệm chủ yếu ấy vẫn y nguyên, nghĩa là không ngoài phần khai triển của hầu hết kinh điển Đại Thừa. Chỉ sau khi Bồ Đề Đạt Ma qua Trung Hoa, khái niệm ấy mới mọc rễ và lớn mạnh lên ở đây thành cái mà nay ta gọi riêng là Phật Giáo Thiền tông. Vậy, nói đúng ra, hoặc trong phạm vi hẹp hơn, ta có thể coi Thiền Tông như mở đầu trang sử ở Trung Hoa. Mầu đất Ấn Độ siêu hình quá, giàu tinh thần tưởng tượng ngoạn lộ quá để cho cây Thiền có thể đơm bông kết trái được trong hình thức thuần túy như hiện có.

While the attainment of Buddhahood or Arhatship was the ultimate goal of his teaching, the Buddha was practical and always close to the facts of life and insisted in his ordinary sermons on a life regulated by moral rules. Nor had he any desire to disclose intellectually

or metaphysically the content of Enlightenment which must be experienced but cannot be explained. He never neglected to emphasize the significance of self-realization, for Nirvāṇa or Enlightenment was to be attained personally through one's own efforts in one's own inner consciousness. The Fourfold Noble Truth or the Twelfefold Chain of Causation or the Theory of Non-ego was an intellectual guide to the realization of the Buddhist life. Such teaching could not have any practical meaning except as finally leading to Enlightenment.

Nêu sự ngộ tánh, tánh Phật hoặc tánh La Hối, làm cứu cánh, Phật chứng tỏ một tinh thần thực tiễn, luôn luôn đi sát với thực tế thường tục, và luôn luôn, trong các bài nói pháp thông thường, đề cao một đời sống điều hòa bằng giới luật. Phật cũng không hề có ý tiết lộ, bằng con đường trí thức hoặc siêu hình, nội dung của Giác Ngộ, phải tự chứng lấy, không thể giải thích được. Phật không bao giờ quên nêu cao ý nghĩa của tự chứng, vì chứng Niết Bàn hoặc chứng đạo là bốn thân mình chứng lấy, bằng tự lực và trong nội tâm mình. Bốn Diệu Đế hoặc Mười Hai Nhân Duyên hoặc giáo lý Vô Ngã chỉ là người hướng đạo trí thức chỉ con đường thực hiện sinh hoạt Phật giáo. Một giáo lý như vậy không thể có chút giá trị thực dụng nào hết trừ phi cuối cùng nó đưa đến Giác Ngộ.

The Buddha never thought that his followers would come to lay the entire stress of his teaching on these intellectual structures which could not stand by themselves without being supported by an inner spirit. The Eightfold Path of Righteousness was an ethical guide to Enlightenment, and as such it was regarded by the Buddha. Those who have no higher insight into his teaching than reading a moral signification in it take it for a kind of ethical culture and no more. They think that Buddhism is a positivism as philosophy and its Brotherhood (*saṃgha*) a body of moral ascetics. They praise the Buddha as the originator of a scientific religious system free from spiritualistic superstitions which so frequently and abundantly grow around religion. But we know better because these comments are not in full accord with the teaching of the Buddha, for they only reflect one side of it and fail to take an inner and comprehensive view of the whole field. If these critics took up the practice of dhyana as constituting the essence of Buddhism along with the above considerations, they may be said to have come nearer to the goal; but even this dhyana is a form of spiritual exercise which will prepare the way to the final realization of Nirvāṇa. Dhyāna in itself does not distinguish Buddhism from the other philosophico-religious systems which existed in India in the day of the Buddha. Therefore, to understand Zen as expressing the Doctrine of Enlightenment, which is the reason of Buddhism, we must wait for the rise of the Mahāyāna movements. And when this was introduced into China by Bodhidharma, it grew up to what we now know by the name of Zen Buddhism.

Phật không bao giờ nghĩ rằng đồ chúng sau này lại có thể đặt chọn điểm tâm yếu của Phật pháp trên những tạo tác ấy của khối óc, những tạo tác không thể tự đứng vững nếu không được nội tâm hỗ trợ. Tám Chánh Đạo, Phật coi như người hướng đạo luân lý chỉ con đường đến Giác Ngộ. Người thiển kiến nhìn vào Phật giáo không thể thấy gì khác hơn ngoài ý nghĩa đạo đức sẽ chấp Phật giáo làm một thứ học thuật luân lý. Họ coi Phật giáo như một thứ triết lý thực nghiệm luận, và tăng già như một đoàn thể của những người tu theo luân lý. Họ ca tụng Phật như người sáng tạo một hệ thống tôn giáo có tinh thần khoa học, không nhiệm phải những dị đoan về đạo thường nảy nở bao trùm quanh tôn giáo. Nhưng nghiệm kỹ, nhưng kiến giải ấy không hoàn toàn đúng với lời Phật dạy; chúng chỉ phản ánh một khía cạnh, không kiến chiếu được cả toàn thể. Nếu, cùng với những nhận xét trên, người ta nêu thêm sự hành Thiền - dhyana - một yếu tố của Phật giáo, sự phán đoán có thể nói là đạt lý;

tuy nhiên, cả đến dhyana cũng chỉ là một hình thức luyện tâm mở đường chứng cứu cánh Niết Bàn. Dhyana, tự nó, không phân biệt Phật giáo với những hệ thống triết giáo khác thịnh hành ở Ấn Độ khi Phật còn tại thế. Cho nên muốn hiểu Thiền như đạo Giác Ngộ thể hiện trọn vẹn lý tánh của pháp Phật, ta phải chờ hưng khởi lên trào lưu Đại Thừa giáo. Và khi trào lưu này du nhập vào Trung Hoa theo gót Bồ Đề Đạt Ma là khai diễn lên cái mà nay ta được biết dưới danh từ Thiền Đạo.

I

I. TRƯỚC BỒ ĐỀ ĐẠT MA

The legendary story of the origin of Zen in India runs as follows: Śākyamuni was once engaged at the Mount of the Holy Vulture in preaching to a congregation of his disciples. He did not resort to any lengthy verbal discourse to explain his point, but simply lifted a bouquet of flowers before the assemblage, which was presented to him by one of his lay-disciples. Not a word came out of his mouth. Nobody understood the meaning of this except the old venerable Mahākāyapa, who quietly smiled at the master, as if he fully comprehended the purport of this silent but eloquent teaching on the part of the Enlightened One. The latter perceiving this opened his gold-tongued mouth and proclaimed solemnly, 'I have the most precious treasure, spiritual and transcendental, which this moment I hand over to you, O venerable Mahākāyapa!'

Tương truyền khởi nguyên của đạo Thiền ở Ấn Độ diễn ra như sau: Ngày kia, tại ngọn núi Kên Kên (Linh Thứu) Thích Ca Mâu Ni lên tòa nói Pháp. Lần này Phật không dài dòng luận giải, Phật chỉ đưa lên trước pháp hội một cành hoa do một cư sĩ mới dâng cúng, im lìm không nói một lời. Không ai hiểu ý Phật ra sao, chỉ trừ tôn giả Ca Diếp lặng lẽ mỉm cười như ngầm thâm ngộ ý nghĩa của lời dạy im lặng, nhưng hùng hồn ấy của Đức Thế Tôn. Phật bèn bảo ông Ca Diếp: “Ta có kho tàng quý nhất, tâm linh siêu việt, nay ta trao cho ông, tôn giả Ca Diếp”[1]

Orthodox Zen followers generally blindly take this incident to be the origin of their doctrine, in which, according to them, is disclosed the inmost mind of the Buddha as well as the secret of the religion. As Zen claims to be the inmost essence of Buddhism and to have been directly transmitted by the Buddha to his greatest disciple, Mahākāyapa, its followers naturally look for the particular occasion when this transmission took place between the master and the disciple. We know in a general way that Mahākāyapa succeeded the Buddha as the leader of the Faith, but as to his special transmission of Zen, we have no historical records in the Indian Buddhist writings at present in our possession. This fact is, however, specially mentioned for the first time, as far as we know, in a Chinese Zen history called *The Records of the Spread of the Lamp*, compiled by Li Tsun-hsü, in 1029, and also in *The Accounts of the Orthodox Transmission of the Dharma*, compiled by Ch'i-sung in 1064, where this incident is only referred to as not quite an authentic one historically. In *The Records of the Transmission of the Lamp*, written in 1004, which is the earliest Zen history now extant, the author does not record any particular event in the life of the Buddha regarding the Zen transmission. As all the earlier histories of Zen are lost, we have at present no means to ascertain how early the Zen tradition started in China. Probably it began to be talked about among the Zen followers when their religion had been well established in China late in the eighth century.

Các nhà tu Thiền chánh thống thường nhắm mắt nhắm lấy câu chuyện ấy làm điểm khai thông câu chuyện, theo họ, hàm ẩn cái diệu tâm của Phật cũng như huyền chỉ của Thiền. Vì lẽ Thiền tự coi là cốt tủy của Phật giáo, và trực tiếp được Phật truyền tâm ấn cho vị đại đệ tử là Ca Diếp nên tự nhiên đồ chúng của phái này đặc biệt hướng đến giây phút truyền thừa giữa sư và đệ. Đại khái ta biết Ca Diếp thừa tiếp Phật làm thượng thủ thống lãnh tăng chúng về phương diện tín ngưỡng, như về câu chuyện truyền tâm ấn Thiền, ta không có một sử liệu nào trong khối văn khố Phật giáo Ấn Độ hiện còn lưu trữ. Theo chỗ tôi biết, câu chuyện trên được đặc biệt nêu lên lần đầu tiên trong một bộ Thiền sử Trung Hoa gọi là Quảng đăng lục[2] vào năm 1029, và cả trong bộ Truyền pháp chánh tông ký của Khế Tung soạn năm 1064, trong bộ này, soạn giả duyệt lại sử kiện trên coi như hoàn toàn không xác thực. Trong bộ Truyền Đăng lục, soạn năm 1004, là bộ Thiền sử cổ nhất hiện còn, tác giả không đá động gì đến sự đặc truyền tâm ấn Thiền ấy trong đời Phật. Vì lẽ tất cả các bộ sử cổ hơn về Thiền nay đều thất lạc, ta không tiện quyết đoán truyền thống Thiền khởi đầu trên đất Trung Hoa vào thời nào. Chắc rằng giữa hàng tu Thiền người ta mới bàn đến sau này, khi đạo Thiền đã lập tông khai giáo vững chắc trên đất Trung Hoa vào cuối thế kỷ thứ VIII.

In those days there must have been some necessity to invent such a legend for the authorization of Zen Buddhism; for as Zen grew in strength the other schools of Buddhism already in existence grew jealous of its popular influence and attacked it as having no authorized records of its direct transmission from the founder of Buddhism, which was claimed by the devotees of Zen. This was the case especially when the latter made so light of the doctrinal teaching discussed in the Sūtras and Śāstras, as they thought that the ultimate authority of Zen issued out of their own direct personal experience. In this latter they were quite insistent; but they were not, nor could they be, so critical and independent as to ignore altogether the authority of historical Buddhism, and they wanted somehow to find the record that the Buddha handed Zen over to Mahākāyapa and from Mahākāyapa on to the twentyeighth patriarch, Bodhidharma, who became the first patriarch of Zen in China. A line of twenty-eight Indian patriarchs thus came to be established by Zen historians, while, according to other schools, there were only twentythree or twenty-four patriarchs after the founder. When the historians had the need for the special transmission of Zen from the Buddha to Mahākāyapa, they felt it necessary to fill up the gap between the twenty-third or twentyfourth patriarch and Bodhidharma himself, who according to them was the twenty-eighth.

Đương thời, hẳn họ thấy cần phải dựng lên một truyền kỳ như vậy cốt phong uy tín cho Thiền Tông, vì Thiền càng hưng thịnh, uy thế và ảnh hưởng thấm nhuần đến đại chúng, thì các tông phái hiện có đâm ganh tỵ và kích bác Thiền không có một sự tích đủ tín lực nào về sự truyền thừa trực tiếp của Bốn Sư như các môn nhân từng rao truyền. Sự thế tự nhiên là vậy, nhất là khi Thiền chủ trương uy tín tối hậu của đạo cốt ở sự tự chứng và nội chứng, và coi nhẹ hẳn phần giáo huấn của kinh và luận. Ở điểm này, Thiền nhất quyết không cùng; nhưng không vì tinh thần phê phán và độc lập ấy mà Thiền không cần biết đến uy tín của Phật giáo lịch sử và mong tìm ra một sự tích khả dĩ chứng thực Phật phó chúc Thiền cho Đại Ca Diếp, và từ Ca Diếp tâm ấn Phật được tiếp tục truyền thừa đến tổ thứ hăm tám là Bồ Đề Đạt Ma, sơ tổ Thiền Trung Hoa. Ấy thế là các sử gia Thiền lập lên hăm tám dòng Tổ Thiên Trúc, trong khi, theo các tông phái khác, chỉ có hăm ba hoặc hăm bốn vị Tổ kể từ vị khai tông. Đã có sự truyền thừa giữa Phật và Ca Diếp, các sử gia còn cần phải lấp đầy khoảng

trống giữa tổ thứ hăm ba hoặc hăm bốn và cả Bồ Đề Đạt Ma nữa được tôn là tổ thứ hăm tám.

From the modern critical point of view it did not matter very much whether Zen originated with Bodhidharma in China or with the Buddha in India, inasmuch as Zen is true, and has an enduring value. And again from the historian's point of view, which tries scientifically to ascertain the source of development resulting in Zen Buddhism, it is only important to find a logical connection between the Mahāyāna Doctrine of Enlightenment in India and its practical application by the Chinese to the actualities of life; and as to any special line of transmission in India before Bodhidharma as was established by the Zen devotees, it is not a matter of much concern nor of great importance. But as soon as Zen is formulated into an independent system, not only with its characteristic features but with its historically ascertainable facts, it will be necessary for the historians to trace its line of transmission complete and not interrupted; for in Zen, as we shall see later, it is of the utmost importance for its followers to be duly certified or approved (*abbhanumodana*) by the master as to the genuineness or orthodox character of their realization. Therefore, as long as Zen is the product of the Chinese soil from the Indian seed of Enlightenment as I take it, no special line of transmission need be established in India unless it is in a general logical manner such as was attempted in my previous Essays.

Theo quan niệm phê bình hiện đại, Thiền phát xuất từ Bồ Đề Đạt Ma ở Trung Hoa hay từ Phật ở Ấn Độ, điều ấy không mấy quan trọng, nhất là vì Thiền nắm một chân lý và có một giá trị lâu đời. Cũng vậy, theo quan điểm của các sử gia từng dõng ngược trong tinh thần khoa học đến đầu nguồn của trào lưu tư tưởng rồi cùng đưa đến đạo Thiền, họ thấy không gì cần hơn là tìm ra mối dây hợp lý xuyên lý Giác Ngộ của Đại Thừa Ấn Độ với sự ứng dụng của người Trung Hoa trong đạo sống thiết thực hằng ngày; còn dòng tổ truyền thừa Thiền Trúc trước Bồ Đề Đạt Ma do các người tu Thiền dựng lên như thế nào, họ không quan tâm, vả chẳng có gì hệ trọng. Tuy nhiên, hễ đã khai tông thành một pháp môn độc lập, không những bằng một bản lĩnh đặc thù mà còn bằng những sự kiện có bằng chứng, có lịch sử, tự nhiên các sử gia cần vạch ra một tông chi truyền thừa liên tục, không đứt đoạn trong Thiền, như ta sẽ thấy sau, không gì thiết yếu bằng sự ấn chứng của sư đối với đệ xác nhận sự chân truyền. Bởi vậy tôi thiết tưởng hễ coi Thiền như một sản phẩm vun trồng lên trên đất Trung Hoa từ những hạt giống Giác Ngộ Ấn Độ, thì khởi lập nên một pháp hệ truyền thừa Ấn Độ, trừ phi ta muốn lập lên một cách đại khái và hợp lý phần nào mà thôi, như tôi đã làm ở những bài luận trước.

The twenty-eight patriarchs of Zen regarded by its followers as the orthodox line of transmission are as follows:

- | | |
|----------------|-----------------------|
| 1. Śākyamuni. | 15. Kāṇadeva. |
| 2. Mahākāyapa. | 16. Ārya
Rāhulata. |
| 3. Ānanda. | 17.
Saṁghanandi. |
| 4. Śaṇavāsa. | 18.
Saṁghayaśas. |
| 5. Upagupta. | 19. Kumārata. |
| 6. Dhṛitaka. | 20. Jayata. |
| 7. Micchaka. | 21. |

	Vasubandhu.	
8. Buddhanandi.	22. Manura.	
	23.	
9. Buddhamitra.	Haklenayaśas.	
10. Bhikshu	24. Bhikshu	
Parśva.	Simha.	
11. Puṇyayaśas.	25. Vāasita.	
	26.	
12. Aśvaghosha.	Puṇyamitra.	
13. Bhikshu	27. Prajñātara.	
Kapimāla.		
	28.	
14. Nāgārjuna.	Bodhidharma.	

Hai mươi tám dòng tổ Thiền Thiên Trúc được coi như thuộc hệ thống truyền pháp chánh tông là các vị tổ này:[3]

1. Thích Ca Mâu Ni : Sakyamuni
2. Tôn giả Ca Diếp : Mahakasyapa
3. A Nan Đà : Ananda
4. Thương Na Hòa Tu : Sanavasa
5. Ưu Ba Cúc Đa : Upagupla
6. Đề Ca Đa : Dhritaka
7. Di Giá Ca : Micchaka
8. Phật Đà Nan Đề : Buddhanandi
9. Phật Đà Mật Đa : Buddhamitra
10. Hiếp Tôn Giả : Bhikshu Parsva
11. Phú Na Dạ Sa : Punyayasas
12. Mã Minh : Asvaghosha
13. Ca Tỳ Ma La : Bhikshu Kapimāla
14. Long Thọ : Nagarjuna
15. Ca Na Đề Bà : Kanadeva
16. La Hầu La Đa ; Arya Rahulata
17. Tăng Già Nan Đề : Samghanndi
18. Già Đa Đa Xá : Samghayasas
19. Cưu Ma La Đa : Kumarata
20. Xà Dạ Đa : Jayata
21. Bà Tu Bàn Đầu : Vasubandhu
22. Ma Noa La : Manura
23. Hạc Lặc Na : Haklenayasas
24. Sư Tử Tỷ Khưu : Bhikshu Simha
25. Bà Xá Tư Đa : Vasasita
26. Bất Như Mật Đa : Punyamitra
27. Bất Nhã Đa La : Prajnatarā
28. Bồ Đề Đạt Ma : Bodhidharma.

To be consistent with the view that Zen was a 'special transmission from the Buddha outside of his doctrinal teaching', Zen historians have extended this transmission even

beyond Śākyamuni; for, according to tradition prevalent already among primitive Buddhists, there were at last six Buddhas prior to the Buddha of the present kalpa who was the Muni of the Śākya; and these several Buddhas had each to leave a gāthā of 'Dharma transmission' which is systematically preserved in Zen history. Now if the six Buddhas of the past had their gāthās, why not those patriarchs between Śākyamuni and Bodhidharma, all inclusively? Or, if any one of them had at all any kind of gāthā, why not the rest of them too? So, they have all bequeathed their gāthās of transmission regularly prefaced with the words, 'I now hand over to you the eyetreasure of the Great Law, which you will guard and ever be mindful of.' No doubt they are fictitious productions of the historical imagination which was so highly exercised by the early writers of Zen history, evidently inspired by an extraordinary zeal for their orthodox faith.

Để phù hợp với quan điểm Thiền « được Phật truyền riêng tâm ấn ngoài giáo lý văn tự » các sử gia Thiền còn đẩy lui cuộc truyền thừa trước cả Thích Ca Mâu Ni; vì theo truyền thuyết lưu hành giữa hàng Phật tử ban sơ thì ít nhất có đến sáu cổ Phật ra đời trước Phật của kiếp hiện tại là vị Mâu Ni dòng họ Thích; và mỗi vị cổ Phật ấy đều có lưu lại một bài kệ phó pháp được khăng khăng lưu giữ trong Thiền sử. Mà nếu sáu vị quá khứ Phật có kệ thì tại sao chư tổ sau, tất cả, từ Thích Ca đến Đạt Ma, lại không có kệ được? Hoặc giả nếu đôi vị nào đó có kệ, tại sao những vị khác lại không có? Nên tất cả đều có lưu lại kệ phó pháp, trước có lời mở đầu như vậy « Nay ta trao lại người kho tàng con mắt của chánh pháp, người khá giữ lấy, và ghi nhớ luôn luôn ». Chắc hẳn đó toàn là sáng tạo lòng bông của những sử gia Thiền đầu tiên, hẳn vì khích lệ bởi lòng tin quá nhiệt thành đối với mỗi đạo chánh thống nên đã cực luyện ngọn bút tưởng tượng đến cao độ như vậy.

The translators of these patriarchal verses are, according to the author of the *Records of the Right Transmission*, Chihchaing-liang-lou, of the First Wei dynasty, and Na-lien-yashê, of the Eastern Wei; the former came from Middle India and the latter from Kabul. Their book, known as the *Account of Succession in the Law*, disappeared after the repeated persecutions carried out by the reigning dynasties, but the stories of these patriarchs were quoted at least in the two books, the "*Pao-lin Ch'uan*" and the "*Shêng-chou Chi*", both compiled prior to the *Transmission of the Lamp*, in which they are referred to. But they too were lost some time after Kaisu (Ch'i-sung) in the Sung dynasty. Therefore at present the *Transmission of the Lamp* is the earliest history of Zen, where the twenty-eight patriarchs and their verses of law-transmission are recorded in detail.

Theo tác giả bộ Truyền pháp chánh tông ký thì người dịch những bài kệ của chư tổ ấy là Chi Cương Lương Lô ở đời Tiền Ngụy, và Na Liên Da Xá ở đời Đông Ngụy, người đầu gốc ở Trung bộ Ấn Độ và người sau ở Kaboul. Tác phẩm của hai Ngài là bộ Tục pháp ký đã bị thất lạc sau những vụ pháp nạn liên miên trong các triều đại đương thời, nhưng sự tích chư tổ còn dẫn lại ít ra trong hai bộ, Bửu Lâm Truyện và Thánh Trụ Chí, cả hai ra đời trước bộ Truyền Đăng Lục có dẫn chiếu lại, và cả hai lại cũng thất lạc nốt một thời gian sau Khế Tung, ở đời nhà Tống. Nên hiện nay, Truyền Đăng lục là bộ Thiền sử cổ nhất có ghi chép rành rẽ hăm tám vị tổ sư Thiên Trúc cùng những bài kệ phó pháp.

To quote as samples two of the six Buddhas' gāthās, the first Buddha Vipasyi declares:

'This body from within the Formless is born, It is like through magic that all forms and images appear: Phantom beings with mentality and consciousness have no reality from the very beginning; Both evil and happiness are void, have no abodes.'

Xin cử làm thí dụ hai trong số sáu bài kệ của sáu vị Tổ Sư Phật; vị Phật đầu tiên là Tì Bà Thi nói kệ rằng :

Từ trong vô tướng người thọ sanh

人從無相中受生

Tự hơi huyễn sanh ra hình tượng

猶如幻由諸形像

Người huyễn, tâm thức bốn lai không

幻人心,識本來無

Tội phước đều không chẳng chỗ trụ

罪福皆空無所柱

The gāthā of the sixth Buddha, Kāśyapa, who just preceded the Muni of the Śākya, runs thus:

'Pure and immaculate is the nature of all sentient beings; From the very beginning there is no birth, no death; This body, this mind--a phantom creation it is; And in phantom transformation there are neither sins nor merits.'

Bài kệ của vị cổ Phật thứ sáu là Phật Ca Diếp tiền bối của Thích Ca Mâu Ni, là như vậy :

Tánh của chúng sanh thân thanh tịnh

一切眾生性清淨

Xưa đã không sanh nay chẳng diệt

從來無生無可滅

Chỉ thân tâm này mới huyễn sanh

即此身心是幻生

Trong huyễn hóa vẫn không tội phước

幻化之中無罪福

When the Buddha belonging to the present age ordered Mahākāyapa to be the orthodox transmitter of the Good Law, he uttered the following verse:

'The Dharma is ultimately a dharma which is no-dharma; A dharma which is no-dharma is also a dharma; As I now hand this no-dharma over to thee; What we call the Dharma, the Dharma--where after all is the Dharma?' [77]

Khi Phật của kiếp hiện đại của chúng ta là Thích Ca truyền chánh pháp cho tôn giả Ca Diếp, Ngài nói kệ vậy :

Pháp vốn là pháp chẳng pháp

法本法無法

Chẳng pháp pháp cũng là pháp

無法法亦法

Nay ta trao cái chẳng pháp

今付無法時

Pháp có bao giờ là pháp ?

法法何曾法

The sixth patriarch, Dhritaka, has:

'Penetrate into the ultimate truth of mind, And we have neither things nor no-things; Enlightened and not-enlightened--they are the same; Neither mind nor thing there is.'

Tổ thứ sáu là Đệ Ca Đa phó kệ rằng :

Thông đạt bản thể tâm

通達本法心

Không pháp không chẳng pháp

無法無為法

Ngộ rồi như chưa ngộ

悟了同未悟

Không tâm cũng không pháp

無心亦無法

The twenty-second patriarch, Manura, gave his view thus:

'The mind moveth with the ten thousand things: Even when moving, it is serene. Perceive its essence as it moveth on, And neither joy nor sorrow there is.'

Tổ thứ hăm hai là Ma Noa La phát biểu :

Tâm theo muôn cảnh chuyển

心隨萬境轉

Chuyển đâu cũng chẳng mờ

轉處實能幽

Theo dòng nhận được tánh

隨流認得性

Không mừng cũng chẳng lo

無喜亦無憂

In these gāthās we notice the teaching generally characteristic of Mahāyāna Buddhism as it prevailed in India. As I said before, as far as the doctrinal side of Buddhism was concerned, Zen had nothing particularly to offer as its own; for its *raison d'être* consists in its being a spiritual experience and not in its being a special system of philosophy or of certain dogmas conceptually synthesized. We have Zen only when the Mahāyāna Buddhist speculation is reduced to the actual things of life and becomes the direct expression of one's inner life. And this did not come to pass until Buddhism was transplanted into China and made there to grow nourished by a people whose practical turn of mentality refused to swallow the Indian tradition undigested. The form of thought as adopted in the so-called patriarchal verses did not appeal to the Chinese mind. When they got into the thought itself, they wished to express it in their own way, they wished to live the thought as was natural to them, and not to hoard it as something imported from abroad and not inherently belonging to their psychology.

Ta nhận lại, ở những bài kệ trên, dòng tư tưởng khu biệt của Đại Thừa giáo đúng như trào lưu thành hành ở Ấn Độ như đã nói trước, một khi đặt nặng vấn đề giáo lý thì Thiền quả không có gì gọi là đặc biệt, là độc đáo, đáng được đề ra; vì lý do tồn tại của Thiền cốt ở tâm chứng, không phải ở triết luận có hệ thống, hoặc giáo điều tinh chế thành khái niệm. Thiền chỉ có một khi mọi suy luận của Đại Thừa giáo được nghiền nát thành sự kiện sống hằng ngày, và trực tiếp thể hiện sinh hoạt tâm linh của con người. Điều ấy chỉ có được sau khi Phật giáo được chuyển sang màu đất Trung Hoa, được dân tộc chất phác này vun trồng lại theo bầm tánh riêng, không nhận nuốt trộng thứ truyền thống Ấn Độ khó tiêu. Lối cảm nghĩ thông dụng trong những bản văn gọi là kệ phó chúc của chư tổ trên không cảm nổi tâm hồn Trung Hoa, nên một khi thâm ngộ rồi, họ muốn diễn lại theo ý riêng, muốn sống lại theo tình lý tự nhiên của họ, thay vì giữ nguyên như một món hàng nhập cảng không nằm trong tâm khảm dân tộc.

When Bodhidharma gave his full sanction to his disciples, he is supposed to have composed the following gāthā:

'The original reason of my coming to this country Was to transmit the Law in order to save the confused; One flower with five petals is unfolded, And the bearing of fruit will by itself come.'

Khi Bồ Đề Đạt Ma trao thông điệp cho môn đồ, tương truyền Tổ có bài kệ như vầy :

Ta vốn qua Trung thổ

吾本來茲土

Trao pháp cứu mê tình

付法救迷情

Một hoa năm cánh trở

一花開五葉

Trái kết tự nhiên thành

結果自然成

By this 'bearing of fruit' did Dharma prophesy the full development of Zen later in China? The 'five petals' are supposed to mean the five Zen Fathers in China after Dharma when Zen came to be recognized as a branch of Buddhism with a message of its own. Whether this gāthā was really a prophetic one by Dharma himself, or whether it was composed by some Zen historian after the sixth patriarch Hui-nêng (Yenō), we have no means to decide. The one thing is certain historically that Dharma's teaching began to be naturalized in China about two hundred years after him and assimilated by her people in a manner best suited to their mental idiosyncrasies. Zen in the form we have it today could not mature anywhere outside China. India was too metaphysical, or too given up to mystic imagination. It was the home for the Yuishiki (Yogācāra), the Shingon (Mantra school), the Kegon (Avatamsaka), or the Sanron (Śūnyatā or Mādhyamika). As for Zen, it needed a mind which had already been deeply steeped in the Laotzūan ideas and feelings and yet could not detach itself from the details of daily life. Aloofness, romanticism, a certain practical temperament, and yet an even, steady, well-balanced character--these were needed to develop Zen to its present form. That is to say, if Mahāyāna Buddhism, as was expounded by Nāgārjuna and Aśvaghoṣa, and in the "*Vimalakīrti*", "*Prajñāpāramitā*", and other Sutras, especially in the "*Laṅkāvatāra*", were not worked upon by Chinese genius, Zen as such could not at all have come into existence.

Phải chăng, ở hai chữ "trái kết", Đạt Ma báo trước hậu vận cực thịnh của Thiền ở Trung Hoa? Còn "năm cánh" chừng như chỉ vào năm vị tổ sư Trung Hoa sau Đạt Ma khi thiền được thừa nhận như một pháp môn chân truyền mang nặng một sứ mạng thù thắng. Hoặ bài kệ ấy là một sấm ngữ thật sự của chính Đạt Ma, hay do một sử gia Thiền nào đó ngụy tạo ra sau đời Lục Tổ Huệ Năng, ta không tiện quyết định. Có điều chắc chắn được xác nhận trong lịch sử là tông chỉ Đạt Ma bắt từ đó nhập tịch Trung Hoa, và gần hai trăm năm sau ngày tổ viên tịch được dân tộc này đồng hóa một cách tốt đẹp nhất theo tình ý riêng của họ. Thiền, dưới hình thức hiện có, không thể chín mùi ở đâu khác ngoài đất Trung Hoa. Đất Ấn Độ quá siêu hình, dễ buông trôi theo tướng tượng thần bí. Đó là đất dụng võ của Duy Thức, của Chân Ngôn, của Hoa Nghiêm, hoặ của Không luận. Còn Thiền phải cần đến một tâm hồn từng thấm nhuần trong tư tưởng Lão Trang, mà vẫn không thể tách ngoài những tình tiết của cuộc sống thường ngày. Điềm đạm, hào sảng, chân chất phần nào, và còn bình thản miễn tiếp

và quân bình đúng mức nữa, đó là những đức tánh cần phải có để đưa Thiền đến hiện trạng. Nghĩa là nếu Phật giáo Đại Thừa theo kiểu của Long Thọ và Mã Minh, và các bộ kinh Duy Ma, Bát Nhã v.v.. nhất là bộ Lăng Già, không được thiên tài Trung Hoa luyện chế lại thì chắc chắn thiền không bao giờ xuất hiện như vậy được.

It may not altogether be out of place here to show by concrete examples how much the Indian method diverges from the typically Chinese one in demonstrating the truth of Zen Buddhism. As I have repeatedly illustrated, Buddhism, whether primitive or developed, is a religion of freedom and emancipation, and the ultimate aim of its discipline is to release the spirit from its possible bondage so that it can act freely in accordance with its own principles. This is what is meant by non-attachment (*apratishṭitacittam*). The idea is negative inasmuch as it is concerned with untying the knots of the intellect and passion, but the feeling implied is positive, and the final object is attained only when the spirit is restored to its original activity. The spirit knows its own way, and what we can do is to rid it of all the obstacles our ignorance has piled before it. 'Throw them down' is therefore the recurring note in the Buddhist teaching.

Ở đây tôi tưởng nhằm lúc đề lên bằng đôi thí dụ cụ thể phương pháp dạy đạo của Ấn Độ khác như thế nào với phương pháp “đặc biệt Tàu” của thiền Tông trong việc chứng minh chân lý Thiền. Như tôi từng lưu ý, Phật giáo, dầu nguyên thủy hay cấp tiến, là đạo tự do và giải thoát, và mục đích tối hậu hướng đến là cởi mở tâm trí tất cả buộc ràng để nó có thể động dụng dọc ngang theo thể tánh tự nhiên. Đó gọi là tâm vô trụ[4]. Khái niệm ấy quả có tiêu cực phần nào, vì chỉ nhằm mở trí cho trí và tình, nhưng cảm giác bao hàm trong đó lại tích cực, và mục đích cuối cùng chỉ đạt tới khi tâm trí được phục hoàn trong thể hoạt dụng bốn lại. Tâm trí ta, tự nó, nó biết phải làm như thế nào, nên những gì ta phải làm chỉ là xóa bỏ tất cả chướng ngại mà vì vô minh ta đem chồng chất trên nó. « Buông xuống đi », đó là điệp khúc muôn đời rền vang trong giáo lý Phật giáo.

The Indian Buddhist way of impressing the idea is this: a Brahman named Black-nails came to the Buddha and offered him two huge flowering trees which he carried each in one of his hands through his magical power. The Buddha called out, and when the Brahman responded the Buddha said, 'Throw them down!' The Brahman let down the flowering tree in his left hand before the Buddha. The latter called out again to let them go, whereupon Blacknails dropped the other flowering tree in the right hand. The Buddha still kept up his command. Said the Brahman: 'I have nothing now to let go. What do you want me to do?' 'I never told you to abandon your flowering plants,' said the Buddha, 'what I want you to do is to abandon your six objects of sense, your six organs of sense, and your six consciousnesses. When these are all at once abandoned and there remains nothing further to be abandoned, it is then that you are released from the bondage of birth-and-death.'

Sau đây là kỹ thuật Phật giáo Ấn Độ gây ấn tượng ấy trong ta:

Một thầy bà la môn tên là Móng Tay Đen mang đến cúng Phật hai cây bông nguyên cành rễ khổng lồ, thầy dùng phép thần thông nắm chặt mỗi tay một cây. Phật gọi tên, thầy dạ, Phật liền bảo: « buông xuống đi ! ». Thầy bà la môn bỏ cây hoa tay trái xuống trước mặt Phật. Phật lại bảo buông xuống nữa. Thầy bà la môn bạch : « Tôi có gì đâu nữa mà buông bỏ. Phật muốn dạy gì ? » Phật đáp: « tôi không hề bảo thầy buông hết mấy cây hoa, tôi bảo thầy bỏ là bỏ sáu căn sáu trần sáu thức. Khi thầy bỏ được hết đến không có gì nữa để bỏ, đó là lúc thầy thoát ly tất cả ràng buộc của sanh tử luân hồi. »

In contrast to this plain, though somewhat roundabout, talk of the Buddha, the following case of Jōshu (Chaochou)[78] is direct and concise and disposes of the matter in a most unequivocal manner. A monk came and asked the master, 'How is it when a man brings nothing with him?' 'Throw it away!' was Jōshu's immediate response. 'What shall he throw down when he is not burdened at all?' 'If so, carry it along!' The Zen masters delight in paradoxes, and Jōshu's remark here is a typical one.

Khác với lối nói rõ, quá khúc chiết của Phật, câu chuyện sau đây của Triệu Châu[5], thẳng và gọn, giải quyết vấn đề một cách dứt khoát nhất:

Có ông tăng đến hỏi Triệu Châu lão nhân: « Không mang gì hết đến đây thì thế nào? »

Châu đáp : « Buông xuống đi ».

Ông tăng bạch lại: « Một vật chẳng mang theo thì buông xuống cái gì ? »

Châu nói : « Buông chẳng xuống thì dỡ lên đi».

放不下挑起來

Các Thiền sư khoái nói nghịch. Lời đáp của Triệu Châu ở đây một nghịch lý điển hình.

The problem of emancipation is important, but the still more important one is, 'Who or what is the Buddha?' When this is mastered, Buddhism has rendered its full service. What did the Indian philosophers think of the Buddha? There was an old lady who lived at the time of the Buddha. She was born at the same time as the Buddha himself and lived in the eastern part of the city. She had a singular aversion against the Buddha and never wished to see him. Whenever he passed by she would run away. But whichever way she turned she would encounter him, east or west. She covered her face with her hands, and lo! she saw the Buddha between her fingers. This is beautiful and illuminating. What follows is the Zen way of treating the subject: A monk came to Ch'i-an, who was one of the disciples of Ma-tsu, and asked, 'What is the original body of Vairochana?' Said the master, 'Would you mind passing that water-pitcher over to me?' The monk handed it to the master as asked. Then the master requested him to put it back where he got it. The monk did so. But not getting any answer as he thought to his first question, he asked again, 'What is the original body of Vairochana Buddha?' The master expressed his regret, saying, 'Long it is since the departure of the old Buddha!' These two instances will suffice to illustrate where the Chinese Zen mind deviates from the Indian.

Vấn đề giải thoát đành là hệ trọng, nhưng có cái hệ trọng hơn, đó là câu hỏi này: « Phật là gì? ». Một khi nắm vững được vấn đề ấy là Phật giáo hoàn tất Phật sự. Các đạo sư Ấn Độ nghĩ gì về Phật ? Đây:

Xưa có một bà lão sống đồng thời với Phật. Bà sanh ra đồng thời với Phật, và ngụ ở khu đông thành phố. Bà tị hiềm Phật thế nào không biết mà không bao giờ muốn gặp mặt Phật. Hễ thấy Phật đi qua đâu là bà ta lánh trốn chỗ khác. Nhưng dầu trốn đâu, đông hay tây, bà vẫn phải gặp Phật luôn luôn. Bà lấy tay che mặt, và này! bà thấy Phật qua kẻ tay. Thật là đẹp, và chối lợi làm sao? Và, cùng đề tài ấy, đây là phép giải của Thiền:

Một ông tăng đến tham vấn sư Tế An, một cao đệ của hòa thượng Mã Tổ, và hỏi :

« Thế nào là bốn thân của Lô Xá Na Phật ? ».

Sư bảo : « Ông đưa giùm cái bình nước kia cho tôi».

Ông tăng liền mang cái tịnh bình dâng lên. Sư bảo:

« Ông đem lại để yên chỗ cũ». Ông tăng mang trả chỗ cũ xong, đặt lại câu hỏi như trước.

Sư đáp :

“Cổ Phật ấy đi mất lâu rồi mà!”

古佛也過去久矣!

Hại thí dụ trên đủ nêu rõ chỗ sai khác giữa tâm Thiền Trung Hoa và tinh thần Ấn Độ

II

II. SƠ TỔ ĐẠT MA (-528)

The history of Zen dates with the coming of Bodhidharma (Bodai-Daruma) from the west, A.D. 520. He came to China with a special message which is summed up in the following lines:

Cuốn sử Thiền mở đầu với Bồ Đề Đạt Ma sang Trung Quốc vào năm 520 sau TL, mang theo một thông điệp thù thắng. Thông điệp ấy được tóm tắt bằng mười sáu chữ này :

'A special transmission outside the scriptures; No dependence upon words and letters; Direct pointing at the soul of man; Seeing into one's nature and the attainment of Buddhahood.'

Chẳng lập văn tự

不立文字

Truyền riêng ngoài giáo

教外別傳

Trỏ thẳng tâm người

直指人心

Thấy tánh thành Phật[6]

見性成佛

These four lines as describing the principles of Zen teaching as distinguished from other schools of Buddhism already in existence in China were formulated later and not by Dharma himself. We cannot exactly tell who was the real author, as we have no definite information on this subject. One historian, Tsung-chien, who compiled from the T'ien-tai point of view a Buddhist history entitled *The Rightful Lineage of the Śākya Doctrine in 1257*, ascribes it to Nansen Fu-gwan; probably the formula originated in those days when Baso (Ma-tsu), Hyakjo (Pai-chang), Ōbaku (Huang-po), Sekitō (Shih-tou), and Yakusan (Yüeh-shan) were flourishing in the 'West of the River' and in the 'South of the Lake'. Since then they have been regarded as characteristically Zen, and it was Dharma that breathed this spirit into the minds of the Chinese Buddhists. The latter had more or less been given up, on the one hand, to philosophizing, and, on the other hand, to practising contemplation. They were not acquainted with the direct method of Zen which was to see straightway into the truth of Enlightenment and attain Buddhahood without going through so many stages of preparation prescribed by the scholars.

Nêu lên cơ bản lập giáo của đạo Thiền khác hẳn với các môn phái Phật giáo khác đương thời có ở Trung Hoa, bốn câu ấy không phải của Đạt Ma mà do đời sau đề ra. Thiếu tài liệu xác đáng, ta không thể quyết đoán tác giả là ai. Theo sử gia Tông Giám (?) tác giả bộ « Pháp chánh truyền của Phật Thích Ca », soạn năm 1257, và soạn theo quan điểm Thiên Thai Tông, đó là sáng kiến của Nam Tuyền Phổ nguyện; chắc rằng công thức ấy ra đời khi Thiền đang hồi cực thịnh ở Giang Tây và Hồ Nam với các đại sư Mã Tổ, Bách Trượng, Huỳnh Bá, Thạch Đầu và Dược Sơn; và từ đó thông điệp ấy được coi là đặc trưng Thiền, mà chính Đạt Ma là người chủ xướng đả phá tinh thần ấy cho Phật tử Trung Hoa. Nhưng những người này

thường chỉ một mặt học kinh, một mặt hành Thiền. Họ không am tường phép « trực chỉ » của Thiền là phương pháp nhắm thẳng vào trung tâm Giác Ngộ, và chứng đến Phật tánh không qua quá nhiều cấp bậc chuẩn bị như các tông phái khác.

Our knowledge of the life of Bodhidharma comes from two sources. One, which is the earliest record we have of him is by Tao-hsüan in his *Biographies of the High Priests* which was compiled early in the T'ang dynasty, A.D. 645. The author was the founder of a Vinaya sect in China and a learned scholar, who, however, was living before the movement of the new school to be known as Zen came into maturity under Hui-nêng, the sixth patriarch, who was nine years old when Tao-hsüan wrote his *Biographies*. The other source is the *Records of the Transmission of the Lamp*, A.D. 1004, compiled by Tao-yüan early in the Sung dynasty. This was written by a Zen monk after Zen had received full recognition as a special branch of Buddhism, and contains sayings and doings of its masters. The author often refers to some earlier Zen histories as his authorities, which are, however, lost now, being known by the titles only.

Về sự tích của Bồ Đề Đạt Ma, ta được biết qua hai nguồn tài liệu. Trước hết là tài liệu của luật sư Nam Sơn Đạo Tuyên trong Cao Tăng Truyện, soạn vào năm 645, đầu đời nhà Đường và được coi là tài liệu cổ nhất hiện có. Tác giả là tổ sư khai sáng Luật Tông ở Trung Hoa, và là một học giả uyên bác; tuy nhiên, ông sống ở thời Thiền chưa lập tông, Thiền Tông mới được xây dựng lên sau này với lục tổ Huệ Năng thuở ấy mới lên chín tuổi khi Đạo Tuyên soạn bộ « truyện ». Nguồn tài liệu thứ nhì là Truyền Đăng Lục do Đạo Nguyên soạn năm 1004, đầu đời nhà Tống. Sách do một Thiền sư viết ra khi Thiền đã được đồng thanh thừa nhận như một pháp môn riêng, và chuyên ghi chép những câu nói và việc làm của các Thiền sư. Trong bộ « lục », tác giả thường dẫn chiếu để thêm uy tín những bộ sách Thiền cổ hiện nay đã thất lạc hết chỉ còn lại tên sách.

It is quite natural that these two accounts of the life of Bodhi-Dharma should vary at several points. The first was written when Zen was not yet fully established as a school, and the second by one of the Zen masters. In the first, Dharma, the founder of Zen, is treated as one of the many other Buddhist priests eminent in various fields as translators, commentators, scholars, Vinaya-followers, masters of meditation, possessors of miraculous virtues, etc., and Dharma could not naturally occupy in such a history any very prominent position distinguishing himself from the other 'high priests'. He is described merely as one of those 'masters of meditation' whose conception of dhyana did not differ from the old traditional one as was practised by the Hinayana followers.

Dĩ nhiên là hai bộ sử ấy chép sai khác hẳn nhau ở nhiều điểm về tiểu sử Bồ Đề Đạt Ma. Bộ đầu (truyện) được soạn ra khi Thiền chưa định xong cơ bản lập tông, còn bộ sau (lục) là của một Thiền sư. Trong bộ « truyện », Đạt Ma, tổ khai sáng thiền, chỉ được trình bày như những tu sĩ Phật giáo khác lồi lạc ở nhiều mặt, như phiên dịch, luận sư, luật sư, du già sư, có nhiều phép thần thông, ..v.v.. và như vậy là Đạt Ma không thể chiếm được trong lịch sử một địa vị bật tụy nào khác hơn hàng « cao tăng » khác. Ông chỉ được mô tả như một pháp sư chuyên thiền định, mà thiền định ở đây chẳng qua chỉ là phép hành thiền cổ truyền của môn đồ Tiểu thừa giáo[7]

Tao-hsüan did not understand the message of Dharma in its full signification, though he could read in it something not quite of the so-called 'practice of meditation'. And therefore it is sometimes argued by scholars that there is not much of Zen in Tao-hsüan's account of Dharma worthy of its first Chinese promulgator and that therefore Dharma could not be so

regarded as is claimed by the followers of the Zen school of Buddhism. But this is not doing justice to Zen, nor to Tao-hsüan, who never thought of writing a Zen history before Zen came to be known as such. Tao-hsüan could not be a prophetic historian. While the biographical history of Tao-yüan contains much that is to be discredited as regards the life of Bodhidharma, especially that part of his life before he came to China, we have reason to believe that the greater part of Tao-yüan's account of Dharma's doings after his arrival in China is historical. In this latter respect Tao-hsüan must be taken as complementing Tao-yüan. It is not quite in accord with the spirit of fair critical judgment to be partial to one authority at the expense of the other without duly weighing all the historically known circumstances that contributed to the making of these histories.

Đạo Tuyên không nắm được yếu chỉ của thông điệp Đạt Ma, dầu rằng ông có thể nhận ra trong ấy có cái gì hoàn toàn khác hơn cái thường gọi là “bốn thiền tám định”. Nên vịn vào đó nhiều nhà chú giải cho rằng trong sự tích Đạt Ma của Đạo Tuyên ít có gì gọi được là Thiền xứng đáng với vị tổ khai tông Thiền Đông Độ, rằng Đạt Ma không thể được trọng vọng vậy, như đồ chúng từng rao truyền. Nói thế e oan cho Thiền mà oan cho cả Đạo Tuyên luật sư, vì luật sư đâu có ý định viết trước cho Thiền một cuốn sử khi Thiền chưa công nhiên khai tông lập giáo dưới danh hiệu ấy. Luật sư không phải là một sử gia tiên tri. Dầu sao, nếu sự tích của Đạo Nguyên có nhiều tình tiết khó tin, nhất là về đoạn đời của Tổ trước ngày Đông Độ, ta có lý do tin được rằng hầu hết sự tích Đạt Ma của Đạo Nguyên sau ngày Đông Độ đáng có giá trị lịch sử. Xét như vậy tức đem Đạo Tuyên bỏ khuyết cho Đạo Nguyên. Bằng không, không gì phản tình phần phê phán vô tư hơn là thiên bên này bỏ bên kia, không cân nhắc đúng mức tất cả những điều kiện lịch sử khác nhau góp phần vào việc cấu tạo mỗi sự tích ấy.

According to Tao-hsüan, Bodhidharma left many writings or sayings which were apparently still in circulation at the time of the author of the *Biographies of the High Priests*, but the only authentic writing of the Zen founder's at present in our possession is a very short one, which is preserved in Tao-hsüan *Biographies*, as well as in Taoyüan's *Records*. There are some other essays ascribed to Dharma,^[79] but most of which, though deeply imbibing the spirit of Zen, are spurious except one which I am inclined to think to be genuinely his. It is entitled 'On the Pacification of the Soul'. Together with the first one, which is generally known under the title 'Meditation on Four Acts', we have just two pieces of writings handed down as Dharma's. Though I do not think that the 'Meditation on Four Acts' could be the best possible specimen of writing to be bequeathed by the founder of Zen, which will admit us straightway into the very essence of Zen, I will give here an English translation of it as the most reliable essay of Bodhidharma, the first patriarch of Zen in China.

Theo Đạo Tuyên, Bồ Đề Đạt Ma có lưu lại nhiều bút tích hoặc danh ngôn chắc còn lưu hành trong thời đại của tác giả Cao Tăng truyện, nhưng bản văn đáng tin nhất của vị tổ sư Thiền hiện còn lưu giữ là một văn kiện rất ngắn được chép lại cả ở Cao Tăng truyện cũng như Truyền Đăng lục. Có nhiều bài luận khác được gán cho Đạt Ma^[8] nhưng mặc dầu thẩm nhuần Thiền vị, hầu hết là giả tạo, ngoại trừ một bài tôi nghĩ rằng có thể là chánh hiệu: đó là bài “luận về phép an tâm”. Cùng với văn kiện nói trên, thường gọi là “bốn quán hạnh”, chúng ta chỉ có hai bản văn coi như do Đạt Ma truyền lại vậy. Nhưng tôi không tin rằng “bốn quán hạnh” là ngôn tuyệt kỹ của Thiền Đạt Ma có quyền lực đưa thẳng ta vào trung tâm

Thiền pháp; dầu vậy tôi xin đưa ra đây một bản dịch, vì đó là một bài luận đáng tin nhất của Đạt Ma, sơ tổ Thiền Trung Hoa.

There are two versions, as I said before, of this writing, the one in the *Biographies* and the other in the *Records*, and they do not quite agree with each other in some points. The main drift is the same, but in detail they vary.

The question now is: which is the more original one? Chronologically the *Biographies* were compiled earlier than the *Records*, but the latter presupposes some earlier writings which were utilized for its compilation. We have no means to ascertain the reliability of the documents thus made use of, and then the authority of the *Biographies* is not absolute. Therefore the only profitable method of judging the respective merit of the two versions is to compare them from the literary point of view and see what light such comparison will shed on the nature of each. The result I have reached is that the author of the *Biographies* used the one preserved in the *Records*, which is more faithful to the original if there were any such besides this very version. The reason for this conclusion is that Dharma's writing appears much improved after the editing of Tao-hsüan, the author of the *Biographies*; for he had to edit it for his own purposes. Thus edited, Dharma's writing is now in a better style; that is, more concise, more to the point, and more refined. For this reason the following translation is made from Taoyüan's *Records* in which the author had every reason to reproduce the original as it stood.

Như đã nói trước, có hai dị bản “bốn quán hạnh”^[9] một bản trong Truyện của Đạo Tuyên và một bản trong lục của Đạo Nguyên không hợp nhau ở đôi điểm. Cái cốt thì vẫn vậy nhưng chi tiết chẳng đồng. Vậy thử hỏi: bản nào là thứ thiệt? Tính theo tuổi tác thì Truyện ra đời trước Lục, nhưng Lục vẫn phải “sao lục” những tài liệu nào có trước nó. Ta không có cách nào quyết định mức độ đáng tin của những tài liệu tham cứu, nên tín lực của Truyện chưa hẳn là tuyệt đối. Vậy, để xét giá trị tương đối của hai dị bản trên, ta chỉ có cách đặc sách nhất là thử so sánh phần văn chương của hai bản ấy để mỗi bản có thể phô rõ chân tướng trong ánh sáng. Kết quả tôi đạt đến là tác giả Cao Tăng Truyện đã dùng tài liệu y như trong Truyện Đăng Lục, nhưng tài liệu trong Lục gần với nguyên tác hơn, trừ phi có bản nào khác hơn mà tôi không biết. Sở dĩ tôi quyết định vậy vì bản văn của Đạt Ma dường như đã được tự ý “nhuận sắc” nhiều lắm trong ấn bản của Đạo Tuyên, lời văn đẹp hơn, cô đọng hơn, sắc bén hơn, và chải chuốt hơn. Nên tôi đưa ra bản dịch sau đây theo tài liệu của Đạo Nguyên trong Truyện Đăng Lục, nghĩ rằng tác giả có nhiều lý do sao đúng theo bản chánh :

'[Bodhidharma], the Teacher of the Law, was the third son of a great Brahman king in South India, of the Western Lands. He was a man of wonderful intelligence, bright and far-reaching; he thoroughly understood everything that he ever learned. As his ambition was to master the doctrine of the Mahāyāna, he abandoned the white dress of a layman and put on the black robe of monkhood, wishing to cultivate the seeds of holiness. He practised contemplation and tranquillization, he knew well what was the true significance of worldly affairs. Inside and outside he was transpicuous; his virtues were more than a model to the world. He was grieved very much over the decline of the orthodox teaching of the Buddha in the remoter parts of the earth. He finally made up his mind to cross over land and sea and come to China and preach his doctrine in the kingdom of Wei. Those that were spiritually inclined gathered about him full of devotion, while those that could not rise above their own one-sided views talked about him slanderingly.

Pháp Sư (Bồ Đề Đạt Ma) là con thứ ba của một vị đại vương bà la môn ở Nam Thiên Trúc thuộc Tây Vực. Thần huệ sáng thông, nghe đâu ngộ đó, ông nuôi chí cầu pháp Đại Thừa, trút lớp áo trắng cư sĩ, khoác lên mảnh nâu sồng, quyết làm hưng thịnh hột giống thánh. Thoải mái trong lòng, thông suốt thể sự, trong ngoài sáng rõ, đức hạnh vượt ngoài khuôn mẫu thế gian, ông đau lòng trước cảnh suy vi của thánh giáo ở các nước ngoài, bèn băng núi vượt biển qua du hóa ở Trung Hoa nước Ngụy. Kẻ hằng tâm ai cũng tin theo, còn người thiển cận sanh lòng chê trách.

'At the time there were only two monks called Tao-yih and Hui-k'ê, who while yet young had a strong will and desire to learn higher things. Thinking it a great opportunity of their lives to have such a teacher of the Law in their own land, they put themselves under his instruction for several years. Most reverently they followed him, asked questions to be enlightened, and observed his directions well. The Teacher of the Law was moved by their spirit of sincerity and disciplined them in the true path, telling them, "This is the way to obtain peace of mind," and "This is the way to behave in the world," "This is the way to live harmoniously with your surroundings," and "This is the upāya (means)." These being the Mahāyāna ways to keep the mind tranquil, one has to be on guard against their wrongful applications. By this mental pacification *Pi-kuan*[80] is meant; by this behaviour, the Four Acts; by this harmony with things, the protection from slander and ill-disposition; and by this Upāya, detachment.

Thời ấy có hai ông Đạo Dục và Huệ Khả tuy thuộc hàng hậu sanh tuổi nhỏ mà tuấn tú, chí lại cao xa, duyên may gặp được Pháp Sư bèn ở đó phụng sự nhiều năm, hết lòng tu học chỉ mong Sư chỉ bảo. Pháp Sư thương họ tin thành bèn chỉ cho chân đạo?

Đây là phép an tâm

Đây là phép phát hạnh

Đây là phép thuận vật

Đây là phương tiện.

Đó là phép an tâm của Đại Thừa giáo, cẩn thận chớ hiểu lầm.

An tâm đó, đó là BÍCH QUÁN[10]

Phát hạnh đó, đó là tứ hạnh

Thuận vật đó, đó là phòng ngừa sự chê gièm

Phương tiện đó, đó là khiến mình đừng chấp trước.

'Thus I[81] have briefly stated the story of what follows.

'There are many ways to enter the Path, but briefly speaking they are of two sorts only. The one is "Entrance by Reason" and the other "Entrance by Conduct". By "Entrance by Reason" we mean the realization of the spirit of Buddhism by the aid of the scriptural teaching. We then come to have a deep faith in the True Nature which is one and the same in all sentient beings. The reason why it does not manifest itself is due to the overwrapping of external objects and false thoughts. When one, abandoning the false and embracing the true, and in simpleness of thought abides in *Pi-kuan*, one finds that there is neither selfhood nor otherness, that the masses and the worthies are of one essence, and firmly holds on to this belief and never moves away therefrom. He will not then be guided by any literary instructions, for he is in silent communion with the principle itself, free from conceptual discrimination, for he is serene and not-acting. This is called "Entrance by Reason".

Đó là sở do lược thuật lại như vậy.[11]

Phàm vào đạo có nhiều đường, nhưng nói cho cùng không ngoài hai đường này, là **LÝ NHẬP** và **HẠNH NHẬP**

I. **LÝ NHẬP** là nương theo giáo (kinh điển) để ngộ vào tông (yếu chỉ) tin sâu rằng tất cả sanh linh đều chung đồng một chân tánh, chỉ vì khách trần bên ngoài và vọng tưởng bên trong che lấp nên chân tánh không hiển lộ được. Nếu bỏ vọng theo chân, tinh thần ngưng trụ trong cái định BÍCH QUÁN thì không thấy có ta có người, thánh phàm một bực như nhau; nếu một mực kiên cố không lay chuyển, rốt ráo không lệ thuộc vào vào giáo, đó tức là ngầm hợp với lý hết tâm tướng phân biệt.

Tịch nhiên vô vi gọi là lý nhập,

'By "Entrance by Conduct" is meant the Four Acts in which all other acts are included. What are the four? 1. How to requite hatred; 2. To be obedient to karma; 3. Not to seek after anything; and 4. To be in accord with the Dharma.

II. **HẠNH NHẬP** là nói về bốn hạnh, ngoài ra các hạnh khác đều bao gồm trong ấy. Bốn hạnh là gì?

- một là báo oán hạnh
- hai là tùy duyên hạnh
- ba là vô sở cầu hạnh
- bốn là xứng pháp hạnh.

'1. What is meant by "How to requite hatred"? Those who discipline themselves in the Path should think thus when they have to struggle with adverse conditions: During the innumerable past ages I have wandered through multiplicity of existences, all the while giving myself to unimportant details of life at the expense of essentials, and thus creating infinite occasions for hate, ill-will, and wrongdoing. While no violations have been committed in this life, the fruits of evil deeds in the past are to be gathered now. Neither gods nor men can foretell what is coming upon me. I will submit myself willingly and patiently to all the ills that befall me, and I will never bemoan or complain. In the Sūtra it is said not to worry over ills that may happen to you. Why? Because through intelligence one can survey [the whole chain of causation]. When this thought arises, one is in concord with the principle because he makes the best use of hatred and turns it into the service in his advance towards the Path. This is called the "way to requite hatred".

1. Sao gọi là **BÁO OÁN HẠNH**?- Người tu hành khi gặp cảnh khổ nên tự nghĩ như vậy: Ta từ bao kiếp trước buông lung không học, bỏ gốc theo ngọn, trôi giạt theo vật chất, nặng lòng thương ghét, gây hại không cùng. Đời này tuy ta không phạm lỗi, nhưng nghiệp dù gieo từ trước nay kết trái chín, điều ấy nào phải do trời hoặc người tạo ra đâu, vậy ta đành nhẫn nhục chịu khổ, đừng nên oán trách.

Kinh nói: gặp khổ không buồn.

Vì sao vậy? Vì thấu suốt (luật nhân quả) vậy. Khi tâm niệm ấy phát ra ấy là ứng hợp với lý. Mượn oán mà hành đạo nên nói là hạnh trả oán.

'2. By "being obedient to karma" is meant this: There is no self (ātman) in whatever beings that are produced by the interplay of karmaic conditions; pain and pleasure we suffer are also the results of our previous action. If I am rewarded with fortune, honour, etc., this is the outcome of my past deeds which, by reason of causation, affect my present life. When the force of karma is exhausted, the result I am enjoying now will disappear; what is then the use of being joyful over it? Gain or loss, let us accept karma as it brings us the one or the other; the spirit itself knows neither increase nor decrease. The wind of

gladness does not move it, as it is silently in harmony with the Path. Therefore this is called "being obedient to karma".

2. Hai là **TÙY DUYÊN HẠNH**.

Chúng sanh đều do duyên nghiệp mà chuyển thành, chẳng có cái tôi. Mọi nỗi khổ vui đều do nhân duyên sanh. Nếu nay được quả báo tốt hưởng đủ vinh dự, ấy là do nhân lành thuở trước cảm nên, nay mới được vậy. Hết duyên hết thì lại hoàn không, mừng vui nỗi gì? Được mất gì đều tùy theo duyên, nhưng tâm người không vì vậy mà được thêm hoặc bớt mất gì.

Nếu thấu đáo được vậy thì gió vui chẳng động, lặng lẽ mà thuận đạo, nên nói là hạnh tùy thuận theo duyên nghiệp vậy

'3. By "not seeking after anything" is meant this: Men of the world, in eternal confusion, are attached everywhere to one thing or another, which is called seeking. The wise, however, understand the truth and are not like the vulgar. Their minds abide serenely in the uncreated while the body turns about in accordance with the laws of causation. All things are empty and there is nothing desirable and to be sought after. Wherever there is the merit of brightness there follows the demerit of darkness. This triple world where one stays too long is like a house on fire; all that has a body suffers, and who would ever know what is rest? Because the wise are thoroughly acquainted with this truth, they get never attached to anything that becomes, their thoughts are quieted, they never seek. Says the Sūtra: Wherever there is seeking, there you have sufferings; when seeking ceases you are blessed. Thus we know that not to seek is verily the way to the truth. Therefore I preach to you not "to seek after anything".

3. Ba là **VÔ SỞ CẦU HẠNH**.

Người đời mãi đắm mê, việc gì cũng tham trước, thế gọi là cầu Bạc trí ngộ lẽ chân, chuyển ngược thế tục, nên an tâm trụ ở vô vi, thân hình tùy nghi mà vận chuyển. Muôn vật đều là không có gì vui mà cầu được.

Hết có công đức thì liền có hắc ám đuổi theo. Ở lâu trong ba cõi khác nào như trong nhà lửa. Có thân có khổ, được gì mà vui? Thông suốt được vậy ắt buông hết sự vật, dứt tướng, chẳng cầu.

Kinh nói: "Còn cầu còn khổ. Hết cầu mới được vui".

Xét biết không cầu mới thực là đạo hạnh nên nói là hạnh không cầu mong

'4. By "being in accord with the Dharma" is meant that the reason in its essence is pure which we call the Dharma, and that this reason is the principle of emptiness in all that is manifested, as it is above defilements and attachments, and as there is no Self or Other in it. Says the Sūtra: in the Dharma there are no sentient beings, because it is free from the stains of being; in the Dharma there is no Self because it is free from the stain of selfhood. When the wise understand this truth and believe in it, their conduct will be "in accordance with the Dharma".

4. Bốn là **XỨNG PHÁP HẠNH**.

Cái lý thanh tịnh của tự tánh gọi là pháp. (Tánh tịnh chi lý, mục chi vi pháp).

Tin hiểu lý ấy thì mọi hình tướng hóa thành không, không nhiễm không trước, không bị không thử

Kinh nói: Pháp không có chúng sanh, hãy lìa chúng sanh cấu. Pháp không có tướng ngã, hãy lìa ngã cấu.

Bạc trí vì tin hiểu được vậy thì tùy xứng theo pháp mà hành.

'As the Dharma in essence has no desire to possess, the wise are ever ready to practise charity with their body, life, property, and they never begrudge, they never know what an ill grace means. As they have a perfect understanding of the threefold nature of emptiness they are above partiality and attachment. Only because of their will to cleanse all beings of their stains, they come among them as of them, but they are not attached to the form. This is known as the inner aspect of their life. They, however, know also how to benefit others, and again how to glorify the path of enlightenment. As with the virtue of charity, so with the other five virtues [in the Prajñāpāramitā]. That the wise practise the six virtues of perfection is to get rid of confused thoughts, and yet they are not conscious of their doings. This is called "being in accord with the Dharma".'

Bốn thể của pháp vốn không tham lặn cho nên dầu đem thân mạng và của cải ra mà bố thí vẫn không hối tiếc. Thấy rõ ba cái không thì không còn ý lại và chấp trước. Chỉ cần gạt trần cấu, tùy nghi mà giáo hóa chúng sanh, nhưng không mắc phải hình tướng, thể tức là tự hành, đã lợi người lại thêm trang nghiêm đạo bồ đề. Bồ thí đã vậy thì năm độ (Bát Nhã) khác cũng thế. Vì dứt trừ vọng tưởng mà hành pháp tu sáu độ, nhưng thật không gì gọi là hành cả, nên nói là hạnh tùy xứng theo pháp.

(Truyền đăng lục, quyển 30)

The doctrine of the Two Entrances is evidently taken from the *Vajrasamādhi-sūtra*;[82] and that of the Four Acts is an amplification of the second form of Entrance as is expounded in the Sūtra. A comparison with the passage from it will make this point clear at once:

Giáo lý nhị nhập nói trên chắc đã phỏng theo kinh Kim Cương Định[12], còn tứ quán hạnh là phần diễn rộng đoạn "hạnh nhập" của bộ kinh. So sánh lời kinh sau đây ta sẽ thấy rõ.

'Said the Buddha: The two entrances are "Entrance by Reason" and "Entrance by Conduct". "Entrance by Reason" means to have a deep faith in that all sentient beings are identical in essence with the true nature which is neither unity nor multiplicity; only it is beclouded by external objects. The nature in itself neither departs nor comes. When a man in singleness of thought abides in *chüeh-kuan*, he will clearly see into the Buddha-nature, of which we cannot say whether it exists or exists not, and in which there is neither selfhood nor otherness. He will also find that the nature is the same both in the masses and in the worthies. He thus firmly holds the ground of the diamond-heart and never moves away therefrom; he is serene and not-doing, and free from conceptual discrimination. This is called "Entrance by Reason".

"Phật bảo: Hai đường vào đạo là lý nhập và hạnh nhập

"Lý nhập là tin sâu rằng tất cả chúng sanh đều đồng nhau một chân tánh, chẳng phải một chẳng phải tất cả, khác nhau chỉ ở chỗ bị che lấp bởi ngoại trần. Chân tánh xưa nay vốn chẳng lại chẳng qua. Hành giả trong một niệm ngưng tụ TÍNH QUÁN sẽ kiến chiếu vào tánh Phật chẳng phải có chẳng phải không, chẳng phải ta chẳng phải người, chung đồng với vật vô giác cũng như giống hàm linh, cùng một thể. Bấy giờ hành giả sẽ kiên trì nơi tâm địa kim cương, rốt chẳng xa lìa, được tịch nhiên vô vi, hết tâm tướng phân biệt. Đó là lý nhập.

"Entrance by Conduct" means not to be unsteady and reclining in mind and not to be in its shadows changing like a stream. Wherever you are, let your thought be serene and not to be seeking after anything. Let it be like unto the great earth unmoved even in a raging storm. Giving up all thoughts of egoism in your heart, save all beings and let them cross over to the other shore. There are no births, no signs, no clinging, no abandoning; in the

mind of a Bodhisattva there is no going-out, no coming-in. When this mind which neither goes out nor comes in enters into that which is never entered into, it is called entering. This is the way the Bodhisattva enters into the Dharma. The Dharma is not empty in form, and the Dharma of non-emptiness is not to be put aside as non-entity. Why? The Dharma that is not non-entity is filled with virtues. It is neither mind nor shadows, it is pure in its suchness.'

“Hạnh nhập là đừng để tâm bồn chồn, u trệ, đừng đắm theo bóng dáng trôi lăn như đợt sóng. Bất cứ đâu cũng giữ tinh thần ngời trong lặng, đừng đuổi theo gì hết. Hãy như đại địa dầu bão tố vẫn bất động. Hãy gạt sạch hết tư tưởng vị ngã trong tâm, cứu độ tất cả chúng sanh đưa qua bờ giác. Không sanh tử, không hình tướng, không thủ, không xả, không gì đến gì đi trong tâm bồ tát. Khi tâm không có gì đến gì đi là tâm nhập trong cái bỗng lai không có nhập. Bồ tát nhập pháp là như vậy đó. Pháp chẳng phải là không, và cái pháp “chẳng không” không thể gạt bỏ coi như không thực. Tại sao? Cái pháp không chẳng thực có tất cả công năng. Đó chẳng phải tâm, chẳng phải bóng dáng, đó thuần túy là “như”

In comparing these two texts the reader will be impressed with the most important and most striking change Bodhi-Dharma made in his quotation, which is the substituting of *pi-kuan* for *chüeh-kuan*. *Pi* ordinarily means 'wall' or 'precipice', and is often found in combination with *li*, 'standing', in such phrases as *pi li wan jên*, to describe an unscalable wall, or figuratively to represent the attitude, for instance, of Acala-Vidyārāja standing straight up. What was the reason of Dharma's changing *chüeh*, 'to awaken', or 'to be enlightened' into a word which apparently has no organic relation to the following *kuan*, 'to perceive' or 'to contemplate'? The novel combination is a very important one, for it alters the sense of the whole context in which it occurs.

So sánh hai bản văn, bạn đọc không tránh khỏi ấn tượng mạnh trước sự thay đổi quan trọng nhất, nổi bật nhất, trong bản văn của Đạt Ma: đổi hai chữ tĩnh quán bằng bích quán.

Bích có nghĩa là tường vách như trong thành ngữ bích lũy nan xuyên là tường thành khó qua, hoặc theo nghĩa bóng hình dung thái độ đứng thẳng lên: acala vidyaraaja. Vì lý do nào Đạt Ma đổi chữ “tĩnh” là thức dậy, hoặc giác ngộ, ra chữ bích là tường, xét ra không có chút liên hệ nào với chữ quán là xem xét? Lối ghép chữ mới này thật vô cùng quan hệ vì nó biến đổi toàn thể tinh thần bản văn.

Tao-hsüan, the author of the *Biographies*, refers to Dharma's *tai ch'êng pi kuan* (Mahāyānistic wall-contemplation) in his commentary notes to Zen, as the most meritorious work Dharma achieved in China. For this reason he is often spoken of as the *pi-kuan* Brahman--that is, wallcontemplating Brahman--and in Japan the monks belonging to the Sōtō school of Zen are supposed to follow the example of the founder of their religion when they keep up the practice of sitting facing the wall while meditating. But this is evidently a superficial interpretation of the phrase *pi-kuan*; for how could mere wall-gazing start a revolutionary movement in the Buddhist world as is implied in Tao-hsüan's life of Dharma?[83] How could such an innocent practice provoke a terrible opposition among scholars of those days? To my view, *pi-kuan* has a far deeper meaning, and must be understood in the light of the following passage in the *Records*, which is quoted from a work known as the *Pieh-chi*, meaning some special document of prior existence:

Luật sư Đạo Tuyên, tác giả Cao Tăng Truyện, trong lối bình giải về Thiền, nêu pháp Đại thừa Bích quán làm sự nghiệp tuyệt diệu của sư Đạt Ma ở Tàu. Vì thế nên Sư thường được gọi là Bích quán Bà la môn, nghĩa là ông sư nhìn vách; và ở Nhật, môn đồ của Thiền Tào

Động dường như cũng noi gương vị tị tổ ấy trong khi họ ngồi Thiền mặt xoay vào vách Tuy nhiên, chắc chắn đó là một lối giải thích quá phiến diện hai chữ bích quán, vì nếu cứ ngồi nhìn vách suông như thế làm sao phát động được một phong trào cách mạng sâu rộng như vậy giữa đại chúng Phật tử như Đạo Tuyên đã ghi nhận trong sự tích Đạt Ma?[13] Làm sao một lối hành đạo vô tội vạ như vậy lại dựng lên được một cuộc chống đối khùng khiếp giữa các nhà học Phật đương thời? Theo thiển ý, bích quán có một ý nghĩa thâm diệu hơn nhiều, và phải hiểu theo tinh thần đoạn văn sau đây do bộ Truyền đăng lục trích dẫn lại theo một tác phẩm gọi là Biệt ký, tên gọi chung một số tài liệu riêng có từ trước.

'The master first stayed in the Shōrinji (Shao-lin-szū) monastery for nine years, and when he taught the second patriarch, it was only in the following way: "Exterally keep yourself away from all relationships, and, internally, have no pantings (or hankerings, *ch'uan*) in your heart;[84] when your mind is like unto a straight-standing wall you may enter into the Path.' Hui-k'ê tried variously to explain [or to discourse on] the reason of mind, but failed to realize the truth itself. The master simply said, "No! No!" and never proposed to explain to his disciple what was the mindessence in its thought-less state [that is, in its pure being]. [Later] said Hui-k'ê, "I know now how to keep myself away from all relationships." "You make it a total annihilation, do you not?" queried the master. "No, master," replied Hui-k'ê, "I do not make it a total annihilation." "How do you testify your statement?" "For I know it always in a most intelligible manner, but to express it in words--that is impossible." Thereupon, said the master, "That is the mind-essence itself transmitted by all the Buddhas. Harbour no doubts about it."

"Sư (Đạt Ma) ban đầu ở chùa Thiếu Lâm chín năm, vì nhị tổ (Huệ Khả) nói pháp chỉ dạy rằng:

Ngoài dứt chư duyên

外息諸緣

Trong không toan tính

內心無端

Tâm như tường vách .

心如牆壁

Mới là nhập đạo

可以入道

"Huệ Khả trình bày đủ cách hiểu của ông về tánh lý (bốn thể) của tâm, nhưng lần nào Sư cũng một mực báo "chẳng phải", mà cũng không báo nói gì về tâm thể vô niệm.

Ngày kia Huệ Khả nói: "Ta đã dứt hết chư duyên rồi".

Sư hỏi: "Người không biến thành đoạn diệt (hư vô) chớ?".

Khả đáp: "Chẳng thành đoạn diệt".

Sư hỏi lại: "Lấy gì làm tin chẳng phải là đoạn diệt?"

Khả đáp: " Do cái biết tự nhiên vậy, còn nói thì chẳng được"

Sư đáp: "Đó là chỗ bí quyết tâm truyền của chư Phật, người chớ ngờ gì hết".

In fact, this passage sums up the special message contained in Dharma's teaching, and in it we may get an adequate answer as to the exact meaning of *pi-kuan*. The term must have been a novel one in his day, and the originality of his views really lay in the creative sense of the one word '*pi*'. It was so concrete, so graphic, and there was nothing abstract and conceptual about it. Hence Taohsüan's special reference to Dharma's teaching as the *Tai-*

chêng pi-kuan (Mahāyānistic wall-contemplation). While there was nothing specifically Zen in his doctrine of 'Two Entrances and Four Acts', the teaching of *pi-kuan*, wallcontemplation, was what made Bodhidharma the first patriarch of Zen Buddhism in China.

Đoạn văn thực đã đúc kết thông điệp đặc biệt hàm ẩn trong giáo lý Đạt Ma, nhờ đó ta có thể tìm ra một lời đáp thỏa đáng phần nào về tinh nghĩa hai chữ bích quán: 壁觀. Tự nhiên đó phải là một chữ mới tung ra đương thời, và tất cả cái thần toàn nằm ở chữ BÍCH - một chữ cụ thể làm sao như vẽ lên trước mắt tuyệt không có gì là trừu tượng, là khái niệm hết. Do đó mà Đạo Tuyên cực tả giáo lý Đạt Ma bằng bốn chữ Đại Thừa Bích Quán 大乘壁觀 nghĩa là phép nhìn vách của Đại Thừa giáo. Xét cho cùng chẳng có gì đặc biệt là Thiền trong giáo lý nhị nhập và tứ quán hạnh của Đạt Ma, mà chính bài học bích quán mới đưa Đạt Ma lên ngôi Tổ Sư Thiền Đông Độ.

The author of the *Rightful Transmission of the Śākya Doctrine* interprets *pi-kuan* as meaning the state of mind where no 'external dusts get in'. This may be all right, but we are not told where he finds the authority for this way of understanding. Had he in mind Dharma's remark to Hui-k'ê as recorded in the document known as *Pieh-chi*? In any event the underlying meaning of the 'wall-contemplation' must be found in the subjective condition of a Zen master, which is highly concentrated and rigidly exclusive of all ideas and sensuous images. To understand the phrase '*pi-kuan*' as simply meaning 'wall-gazing' will be sheer absurdity. If the specific message of Dharma as the founder of Zen in China is to be sought anywhere in the writings of his, which are still in existence, it must be in this 'Mahāyānistic wall-contemplation'.

Tác giả bộ “Pháp chánh truyền của Phật Thích Ca” thích nghĩa bích quán là cảnh giới tuyệt đối của tâm, tuyệt không mảy bụi bợn nhơ. Có lẽ đúng vậy, nhưng không biết tác giả dựa vào uy tín nào để giải thích như vậy, hoặc giả tác giả đã nằm lòng nhận xét trên của Đạt Ma đối với Huệ Khả trong đoạn văn Biệt ký? Dầu hiểu bằng cách nào, tinh nghĩa của bích quán vẫn phải tìm trong thái độ chủ quan của Thiền sư, một thái độ đại định thâm hậu, quyết liệt loại trừ tất cả tướng niệm và hình tướng của giác quan. Thật không gì vô nghĩa hơn chỉ hiểu bích quán trên mặt chữ nghĩa là ngó vách. Nếu phải tìm hiểu thông điệp kỳ đặc của Tổ sư Thiền tông độ Đạt Ma qua những di bút hiện còn của Tổ, tôi thiết tưởng phải tìm trong bốn chữ Đại Thừa Bích Quán 大乘壁觀 ấy

Besides this writing, which is the only one left by Dharma in our possession at present, we have the *Laṅkāvatāra-sūtra*, *Vajrasamādhi-sūtra*, and *Vajracchedikā-sūtra*, through which we can also have a glimpse into the central teaching of Bodhidharma. Zen, unlike other schools of Buddhism, has no particular Sūtras to be called the 'foundation canon' on which its followers would base the principal tenets of their school; but Dharma recommended the *Laṅkāvatāra* to his first disciple Hui-k'ê (Yeka), as containing the teaching most intimately related to Zen, and after him this scriptural writing came to be studied chiefly by Zen scholars.[85] As to the importance of the *Vajrasamādhi* as expounding the philosophy of Zen, we can easily understand it from Dharma's own reference to the Sūtra in his writing as was already pointed out.

Ngoài di bút ấy, là tài liệu duy nhất của Đạt Ma còn lại, ta còn có các bộ kinh Lăng Già, Kim Cương, Kim Cương Định đại khái có thể giúp ta có một ý niệm về chỗ tâm yếu của pháp thiền Đạt Ma. Khác với các tông phái khác, Thiền không riêng có bộ kinh nào được coi là căn

bản dựa vào đó ta thể dựng tông mở giáo. Nhưng tổ Đạt Ma trao bốn quyển Lăng Già cho người đệ tử đầu tiên là Huệ Khả coi như ký thác tâm ấn Phật khế hợp với đạo Thiền; và sau ngày Tổ viên tịch, kinh trên được chư Thiền sư đặc biệt tham cứu[14] Còn kinh Kim Cương Định, quan trọng như thế nào đối với triết giáo Thiền, ta dễ thấy rõ qua chính lời Đạt Ma dẫn chiếu lại trong một bản văn của Tổ đã được đề cập trước.

With regard to the *Vajracchedikā-sūtra*, most people think of it as having nothing to do with Zen prior to the fifth patriarch, Hungjên (Gunin); for it was he who, for the first time, introduced it among his own disciples, while Dharma himself made no allusion whatever to this, one of the most popular Buddhist texts in China. But according to Hui-nêng's Preface to the *Vajracchedikā*, which is still preserved, 'ever since the coming-west of Dharma he wanted to propagate the meaning of this Sūtra and lead people to understand the Reason and to see into the Nature.' If this were actually the case, Dharma, to say the least, must have had some knowledge of this Sūtra from the very beginning of his career in China, and the connection in a way between this and Zen must have been more fundamental than that between the *Laṅkāvatāra* and Zen. The prevalent notion then that the *Vajracchedikā* came only in vogue after Hungjên and Hui-nêng must be revised. Whatever this may be, the *Laṅkāvatāra* is too difficult a material for popular consumption, and it was natural that this Sūtra came to be gradually superseded by the *Vajracchedikā* as Zen gained more and more in power and influence. As one of the Sūtras belonging to the Prajñāpāramitā class of Buddhist literature, the teaching of the *Vajracchedikā* was comparatively simple and had something much akin to the Laotzūan ideas of emptiness and non-doing. It was not hard for the average Chinese to follow its philosophy of Śūnyatā; in fact this agreed well with a certain aspect of Chinese thought. [86]

Riêng về bộ Kim Cương, thường người ta nghĩ rằng từ Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn trở về trước kinh ấy không liên quan gì đến Thiền, và chính Nhẫn là người đầu tiên đưa bộ kinh ấy vào Thiền giới trong khi Đạt Ma không hề ám chỉ đến, dầu rằng đó là một trong số những bản văn Phật giáo phổ thông nhất ở Trung Hoa. Nhưng theo lời tựa của Huệ Năng viết cho bộ Kim Cương, hiện còn giữ, “Đạt Ma từ lúc qua Tàu luôn luôn phát tâm xiển dương yếu chỉ Kim Cương để người học có thể đạt lý và ngộ tánh.” Nếu quả vậy thì ít ra Đạt Ma phải biết đến bộ kinh ấy từ lúc mới mở đường hoàng pháp ở Trung Hoa, và ở phương diện ấy, mối duyên liên hệ giữa Thiền và kinh Kim Cương chắc còn mật thiết hơn là kinh Lăng Già với Thiền Tông. Vậy ta cần xét lại quan niệm thanh hành từ trước cho rằng kinh Kim Cương mới được khởi dùng từ đời tổ Hoàng Nhẫn và Huệ Năng. Dầu sao, kinh Lăng Già cũng khó tiêu hóa quá cho đại chúng, nên tự nhiên lần hồi Lăng Già nhường bước cho Kim Cương theo nhịp phát huy của đạo Thiền ngày càng thêm uy thế và ảnh hưởng. Là một bộ kinh thuộc hệ thống Bát Nhã trong văn học Phật giáo giáo lý Kim Cương kể ra tương đối dễ mà còn có phần tương ứng với tư tưởng Lão Tử về lẽ “không” và “vô vi”. Người Trung Hoa trung bình không cảm thấy khó khăn lắm tham học triết lý không vì triết lý ấy rất hợp với đôi khía cạnh của tư tưởng Trung Hoa[15]

However, with Zen followers all literature was like a finger pointing at the moon, and there was not much in itself that will actually lead one to the seeing of one's own inner nature; for this seeing was a realization which must be attained by one's own personal efforts apart from the mere understanding of letters. All Buddhist Sūtras including the *Laṅkāvatāra*, *Vajrasamādhi*, and *Vajracchedikā* could not be of much help to the real earnest seekers of the truth, so long as his idea is to grasp the naked facts with his own

ungloved hands. This was possible only when his own inner consciousness opened by itself, from within, through his wholesouled efforts. Literature is helpful only when it indicates the way, it is not the thing itself.

Tuy nhiên, theo các bậc Thiền đức, văn học chẳng qua chỉ là ngón tay chỉ mặt trăng, không chứa đựng gì thiết thực khả dĩ đưa con người đến chỗ kiến chiếu vào tự thể vì kiến chiếu tức tự chứng, thực hiện bằng tự lực, ngoài tất cả lời giải của văn tự. Tất cả bộ kinh, kể cả Lăng Già, Kim Cương Định và Kim Cương không giúp được gì nhiều cho người nhiệt thành cầu đạo chí quyết tự mình nắm lấy cái thực trần trụi bằng đôi tay trần, không bao tay. Điều ấy chỉ thành tựu được khi tâm trí mở rộng ra, tự bên trong, bằng tất cả khí lực bình sanh. Còn văn chương chỉ là tấm bản chỉ chân lý, nhưng tấm bản không phải là chân lý.

The earlier part of Bodhidharma's life while in India as narrated in the *Records* may be discredited as containing a large dose of fiction, but the latter part of it cannot so easily be disposed of. This is where it supplements the story in Tao-hsüan *Biographies*, which was written by a good historian however, who did not know anything about the future development of Zen. According to the *Records* then, the first great personage Dharma had an interview with when he came to China was the king of Liang, the greatest Buddhist patron of the time. And the interview took place in the following manner:

Phần đầu tiểu sử của Bồ Đề Đạt Ma khi còn ở Thiên Trúc, theo như Truyền Đăng Lục thuật lại, có vẻ quá hoang đường, khó tin trọn, nhưng về phần sau, sau ngày Đông Độ, có thể tin được. Ở điểm này, Truyền Đăng Lục có thể bổ khuyết cho Cao Tăng truyện một bộ “truyện” giá trị của Đạo Tuyên, một sử gia tốt, soạn ra trong khi tác giả không biết gì hết về sự phát triển sau này của đạo Thiền. Vậy, theo Truyền Đăng Lục, bậc quý nhân đầu tiên Đạt Ma tiếp xúc khi ông vừa đến Trung Hoa là vua Lương Võ Đế, bậc lãnh đạo tối cao của Phật giáo đương thời. Cuộc tiếp kiến diễn ra như sau:

The Emperor Wu of Liang asked Dharma:

'Ever since the beginning of my reign I have built so many temples, copied so many sacred books, and supported so many monks and nuns; what do you think my merit might be?'

'No merit whatever, sire!' Dharma bluntly replied.

'Why?' demanded the Emperor astonished.

'All these are inferior deeds,' thus began Dharma's significant reply, 'which would cause their author to be born in the heavens or on this earth again. They still show the traces of worldliness, they are like shadows following objects. Though they appear actually existing, they are no more than mere non-entities. As to a true meritorious deed, it is full of pure wisdom and is perfect and mysterious, and its real nature is beyond the grasp of human intelligence. Such as this is not to be sought after by any worldly achievement.'

The Emperor Wu thereupon asked Bodhidharma again, 'What is the first principle of the holy doctrine?'

'Vast emptiness, and there is nothing in it to be called holy, sire!' answered Dharma.

'Who is it then that is now confronting me?'

'I know not, sire!'

Lương Võ Đế hỏi: Từ ngày tức vị đến nay trăm cất chùa chép kinh độ tăng không biết bao nhiêu mà kể, có công đức gì không?

Sư đáp: Đều không công đức.

Đế nói: Sao không có công đức?

Sư nói: Đó chỉ là nhân hữu lậu chỉ đem đến quả nhỏ trong cõi trời cõi người, như bóng theo hình, tuy có nhưng không thực

Đế hỏi: Vậy công đức chân thực là gì?

Sư nói: Trí phải thanh tịnh, thế phải lắng không, đó là chân công đức, công đức ấy không thể lấy việc thế gian mà cầu được.

Lương Võ Đế lại hỏi: Chân lý cùng tột của đạo thánh là gì?

如何是聖諦第一義?

Sư đáp: Trống rỗng hồn nhiên không gì là thánh.

廓然無聖

Đế hỏi: Trước mặt trẫm là ai?

Sư đáp: Không biết.

The answer was simple enough, and clear enough too, but the pious and learned Buddhist Emperor failed to grasp the spirit pervading the whole attitude of Dharma.

Lời đáp kể cũng khá dễ, và cũng khá rõ nữa, nhưng vị hoàng đế mộ đạo và thông thái không khế hợp được với tinh thần phát lộ ở từng cử chỉ của Đạt Ma.

Seeing that there was no further help to be given to the Emperor, Dharma left his dominion and retired into a monastery in the state of Wei, where he sat quietly practising the 'wall-contemplation', it is said, for nine long years, until he came to be known as the *Pi-kuan* Brahman. [87]

Thấy không thể độ gì được cho nhà vua, Đạt Ma bỏ ra đi vào đất Ngụy, ẩn ở chùa Thiểu Lâm, chín năm yên lặng diện bích[16], nghĩa là ngồi xoay mặt vào vách, nên sau đó người ta gọi ông là thầy tu ngó vách: bích quán bà la môn.

One day a monk Shên-kuang visited him and most earnestly implored him to be enlightened in the truth of Zen, but Dharma paid no attention. Shên-kuang was not to be disappointed, for he knew that all the great spiritual leaders of the past had gone through with many a heartrending trial in order to attain the final object of their aspiration. One evening he stood in the midst of the snow waiting for Dharma to notice him when at last the fastfalling snow buried him almost to his knees.

Ngày kia, có ông tăng tên là Thần Quang đến viếng Sư, nhiệt thành cầu được khai ngộ pháp Thiền, nhưng Đạt Ma lạnh lùng không nhìn tới. Thần Quang không vì thế mà ngã lòng, nghĩ rằng những bậc chi thánh đại hiền ngày xưa phải trải qua đủ thứ thiên ma bách chiết mới thành được bốn nguyện. Đêm kia, ông đứng dầm mình trong tuyết chờ Đạt Ma để ý đến cho đến khi tuyết rơi dầm đìa chôn vùi ông đến đầu gối.

Finally, the master turned back and said, 'What do you wish me to do for you?' Said Kuang, 'I am come to receive your invaluable instructions; pray open your gate of mercy, and extend your hand of salvation to this poor suffering mortal.' 'The incomparable doctrine of Buddhism,' replied Dharma, 'can be comprehended only after a long hard discipline and by enduring what is most difficult to endure, and by practising what is most difficult to practise. Men of inferior virtue and wisdom are not allowed to understand anything about it. All the labours of such ones will come to naught.'

Kuang at last cut off his left arm with the sword[88] he was carrying, and presented it before the teacher as a token of his sincerity in the desire to be instructed in the doctrine of all the Buddhas. Said Dharma, 'This is not to be sought through another.'

'My soul is not yet pacified. Pray, master, pacify it.'

'Bring your soul here, and I will have it pacified.'

Kuang hesitated for a moment but finally said, 'I have sought it these many years and am still unable to get hold of it!'

'There! it is pacified once for all.' This was Dharma's sentence. [89]

Dharma then told him to change his name into Hui-k'ê. Nine years passed, and Dharma wished to return to his native country. He called in all his disciples before him, and said, 'The time is come for me to depart, and I want to see what your attainments are.'

'According to my view,' said Tao-fu, 'the truth is above affirmation and negation, for this is the way it moveth.'

Dharma said, 'You have got my skin.'

Next came in the nun, Tsung-ch'ih, and said, 'As I understand it, it is like Ānanda's viewing the Buddhaland of Akshobhya: it is seen once and never again.'

Dharma said, 'You have got my flesh.'

Tao-yü was another disciple who presented his view, saying: 'Empty are the four elements and non-existent the five skandhas. According to my view, there is not a thing to be grasped as real.'

Dharma said, 'You have got my bone.'

Finally, Hui-k'ê--that is, Shên-kuang--reverently bowing to the master, kept standing in his seat and said nothing.

Dharma then announced, 'You have my marrow.' [90]

“Bấy giờ sư mới quay đầu lại hỏi: Ông muốn cầu gì?

Quang bi khóc bạch: Ngưỡng mong Hòa Thượng từ bi mở cửa cam lộ, rộng độ chúng sanh.

Sư nói: Diệu đạo vô thượng của chư Phật phải nhiều kiếp tinh cần, khó làm làm được, khó nhìn nhận được, hàng đức nhỏ trí cùn, lòng đầy khinh mạn, há có thể chịu nổi nhọc nhằn lao khổ cầu pháp chân thừa sao?

Quang nghe quở bèn rút dao bén[17] đoạn lia cánh tay trái đưa lên trước mặt Sư. Sư biết gặp được pháp khí, bèn nói:

Chư Phật lúc phát tâm cầu đạo vì pháp bỏ thân, nay ông chặt tay trước mặt tôi, vậy muốn cầu gì?

Nói xong, Sư bèn đổi tên Thần Quang ra Huệ Khả.

Khả bạch: Pháp ấn của chư Phật, có thể nghe chăng?

Sư nói: Pháp ấn của chư Phật không thể nhờ vào người khác.

Khả bạch: Nhưng tâm con không an, thỉnh Sư làm cho tâm con an.

Sư nói: Đưa tâm ngươi đây ta an cho.

Khả bạch: Con kiếm mãi mà chẳng thấy tâm ở đâu cả.

Sư nói: Thế là ta đã an cái tâm ngươi rồi đó[18]

Thấm thoát chín năm qua, Sư muốn trở về Thiên Trúc, bèn gọi môn nhân đến bảo :

- Ngày ta lên đường sắp đến, các người thử trình xem chỗ sở đắc của mỗi người về đạo Thiên.

“Bấy giờ ông Đạo Phó bạch: - Theo chỗ thấy của tôi, chẳng chấp văn tự, chẳng lìa văn tự, đó là chỗ sở dụng của Đạo.

Tổ nói: Ông được phần da của tôi.

“Ni Tổng Trì bạch : - Chỗ thấy của tôi nay như Khánh Hỷ (A Nan) nhìn vào nước Phật A Súc (Bất Động), thấy một lần không thấy lại được.

Tổ nói: Bà được phần thịt của tôi.

“Đạo Dục bạch: - Bốn đại vốn không, năm ấm chẳng thật, chỗ thấy của tôi là không có gì sở đắc hết.

Tổ nói: Ông được phần xương của tôi.

“Rốt hết đến Huệ Khả. Khả đánh lễ Sư, rồi cứ thế mà đứng thẳng, không nói gì. Tổ nói: Ông được phần tủy của tôi[19]”

Mystery envelops the end of Bodhidharma's life in China; we do not know how, when, and where he passed away from this earth. Some say that he was poisoned by his rivals, others say that he went back to India, crossing the desert, and still others report that he came over to Japan. In one thing they all agree, which is this: he was quite old, being, according to Tao-hsüan, over one hundred and fifty years at his death.

Những ngày cuối cùng của Đạt Ma ở Trung Hoa bao trùm trong bí mật; ta không biết bằng cách nào, lúc nào, tại đâu Sư lìa cõi thế tục này. Có người nói Sư bị đối phương đầu độc, người nói Sư băng sa mạc về Ấn, mà cũng có người nói Sư qua Nhật. Nhưng mọi người đều đồng ý ở chỗ Sư sống rất lâu, hợp với lời Đạo Tuyên, thọ trên một trăm năm mươi tuổi

III

II. NHỊ TỔ (486-593)

After Bodhidharma, Hui-k'ê (486-593) was the chief exponent of Zen Buddhism. He was already a learned scholar before he came to his teacher for instruction, not only in the Chinese classics but in Buddhist lore. No amount of learning, however, satisfied him; indeed he seems to have had a sort of enlightenment in his way, which he wanted to be testified to by Dharma. After he left the master he did not at once begin his preaching, hiding himself among the lower strata of society. He evidently shunned being looked up to as a high priest of great wisdom and understanding. However, he did not neglect quietly preaching the Law whenever he had an occasion. He was simply quiet and unassuming, refusing to show himself off. But one day when he was discoursing about the Law before a temple gate, there was another sermon going on inside the temple by a resident priest, learned and honoured. The audience, however, left the reverend lecturer inside and gathered around the street-monk, probably clad in rags and with no outward signs of ecclesiastical dignity. The high priest got angry over the situation. He accused the beggar monk to the authorities as promulgating a false doctrine, whereupon Hui-k'ê was arrested and put to death. He did not specially plead innocent but composedly submitted, saying that he had according to the law of karma an old debt to pay up. This took place in A.D. 593, and he was one hundred and seven years old when he was killed.

Sau Bồ đề Đạt Ma, Huệ Khả là pháp tử[20] chánh thống của Đạo Thiền. Trước khi đến thọ Pháp với sơ tổ, Sư là một học giả uyên bác, không những tinh thông Phật giáo mà cả Khổng Lão giáo nữa, nhưng không cái học nào thỏa mãn được Sư; dường như Sư có chứng được gì riêng, và mong được tổ Đạt Ma trải nghiệm lại. Sau ngày từ giã Tổ cất bước du phương, Sư không hoảng hóa ngay, tạm lánh ẩn giữa lớp hạ lưu cùng khổ, không để lộ chân tướng một cao tăng trang nghiêm trí huệ[21]. Dầu vậy, Sư vẫn tùy duyên hoảng hóa. Sư luôn giữ vẻ điềm đạm khiêm cung, không phô trương ra ngoài. Ngày kia, trong khi Sư đang nói pháp ngoài cửa tam quan chùa Khuông Cứu thì trong chùa vị trụ trì học cao danh vọng là pháp sư Biện Hòa giảng kinh Niết Bàn. Bốn đạo ùn ùn bỏ vị pháp sư đứng giảng một mình ra bu quanh ông thầy giảng giữa trời, chắc là lúc ấy quần áo của Sư bê bối lắm, tuyệt không có gì tỏ ra thuộc hàng giáo phẩm. Pháp sư thấy vậy nổi giận, đến đầu cáo với quan trên rằng ông

đạo ăn mày kia truyền tà giáo, do đó Huệ Khả bị bắt, và bị xử giảo. Khả không hề kêu oan, một mực bình thản thuận theo, cho rằng đúng với luật nhân quả Sư có một món nợ cũ phải trả. Nội vụ xảy ra trong năm 593, Sư thọ một trăm linh bảy tuổi.

According to Tao-hsüan, Hui-k'ê's eloquence flew directly from his heart, not encrusted with learning or scholarly discourse. While he was preaching in an important city on the meaning of Zen, those who could not rise above 'the letter that killeth' took his teaching for heresy, as the words of a devil devoid of sense. Especially among them a master of meditation called Tao-hüan, who had about one thousand followers about him, at once assumed an offensive attitude towards Hui-k'ê. He sent one of his disciples to the Zen exponent, perhaps to find out what kind of man he really was. As soon as the disciple learned what was the teaching of the so-called heretic, he was so deeply impressed by this man that he was converted into a Zen advocate. Tao-hüan despatched another of his followers to call the first one back, but he followed the example of the predecessor. Several other messengers were sent one after another, but the result was altogether discouraging. Later when Tao-hüan happened to meet his first messenger, he asked: 'How was it that I had to send for you so many times? Did I not open your eye after taking pains so much on my part?' The former disciple, however, mystically answered: 'My eye has been right from the first, and it was through you that it came to squint.' This stirred the master's ire, and it was through his machination, writes Tao-hsüan, that Hui-k'ê had to suffer official persecution.

Theo Đạo Tuyên, biệt tài của Huệ Khả do tự tâm phát ra, tuyệt không dấu vết tầm chương trích cú. Ngày kia Sư giảng về pháp Thiền ở một đô thị lớn, có một số người nặng chấp vẫn tự cho là Sư nói pháp tà ma ngoại đạo. Nhất là trong số ấy có ông Đạo Hoằng (?), một tăng sĩ chuyên về tĩnh tọa cầm đầu đồ chúng ngàn người, liền có thái độ chống báng với Huệ Khả. Ông sai một chú tiểu đến với Huệ Khả, có lẽ dụng ý dò coi chân tướng của đối phương, nhưng chú này vừa nghe Sư giảng cái gọi là tà đạo thì bỗng chốc chấn động tinh thần và cải hối xin học Thiền. Đạo Hoằng lại sai một chú tiểu khác đi gọi chú trước về, như chú sau lại cũng theo gót luôn chú trước. Nhiều chú tiểu khác được sai đi, nhưng kết quả vẫn là không. Sau này Đạo Hoằng tình cờ gặp lại chú tiểu đầu tiên, quở: “Sao chú để ta kêu gọi nhiều lần vậy? Ta chẳng tốn bao công khó để mở mắt cho chú sao?” Chú tiểu đáp một cách bí hiểm: “Mắt tôi từ bao giờ vẫn thẳng, vì ông nên nó đâm ra lè”. Câu nói xúc phạm mạnh khiến Đạo Hoằng căm giận vô cùng, và theo Đạo Tuyên, vì những thủ đoạn của vị Sư này mà Huệ Khả bị quan trên xử giảo.

This story taken from Tao-hsüan *Biographies* varies from that in the Tao-yüan *Records*, but they both agree in making Hui-k'ê a martyr at the hands of his enemy. There is no doubt that in the Zen teaching of Bodhidharma and his first Chinese disciple, Hui-k'ê, there was something that was unintelligible to most of the Buddhists of the time who had been trained either in the abstract metaphysics or in the tranquillizing exercises, or in the mere morality, of Buddhism. The exponents of Zen then must have emphasized the truth to be awakened in one's inner consciousness, even at the expense of the canonical teaching as is variously elucidated in the Sūtras and Śāstras, many of which in translations had already been in circulation. This must have excited the conservatists and literalists.

Sự tích trên thuật lại theo Đạo Tuyên trong Cao Tăng truyện khác với Sự tích của Đạo Nguyên chép lại trong Truyền Đăng lục, nhưng cả hai đều đồng ý cho Huệ Khả là một thánh tử đạo chết trong tay địch thủ. Chắc chắn trong lối dạy Thiền của Đạt Ma cũng như của

người đệ tử Trung Hoa đầu tiên là Huệ Khả có cái gì khó hiểu đối với hầu hết Phật tử đương thời mắng lo hoặc đàm huyền luận diệu, hoặc tu tập thiền quán, hoặc thuần tu giới hạnh. Nên những người xiển dương đạo thiền phải nhấn mạnh vào chân lý đánh thức dậy tự thân tâm, dầu phải vì thế mà gây xáo trộn cho tinh thần thánh giáo của kinh và luận mà nhiều bản dịch đã được lưu hành. Điều ấy ắt gây công phẫn cho hàng thủ cựu và “trước văn”.

Like Bodhidharma, Hui-k'ê did not leave any literary writing, though we know from their biographies that both had their sermons collected and in the case of Hui-k'ê 'classified',^[91] whatever this may mean. The following preserved extracts, however, may throw light on the teaching of Hui-k'ê. A lay-disciple called Hsiang wrote a letter to Hui-k'ê; 'Shadow follows a body and echo rises from a sound. He who in pursuit of the shadow tires out the body, does not know that the body produces the shadow; and he who attempts to stop an echo by raising his voice, does not understand that the voice is the cause of the echo. [In a similar way] he who seeks Nirvāṇa by cutting desires and passions is to be likened to one who seeks a shadow apart from its original body; and he who aspires to Buddhahood thinking it to be independent of the nature of sentient beings is to be likened to one who tries to listen to an echo by deadening its original sound. Therefore, the ignorant and the enlightened are walking in one passageway; the vulgar and the wise are not to be differentiated from each other. Where there are no names, we create names, and because of these names judgments are formed. Where there is no theorizing, we theorize, and because of this theorizing, disputes arise. They are all phantom creations and not realities, and who knows who is right and who is wrong? They are all empty, no substantialities have they, and who knows what is and what is not? So we realize that our gain is not real gain and our loss not real loss. This is my view and may I be enlightened if I am at fault?'

Cũng như Đạt Ma, Huệ Khả không lưu lại bút tích nào mặc dầu trong tiểu sử có ghi rằng những bài pháp của hai ngài đều được sưu tập lại, và riêng của Huệ Khả còn được xếp loại nữa. Dầu vậy, đoạn trích văn sau đây còn giữ lại có thể rọi vài tia sáng vào Thiền pháp của Nhị Tổ Huệ Khả.

Có người tên là Hương cư sĩ nghe tin Huệ Khả thành hóa bèn viết thơ gửi đến, lời lẽ như sau:

“Bóng do hình mà dậy,

Vang theo tiếng mà lên.

“Nhọc hình đùa với bóng, nào hay gốc bóng là hình,

Cao tiếng lấp âm vang, chẳng biết nguồn vang là tiếng.

“Đoạn phiến não hướng đến Niết Bàn, nào khác bỏ hình kiếm bóng,

Lìa chúng sanh mong cầu Phật quả, chẳng qua dứt tiếng tìm vang.

Mới biết: mê ngộ một đường, trí ngu chẳng khác.

“Không tên đặt thành tên, bởi có tên nên phải trái lẫn đường.

Chẳng lý bày ra lý, vì có lý nên cãi bàn đủ vẻ.

“Huyền hóa chẳng chân, sao rằng phải trái,

Hư vọng không thực, lấy gì có không

“Thế nên: được không chỗ được, mất không chỗ mất.

“Y mọn trình lên, ngưỡng mong Hòa Thượng chỉ giáo”.

To this Hui-k'ê answered: 'You have truly comprehended the Dharma as it is; the deepest truth lies in the principle of identity. It is due to one's ignorance that the mañi-

jewel is taken for a piece of brick, but lo! when one is suddenly awakened to self-enlightenment it is realized that one is in possession of the real jewel. The ignorant and the enlightened are of one essence, they are not really to be separated. We should know that all things are such as they are. Those who entertain a dualistic view of the world are to be pitied, and I write this letter for them. When we know that between this body and the Buddha there is nothing to separate one from the other, what is the use of seeking after Nirvana [as something external to ourselves]?’

Nhị Tổ phúc thư rằng :

Xem qua ý ấy đều như thực

Cái lý chân u chẳng biệt thù

Mê nói ma ni là ngói gạch

Hốt nhiên tỉnh dậy rõ là châu

Vô minh trí huệ nguyên không khác

Muôn pháp đều “như” lọ phải cầu

Thương kẻ chấp thường và chấp đoạn

Mấy lời gói ghém thảo tờ thư

Quán thân cùng Phật nào sai biệt

Hà tất Niết Bàn kiểm mãi ru!**[22]**

TAM TỔ TẶNG XÁN (-606)

Next to Hui-k'ê came Sêng-ts'an, who succeeded as the third patriarch. The interview between master and disciple took place in this manner: A layman of forty troubled with *fêng-yang* [92] according to the *Records*, came to Hui-k'ê and asked:

'I am suffering from *fêng-yang*; pray cleanse me of my sins.'

'Bring your sins here,' said Hui-k'ê, 'and I will cleanse you of them.'

The lay-disciple was silent for a while but finally said, 'As I seek my sins, I find them unattainable.'

'I have then finished cleansing you altogether. You should thenceforth take refuge in the Buddha, Dharma, and Saṃgha (Brotherhood), and abide therein.'

'As I stand before you, O master,' asked Sêng-ts'an, 'I know that you belong to the Brotherhood, but pray tell me what are the Buddha and the Dharma?'

Replied the master: 'Mind is the Buddha, Mind is the Dharma; and the Buddha and the Dharma are not two. The same is to be said of the Brotherhood (*saṃgha*).'

This satisfied the disciple, who now said, 'Today for the first time I realize that sins are neither within nor without nor in the middle; just as Mind is, so is the Buddha, so is the Dharma; they are not two.' [93]

Tiếp theo Huệ Khả là Tăng Xán thừa tiếp ngôi Tổ vị thứ ba. Cuộc đối thoại giữa sư và đệ diễn ra như sau, theo Truyền Đăng Lục :

Một cư sĩ tuổi ngoài bốn mươi đến đánh lễ Huệ Khả bạch:

“Đệ tử mắc chứng phong dạng**[23]**, thỉnh Hòa Thượng từ bi sám hối tội giùm!”

Sư nói: “Đưa cái tội ra đây ta sám cho.”

Cư sĩ hồi lâu bạch: “Đệ tử kiểm tội mãi mà chẳng thấy đâu cả.”

Sư nói: “Thế là ta đã sám xong tội của ngươi rồi đó. Từ nay, ngươi khá y nơi Phật Pháp Tăng mà an trụ.”

Cư sĩ bạch: “Nay tôi thấy Hòa Thượng thì biết đó là Tăng, nhưng chưa rõ thế nào là Phật và Pháp.”

Sư nói : “Là tâm là phật, là tâm là Pháp, pháp và Phật chẳng hai, Tăng bửu cũng y nhiên là vậy.”

Cư sĩ bạch: “Nay tôi mới biết tội tánh chẳng ở trong, chẳng ở ngoài, chẳng ở giữa[24] cũng như tâm, Phật là vậy, pháp là vậy, chẳng phải hai vậy”.

He was then ordained by Hui-k'ê as a Buddhist monk, and after this he fled from the world altogether, and nothing much of his life is known. This was partly due to the persecution of Buddhism carried on by the Emperor of the Chou dynasty. It was in the twelfth year of K'ai-huan, of the Sui dynasty (A.D. 592), that he found a disciple worthy to be his successor. His name was Tao-hsin. He asked the master:

'Pray show me the way to deliverance.'

'Who has ever put you in bondage?'

'Nobody.'

'If so,' said the master, 'why should you ask for deliverance?'

This put the young novice on the way to final enlightenment, which he attained after many years' study under the master. When Sêng-ts'an thought that the time was ripe to consecrate him as his successor in the faith, he handed him, as the token of the rightful transmission of the Law, the robe which had come down from Bodhidharma, the first patriarch of Zen in China. He died in A.D. 606.

Cư sĩ được Huệ Khả thể phát, sau đó biệt dạng mất trong đời ít ai rõ được hành tung. Một phần là do nạn ngược đãi Phật giáo ở đời Bắc Châu, do vua Võ Đế chủ xướng. Đến năm thứ mười hai đời Khai Hoàng, nhà Tùy, Tăng Xán tìm được bậc pháp khí để truyền lại ngôi Tổ vị, đó là Đạo Tín.

Đạo Tín bạch: Cúi xin Hòa Thượng từ bi chỉ cho đệ tử con đường giải thoát.

Sư (Tăng Xán) hỏi: Ai trói ngươi?

Tín bạch: Không ai trói hết?

Sư nói: Vậy sao còn cầu giải thoát?

Tín phát đại ngộ ngay “dưới lời nói” , bỏ công chín năm khổ cầu.

Tăng Xán biết cơ duyên đã đến bèn trao cho Đạo Tín làm tín vật cái áo pháp truyền lại từ sơ tổ: Đạt Ma, rồi thu thần tịch diệt vào năm 606[25] .

While much of his life is obscure, his thought is gleaned from a metrical composition known as *Hsin-hsin-ming*, or "*Inscribed on the Believing Mind*", which is one of the most valuable contributions by the masters to the interpretation of Zen teaching. Here follows a somewhat liberal translation of the poem:

Tổ Tăng Xán hầu như sống ẩn dật suốt đời, nhưng ta có thể nhận ra tư tưởng của Tổ qua một thi phẩm luận về lòng tin có tên là Tín Tâm Minh, là một trong những bút tích của các Thiền sư góp phần xứng đáng nhất vào sự luận giải tông chỉ Thiền. Sau đây là nguyên văn và bản dịch:

INSCRIBED ON THE BELIEVING MIND [94]

The	Perfect	Way	knows	no	difficulties
Except that it refuses to make preference:					
Only	when	freed	from	hate	and love,
It reveals itself fully and without disguise.					
A	tenth	of	an	inch's	difference,
And	heaven	and	earth	are	set apart:

If you want to see it manifest,
Take no thought either for or against it.

To set up what you like against what you dislike--
This is the disease of the mind:
When the deep meaning [of the Way] is not understood

Peace of mind is disturbed and nothing is gained.

[The Way is] perfect like unto vast space,
With nothing wanting, nothing superfluous:
It is indeed due to making choice
That its suchness is lost sight of.

Pursue not the outer entanglements,
Dwell not in the inner void;
When the mind rests serene in the oneness of things,
The dualism vanishes by itself.

And when oneness is not thoroughly understood,
In two ways loss is sustained--
The denial of reality may lead to its absolute negation,
While the upholding of the void may result in contradicting itself.

Wordiness and intellection--
The more with them the further astray we go;
Away therefore with wordiness and intellection,
And there is no place where we cannot pass freely. [95]

When we return to the root, we gain the meaning;
When we pursue the external objects, we lose the reason.

The moment we are enlightened within,
We go beyond the voidness of a world confronting us.

Transformations going on in an empty world which
confronts us,
Appear real all because of Ignorance:
Try not to seek after the true,
Only cease to cherish opinions.

Tarry not with dualism,
Carefully avoid pursuing it;
As soon as you have right and wrong,
Confusion ensues, the mind is lost.

The two exist because of the one,
But hold not even to this one;
When the one mind is not disturbed,
The ten thousand things offer no offence.

When no offence is offered by them, they are as if not existing;

When the mind is not disturbed, it is as if there is no

mind.

The subject is quieted as the object ceases,
The object ceases as the subject is quieted.

The object is an object for the subject,
The subject is a subject for an object:
Know that the relativity of the two
Rests ultimately on the oneness of the void.

In the oneness of the void the two are one,
And each of the two contains in itself all the ten thou-
sand things:
When no discrimination is made between this and that,
How can a one-sided and prejudiced view arise?

The Great Way is calm and large-minded,
Nothing is easy, nothing is hard:
Small views are irresolute,
The more in haste the tardier they go.

Clinging never keeps itself within bounds,
It is sure to go in the wrong way:
Let go loose, and things are as they may be,
While the essence neither departs nor abides.

Obey the nature of things, and you are in concord with the Way,
Calm and easy and free from annoyance;
But when your thoughts are tied, you turn away from the truth,
They grow heavier and duller and are not at all sound.

When they are not sound, the soul is troubled;
What is the use of being partial and one-sided then?
If you want to walk the course of the One Vehicle,
Be not prejudiced against the six-sense-objects.

When you are not prejudiced against the six senseobjects,
You in turn identify yourself with Enlightenment;
The wise are non-active,
While the ignorant bind themselves up;
While in the Dharma itself there is no individuation,
They ignorantly attach themselves to particular objects.
It is their own minds that create illusions--
Is it not the greatest of self-contradictions?

Ignorance begets the dualism of rest and unrest,
The enlightened have no likes and dislikes:
All forms of dualism
Are ignorantly contrived by the mind itself.
They are like unto visions and flowers in the air:
Why should we trouble ourselves to take hold of them?

Gain and loss, right and wrong--
Away with them once for all!

If an eye never falls asleep,
All dreams will by themselves cease:
If the mind retains its oneness,
The ten thousand things are of one suchness.
When the deep mystery of one suchness is fathomed,
All of a sudden we forget the external entanglements:
When the ten thousand things are viewed in their oneness,
We return to the origin and remain what we are.

Forget the wherefore of things,
And we attain to a state beyond analogy:
Movement stopped is no movement,
And rest set in motion is no rest.
When dualism does no more obtain,
Even oneness itself remains not as such.

The ultimate end of things where they cannot go any further,
Is not bound by rules and measures:
The mind in harmony [with the Way] is the principle of identity
In which we find all doings in a quiescent state
Irresolutions are completely done away with,
And the right faith is restored to its native straightness;

Nothing is retained now,
Nothing is to be memorized,
All is void, lucid, and self-illuminating,
There is no stain, no exertion, no wasting of energy--
This is where thinking never attains,
This is where the imagination fails to measure.

In the higher realm of True Suchness
There is neither 'other' nor 'self':

When a direct identification is asked for,
We can only say, 'Not two.' [96]

In being not two all is the same,
All that is is comprehended in it:
The wise in the ten quarters,
They all enter into this absolute faith.

This absolute faith is beyond quickening [time] and extension [space].
One instant is ten thousand years;
No matter how things are conditioned, whether with 'to be' or 'not to be',
It is manifest everywhere before you

The infinitely small is as large as large can be,
When external conditions are forgotten;
The infinitely large is as small as small can be,
When objective limits are put out of sight.

What is is the same with what is not,
What is not is the same with what is:

Where this state of things fails to obtain,
 Be sure not to tarry.
 One in all,
 All in one--
 If only this is realized,
 No more worry about your not being perfect!
 The believing mind is not divided,
 And undivided is the believing mind--
 This is where words fail,
 For it is not of the past, future, or present.

Chí đạo vô nan Đạo
 duy hiềm giản trách cốt đừng chọn lựa thôi
 dẫn mặc tắng ái quý hồ không thương ghét
 đồng nhiên minh bạch thì tự nhiên sáng ngời

Hào li hữu sai Sai lạc nửa đường tơ
 thiên địa huyền cách đất trời liền phân cách
 đục đặc hiện tiền chớ nghĩ chuyện ngược
 mạc tổn thuận nghịch xuôi
 thì hiện liền trước mắt

Vi thuận tương tranh
 thị vi tâm bịnh
 bất thức huyền nhau
 chỉ đó chính là tâm bịnh
 đồ lao niệm tịnh chẳng nắm được mối
 huyền

Viên đồng thái hư
 vô khiếm vô dư
 lương do hủ xa
 sở dĩ bất như
 dư
 hoài công lo niệm tịnh

Mặc trực hữu duyên
 vật trụ không nhân
 nhứt chủng bình
 ngoài chớ đuổi duyên trần
 hoài dẫn nhiên tự tận
 trong đừng ghì không nhẩn
 cứ một mực bình tâm

Chí động qui
 chỉ chỉ cánh di động
 duy trệ lưỡng
 Ngăn động mà cầu tịnh
 biên hết ngăn lại động thêm
 càng trệ ở hai bên
 nhứt chủng bất thông
 thà rõ đâu là mối

Nhứt chủng bất thông Đầu mối chẳng rõ thông

Lưỡng xứ thất công
khiển hữu một hữu
tòng không bối không

Đa ngôn đa lự
chuyển bất tương ưng
tuyệt ngôn tuyệt lự
vô xứ bất thông

Quy căn đắc chỉ
tùy chiếu thất tông
tu du phản chiếu
thẳng khước tiền không

Tiền không chuyển biến
giai do vọng kiến
bất dụng cầu chơn
duy tu tức kiến

Nhị kiến bất trụ
thận vật truy tầm
tả hữu thị phi
phần nhiên thất tâm

Nhị do nhứt hữu
nhứt diệt mạc thủ
nhứt tâm bất sanh
vạn pháp vô cửu

Vô cửu vô pháp
bất sanh bất tâm
năng tùy cảnh diệt
cảnh trực năng trầm

Cảnh do năng cảnh
năng do cảnh năng
đục tri lưỡng đoạn
nguyên thị nhứt không

Nhứt không đồng lưỡng
tề hàm vạn tượng
bất kiến tinh thô
ninh hữu thiên đẳng

Đại đạo thể khoan

hai đầu lưỡng uổng công
đuổi có liền mất có
theo không lại phụ không

Nói nhiều thêm lo quẩn
loanh quanh mãi chẳng
xong
dứt lời dứt cho quẩn
đâu đâu chẳng suốt thông

Trở về nguồn nắm mối
dõi theo ngọn mất tông
phút giây soi ngược lại
trước mắt vượt cảnh
không

Cảnh không trò thiên diễn
thấy đều do vọng kiến
cứ gì phải cầu chơn
chỉ cần dứt sở kiến

Hai bên đừng ghé mắt
cẩn thận chớ đuổi tầm
phải trái vừa vương mắc
là nghiền đốt mất tâm

Hai do một mà có
một rồi cũng buông bỏ
một tâm ví chẳng sanh
muôn pháp tội gì đó

Không tội thì không pháp
chẳng sanh thì chẳng tâm
tâm theo cảnh mà bật
cảnh theo tâm mà chìm

Tâm là tâm của cảnh
cảnh là cảnh của tâm
ví biết hai đằng dứt
rốt cùng chỉ một không

Một không, hai mà một
bao gồm hết muôn sai
chẳng thấy trong thấy đục
lấy gì mà lệch sai

vô dị vô nan
tiểu kiến hồ nghi
chuyển cấp chuyển tri

Chấp chi thất độ
tâm nhập tà lộ
phóng chi tự nhiên
thể vô khứ trụ

Nhiệm tánh hiệp đạo
tiêu dao tuyệt não
hệ niệm quai nhơn
trầm hôn bất hảo

Bất hảo lao thần
hà dụng sơ thân
dục thú nhứt thặng
vật ố lục trần

Lục trần bất ác
hoàn đồng chánh giác
trí giả vô vi
ngu nhơn tự phược

Pháp vô dị pháp
vọng tự ái trước
tương tâm dụng tâm
khởi phi đại thác

Mê sanh tịch loạn
ngộ vô hảo ác
nhứt thiết nhị biên
vọng tự chiêm chước

Mộng huyễn không hoa
hà lao bá tróc
đắc thất thị phi
nhứt thời phóng khước

Nhãn nhược bất thụ
chư mộng tự trừ
tâm nhược bất dị
vạn pháp nhứt như

Nhứt như thể huyễn

Đạo lớn thể khoan dung
không dễ mà chẳng khó
kẻ tiểu kiến lừng khừng
gấp theo và chậm bỏ

Chấp giữ là nghiêng lệch
dấn tâm vào nẻo tà
cứ tự nhiên buông hết
bốn thể chẳng lại qua

Thuận tánh là hiệp đạo
tiêu dao dứt phiền não
càng nghĩ càng trói thêm
lẽ đạo chìm mê ảo

Mê ảo nhọc tinh thần
tính gì việc sơ thân
muốn thẳng đường nhứt

thặng
đừng chán ghét sáu trần

Sáu trần có xấu chi
vẫn chung về giác đấy
bậc trí giữ vô vi
người ngu tự buộc lấy

pháp pháp chẳng khác
pháp

do ái trước sanh lầm
há chẳng là quấy lẫm
sai tâm đi bắt tâm

Mê sanh động sanh yên
ngộ hết xấu hết tốt
nhứt thiết việc hai bên
đều do vọng chiêm chước

Mơ mộng bão không hoa
khéo nhọc lòng đuổi bắt
chuyện thua được thi phi
một lần buông bỏ quách

Mất ví không mê ngủ
mộng mộng đều tự trừ

ngọt nhĩ vong duyên
vạn pháp tề quán
quy phục tự nhiên

Dẫn kì sở dĩ
bất khả phương tỉ
chỉ động vô động
động chỉ vô chỉ
lưỡng ký bất thành
nhứt hà hữu nhĩ

Cứu cánh cùng cực
Bất tổn quý tắc
khế tâm bình đẳng
sở tác câu tức

Hồ nghi tận tịnh
chánh tín điều trực
nhứt thiết bất lưu
vô khả ký ức
hư minh tự nhiên
bất lao tâm lực

Phi tư lượng xứ
thức tình nan trắc
chơn như pháp giới
vô tha vô tự

Yếu cấp tương ưng
duy ngôn bất nhị
bất nhị giai đồng
vô bất bao dong
thập phương trí giả
giai nhập thủ tông

Tông phi xúc diên
nhứt niệm vạn niên
vô tại bất tại
thập phương mục tiền

Cực tiểu đồng đại
vong tuyệt cánh giới

Cực đại đồng tiểu
bất kiến biên biểu

tâm tâm ví chẳng khác
thì muôn pháp nhứt như

Nhứt như vốn thể huyền
bần bật không mấy duyên
cần quán chung như vậy
muôn pháp về tự nhiên

Đừng hỏi vì sao cả
thì hết chuyện sai ngoa
ngăn động chưa là tịnh
động ngăn khác tịnh xa
cái hai đà chẳng được
cái một lấy chi mà...

Rốt ráo đến cùng cực
chẳng còn mấy quý tắc
bình đẳng hiệp đạo tâm
im bật niềm tạo tác

Niềm nghi hoặc lắng dứt
lòng tin hòa lẽ trực
mấy bụi cũng chẳng lưu
lấy gì mà ký ức
bốn thể vốn hư minh
tự nhiên nào nhọc sức

Trí nào suy lượng được
thức nào cân nhắc ra
cảnh chân như pháp giới
không người cũng không

ta

Cần nhất hãy tương ưng
cùng lẽ đạo bất nhị
bất nhị thì hòa đồng
không gì chẳng bao dong
mười phương hàng trí giả
đều chung nhập một tông

Tông này vốn tự tại
khoảng khắc là vạn niên
đều có không không có
mười phương trước mắt
liền

Hữu tức thị vô
Vô tức thị hữu

Cực nhỏ là cực lớn
đồng nhau, bật cảnh duyên

Nhược bất như thị
Tất bất tu thủ

Cực lớn là cực nhỏ
đồng nhau, chẳng giới biên

Nhứt tức nhứt thiết
Nhứt thiết tức nhứt

Cái đó là cái không
Cái không là cái có

Đản năng như thị
Hà lự bất tất

Ví chữa được vậy chẳng
Quyết đừng nên nấn ná

Tín Tâm bất nhị
Bất nhị Tín Tâm

Một tức là tất cả
Tất cả tức là một

Ngôn ngữ đạo đoạn
Phi cổ lai câm

Quý hồ được vậy thôi
Lo gì chẳng xong tất

Tín Tâm chẳng phải hai
Chẳng phải hai Tín Tâm

Lời nói làm đạo dứt
Chẳng kim cổ vị lai

TỨ TỔ ĐẠO TÍN (580-651)

Under Tao-hsin (580-651), the fourth patriarch, Zen was divided into two branches. The one known as Gozusan (Niu-t'ou Shan), did not live long after the passing of its founder, Fa-jung, who lived at Mount Niu-t'ou, and is considered not belonging to the orthodox line of Zen. The other branch was headed by Hung-jên, who is regarded by historians as the fifth patriarch, and it is his school that has survived. He came to the master when he was still a mere boy, and what pleased his master at their interview was the way he answered. When Tao-hsin asked what was his family name (*hsing*), he said:

'I have a nature (*hsing*), and it is not an ordinary one.'

'What is that?'

'It is the Buddha-nature (*fo-hsing*).'

'Then you have no name?'

'No, master,' said the boy, 'for it is empty in its nature.' Here is a play of words; the characters denoting 'family name' and that for 'nature' are both pronounced *hsing*. When Tao-hsin was referring to the 'family name' the young follower took it for 'nature' purposely, whereby to express his view by a figure of speech.

Dưới trào tứ tổ Đạo Tín, Thiền chia ra hai ngành. Ngành đầu gọi là Ngưu Đầu Thiền, sớm mai một sau ngày viên tịch của vị tổ khai sáng là Pháp Dung, ở núi Ngưu Đầu, và không được coi như Thiền chánh tông. Ngành sau do Hoàng Nhẫn thống quản; đó là ngành Thiền còn tồn tại đến nay, và Hoàng Nhẫn đại sư được các sử gia coi là Thiền Tổ thứ năm.

Tương truyền ngày kia Tổ Đạo Tín qua huyện Huỳnh Mai giữa đường gặp một đứa trẻ con cốt tướng kỳ tú, thần thái khác thường.

Tổ hỏi: Danh tánh là chi?

Đứa bé đáp: Có tánh, nhưng chẳng phải tánh thường.

Tổ: Là tánh gì?

Đáp: Tánh Phật.

Tổ: Con không có tánh sao?

Đáp: Nhưng tánh vốn là không.

Tổ thầm nhận biết đó là pháp khí.

Đó là thuật chơi chữ, vì nói về “tộc họ” (danh tánh) và “bổn thể” (tự tánh) người Trung Hoa đều đọc chung là tánh. Đạo Tín hỏi là hỏi về danh tánh, còn cậu bé đáp là đáp về tự tánh, mượn chữ đồng âm ấy cốt đưa ra một kiến giải vậy.

Tao-hsin's interview with Fa-jung, the founder of the Niu-t'ou school of Zen, was significant, showing where their views differed and how the one came to be converted into the orthodox understanding of Zen. It was during the Chên-kuan era of the T'ang dynasty that Tao-hsin, learning of the presence of an extraordinary saintly man in Niu-t'ou mountains, decided to see who he could be. When Tao-hsin came to a Buddhist temple in the mountains he inquired after the man and was informed of a lonely anchorite who would never rise from his seat nor salute people even when they were approaching him. When Tao-hsin proceeded further into the mountains he saw him as he was told, sitting quietly and paying no attention to the presence of a stranger. He then asked the hermit what he was doing here. 'I am contemplating on Mind,' was the reply. Tao-hsin then demanded: 'What is he that is contemplating? What is Mind that is contemplated?' Fa-jung was not prepared to answer such questions. Thinking that the visitor was a man of deep understanding, he rose from the seat and saluting him asked who he was. When he found that the visitor was no other personage than Tao-hsin himself, whose reputation he was not ignorant of, he thanked him for the visit. They were now about to enter a little hut nearby where they might talk about religion, when Tao-hsin saw some wild animals such as tigers and wolves wandering about the place, and he threw up his hands as if he were greatly frightened. Fa-jung remarked, 'I see this is still with you.' The fourth patriarch responded at once, 'What do you see yet?' No answer came from the hermit. After a while the patriarch traced the character 'Buddha' (*fo*) on the stone on which Fa-jung was in the habit of sitting in meditation. Seeing it, the latter looked as if shocked. Said the patriarch, 'I see this is still with you.' But Fa-jung failed to see the meaning of this remark and earnestly implored to be instructed in the ultimate teaching of Buddhism. This was done, and Fa-jung became the founder of the Niu-t'ou school of Zen Buddhism.

Cuộc đối thoại giữa Đạo Tín và Pháp Dung (593-657), “nhất thể Ngưu Đầu Thiên”, diễn ra sau đây đầy ý nghĩa, đi từ kiến giải khác nhau giữa hai người đến diệu thủ của Đạo Tín chuyển hóa Pháp Dung đưa vào con đường Thiền chánh thống.

Pháp Dung mười chín tuổi lâu thông kinh sử, học qua đại bộ Bát Nhã đạt lý chân không. Ngày kia bỗng dưng ông than rằng: “Cái học Nho thuộc về thế điển, không phải là pháp cứu cánh, chỉ có pháp chánh quán Bát Nhã mới là chiếc thuyền xuất thế” Đoạn ông vào núi Ngưu Đầu, chùa U Thê, ẩn ở một am đá bên sườn núi phía Bắc. Bấy giờ có điềm lạ là cả trăm thứ chim tha bông đến dâng cúng ông.

“Bấy giờ nhằm đời Trinh Quán nhà Đường, tứ tổ Đạo Tín xa xem khí tượng biết núi ấy có dị nhân bèn hỏi thăm tìm đến. Có người cho biết cách chùng mười dặm, trong núi có một ông đạo thấy người chẳng đứng dậy, mà cũng chẳng chấp tay chào ai bao giờ. Tổ bèn tìm đến thấy sư Pháp Dung đang ngồi cứng đờ chùng như chưa bao giờ ngoái cổ lại. Tổ hỏi :

“Ông làm gì ở đây?”

Sư đáp: Quán tâm.

Tổ: Quán là người nào ? Tâm là vật gì ?

Sư không đáp, đứng dậy đánh lễ, hỏi :

“Chẳng hay tôn xá của Đại Đức ở đâu ?”

Tổ: Bàn đạo chẳng định trụ ở đâu, Đông cũng vậy mà Tây cũng vậy.

Sư: Đại đức có biết Thiền sư Đạo Tín không ?

Tổ: Hỏi ông ta làm gì ?

Sư: Vì ngưỡng mộ cao đức đã lâu, những mong được chiêm bái.

Tổ: Đạo Tín là bàn đạo đây.

Sư: Nhân sao lên đây ?

Tổ: Cốt thăm ông. Có chỗ nào an nghỉ không ?

Sư chỉ về phía sau, nói: “Có cái cốc riêng”

Bèn dẫn Tổ đến am ấy. Nhìn quanh am thấy lẩn quất loài hổ lang. Tổ dang đôi tay ra vẻ sợ hãi. Sư hỏi: “Còn có cái đó sao?”

Tổ: Có thấy gì nữa không ?

Sư không đáp.

Chấp sau, Tổ bèn viết trên tảng đá sư Pháp Dung hằng ngày ngồi tịnh một chữ “Phật”. Sư nhìn thấy lộ vẻ khó chịu.

Tổ hỏi: “Còn có cái đó sao?”[26]

Sư chưa hiểu thâm ý của Tổ, bèn đánh lễ xin nghe lời tâm yếu. Tổ dạy: Trăm ngàn pháp môn về trong gang tấc, hà sa công đức toàn ở nguồn tâm; tất cả giới môn, định môn, huệ môn, tất cả thần thông biến hóa đều tự sẵn đủ chẳng ngoài tâm người. Tất cả phiền não nghiệp chướng bốn lai vẫn là không tịch. Tất cả nhân quả đều như mộng寐. Không có ba cõi nào phải thoát ra, mà cũng chẳng có bờ đê nào khá cầu được. Người với chẳng phải người, tánh tướng đều bình đẳng. Đạo lớn vốn hư huyền khoáng đạt, tuyệt không có nghĩ không có lo. Cái pháp như vậy, nay ông đã được, rốt chẳng khiếm khuyết, đừng với chư Phật, ngoài ra chẳng Phật nào khác. Ông cứ tự tại mà nhiệm tâm, đừng theo quán hạnh, cũng chớ trừng tâm, chớ nổi tham sân, chớ mang sầu lự, cứ thân nhiên vô ngại, dọc ngang nhiệm ý, chẳng làm lành chẳng làm dữ, đi đứng nằm ngồi cứ tùy duyên mà cảm nghĩ, đó toàn là chỗ diệu dụng khoái lạc vô ưu của Phật, có thể mới gọi là Phật.

“Pháp Dung hỏi: Tâm đã như vậy, cái nào là Phật? cái nào là tâm?”

Tổ nói: Nếu chẳng phải tâm thì không hỏi Phật, mà đã hỏi Phật thì chẳng phải là không tâm.

Pháp Dung hỏi: Đã bảo chẳng tu quán hạnh thì khi cảnh khởi lên, tâm làm sao đối trị?

Tổ đáp : Cảnh duyên không tốt xấu, tốt xấu tại nơi tâm.

Tâm ví chẳng đặt ra, vọng tình theo đâu dậy? Vọng tình đã chẳng dậy thì chân tâm cứ nhiệm vận mà tỏ tường. Ông chỉ nên tự tại tại mà tùy tâm, chẳng cần phải đối trị. Đó tức là thường trụ pháp thân, chẳng gì sai khác[27]

(Truyền đăng lục, quyển 4)

Sau thời pháp ấy, Pháp Dung trở thành tị tổ pháp Ngưu Đầu Thiền.

NGŨ TỔ HOÀNG NHÃN (601-674)

Tao-hsin died at the age of seventy-two, A.D. 651.

Hung-jên, 601-674, the fifth patriarch, came from the same province as his predecessor, Ch'i-chou, now in the district of Fu-pei. His temple was situated in *Wang-mei Shan* (Yellow Plum Mountain), where he preached and gave lessons in Zen to his five hundred pupils. He is claimed by some to have been the first Zen master who attempted to interpret the message of Zen according to the doctrine of the *Vajracchedikā-sūtra*. Though I cannot quite agree with this view, for the reason already referred to elsewhere, we can consider the fifth patriarch the beginning of a turning in the history of Zen, which opened up to a full view under the sixth patriarch, Hui-nêng. Until now the Zen followers had kept quiet, though working steadily, without arresting public attention; the masters had retired either into the mountains or in the hurly-burly of the world where nobody could tell anything about their doings. But the time had at last come for a full proclamation of Zen, and Hung-jên was the first who appeared in the field preparing the way for his successor, Hui-nêng.

Đạo Tín tịch năm 651, thọ bảy mươi hai tuổi. Kế vị là Ngũ Tổ Hoàng Nhãn (601-674), quê ở Kỳ Châu, đồng hương với Đạo Tín, nay là quận Fu Pei (?). Đạo trường của Tổ ở Hoàng Mai Sơn, tại đây Tổ nói pháp và dạy Thiền cho đờ chúng năm trăm người. Nhiều người cho rằng Tổ là vị Thiền Sư đầu tiên có ý định giải thông điệp Thiền theo giáo lý Kim Cương. Nhưng tôi không đồng ý hẳn với quan điểm ấy vì những lý do đã trình bày trước. Ta có thể coi Ngũ Tổ như khởi đầu của một khúc quanh quyết định trong Thiền sử để cho vị tổ thứ sáu sau này là Huệ Năng mở thông hết Thiền môn. Từ trước đến nay, các Thiền sư toàn hoàng hóa trong im lặng, ít khiến đại chúng chú ý; các Ngài lánh ẩn trên núi cao, xa cảnh gió bụi của thế gian, nên không ai biết việc làm của các ngài phải trái thế nào mà định luận. Nhưng cơ duyên đã đến để công khai cổ võ đạo Thiền, và Hoàng Nhãn là người đầu tiên xuất hiện giữa đại chúng, dọn đường cho người kế vị là Huệ Năng vậy.

LINH TINH

Besides this orthodox line of patriarchs, there were some sporadic expositors of Zen throughout the sixth and the seventh centuries. Several of them are mentioned, but there must have been many more such who were either altogether forgotten or not at all known to the world. The two best known are Pao-chih (died 514) and Fu-hsi (died 569); and their lives are recorded in the *Records* as 'adepts in Zen but not appearing in the world, though well-known at the time'. This is a strange phrasing, and it is hard to know definitely what 'not appearing in the world' means. Usually it applies to one who does not occupy any recognized position in an officially registered monastery. But of those that are classed under this heading there is one at least to whom the designation does not properly apply; for Chi-i was a great high priest occupying an influential ecclesiastical post in the Sui dynasty. Whatever this was, those recorded here did not belong to the orthodox Zen school. The Tendai (T'ien-tai) followers object to see two of their Fathers Hui-szũ and Chi-i mentioned as 'adepts in Zen but not appearing in the world, though well-known at the time'. They think that these two are great names in the history of their school and ought not to be so indifferently referred to in the records of the Zen masters. But from the Zen point of view this classification is justifiable for the reason that the Tendai, except its metaphysics, is another current of Zen started independently of the line of Bodhidharma, and if this were allowed to take a more practical course of development it should surely have resulted in Zen as we have it now. But its metaphysical side came to be emphasized at

the expense of the practical, and for this reason the Tendai philosophers were ever at war with the Zen, especially with the ultra-left wing, which was inflexible in denouncing an appeal to ratiocination and literary discoursing and Sūtra-learning. In my view the Tendai is a variation of Zen and its first promulgators may justly be classed as Zen masters, though not of the pedigree to which belong Shiht'ou, Yüeh-shan, Ma-tsu, Lin-chi, etc.

Ngoài dòng Tổ chánh truyền ấy còn có ở thế kỷ thứ VI và VII một số Thiền đức biệt lập, một ít người được ghi tên, nhưng nhiều người khác bị bỏ quên hoặc ít được ai biết. Hai vị được biết nhiều nhất là Bửu Chí (tịch năm 514) và Phó đại sĩ (tịch năm 569); sự tích của ngài được chép trong Truyền Đăng lục dưới một mục riêng gọi là “những người đạt ngộ ở cửa Thiền tuy chẳng xuất thế nhưng có danh tiếng đương thời.” Thật là một câu nói kỳ cục, khó hiểu tác giả nói “không xuất thế” là nghĩa gì. Thường câu nói ấy ám chỉ những người không có một địa vị được thừa nhận trong một ngôi chùa chính thức được “sắc tứ”. Theo nghĩa ấy thì ít nhất trong mục ấy cũng có một người lọt sổ là Trí Khải, vì Trí Khải là một cao tăng có một chức vị đạo đầy uy tín tại triều đình nhà Tùy. Dầu sao, những người có tên trong mục ấy không thuộc dòng Thiền chánh thống.

Môn đồ phái Thiên Thai phản đối tên hai vị giáo chủ của bốn phái, Huệ Tư và Trí Khải, được gán làm Thiền sư trong Truyền Đăng lục dưới danh mục “Thiền môn đạt giả tuy bất xuất thế, hữu danh ư thời giả”. Họ cho rằng hai ngài là hàng long tượng của tông Thiên Thai không thể xếp một cách nhẹ thể như vậy trong bộ lục của các sư Thiền. Nhưng Thiền quan niệm đó là hợp lý, vì lẽ nếu từ bỏ phần đàm luận huyền diệu thì tông Thiên Thai là một dòng khác của đạo Thiền, một dòng phát triển độc lập với Thiền Đạt Ma, nhưng nếu khéo phát huy một cách thực tiễn hơn chắc chắn sẽ quy thúc ở Thiền như dưới hình thức hiện có. Rất tiếc khía cạnh huyền học ấy được khai thác quá đáng lẫn qua phần thực tiễn nên các đạo sĩ Thiên Thai luôn luôn gây chiến với Thiền, nhất là với cánh Thiền cực tả thường cương quyết tố cáo cố tật của các ngài thích biện lý, luận từ chương, khảo kinh điển. Theo thiển ý, Thiên Thai là một biến thể của Thiền, và như tổ khai tông ấy có thể xứng đáng xếp vào hàng Thiền sư, mặc dầu các ngài không cùng pháp hệ với Thạch Đầu, Dược Sơn, Mã Tổ, Lâm Tế, v.v... .

While there were thus in the sixth and seventh centuries some other lines of Zen about to develop, the one started by Bodhidharma was uninterruptedly carried on by Hui-k'ê, Shêng-t'san, Tao-hsin, and Hung-jên, who proved to be the most fruitful and successful. The differentiation of two schools under the fifth patriarch, by Hui-nêng and Shên-hsiu, helped the further progress of pure Zen by eliminating unessential or rather undigested elements. That the school of Hui-nêng survived the other proves that his Zen was in perfect accord with Chinese psychology and modes of thinking. The Indian elements which had been found attached to the Zen of Bodhidharma and his successors down to Hui-nêng, were something grafted and not native to Chinese genius. And therefore when Zen came to be fully established under Hui-nêng and his followers, it had nothing further to obstruct its free development until it became almost the only ruling power in the Chinese world of Buddhism. We must carefully watch how Hui-nêng came to be Hung-jên's successor and where he differed from his rival school under Shênhsiu.

Trong khi vài ngành Thiền khác[28] chớm dậy ở thế kỷ thứ VI và VII, ngành Thiền phát xuất từ Bồ Đề Đạt Ma cứ tiếp tục tiến triển không gián đoạn với các sư Huệ Khả, Tăng Xán, Đạo Tín và Hoàng Nhẫn, điều ấy minh chứng đó là dòng Thiền thích hợp nhất để phát huy với tất cả kết quả bảo đảm nhất. Sự phân hóa dưới đời Ngũ Tổ thành hai tông phái của Huệ

Năng và Thần Tú giúp cơ duyên cho Thiền phát triển thuần túy hơn bằng cách tước bỏ những yếu tố không cần thiết, hoặc nói đúng hơn, những yếu tố không tiêu hóa được. Rốt cùng phái Huệ Năng tồn tại vượt qua phái Thần Tú chứng tỏ Thiền Đốn ứng hợp với cách tuyệt hảo nhất với nếp tâm lý và cảm nghĩ của người Trung Hoa.

Tất cả những yếu tố Ấn Độ còn vương mắc trong Thiền Đạt Ma và chư tổ kế tiếp cho đến Huệ Năng đều là những thứ cưỡng ghép vào, không phải bẩm sinh từ thiên tài Trung Hoa. Nên khi Huệ Năng và môn đệ của Ngài cổ võ lập địa hành Thiền thì không còn một chương ngại nào trên đường hoằng dương chánh pháp cho đến khi Thiền trở thành một uy thế hầu như độc nhất trong thế giới Phật giáo Trung Hoa. Ta cần xét kỹ Huệ Năng thừa kế Hoàng Nhẫn bằng cách nào, và do đâu có bất đồng với đối phương là Thần Tú.

IV

IV. LỤC TỔ HUỆ NĂNG (638-713)

Hui-nêng (638-713) came from Hsin-chou in the southern parts of China. His father died when he was yet young. He supported his mother by selling wood in town. When one day he came out of a house where he sold some fuel, he heard a man reciting a Buddhist Sūtra. The words deeply touched his heart. Finding what Sūtra it was and where it was possible to get it, a longing came over him to study it with the master. The Sūtra was the *Diamond Sūtra (Vajracchedikā-sūtra)* and the master was the fifth patriarch residing at Yellow Plum in Chin-chou. Hui-nêng somehow managed to get money enough for the support of his aged mother while he was gone.

Huệ Năng là người ở Tân Châu xứ Lĩnh Nam, mồ côi cha từ thuở nhỏ, Năng bán củi nuôi mẹ. Ngay kia sau khi gánh củi bán tại một tiệm khách, ông ra về thì nghe có người tụng kinh Phật. Lời kinh chấn động mạnh tinh thần ông. Ông bèn hỏi khách tụng kinh gì và thỉnh ở đâu, và sau khi biết rõ đem lòng khát khao muốn học kinh ấy với vị thầy ấy. Kinh ấy là kinh Kim Cương, và thầy ấy là Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn ở núi Hoàng Mai trại Kỳ Châu. Huệ Năng bèn lo liệu tiền bạc để lại cho mẹ già, và lên đường cầu pháp.

It took him about a month to reach Yellow Plum, where he at once proceeded to see Hung-jên at the head of five hundred monks (sometimes said to be seven or even ten hundred). At the first interview asked the patriarch:

'Where do you come from? and what do you want here?'

'I am a farmer from Hsin-chou and wish to become a Buddha.'

'So you are a Southerner,' said the patriarch, 'but the Southerners have no Buddha-nature; how could you expect to attain Buddhahood?'

This, however, did not discourage the bold seeker after the truth, for he at once responded, 'There may be Southerners and Northerners, but as far as Buddha-nature goes, how could you make such a distinction in it?'

Phải gần một tháng ông mới đến núi Hoàng Mai xen lẫn với đồ chúng năm trăm người, (có nơi nói bảy trăm hoặc cả ngàn) và làm lễ Ngũ Tổ.

Ngũ Tổ hỏi: Ông từ đâu đến?

Huệ Năng đáp: Lĩnh Nam.

Tổ hỏi: Ông muốn cầu gì?

Đáp: Chỉ cầu làm Phật.

Tổ nói: Người Lĩnh Nam không có tánh Phật sao làm Phật được?

Dù vậy, đã quyết tâm cầu đạo nên không ngã lòng, Huệ Năng bèn đáp ngay:

“Người đàn ông có Nam Bắc, tánh Phật há vậy sao?”.

This pleased the master very much. Hui-nêng was given an office as rice-pounder for the Brotherhood. More than eight months, it is said, he was employed in this menial labour, when the fifth patriarch wished to select his spiritual successor from among his many disciples. One day he made an announcement that any one who could prove his thorough comprehension of the religion would be given the patriarchal mantle and proclaimed as his legitimate heir. Shên-hsiu (died 706), who was the most learned of all the disciples and thoroughly versed in the lore of his religion, and who was therefore considered by his brethren in the faith to be in possession of an unqualified right to the honour, composed a stanza expressing his view, and posted it on the outside wall of the meditation hall, which read:

Lời đáp đẹp lòng Tổ lắm lắm. Thế rồi Huệ Năng được giao cho công việc giã gạo cho nhà chùa. Truyện chép đã tám tháng ngoài Năng chỉ biết có công việc hạ bạc ấy cho đến khi Ngũ Tổ định chọn người kế ngôi Tổ giữa đám môn nhân. Ngày kia, Tổ bố cáo vị nào có thể tỏ ra đạt lý đạo, Tổ sẽ truyền áo pháp cho mà làm Tổ thứ sáu. Thần Tú (tịch năm 706) là người học cao nhất trong bọn, và nhuần nhã nhất về việc đạo, và cố nhiên được đồ chúng coi như xứng đáng nhất hưởng vinh dự ấy bèn làm một bài kệ trình chỗ hiểu biết, và biên nơi vách bên chái nhà chùa. Kệ rằng:[29]

'This	body	is	the	Bodhi-tree,
The	soul	is	like	a mirror bright;
Take	heed	to	keep	it always clean,

And let not dust collect on it.'

Thân là bồ đề cội
 身是菩提樹
 Tâm như gương sáng đài
 心如明鏡臺
 Giờ giờ siêng phủ quét
 時時勤拂拭
 Chớ để nhuộm trần ai
 勿使惹塵埃

All those who read these lines were greatly impressed, and secretly cherished the idea that the author of this gāthā would surely be awarded the prize. But when they awoke the next morning they were surprised to see another written alongside of it, which ran as follows:

Ai đọc qua cũng khoái trá, và thầm nghĩ thế nào tác giả cũng lãnh được phần thưởng xứng đáng. Nhưng sáng hôm sau vừa thức giấc, đồ chúng rất đỗi ngạc nhiên thấy một bài kệ khác viết bên cạnh, như sau:

'The	Bodhi	is	not	like	the	tree,
The	mirror	bright	is	nowhere	shining;	
As	there	is	nothing	from	the	first,

Where can the dust itself collect?'

Bồ đề vốn không cội
 菩提本無樹
 Gương sáng cũng không đài
 明鏡亦非臺

Nguyên chẳng có một vật
本來無一物
Sao gọi phỉ trần ai
何處惹塵埃

The writer of these lines was an insignificant layman in the service of the monastery, who spent most of his time in pounding rice and splitting wood for the Brotherhood. He had such an unassuming air that nobody ever thought much of him, and therefore the entire community was now set astir to see this challenge made upon its recognized authority. But the fifth patriarch saw in this unpretentious monk a future leader of mankind, and decided to transfer to him the robe of his office. He had, however, some misgivings concerning the matter; for the majority of his disciples were not enlightened enough to see anything of deep religious intuition in the lines by the rice-pounder, Hui-nêng: and if he were publicly awarded the honour they might do him harm. So the fifth patriarch gave a secret sign to Hui-nêng to come to his room at midnight, when the rest of the Brotherhood was fast asleep. Then he gave him the robe as insignia of his authority and in acknowledgment of his unsurpassed spiritual attainment, and with the assurance that the future of their faith would be brighter than ever. The patriarch then advised him that it would be wise for him to hide his own light under a bushel until the proper time arrived for his public appearance and active propaganda, and also that the robe which was handed down from Bodhidharma as the sign of faith should no more be given up to Hui-nêng's successors, because Zen was now fully recognized by the outside world in general and there was no more necessity to symbolize the faith by the transference of the robe. That night Hui-nêng left the monastery.

Tác giả mười sáu chữ trên là một cư sĩ quên lo tạp dịch dưới bếp, suốt ngày chỉ biết bửa củi, giã gạo cho chùa. Diện mạo ông ta quá tầm thường đến không mấy ai để ý nên bấy giờ toàn thể đồ chúng rất đổi sửng sốt chứng kiến cuộc thách đố ấy nhắm vào một uy quyền đã được thừa nhận. Nhưng Ngũ Tổ thấy ở ông tăng[30] không tham vọng ấy một pháp khí có thể thống lãnh tăng chúng sau này, và nhất định truyền áo pháp cho ông. Nhưng Tổ có ý lo, vì hầu hết môn đồ của Tổ đều chưa đủ huệ nhãn để nhận ra ánh trực giác thâm diệu trong những hàng chữ trên của người bửa củi giã gạo là Huệ Năng, nên nếu công bố vinh dự đặc pháp ấy lên e nguy hại đến tánh mạng người thọ pháp. Do đó Tổ ngầm bảo Huệ Năng đứng canh ba khi đồ chúng ngủ yên, vào tịnh thất dạy việc.

Thế rồi Tổ trao lại áo pháp cho Huệ Năng làm tín vật chứng tỏ cái bằng có đặc pháp vô thượng, và báo trước hậu vận của đạo Thiền sẽ rực rỡ hơn bao giờ hết. Tổ còn dặn Huệ Năng chớ vội nói pháp hãy tạm mai danh ẩn tích nơi rừng núi chờ đến thời sẽ công khai xuất hiện và hoằng dương; Tổ còn nói cái áo pháp truyền lại từ tổ Đạt Ma làm tín vật sau này đừng truyền xuống nữa, vì từ đó Thiền sẽ được thế gian công nhận, không cần phải dùng áo tiêu biểu cho tín tâm. Ngay trong đêm ấy Huệ Năng từ giã Tổ.

This narrative is taken from the literature left by the followers of the sixth patriarch and is naturally partial in his favour. If we had another record left by Shên-hsiu and his school, the account here reproduced may materially differ. In fact, we have at least one document telling Shênhsiu's relation to Hung-jên. It is the memorial inscription on his gravestone written by Chang-shuo, one of his laydisciples. In this inscription Shên-hsiu is referred to as the one to whom the Dharma has been transmitted from his master, Hung-jên. Judging

from this, the patriarchal authority of Hui-nêng was not an undisputed one at the time, or the orthodox order of succession was not settled until some time later, when the school of Hui-nêng had been well established in authority over all the other schools of Zen that might have been existing then. Unfortunately, this memorial inscription does not give any further information concerning Hui-nêng's relation to Hung-jên, but even from the above narrative we can gather certain facts of importance which will shed light on the history of Zen.

Sự tích trên, do môn đệ của Lục Tổ chép lại[31], e có thiên vị phần nào. Nếu ta có được những tài liệu khác của Thần Tú và môn đệ của ông, chắc chắn câu chuyện phải khác hơn nhiều. Đáng tiếc hiện ta chỉ có một tài liệu duy nhất liên quan đến Thần Tú và Hoàng Nhẫn. Đó là một văn bia của Chang Shuo (?), một cư sĩ đệ tử của Thần Tú. Bia chép Thần Tú là người được phó pháp tự tay Hoàng Nhẫn. Xét theo đó thì ngôi Tổ của Huệ Năng đương thời cũng bị tranh giành dữ lắm, hoặc ngôi thứ chánh thống cũng dang dai khó định lắm cho đến khi Thiền Huệ Năng được xác định hẳn với tất cả uy thế vượt qua bất cứ phái Thiền nào có thể có đương thời. Rất tiếc bài văn bia trên không cho biết thêm gì về sự liên hệ giữa Huệ Năng và Thần Tú, nhưng trong sự tích vừa kể cũng đủ cho ta thu thập vài yếu tố soi sáng được lịch sử đạo Thiền.

First, what necessity was there to make Hui-nêng an unlearned rustic in contrast with the erudition and wide information ascribed to Shên-hsiu? Or was Hui-nêng really such an ignoramus as could not read anything written? But the *Fa-pao-t'an-ching*, a collection of his sermons, contains passages quoted from such Sūtras as the *Nirvāṇa*, *Vajracchedikā*, *Laṅkāvatāra*, *Saddharma-puṇḍarīka*, *Vimalakīrti*, *Amitābha*, and *Bodhisattva-śīla-sūtra*. Does this not evince the fact that the author was not altogether unacquainted with Mahāyāna literature? Probably he was not a learned scholar as compared with Shên-hsiu, but in the narratives of his life we can trace some systematic effort to make him more unlettered than he actually was. What, let me ask, do we read in this attempt at the hand of the editors? In my opinion this emphasizing of the contrast between the two most eminent disciples of the fifth patriarch was at the same time the emphasizing of the real character of Zen as independent of learning and intellectuality. If Zen is, as its followers claim, a 'special transmission outside the scriptural teaching', the understanding of it must be possible even for the unlettered and unphilosophizing. The greatness of Hui-nêng as Zen master is all the more enhanced. This was in all likelihood the reason why the sixth patriarch was unreasonably and sometimes even dramatically made unlettered.

Trước hết thử hỏi: vì nhu cầu nào tổ Huệ Năng được trình bày như một anh nhà quê thất học chửi lại cái học uyên bác gán cho Thần Tú ? Tổ Huệ năng có thật dốt không, dốt đến đổi chữ nhất là một cũng không biết ? Nhưng bộ Pháp Bửu Đàn Kinh chép lại những bài pháp của Tổ có những đoạn dẫn kinh, như kinh Niết Bàn, Kim Cương, Lăng Già, Pháp Hoa, Duy Ma, Di Đà và Bồ Tát Giới. Điều ấy há chẳng đủ chứng rằng tác giả những bài pháp ấy phải đâu hoàn toàn không biết gì đến văn học Đại Thừa? Đành rằng Tổ không biết gì đến văn học Đại Thừa? Đành rằng Tổ không phải là một học giả uyên bác so với Thần Tú, nhưng trong sự tích của Tổ ta thấy người viết cố làm cho Tổ dốt hơn sự thực. Thử hỏi người viết có dụng ý gì? Theo thiên ý, nhấn mạnh đến sự chửi ngược giữa hai cao đệ ưu tú nhất của Ngũ Tổ tức đồng thời nhấn mạnh đến thực chất của Thiền, độc lập ngoài học hỏi và kiến thức. Nếu Thiền, như chủ trương của các bậc Thiền đức, là “giáo ngoại biệt truyền, bất lập văn tự” thì sự hiểu Thiền chẳng dành riêng cho ai, dầu là người dốt và người không học đạo giáo. Cái cao của Huệ Năng, nhân đó, càng cao thêm trên ngôi vị Thiền Tổ. Chắc chắn vì lý do ấy

người ta đã làm Lục Tổ Huệ Năng thành một người dốt, mà đôi khi còn dốt một cách bi tráng nữa.

Secondly, why was not the patriarchal robe transferred beyond Hui-nêng? If Hung-jên advised him to keep it with him, what does the advice really imply? That the life of the possessor of the robe would be threatened points to the fact that there was a dispute among the disciples of Hung-jên. Did they regard the robe as the symbol of patriarchal authority? But what advantages, material or spiritual, accrued from the ownership of it? Did the teaching of Bodhidharma come now to be believed as the genuine transmission of the Buddha? And for that reason did the robe really cease to signify anything relative to the truth of Zen? If so, when Bodhidharma first declared his special mission as teacher of Zen, was he looked upon as a heretic and persecuted accordingly? The legend that he was poisoned by his rival teachers from India seems to corroborate this. At all events, the question of the robe is deeply connected with the status of Zen teaching among the various schools of Buddhism at the time, and also with its firmer hold on the popular minds than ever before.

Thứ nhì, tại sao Huệ Năng áo pháp không nên truyền nữa? Nếu Hoàng Nhẫn dạy Năng giữ lấy cái áo ấy, lời khuyên ấy thật sự ngụ ý gì? Nói rằng mạng sống của người được áo sẽ bị hãm dọa, điều ấy chứng tỏ giữa môn nhân của Hoàng Nhẫn có nạn tranh giành. Họ coi áo là tiêu biểu cho tổ vị chăng? Nhưng được áo thì được gì, về đời và về đạo? Giáo lý Đạt Ma nay đã được coi là chánh pháp thừa truyền từ Phật chăng? Và nếu thế thì áo không còn ý nghĩa tương đối nào hết đối với đạo lý Thiền sao? Nếu vậy thì khi lần đầu tiên Bồ Đề Đạt Ma tuyên bố sứ mạng đặc biệt của ông là Thiền Sư truyền tâm ấn Phật, ông có bị coi như ngoại đạo, và bị ngược đãi không? Truyền thuyết ông bị các đối phương người Ấn đầu độc hầu như cốt làm cho ông cao lớn thêm. Dầu sau, vấn đề áo vẫn liên quan mật thiết với quy chế truyền thừa Thiền pháp của các trường phái Phật giáo đương thời cũng như với uy tín của Thiền đạo vững chắc hơn lúc nào hết trong tinh thần đại chúng.

Thirdly, the secrecy observed in all the transactions between Hung-jên and Hui-nêng concerning the transmission of the Dharma naturally arrests our attention. To raise the rice-pounder, who is not even an ordained monk, to the rank of a patriarch, though only in name, to succeed a great master who stands at the head of several hundred disciples, seems to be a real cause for envy and jealousy and even for hatred. But if one were really enlightened enough to take charge of the important position of spiritual leadership, could not a combined effort of master and pupil withstand all the opposition? Perhaps even enlightenment could not stand against human passions so irrational and elemental. I cannot, however, help imagining an attempt on the part of the biographers of Hui-nêng at the dramatization of the whole scene. I am very likely mistaken, and there might have been some historical conditions of which we are now ignorant due to the lack of documents.

Thứ ba là sự mật truyền y pháp trong đêm giữa Hoàng Nhẫn và Huệ Năng khiến ta phải đặc biệt chú ý. Nâng một chú nhà quê chuyên bửa củi giã gạo trong chùa, một chú nhà quê chưa quy y thọ giới nữa, lên ngôi vị tổ, dầu chỉ mới là tên gọi thôi, để kế vị một đại sư thống lãnh năm bảy trăm đồ chúng, hẳn phải gây mầm ganh tị, và thù oán là khác. Nhưng thực sự nếu đó là người đủ thực ngộ để đảm nhận trọng trách tổng lãnh tăng đoàn thì sự phối hợp chung của thầy và trò há không thắng qua mọi sự chống đối sao? Có lẽ dầu ngộ đạo vẫn không thắng nổi dục vọng của thế gian, phi lý quá, trẻ con quá. Dầu vậy, tôi vẫn không thể

không nghĩ rằng nhà chép sử Huệ Năng có ý bi kịch hóa tấn kịch. Có lẽ tôi nghĩ làm thật đấy, vì có lẽ tựu trung còn nhiều tình tiết éo le khác mà nay ta không biết vì thiếu tài liệu lịch sử.

Three days after the flight of Hui-nêng from the Yellow Plum Mountain, the news of what had happened in secret became noised abroad throughout the monastery, and a party of indignant monks, headed by one named Ming, pursued the fugitive, Hui-nêng, who, in accordance with his master's instructions, was silently leaving the Brotherhood. When he was overtaken by the pursuers while crossing a mountain-pass far from the monastery, he laid down his robe on a rock near by and said to the monk, Ming: 'This robe symbolizes our patriarchal faith and is not to be carried away by force. Take this along with thee, however, if thou so desirest.'

Ming tried to lift it, but it was as heavy as a mountain. He halted, hesitated, and trembled with awe. At last he said: 'I come here to obtain the faith and not the robe. O my brother monk, pray dispel my ignorance.'

Said the sixth patriarch: 'If thou comest for the faith, stop all thy hankerings. Think not of good, think not of evil, but see what at this moment thy own original face doth look like, which thou hadst even prior to thy own birth.'

Being thus demanded, Ming at once perceived the fundamental truth of things, which hitherto he had sought in things without. He now understood everything, as if he had taken a cupful of cold water and tasted it to his own satisfaction. Out of the immensity of his feeling he was literally bathed in tears and perspiration, and most reverently approaching the patriarch he saluted him and asked, 'Besides this hidden sense as is embodied in these significant words, is there anything which is secret?'

The patriarch answered: 'In what I have shown to thee there is nothing hidden. If thou reflectest within thyself and recognizeest thy own face, which was before the world, secrecy is in thyself.'

Ba ngày sau khi Huệ Năng đi khỏi Hoàng Mai Sơn thì tin mật truyền y bát tràn lan khắp chốn già lam, một số tăng phần uất do Huệ Minh cầm đầu đuổi theo Huệ Năng. Qua một hẻm núi cách chùa khá xa, thấy nhiều người đuổi theo kịp, Năng bèn ném cái áo pháp trên tảng đá gần đó, và nói với Huệ Minh: "Áo này là vật làm tin của chư tổ, há dùng sức mà tranh được sao? Muốn lấy thật cứ lấy đi!" Huệ Minh nắm áo cố dờ lên, nhưng áo nặng như núi. Ông ngừng tay, bối rối, rồi run sợ.

Tổ hỏi: Ông đến đây cầu gì? Cầu áo hay cầu Pháp? Huệ Minh thưa: Chẳng đến vì áo, chính vì Pháp đó.

Tổ nói: Vậy nên tạm dứt tưởng niệm, lành dữ hãy đừng nghĩ tới.

Huệ Minh vâng nhận.

Giây lâu, Tổ nói : Đừng nghĩ lành, đừng nghĩ dữ, ngay trong lúc ấy đưa tôi xem cái bốn lai diện mục của ông trước khi cha mẹ chưa sanh ra ông. 不思善, 不思惡, 正當與麼時還我明上座父母來生時面目來

Thoạt nghe, Huệ Minh bỗng sáng rõ ngay các pháp(chân lý) căn bản bấy lâu tìm kiếm khắp bên ngoài ở muôn vật. Cái hiểu của ông bây giờ là cái hiểu của người uống nước nóng lạnh tự biết. Ông cảm động quá đỗi đến toát mồ hôi, trào nước mắt, rồi cung kính đến gần Tổ chấp tay làm lễ bạch:

Ngoài lời mật ý mật như trên còn có ý mật nào nữa không?

Huệ Năng nói: Điều tôi nói với ông tức chẳng phải là mật. Nếu ông tự soi trở lại sẽ thấy cái mật là ở nơi ông.

Whatever historical circumstances surrounded Hui-nêng in those remote days, it is certain that in this statement, 'to see one's own face even before one was born,' we find the first proclamation of the new message, which was destined to unroll a long history of Zen and to make Hui-nêng really worthy of the patriarchal robe. We can see here what a new outlook Hui-nêng has succeeded in opening to the traditional Indian Zen. In him we do not recognize anything of Buddhism as far as phraseology goes, which means that he opened up his own way of presenting the truth of Zen after his original and creative experience. Prior to him the Zen experience had some borrowings, either in wording or in method, to express itself. To say 'You are the Buddha', or 'You and the Buddha are one', or 'The Buddha is living in you', is too stale, too flat, because too abstract and too conceptual. They contain deep truth but are not concrete nor vivifying enough to rouse our dormant souls from insensibility. They are filled up too much with abstractions and learned phraseology. Hui-nêng's simple-mindedness, not spoiled by learning and philosophizing, could grasp the truth at first hand. Hence his unusual freshness in the way he handled the problem. We may come to this again later.

Dầu những hoàn cảnh lịch sử bao quanh Huệ Năng trong những ngày xa xôi ấy diễn ra thế nào, điều chắc chắn là câu: “thấy cái bốn lai diện mục trước khi cha mẹ sanh ra”[32] đúng là một thông điệp mới, mới được công bố lần đầu, để khai diễn ra dòng sử Thiền vô tận, và nâng Huệ Năng lên hàng Tổ xứng với cái áo pháp. Đó là một chân trời mới Huệ Năng mở ra cho Thiền cổ truyền Ấn Độ. Ở cách nơi ấy, ta không thấy có gì là Phật giáo hết, thế nghĩa là Huệ Năng tự vạch ra một con đường riêng để diễn đạt chân lý Thiền theo kinh nghiệm riêng, độc đáo, và đầy tinh thần sáng tạo. Trước Huệ Năng, để biểu thị kinh nghiệm ấy, người ta vay mượn đó đây mượn chữ cũng như mượn phương pháp. Nói rằng “Ông là Phật” hoặc “Ông và Phật vốn là một” hoặc “Phật ở trong ông” thật quá sáo, quá chìm, vì quá trừu tượng, quá khái niệm. Những câu ấy đành là có chứa đựng một chân lý thâm diệu nào đó, nhưng thiếu cụ thể, không đủ sanh khí lay hồn ta dậy trong giấc ngủ ngày ngật và vô tri - những câu nói bác học chìm lìm giữa trừu tượng là từ chương vậy. Huệ Năng, chất phát ở tâm, mộc mạc ở trí, không nhiễm phải cái học của đời và đạo, Huệ Năng có thể nắm lấy chân lý nóng hổi trong tay. Và đó là chỗ tươi mát khác thường của tâm trí trong khi tiếp xử với đời. Chúng ta có thể trở lại điểm ấy sau này.

V

NAM ĐỐN BẮC TIỆM

Hung-jên died, A.D. 675, four years[97] after the Dharma was transmitted to Hui-nêng. He was seventy-four years old. But Hui-nêng never started his mission work until some years later, for in accordance with the advice of his master he lived a secluded life in the mountains. One day he thought that it was time for him to go out in the world. He was now thirty-nine years old, and it was in the first year of I-fêng (A.D. 676) during the T'ang dynasty. He came to Fa-hsing temple in the province of Kuang, where a learned priest, Yin-tsung, was discoursing on the *Nirvāṇa Sūtra*. He saw some monks arguing on the fluttering pennant; one of them said, 'The pennant is an inanimate object and it is the wind that makes it flap.' Against this it was remarked by another monk that 'Both wind and pennant are inanimate things, and the flapping is an impossibility.' A third one protested, 'The flapping is due to a certain combination of cause and condition'; while a fourth one

proposed a theory, saying, 'After all there is no flapping pennant, but it is the wind that is moving by itself.' The discussion grew quite animated when Hui-nêng interrupted with the remark, 'It is neither wind nor pennant but your own mind that flaps.' This at once put a stop to the heated argument. The priest-scholar, Yin-tsung, was greatly struck by the statement of Hui-nêng, so conclusive and authoritative. Finding out very soon who this Hui-nêng was, Yin-tsung asked him to enlighten him on the teaching of the master of Yellow Plum Mountain. The gist of Hui-nêng's reply was as follows:

Hoàng Nhẫn tịch năm 675, bốn năm sau[33]sau đêm mật phó ấn pháp cho Huệ Năng, Sư thọ bảy mươi bốn tuổi. Nhưng Tổ Huệ Năng, theo lời thầy dạy, chưa mở ngay pháp đàn, mà ẩn nhẫn lánh mình trong núi. Ngày kia, Tổ nhập thế, nghĩ rằng đã đến thời kết duyên hóa độ. Thuở ấy Tổ được ba mươi chín tuổi, nhằm năm đầu niên hiệu Nghi Phụng đời Đường (676). Tổ tìm đến thành Quảng Châu, chùa Pháp Tánh, tại đây một pháp sư uyên bác là Ấn Tông đang giảng kinh Niết Bàn.

Nhân lúc ấy có hai ông tăng tranh luận về câu chuyện gió phướn, một ông nói “gió động”, một ông nói “phướn động”, cãi mãi không thôi. Huệ Năng bước tới mà rằng:

Chẳng phải gió động, chẳng phải phướn động, chính tâm ông động[34]

Câu nói chấm dứt tức thì cuộc cãi vã. Nhà sư thông thái Ấn Tông kinh ngạc quá đỗi trước câu nói bất thần như vậy của Huệ Năng, dứt khoát, đầy uy lực. Vừa gọn biết tông tích của Huệ Năng, Ấn Tông bèn thỉnh Tổ cho nghe giáo pháp Huỳnh Mai. Sau đây là lời đáp của Huệ Năng:[35]

'My master had no special instruction to give; he simply insisted upon the need of our seeing into our own Nature through our own efforts; he had nothing to do with meditation, or with deliverance. For whatever can be named leads to dualism, and Buddhism is not dualistic. To take hold of this non-duality of truth is the aim of Zen. The Buddha-Nature of which we are all in possession, and the seeing into which constitutes Zen, is indivisible into such oppositions as good and evil, eternal and temporal, material and spiritual. To see dualism in life is due to confusion of thought; the wise, the enlightened, see into the reality of things unhampered by erroneous ideas.'

Trong lời phó chúc, Huỳnh Mai không truyền gì riêng, Ngài chỉ luận về pháp thấy tánh, thiết yếu nhất của đạo Thiền, không luận về thiền định và giải thoát. Tại sao vậy? Vì thiền định giải thoát, bởi lẽ “có hai” (dualistic), chẳng phải là pháp Phật. Pháp Phật là pháp “bất nhị” (non-duality) Chẳng hạn như kinh Niết Bàn luận về Pháp tánh: Pháp tánh là pháp bất nhị, chẳng vì thiện căn hay ác căn mà Phật tánh có thể thường còn hay dứt mất. Vả lại, thiện căn cũng có hai, hoặc thường hoặc vô thường, còn Phật tánh thì chẳng thường chẳng vô thường vậy nên chẳng dứt, ấy gọi là bất nhị. Phàm cái gì “có hai” chẳng phải là Thiền; hai là thiện hoặc bất thiện, còn Phật tánh thì chẳng phải thiện chẳng phải bất thiện, thế gọi là bất nhị. Mọi vật trong đời người mê đều thấy có hai, chỉ bậc trí mới thông đạt cái thực tại tuyệt đối ấy của muôn vật, tức là cái tánh vô nhị, mà đó cũng tức là Phật tánh.

(Đàn kinh, phẩm tựa)

This was the beginning of Hui-nêng's career as Zen master. His influence seems to have been immediate and far-reaching. He had many disciples numbering thousands. He did not, however, go around preaching and proselytizing. His activities were confined in his own province in the south, and the Pao-lin monastery at T'sao-ch'i was his headquarters. When the Emperor Kao-tsung learned that Hui-nêng succeeded Hung-jên as one of Dharma's spiritual descendants in the faith of Zen, he sent him one of his Court officials with an

imperial message, but Hui-nêng refused to come up to the capital, preferring his stay in the mountains. The messenger, however, wished to be instructed in the doctrine of Zen, that he might convey it to his august master at Court. Said Hui-nêng in the main as follows:

Đó là bước mở đầu đạo nghiệp hoàng pháp của Huệ Năng. Ảnh hưởng của Tổ dường như cấp thời, tràn lan sâu và mạnh. Người ta đổ dồn đến học pháp hằng ngàn. Nhưng Tổ không hành cước xa trong xứ mạng hoàng dương và khuyên giáo. Hoạt động của Tổ toàn thu hẹp ở bốn tỉnh miền Nam, và chùa Bửu Lâm ở Tào Khê là đạo trường của Tổ. Vua Trung Tông hay tin Huệ Năng thừa tiếp Hoàng Nhẫn thọ tâm ấn pháp Đạt Ma, sai một sứ giả mang sắc chỉ đến nghinh thỉnh, song Tổ không nhận về kinh, chỉ thích ở chốn lâm tuyền.

Nhân sứ giả muốn biết chỗ tâm yếu Thiền đề về kinh tâu lại vua, Huệ Năng nêu ý chỉ đại khái như sau :

'It is a mistake to think that sitting quietly in contemplation is essential to deliverance. The truth of Zen opens by itself from within and it has nothing to do with the practice of dhyāna. For we read in the *Vajracchedikā* that those who try to see the Tathāgata in one of his special attitudes, as sitting or lying, do not understand his spirit, and that the Tathāgata is designated as Tathāgata because he comes from nowhere and departs nowhere, and for that reason he is the Tathāgata. His appearance has no whence, and his disappearance no whither, and this is Zen. In Zen, therefore, there is nothing to gain, nothing to understand; what shall we then do with sitting cross-legged and practising dhyāna? Some may think that understanding is needed to enlighten the darkness of ignorance, but the truth of Zen is absolute in which there is no dualism, no conditionality. To speak of ignorance and enlightenment, or of Bodhi and Kleśa (wisdom and passions), as if they were two separate objects which cannot be merged in one, is not Mahāyānistic. In the Mahāyāna every possible form of dualism is condemned as not expressing the ultimate truth. Everything is a manifestation of the Buddha-Nature, which is not defiled in passions, nor purified in enlightenment. It is above all categories. If you want to see what is the nature of your being, free your mind from thought of relativity and you will see by yourself how serene it is and yet how full of life it is.'

Đạo do tâm ngộ, há ớ việc ngồi (thiền) sao? Kinh nói: Kẻ nào chỉ thấy Như Lai ở hình tướng hoặc ngồi hoặc nằm ắt hành tà đạo. Vì sao vậy? Vì Như Lai không từ đâu đến cũng chẳng đi về đâu, không sanh không diệt. Nhận ra cái thể không đến không đi đó là Như Lai thanh tịnh Thiền. Nhận ra cái lẽ muôn vật đều không tịch đó là Như Lai thanh tịnh tọa.

Đạo không có sáng tối. Nói sáng tối là nêu cao cái nghĩa đắp đổi lại qua. Sáng sáng không cùng rồi cũng phải cùng.

(Cũng vậy, đạo không có phiền não với Bồ đề đối đãi nhau. Vì sao?) Vì phiền não tức Bồ đề, chẳng phải hai chẳng phải khác. Nếu lấy trí Huệ chiếu phá phiền não, đó là kiến giải của hàng Thanh văn, Duyên giác cõi xe nai dê; hàng trí cao căn lớn quyết không như vậy.

Sáng với không sáng, kẻ phàm thấy “có hai”, bậc trí thấu rõ tánh nó “vô nhị”. Cái tánh vô nhị ấy là chân như thực tánh. Tánh ấy bình đẳng muôn vật, ở phàm ngu chẳng bớt, hiền thánh chẳng thêm, ở phiền não chẳng loạn, ở thiền định chẳng tịch; cái thấy có nhị tuyệt đối ấy, thấy chẳng đoạn cương thường, chẳng đến chẳng đi, chẳng ở giữa chẳng trong ngoài, chẳng sanh chẳng diệt, tánh tướng như như, thường trụ chẳng dời, đó gọi là Đạo.

Nếu ông muốn biết chỗ tâm yếu của Thiền thì lành dữ tất tắt chớ nghĩ đến thì tự nhiên ngộ nhập trong thể tánh thanh tịnh của tâm, tuy vắng lặng linh minh mà diệu dụng thì vô tận đáp ứng với thế sự vô cùng.

(Đàn kinh, phẩm hộ pháp).

While Hui-nêng was working for the cause of Zen in the South, Shên-hsiu, representing another school, was active in the North. Before he was converted into Buddhism he was a learned Confucian and thus destined from the start to cut a different figure, compared with his brotherdisciple, Hui-nêng. The Emperor Wu of the T'ang dynasty was one of the devoted followers of Shên-hsiu, and naturally around him were gathered a large number of courtiers and government officers. When the Emperor Chung-tsung came to the throne, A.D. 685, he was all the more treated with reverence, and it was Chang-shuo, one of the state ministers, who inscribed a biographical sketch and eulogy on the memorial stone erected over his grave when he died. One of his sermons recorded reads:

Trong khi Huệ Năng hành Thiền ở phương Nam thì Thần Tú, cầm đầu một trường phái khác, hoạt động ở phương Bắc.

Trước khi đến với Phật giáo, Thần Tú đã là người thâm Nho, cái cốt ban đầu ấy hầu như đúc sẵn cho ông sau này một khuôn mặt khác hẳn với Huệ Năng, người bạn đồng môn thất học. Vua Võ nhà Đường là đệ tử của Ngài, và dĩ nhiên nhiều quan cận thân, đại phu nữa quy y với Ngài. Khi vua Trung Tôn tức vị, năm 685, Thần Tú còn được trọng vọng hơn nhiều, và chính một vi quan đại phu thời ấy là Chang Shuo viết tiểu sử và tụng văn khắc làm mộ bia cho Ngài, trong ấy có bài pháp kệ này :

'The teaching of all the Buddhas
In one's own Mind originally exists:
To seek the Mind without one's Self,
Is like running away from the father.'

Lời dạy của chư Phật

Trong tâm bốn lai đủ.

Cầu tâm mà bỏ tánh

Khác nào lạc mất cha.

He died in A.D. 706, seven years prior to Hui-nêng. His school, known as the Northern in contrast to Huinêng's Southern school, prospered in the North far better than the latter did in the South. But when Ma-tsu (died 788) and Shih-t'ou (700-790) began their active propaganda in the South and finally established the foundations of Zen teaching, Shên-hsiu's school failed to find able successors and finally disappeared altogether, so that all the records we have of their movements come from the rival school. It thus came to pass that Hui-nêng, and not Shên-hsiu, was recognized as the sixth patriarch of Zen Buddhism in China.

Thần Tú tịch năm 706, trước Huệ Năng bảy năm. Trường phái của sư gọi là Bắc Tông, đối với Nam Tông của Huệ Năng, rất hưng thịnh ở phương Bắc hơn Huệ Năng ở phương Nam nhiều lắm. Nhưng từ khi Mã Tổ (? - 788) và Thạch Đầu (700-790) tích cực phát huy đạo Thiền ở phương Nam, và đặt xong tại đó cơ sở Thiền pháp thì Bắc Tông không tìm ra người thừa tiếp đành mai một hẳn đến nỗi những gì nay ta biết được về Thần Tú đều do tài liệu của phái đối lập và Nam Tông. Thế là chính Huệ Năng, chứ không phải Thần Tú, được hậu thế thừa nhận là Tổ thứ sáu của đạo Phật Thiền Trung Hoa.

The difference between the Southern and the Northern school of Zen is one inherent in human mind; if we call the one intellectual or intuitional, the other would be regarded as pragmatism. The reason why the Southern school is known as 'abrupt' or 'instant' (*yugapad*) against the 'gradual' *kramavrittaya* school of the North is because it upholds that

the coming of enlightenment is instantaneous, and does not allow any gradation as there are no stages of progress in it; whereas the Northern school emphasizes the process of arriving at enlightenment which is naturally gradual, requiring much time and concentration. Huinêng was a great advocate of absolute idealism, while Shên-hsiu was a realist and refused to ignore a world of particulars where Time rules over all our doings. An idealist does not necessarily ignore the objective aspect of reality, but his eyes are always fixed at one point which stands by itself, and his surveyings are done from this absolute point. The doctrine of abruptness is thus the result of looking at the multitudinousness of things in absolute unity. All true mystics are followers of the 'abrupt' school. The flight from the alone to the alone is not, and cannot be, a gradual process. The teaching of Shên-hsiu is to be heeded as the practical advice to those who are actually engaged in the study of Zen, but it fails to describe the character of the experience known as 'the seeing into one's own Nature', which was the special message of Hui-nêng as distinguished from those of the other Buddhist schools. That the school of Shên-hsiu could not survive as a branch of Zen was natural enough, for Zen could not be anything else but an instantaneous act of intuition. As it opens up all of a sudden a world hitherto undreamed of, it is an abrupt and discrete leaping from one plane of thought to another. Hsiu missed the ultimate object of Zen when he emphasized the process to reach the end. As a practical adviser he was excellent and full of merit.

Sự bất đồng giữa Nam Tông và Bắc Tông là sự bất đồng cố hữu nằm trong lòng người; nếu ta gọi Tông này là trí thức thì tông kia phải coi là chủ nghiệm. Nam Tông xứng là đốn, đối với Bắc Tông gọi là tiệm, là do Nam Tông chủ trương ngộ là ngộ tức thì, không tuần tự, vì không có một quá trình tiến bộ nào hết; còn Bắc Tông, trái lại, nêu cao phương thức cần phải theo để đạt ngộ, nghĩa là ngộ lần hồi, đòi hỏi nhiều thời gian, nhiều công phu tịnh quán vậy. Huệ Năng là một cao thủ cực đoan của duy tâm luận, còn Thần Tú là một người biết thực không dám không biết đến thế giới hiện tượng, ở đó thời gian ngự trị trên mỗi hành động của chúng ta. Người duy tâm không phải không cần biết đến khía cạnh khách quan của thực tại, nhưng mắt họ luôn luôn đặt ở một điểm tự lập tự tại ngoài tất cả, và nhờ quang họ phóng ra từ tuyệt đối điểm ấy. Đốn giáo là nhờ quang ấy phóng vào cái nhiều của muôn vật trong trạng thái một tuyệt đối. Tất cả các nhà huyền học đều thuộc Đốn giáo. Bay lướt từ cái thuần nhất đến cái thuần nhất không phải, mà cũng không thể là một diễn trình tuần tự. Pháp môn Thần Tú cần được chú ý nhiều như một lời khuyên thiết thực cho những người tinh nghiêm hành Thiền, trì giới, thực tu, nhưng bất lực để mô tả thực chất của cái thân chứng gọi là thấy tánh lòng trong thông điệp đặc thù của Huệ Năng biệt lập với mọi trường phái Phật giáo khác. Thiền Bắc Tông không tồn tại được là việc khá dĩ nhiên, vì Thiền không thể khác hơn là một hành vi trực giác tức thì, đột ngột. Chớp nhoáng mở ra cả một thế giới chưa bao giờ ai dám mơ đến, Thiền là một bước nhảy bất thần và thần bí vậy, nhảy từ một bình diện này sang một bình diện khác của tư tưởng. Nêu lên những đoạn đường nhằm đạt cứu cánh, Thần Tú đánh mất mục tiêu tối hậu của Thiền. Tuy nhiên, về mặt thiết thực, Sư vẫn là một cố vấn xứng đáng, có nhiều ưu điểm.

The ideas of instantaneity and graduation in the realization of the truth of Zen originally comes from the Lañkāvatāra (Nanjō's edition, p. 55), where this distinction is made in regard to cleansing one's mind of its stream of ideas and images. According to the Sūtra, this cleansing is in one sense gradual but in another abrupt or instantaneous. When it is regarded as like the ripening of a fruit, the modelling of a vessel, the growing of a plant, or

the mastering of an art, which takes place gradually and in time, it is an act of gradual process; but when it is comparable to a mirror reflecting objects, or to the Ālaya reproducing all mental images, the cleansing of mind takes place instantaneously. Thus the Sūtra recognizes the two types of minds: with some the cleansing to a state of enlightenment can be obtained gradually after a long practice of meditation, perhaps through many a successive life; but to others it may come all of a sudden, even without previously conscious efforts. The division of the two schools as regards the abrupt realization of enlightenment is based not only on the statements in the Sūtra but ultimately on facts of psychology. The point at issue, however, was not a question of time; whether enlightenment took place as an act of one moment or not ceased to concern them; for the difference now developed into that of their general philosophical attitude and outlook towards the fact of enlightenment itself. The question of physical time has thus turned into that of psychology in its more profound aspect.

Khái niệm đốn ngộ và tiệm ngộ trong Thiền học phát xuất từ bộ kinh Lăng Già, sự phân biệt được đề ra ở đoạn kinh luận về phép tịnh tâm, gạn lọc hết dòng tướng niệm và hình tướng. Theo kinh, sự gạn lọc ấy tùy chỗ mà gọi tên, khi thì tiệm, khi thì đốn. Nếu ví đó như sự chín mùi của trái cây, hoặc công việc nắn đồ gốm, hoặc sức nảy nở của cỏ cây, hoặc sự điêu luyện một nghệ thuật thì phải tuần tự tiến dần trong thời gian; đó là một hành vi thuộc diễn trình tiệm tiến vậy; nhưng nếu ví đó như một tấm gương phản chiếu ngoại vật, hoặc như thức A lại gia truyền lại tất cả tâm ảnh thì sự tinh lọc ấy diễn ra tức khắc. Vậy là kinh ấy nhận có hai loại căn trí: có thứ tâm phải tinh lọc lần hồi mới đạt ngộ sau nhiều năm tu tập thiền định, và có lẽ nhiều kiếp nữa; có những tâm khác chứng ngay đến đó, bất thành linh, hầu như không cần có trước một cố gắng có ý thức nào hết.

Ngoài phần kinh trên, sự phân chia hai tông Thiền, về phía đốn giáo, còn dựa vào những sự kiện tâm lý chung quyết hơn. Điểm tranh luận không phải là vấn đề thời gian đầu ngộ chớp nhoáng hay không chớp nhoáng, điều ấy không làm bận tâm các Thiền sư, vì các ngài cho rằng sở dĩ có bất đồng là bất đồng giữa một thái độ triết lý chung và một nhỡn quang phóng thẳng vào sự kiện giác ngộ. Như vậy là vấn đề thời gian vật lý giờ đây chuyển thành vấn đề tâm lý với tất cả ý nghĩa thâm diệu hơn vậy.

When process is emphasized, the end is forgotten, and process itself comes to be identified with end. When a disciple of Shên-hsiu came to Hui-nêng to be instructed in Zen, he asked what was the teaching of Shên-hsiu, and the disciple informed him thus: 'My master usually teaches us to stop the working of our minds and to sit quietly in meditation for a long time at a stretch, without lying down.' To this Hui-nêng responded, 'To stop the working of mind and to sit quietly in meditation is a disease and not Zen, and there is no profit whatever to be gained from a long sitting.' Then he gave him the following gāthā:

Phàm nêu lên con đường đi (phương tiện) ắt đánh mất chỗ đến (cứu cánh), rốt rồi phương tiện được đồng hóa với cứu cánh. Như câu chuyện sau đây :

Khi thầy Chí Thành, học trò của Tông chủ Thần Tú, đến tham vấn Huệ Năng, Năng hỏi thầy ông dạy tăng chúng thế nào, Thành đáp: "Thầy tôi dạy phải chận đứng tất cả tư tưởng trong tâm (trụ tâm) và ngồi im quán tướng (quán tịnh), ngồi hoài không nằm". Huệ Năng nói:

'While	living,	one	sits	up	and	lies	not,
When	dead,	one	lies	and	sits	lies	not;

A set of ill-smelling skeleton!
What is the use of toiling and moiling so?'

Trụ tâm quán tịnh là bịnh, chẳng phải Thiền.

Ngồi hoài thì thân thể bị gò bó chớ có ích gì. Nghe kệ ta đây:

Sanh ra ngồi chẳng nằm

生來坐不臥

Chết đi nằm chẳng ngồi

死去臥不坐

Một bộ xương thúi nát

一真臭骨頭

Có gì đâu công phu.

何為立功課

This shows exactly where Hui-nêng stands in relation to his rival Shên-hsiu, who is so taken up with the practical details of the process of Zen. Those two gāthās inscribed on the monastery wall at Yellow Plum Mountain while they were yet under the tutorship of Hung-jên, are eloquent enough to bring out the characteristic features of the two schools. [98]

Đó, tỏ rõ, là thái độ của Huệ Năng đối với phép hành thiền của Thần Tú nặng về hình tướng. Hai bài kệ trước biên trên vách chùa ở Hoàng Mai Sơn khi cả hai vị tông chủ còn ở với Hoàng Nhẫn kể cũng đủ hùng biện nói lên được tất cả sự bất đồng căn bản giữa hai tông phái.[36]

When Hui-nêng further asked the monk from the north as to the teaching of his teacher in regard to morality (*śīla*), meditation (*dhyāna*), and wisdom (*prajñā*), the monk said, 'According to my master Hsiu, morality consists in not doing anything that is bad; wisdom in reverently practising all that is good; and meditation in purifying the heart.' Replied Hui-nêng: 'My view is quite different. All my teaching issues from the conception of Self-nature, and those who assert the existence of anything outside it betray their ignorance of its nature. Morality, Meditation, and Wisdom--all these are forms of Self-Nature. When there is nothing wrong in it, we have morality; when it is free from ignorance, it is wisdom; and when it is not disturbed, it is meditation. Have a thorough understanding once for all as to the being of Self-Nature, and you know that nothing dualistic obtains in it; for here you have nothing to be particularly distinguished as enlightenment, or ignorance, or deliverance, or knowledge, and yet from this nothingness there issues a world of particulars as objects of thought. For him who has once had an insight into his own Nature, no special posture as a form of meditation is to be recommended; everything and anything is good to him, sitting, or lying, or standing. He enjoys perfect freedom of spirit, he moves along as he feels, and yet he does nothing wrong, he is always acting in accord with his Self-Nature, his work is play. This is what I call "the seeing into one's own Nature"; and this seeing is instantaneous as much as the working is, for there is no graduating process from one stage to another.'

Sau đó Huệ Năng còn hỏi ông tăng Chí Thành, thuộc Bắc Tông, phép dạy Giới Định Huệ của Thần Tú, Thành thưa:

Đại sư Thần Tú dạy chúng tôi:

Các điều dữ chớ phạm, đó gọi là giới.

Các điều lành vâng làm, đó gọi là huệ.

Giữ ý mình trong sạch, đó là định.

Huệ Năng nói: Ý kiến của ta về giới định huệ lại khác.

Giới định huệ của thầy ông dùng để tiếp độ người Đại Thừa; giới định huệ của tôi tiếp độ hàng Tối Thượng Thừa. Mọi pháp tôi nói ra đều từ tự tánh, không bao giờ lìa tự tánh.

Lìa bốn thể mà nói có pháp này pháp nọ ngoài tự tánh là nói mê, chưa tỏ được tánh. Muôn vật, cả giới định huệ, đều do tự tánh ứng dụng ra, có hiểu thể mới thực là hiểu pháp giới định huệ. Nghe kệ ta đây :

Tự tâm vốn không bao giờ quấy, đó là tự tánh giới,

心地無非自性戒

Tự tâm vốn không bao giờ si, đó là tự tánh huệ,

心地無癡自性慧

Tự tâm vốn không bao giờ loạn, đó là tự tánh định.

心地無亂自性定

Nếu ông tỏ sáng tự tánh thì không thấy có gì là đối đãi hai bên nên chẳng cần lập bồ đề niết bàn đối lập với phiền não, hoặc giải thoát tri kiến (giới định huệ) đối lập với triền phược. Không có gì là sở đắc hết trong tự tánh, tự nó vốn hư linh, tuy hư linh nhưng từ đó ứng dụng lên tất cả. Cho nên người thấy tánh thì lui tới tự do, không đường không mắc, tùy thể mà làm, tùy cơ mà nói, hiện khắp hóa thân mà chẳng lìa tự tánh, tức được tự tại thân thông, du hí tam muội vậy.

“Tự tánh vốn không quấy, không si, không loạn, lúc nào trí huệ cũng chiếu soi, tự do tự tại, dọc ngang đều ứng đối đặng cả. Tự tánh tự ánh tự tỏ (tự ngộ) thoáng tu thoáng ngộ, không thứ lớp gì hết. Muôn vật đều “không tịch” thì có gì là thứ lớp?

(Đàn kinh, phẩm đốn tiệm)

VI

THIÊN HUỆ NĂNG

Some of the sermons of the sixth patriarch are preserved in the book known as the *Platform Sūtra on the Treasure of the Law (Fa-pao-t'an-ching)*. The title 'Sūtra' has generally been given to writings ascribed to the Buddha or those somehow personally connected with him, and that a collection of the sermons of Hui-nêng has been so honoured shows what a significant position he occupies in the history of Chinese Buddhism. 'The Platform Sūtra' has a reference to the famous ordination platform erected by Gunabhadra, the first translator of the *Laṅkāvatāra*, of the Liu-sung dynasty, A.D. 420-479. At the time of the erection during the Liang dynasty, as well as later, it was prophesied by Chih-yüeh (according to another authority by ParaMārtha) that some years later a Bodhisattva in the flesh would be ordained on this platform and deliver sermons on the Buddha's 'spiritual seal'. Thus the 'Platform Sūtra' means orthodox teaching of the Zen given from this platform.

Một số bài pháp của Lục Tổ được chép giữ trong một bộ sách gọi là Pháp Bửu Đàn Kinh. Chữ “kinh” thường dùng cho những bút liệu được coi là của Phật, hoặc của những người có liên hệ mật thiết với Phật; ở đây một bộ sách gồm lại những bài pháp của Huệ Năng lại được tôn xưng là kinh, điều ấy đủ chứng tỏ địa vị ưu đẳng của tác phẩm ấy trong lịch sử Phật giáo Trung Hoa. Còn “đàn”, giới đàn, là ám chỉ cái đàn tràng dùng làm lễ thể phát quy y cho Huệ Năng, cái đàn tên tuổi này do Cầu na Bạt đà la, người đầu tiên dịch bộ kinh Lăng Già, dựng

lên từ triều Lưu Tống (420-479). Từ ngày dựng đàn cho đến suốt đời nhà Lương, và sau nữa, luôn luôn truyền tụng lời sấm của pháp sư Trí Dục (có người nói là của Chân Đế) báo trước sẽ có một vị Bồ Tát trong xác phàm thọ giới ở đây, và khai thị tâm ấn Phật. Vậy “Đàn Kinh” có nghĩa là pháp Thiền chánh tông nói lên ở giới đàn ấy vậy.

The sermons here preserved are mere fragments of those delivered during the thirty-seven years of Hui-nêng's active missionary life. Even of these fragments how much is to be regarded as genuine and authoritative is a question to which we cannot at present give a definite answer, as the book seems to have suffered the vicissitudes of fate, partly showing the fact that the Zen message of the sixth patriarch was extraordinary in many respects so as to arouse antagonism and misunderstanding among Buddhists. When this antagonism later reached its climax, it is reported that the book was burned up as against the genuine teaching of Buddhism. Except a few sentences and passages, however, which can at once be rejected as spurious, we may take the *Platform Sūtra* on the whole as expressing the spirit and teaching of the sixth patriarch of Zen.

Những bài pháp còn ghi giữ chỉ là những đoạn văn còn rơi rớt lại của Huệ Năng suốt ba mươi bảy năm tích cực hoằng hóa. Cả ở những đoạn còn lại ấy, phần nào đủ uy tín, đáng tin, trong hiện tình ta không thể trả lời dứt khoát, vì bộ sách dường như đã trải qua nhiều số kiếp thăng trầm, điều ấy đủ chứng tỏ thông điệp Thiền của Huệ Năng quả phi thường quá ở nhiều phương diện đến nỗi gây nên nhiều mâu thuẫn và ngộ nhận giữa hàng Phật tử. Sau này, khi khí thế mâu thuẫn lên đến cao độ, tương truyền bộ Đàn Kinh bị hỏa thiêu, coi như nghịch với Phật giáo chánh truyền. Tuy nhiên, trừ vài câu, vài đoạn đáng ngờ, đại khái bộ kinh có thể tin như thể hiện đúng tinh thần và Thiền pháp của Lục Tổ Huệ Năng.

The principal ideas of Hui-nêng, which make him the real Chinese founder of Zen Buddhism, may be summed up as follows:

Tư tưởng căn bản của Huệ Năng xứng đáng nâng Sư lên hàng Sư tổ khai sáng đạo Thiền Trung Hoa có thể tóm tắt như sau :

1. We can say that Zen has come to its own consciousness by Hui-nêng. While Bodhidharma brought it from India and successfully transplanted it in China, it did not fully realize its special message at the time. More than two centuries were needed before it grew aware of itself and knew how to express itself in the way native to the Chinese mind; the Indian mode in which its original teaching had been expressed, as was the case with Bodhidharma and his immediate disciples, had to give way as it were to become truly Chinese. As soon as this transformation or transplantation was accomplished in the hands of Hui-nêng his disciples proceeded at once to work out all its implications. The result was what we have as the Zen school of Buddhism. How then did Hui-nêng understand Zen?

1. Ta có thể nói rằng do Huệ Năng Thiền được nhập diệu. Trước, khi Đạt Ma đem cây Thiền Ấn Độ trồng sang Trung Quốc, đầu thành công, đương thời Đạt Ma chưa viên thành được thông điệp Thiền trong tất cả ý nghĩa kỳ đặc. Phải chờ trên hai năm sau Thiền mới nhập tâm ở Trung Hoa, và nói lên được tiếng nói của tâm hồn Trung Hoa, cách phô diễn Ấn Độ từ ban sơ cho đến Đạt Ma và như Tổ kế tiếp lần lần mất thế và chuyển sang lối nói hoàn toàn Trung Hoa. Cuộc lột xác ấy vừa hoàn tất giữa đôi tay Huệ Năng là môn đệ Ngài tức tức giải quyết ngay tất cả những điều nan giải. Kết quả là ta có cái nay gọi là Thiền Tông. Vậy Huệ Năng hiểu Thiền như thế nào

According to him Zen was the 'seeing into one's own Nature'. This is the most significant phrase ever coined in the development of Zen Buddhism. Around this Zen is now

crystallized, and we know where to direct our efforts and how to represent it in our consciousness. After this the progress of Zen Buddhism was rapid. It is true that this phrase occurs in the life of Bodhidharma in the *Records of the Transmission of the Lamp*, but it is in the part of his life on which we cannot put much reliance. Even when the phrase was actually used by Dharma it was not necessarily considered by him the essence of Zen as distinguishing itself from other schools of Buddhism. Hui-nêng, however, was fully aware of its signification, and impressed the idea unequivocally upon the minds of his audience. When he made his first declaration of Zen for the benefit of Yin-tsung, the statement was quite unmistakable: 'We talk of seeing into our own Nature, and not of practising dhyāna or obtaining liberation.' Here we have the gist of Zen, and all his later sermons are amplifications of this idea.

Theo Huệ Năng, Thiền là thấy tánh. Đó là hai chữ tinh yếu nhất chưa bao giờ được đúc kết đầy thần lực hơn trong dòng khai diễn của đạo Thiền. Quanh hai chữ ấy, Thiền kết tinh lại từ đó, và nhờ đó ta biết những cố gắng của ta phải hướng đến đâu, và bằng cách nào ta có thể hình dung nó trong tâm thức. Sau đó, Thiền tiến lên như vũ bão. Thật ra hai chữ ấy có trong đời tổ Đạt Ma, nhưng Truyền Đăng lục lồng khuôn nó trong một đoạn đời của Tổ có nhiều nghi vấn. Dầu rằng chính Đạt Ma có dùng hai chữ ấy, nhưng không thể tất Ngài coi đó là yếu lý Thiền biệt lập với các pháp môn khác. Phải đến Huệ Năng mới nắm trọn tinh nghĩa, và in mạnh diệu lý ấy vào tâm thức người nghe một cách dứt khoát nhất không sao nhầm lẫn được. Lần đầu tiên khi Ngài tuyên xưng yếu chỉ Thiền cho pháp sư Ấn Tông, câu nói của Ngài đích thực không chỗ nào ngộ nhận được: “chỉ luận thấy tánh, chẳng luận thiền định hoặc giải thoát”. Đó là điểm chủ yếu của Thiền Huệ Năng, những bài nói pháp sau này chỉ nhằm khai triển khái niệm ấy thôi.

By 'Nature' he understood Buddha-Nature, or, more particularly from the intellectual point of view, Prajñā. He says that this Prajñā is possessed by every one of us, but owing to the confusion of thought we fail to realize it in ourselves. Therefore, we must be instructed and properly guided by an adept in Zen Buddhism, when we shall open a spiritual eye and by ourselves see into the Nature. This Nature knows no multiplicity, it is absolute oneness, being the same in the ignorant as well as in the wise. The difference comes from confusion and ignorance. People talk so much, think so much of Prajñā, but fail altogether to realize it in their own minds. It is like talking about food all day; however much we may talk we forever remain hungry. You may explain the philosophy of Śūnyatā for ten thousand years, but so long as you have not yet seen into your Nature it is absolutely of no avail. There are again some people who regard Zen as consisting in sitting quietly with an empty mind devoid of thoughts and feelings. Such know not what Prajñā is, what Mind is. It fills the universe, and never rests from work. It is free, creative, and at the same time it knows itself. It knows all in one and one in all. This mysterious working of Prajñā issues from your own Nature. Do not depend upon letters but let your own Prajñā illumine within yourself.

“Tánh”, theo Huệ Năng, là Phật tánh, hoặc nói riêng về mặt trí, đó là bát nhã. Sư dạy rằng bát nhã ấy vốn sẵn đủ ở bất cứ người nào, chỉ vì ta mê loạn trong tư tưởng nên không hiện thực được ánh sáng ấy ở trong ta. Vậy ta cần có sự hướng dẫn và khai ngộ của một bậc Thiền đức cho đến khi con mắt huệ mở ra trong ta, và tự ta có thể kiến chiếu vào tự tánh. Tánh ấy chẳng phải là cái nhiều, mà chính là cái một tuyệt đối, thuần nhất và bình đẳng như nhau ở người trí cũng như kẻ ngu. Cái nhiều là cái phân hóa ra từ điên đảo và vô minh của tâm thức ta. Nhiều người mãi nói đến bát nhã, nghĩ về bát nhã, nhưng hoàn toàn không thực

hiện nổi ánh bát nhã ở tự tâm, thật chẳng khác nào ngày ngày nói đến đủ thứ đồ ăn, không thiếu một món, mà rốt cuộc vẫn đói. Ông có thể giảng về triết lý “không” ngàn vạn năm, nhưng hễ chưa thấy tánh thì chỉ uống công phí sức vô lối. Có nhiều người khác coi Thiền là tĩnh tọa, giữ tâm lắng im tắt cả cảm nghĩ, như thế thật không biết bát nhã là gì, và tâm là gì. Tự tánh bao hàm toàn thể vũ trụ, không bao giờ ngưng ứng dụng trong thế gian. Nó vốn tự do tự tại, đầy sinh lực sáng tạo, mà đồng thời cùng tự tri tự giác. Nó biết “tất cả tức một, một tức tất cả”. Diệu dụng ấy của trí bát nhã là do tánh ứng ra. Ông chớ tùy thuộc theo chữ nghĩa, hãy để yên cho huệ giác quán chiếu trong ông.

2. The inevitable result of it was the 'abrupt' teaching of the Southern school. The seeing is an instant act as far as the mental eye takes in the whole truth at one glance --the truth which transcends dualism in all form; it is abrupt as far as it knows no gradations, no continuous unfolding. Read the following passage from the *Platform Sūtra*, in which the essentials of the abrupt doctrine are given:

2. Kết quả không tránh được là tự nhiên Đốn giáo được nêu lên trong Nam Tông. Cái thấy ấy là thấy tức thì, con mắt huệ nắm lấy toàn thể sự thực qua một cái nhìn – cái thực siêu việt tất cả kiến giải nhị nguyên, dưới tất cả hình thức. Đốn là vậy, không tuần tự, không diễn ra lần hồi và liên tục. Ta hãy đọc đoạn văn sau đây trong Đản Kinh đúc kết tất cả giáo lý đốn ngộ :

'When the abrupt doctrine is understood there is no need of disciplining oneself in things external. Only let a man always have a right view within his own mind, no desires, no external objects will ever defile him. This is the seeing into his Nature. O my friends, have no fixed abode inside or outside[99], and your conduct will be perfectly free and unfettered. Take away your attachment and your walk will know no obstructions whatever. . . . The ignorant will grow wise if they abruptly get an understanding and open their hearts to the truth. O my friends, even the Buddhas will be like us common mortals when they have no enlightenment, and even we mortals will be Buddhas when we are enlightened. Therefore we know that all things are in our own minds. Why do we not then instantly see into our own minds and find there the truth of Suchness? In the *Sūtra on the Moral Conduct of the Bodhisattva* we read that we are all pure in our Self-Nature, and that when we know our own minds we see into this Nature and all attain to Buddhahood. Says the *Vimalakīrti Sūtra*, "An instant opening leads us into the Original Mind." O my good friends, while under my master Jên I realized the truth the moment I heard him speak and had an instant [i.e. abrupt] glimpse into the true essence of Suchness. This is the reason why I now endeavour by means of this doctrine to lead truthseekers to an instant [i.e. abrupt] realization of Bodhi. When you by yourselves look into your minds, you perceive at once what the Original Nature is. . . .

“Nếu ngộ được phép đốn giáo ắt người khởi chấp theo ngoại cảnh để sửa mình, chỉ cần nơi tự tâm khởi lên cái thấy chân thực là không phiền não trần lao nào nhiễm được vào người. Đó là thấy tánh.

“Thiện tri thức! Đừng trụ[37]bất cứ đâu, ở trong ở ngoài, thì lui tới được tự do. Đừng để tâm chấp trước thì suốt không hết, không gì vướng mắc... Kẻ ngu nếu bỗng chốc trí sáng, tâm mở thì với người trí chẳng sai khác gì.

“Thiện tri thức, khi chưa ngộ Phật là chúng sanh như ta; phút chốc ngộ rồi thì ta, chúng sanh, tức là Phật. Thế mới biết tất cả đều ở nơi tâm. Vậy sao ta không biết ở nơi tâm thoắt thấy (đốn kiến) ngay cái bốn tánh của Chân như? Kinh Bồ Tát giới nói: “Từ ban sơ, cái tánh

của chúng ta vốn là thanh tịnh, nên nếu ta biết tự tâm thấy tánh là thành Phật đạo”. Kinh Tịnh Danh nói: “Tức thì mở thông là được lại bốn tâm”

“Thiện tri thức, khi ta còn ở với hòa thượng Hoằng Nhãn, ta vừa nghe là ngộ ngay “dưới lời nói” , thoát thấy liền (đốn kiếp) bốn tánh của Chân Như. Nên nay ta cho lưu hành giáo pháp ấy khiến kẻ học đạo sớm đốn ngộ bồ đề. Các người tự mình quán tâm mình thì sẽ tự mình thấy bốn tánh mình.

'Those who know by themselves do not look for anything external. If they adhere to the view that liberation comes through external aid, through the office of a good, wise friend, they are entirely at fault. Why? There is a knower in your own mind, and it is this that makes you realize the truth by yourselves. When confusion reigns in you and false views are entertained, no amount of teaching by others, good, wise friends of yours, will be of use for your salvation. When, on the other hand, your genuine Prajñā shines forth, all your confused thoughts will vanish in an instant.

Knowing thus what your Self-Nature is, you reach Buddhahood by this single understanding, one knowledge.'

“Nếu tự mình mình ngộ được thì khỏi cầu ngoài. Bằng cứ một mực chấp trước, nhờ vào người khác để được giải thoát, điều ấy không đâu có được. Tại sao? Trong tự tâm có ông thầy lành nên có thể tự ngộ. Bằng cứ mê muội rồi ren, niệm tưởng làm lạc thì không một ông thầy lành nào bên ngoài, dầu khéo dạy dỗ, cứu chữa nổi. Còn nếu trí bát nhã quán chiếu lên thì trong khoảnh khắc tất cả vọng niệm đều tiêu tan hết. Nếu biết tự tánh thì vừa thoáng ngộ đã vào ngay đất Phật.

3. When the seeing into Self-Nature is emphasized and intuitive understanding is upheld against learning and philosophizing, we know that as one of its logical conclusions the old view of meditation begins to be looked down on as merely a discipline in mental tranquillization. And this was exactly the case with the sixth patriarch. Since the beginning of Buddhism there have been two currents of thought concerning the meaning of meditation: the one was, like Ārāda and Udraka, who were the two teachers of the Buddha, to take it for suspending all psychic activities or for wiping consciousness clean of all its modes; and the other was to regard meditation simply as the most efficacious means for coming in touch with the ultimate reality. This fundamental difference of views with regard to meditation was a cause of the unpopularity at first of Bodhidharma among the Chinese Buddhists, scholars, and dhyānamasters of the time. It was also a factor of divergence between the Niu-t'ou school of Zen and the orthodox teaching of the fourth patriarch, as well as between the Northern and the Southern schools of Zen Buddhism after the fifth patriarch. Hui-nêng, the sixth patriarch, came out as a strong advocate of intuitionism and refused to interpret the meaning of dhyāna statically, as it were. For the Mind, according to him, at the highest stage of meditation was not a mere being, mere abstraction devoid of content and work. He wanted to grasp something which lay at the foundation of all his activities mental and physical, and this something could not be a mere geometrical point, it must be the source of energy and knowledge. Hui-nêng did not forget that the will was after all the ultimate reality and that enlightenment was to be understood as more than intellection, more than quietly contemplating the truth. The Mind or Self-Nature was to be apprehended in the midst of its working or functioning. The object of dhyāna was thus not to stop the working of Self-Nature but to make us plunge right into its stream and seize it in the very act. His intuitionism was dynamic. In the following dialogues both Hui-nêng and

his disciples are still using the older terminology, but the import of this parley is illustrative of the point I want to specify.

3. Một khi đề cao sự thấy tánh, cổ võ sự trực ngộ, thay vì khảo sát và triết luận, thì hậu quả dĩ nhiên là quan niệm thiền định cổ truyền chỉ còn coi như một kỹ thuật trấn định tinh thần thường. Đó chính là trường hợp xảy ra trong đời Lục Tổ. Từ thuở khởi nguyên của Phật giáo đã có hai luồng tư tưởng liên quan đến ý nghĩa tham thiền: luồng tư tưởng đầu theo chủ trương của hai đạo sư đầu tiên của Phật là Uất đa la và A ra la, là chặt đứt tất cả hoạt động tinh thần, hoặc quét sạch trong tâm tất cả tư tưởng: luồng tư tưởng sau chỉ coi tham thiền như một phương tiện hữu hiệu nhất để tiếp xúc với thực tại tối thượng. Sự bất đồng căn bản ấy là nguyên nhân Bồ Đề Đạt Ma không được đãi ngộ giữa những người học Phật ở Trung Hoa và các thầy thiền học đương thời: Đó cũng là yếu tố phân hóa giữa ngành Thiền Ngưu Đầu của Pháp Dung và dòng Thiền chánh thống của tứ tổ Đạo Tín, cũng như giữa hai dòng Thiền Nam Tông và Bắc Tông, sau khi sư Huệ Năng, cao thủ của pháp môn trực giác, không khứng luận giải Thiền - dhyana - theo nghĩa tiêu cực thông thường. Theo Sư, tâm, ở tầng đại định, không phải chỉ là một thể tánh ngoan không, hư tướng, không chứa đựng gì mà cũng không tác dụng gì. Sư muốn nắm lấy cái gì đó ngay ở cùng đáy của tất cả hoạt động vật chất và tinh thần, một cái gì chẳng phải chỉ là một điểm hình học suông, mà phải là nguồn phát huy tất cả tinh lực và tri giác. Huệ Năng không quên rằng ý chí rốt cùng là thực tại tối thượng, và sự ngộ đạo ấy phải là cái gì cao hơn kiến thức, cao hơn sự ngồi im quan sát chân lý. Tâm hoặc tánh cần được nhận ra ngay giữa dòng lưu chuyển. Vậy, mục đích của dhyana không phải là chặn đứng hoạt động của tự tánh, mà chính là lặn sâu giữa dòng lưu chuyển ấy của tự tánh, và nắm lấy ngay giữa cuộc vận hành. Đó là một quan niệm trực giác ấy chủ động vậy. Trong cuộc đối thoại sau đây, Huệ Năng và môn đồ vẫn dùng những thuật ngữ cũ, nhưng tầm quan trọng của câu chuyện đủ hiển thị chủ điểm tôi muốn nêu lên.

Hsüan-chiao first studied T'ien-tai philosophy and later while reading the *Vimalakīrti* he discovered his Self-Nature. Being advised to see the sixth patriarch in order to have his experience certified or testified, he came to Tsao-ch'i. He walked round the master three times, and erecting his staff straight stood before him. Said the master, 'Monks are supposed to observe three hundred rules of conduct and eighty thousand minor ones; whence comest thou, so full of pride?'

'Birth-and-death is a matter of grave concern, and time waits for nobody!' said the T'ien-tai philosopher.

'Why dost thou not grasp that which is birthless and see into that which is timeless?' the master demanded.

'Birthless is that which grasps, and timeless is that which sees into.'

'That is so, that is so,' agreed the master.

When this was over, Hsüan-chiao came to Hui-nêng again in the full attire of the Buddhist monk, and reverently bowing to the master wished to take leave of him.

Said the master, 'Why departest thou so soon?'

'There is from the very beginning no such thing as movement, and then why talkest thou of being soon?'

'Who knows that there is no movement?' retorted the master.

'There,' exclaimed Hsüan-chiao, 'thou makest a judgment thyself!'

'Thou truly comprehendest the intent of that which is birthless.'

'How could the birthless ever have an intent?' Hsüanchiao asked.

'If there were no intent, who could ever judge?'

'Judgments are made with no intent whatever.' This was the conclusion of Chiao.

The master then expressed his deep appreciation of Hsüan-chiao's view on the subject, saying, 'Well thou hast said!'

Huyền Giác (665-713), trước học phép chỉ quán của tông Thiên Thai, sau nhân đọc kinh Duy Ma mà tâm địa phát sáng. Có người khuyên Giác nên đến Lục Tổ cầu ẩn chứng, Giác bèn đến Tào Khê.

Giác đi quanh Tổ ba vòng, xong chống tích trượng đứng thẳng.

Tổ nói: Phàm là người tu hành phải đủ ba ngàn uy nghi, tám muôn tế hạnh, Đại đức từ đâu đến mà quá đổi cao ngạo?

Giác nói: Việc sanh tử vô thường mới là đại sự, thời gian chẳng chờ ai hết, qua mau lắm.

Tổ: Sao ông không nắm lấy cái không sanh không tử, thấu rõ cái chẳng thời gian, không mau chậm.

Giác: Cái nắm lấy tức là cái vô sanh, cái thấu rõ vốn là cái không mau chậm.

Tổ: Đúng vậy ! Đúng vậy !

Huyền Giác kính cẩn làm lễ ra mắt Tổ, giây lâu xin cáo về.

Tổ nói: Về sớm thế sao?

Giác: Bỏn lai chẳng có cái động, há nói sớm muộn được sao?

Tổ: Ai biết chẳng có cái động?

Giác: Đó là tại ông khởi tâm phân biệt.

Tổ : Người thực đã rõ cái ý vô sanh.

Giác : Đã vô sanh sao rằng có ý?

Tổ: Nếu không ý thì ai phân biệt đây?

Giác: Phân biệt vẫn có, nhưng chẳng phải là ý[38]

Tổ tán thành kiến giải của Huyền Giác bằng câu nói: "lành thay!"

Chih-huang was an adept in meditation, which he studied under the fifth patriarch. After twenty years' discipline he thought he well understood the purport of meditation or samādhi. Hsüan-t'sê, learning his attainment, visited him, and said, 'What are you doing there?' 'I am entering into a samādhi.' You speak of entering, but how do you enter into samādhi--with a thought-ful mind or with a thought-less mind? If you say with a thought-less mind, all non-sentient beings such as plants or bricks could attain samādhi. If you say with a thought-ful mind, all sentient beings could attain it.' 'When I enter into samādhi,' said Chih-huang, 'I am not conscious of either being thought-ful or being thought-less.' 'If you are conscious of neither, you are right in samādhi all the while; why do you then talk at all of entering into it or coming out of it? If, however, there is really entering or coming out, it is not Great Samādhi.' Chih-huang did not know how to answer. After a while he asked who was Hsüan-t'sê's teacher and what was his understanding of samādhi. Said Hsüan-t'sê, 'Hui-nêng is my teacher, and according to him [the ultimate truth] lies mystically serene and perfectly quiet; substance and function are not to be separated, they are of one Suchness. The five skandhas are empty in their nature, and the six sense-objects have no reality. [The truth knows of] neither entering nor going out, neither being tranquil nor disturbed. Dhyāna in essence has no fixed abode. Without attaching yourself to an abode, be serene in dhyāna. Dhyāna in essence is birthless; without attaching yourself to the thought of birth [-and-death], think in dhyāna. Have your mind like unto space and yet have

no thought of space.' Thus learning of the sixth patriarch's view on samādhi or dhyāna, Chih-huang came to the master himself and asked to be further enlightened. Said the patriarch: 'What Hsüan-t'sê told you is true. Have your mind like unto space and yet entertain in it no thought of emptiness. Then the truth will have its full activity unimpeded. Every movement of yours will come out of an innocent heart, and the ignorant and the wise will have an equal treatment in your hands. Subject and object will lose their distinction, and essence and appearance will be of one suchness. [When a world of absolute oneness is thus realized,] you have attained to eternal samādhi.'

Trí Hoàng chuyên học ngồi Thiền dưới đời Ngũ Tổ. Sau hai mươi năm ngồi tịnh trong am, ông tự coi như được chánh thọ (thiền định). Học trò của Huệ Năng là Huyền Sách nhân du phương đến Hà Sóc nghe tiếng đồn tìm đến thảo am, hỏi:

- Ông ngồi làm gì đây?

- Nhập định.

- Ông nói nhập định, vậy ông hữu tâm[39] mà nhập hay vô tâm mà nhập? Nếu là vô tâm thì tất cả thế giới vô tình như cỏ cây ngói gạch đều có thể nhập định hết. Bằng hữu tâm mà nhập thì mọi giống hữu tình, hàm linh có ý thức, đều cũng định được.

- Trong khi tôi nhập định thì không biết là hữu tâm hoặc vô tâm.

- Nếu ông không biết là hữu tâm hoặc vô tâm thì lúc nào cũng là định, sao còn nói “xuất nhập”. Nếu có xuất nhập thì chẳng phải là đại định.

Trí Hoàng không đáp, giây lâu hỏi :

- Thầy của ông là ai?

- Thầy tôi là Lục Tổ ở Tào Khê.

- Lục Tổ dạy thế nào về thiền định?

- Thầy tôi nói rằng Thiền vốn lặng im mà huyền diệu (diệu trạm), vắng lặng mà tròn đầy (viên tịch), thể và dụng đều như như, chẳng xuất chẳng nhập, chẳng định chẳng loạn. Thiền tánh không có chỗ trụ, chớ trụ ở chỗ vắng lặng của Thiền. Thiền tánh chẳng sanh, chớ đắm nghĩ về sự sanh (diệt) của Thiền. Tâm như hư không, nhưng đừng có suy tưởng về hư không.

Hoàng nghe vậy bèn đến yết kiến sư Huệ Năng. Sư hỏi: “Ông là ai?”

Hoàng trình rõ mọi việc. Sư nói :

Đúng như lời Huyền Sách nói, ông cứ để tâm ông tự nhiên như hư không, mà vẫn không một kiến giải nào về cái không ấy thì tâm sẽ ứng dụng tự do, không vướng mắc, dầu làm gì động hay tịnh, vốn là vô tâm, và đó là lúc phàm hay thánh đều quên hết, năng (chủ) và sở (khách) đều dứt trọn, tánh và tướng đều như như, tức là không lúc nào chẳng là định vậy

To make the position of the sixth patriarch on the subject of meditation still clearer and more definite, let me quote another incident from his *Platform Sūtra*. A monk once made reference to a gāthā composed by Wo-luan which read as follows:

'I,	Wo-luan,	know	a	device
Whereby	to	blot	out	all
The	objective	world	no	more
And	daily	matures	my	Enlightenment!

Hearing this, the sixth patriarch remarked: 'That is no enlightenment but leads one into a state of bondage. Listen to my gāthā:

'I,	Hui-nêng,	know	no	device,
My	thoughts	are	not	suppressed:

The objective world ever stirs the mind,
And what is the use of maturing Enlightenment?'

Để rõ thêm, một cách dứt khoát hơn, lập trường của Huệ Năng trong vấn đề ngồi Thiền, tôi xin cử ra đây một trường hợp khác trong bộ Đàn kinh. Có một ông đạo đọc bài kệ Ngọa Luân như sau :

Ngọa luân thật giỏi giẩn

臥輪有伎倆

Tư tưởng thấy dứt lạng

能斷百思想

Đối cảnh tâm chẳng sanh

對境心不起

Bồ đề ngày lớn mạnh

菩提日日長

Sư nghe đọc, nhận xét như vậy: Bài kệ ấy chưa sáng được tâm địa, theo đó mà hành chỉ thêm trói buộc. Nghe kệ ta đây:

Huệ Năng chẳng giỏi giẩn

惠能沒伎倆

Tư tưởng chẳng dứt lạng

不斷百思想

Đối cảnh tâm cứ sanh

對境心數起

Bồ đề nào lớn mạnh[40]

菩提作麼長

These will be sufficient to show that Hui-nêng, the sixth patriarch, was on the one hand no quietist, nor nihilist advocating the doctrine of absolute emptiness, while on the other hand he was no idealist either, in the sense of denying an objective world. His dhyāna was full of action, yet above a world of particulars, so long as it was not carried away by it and in it.

Bấy nhiêu đủ rõ Lục Tổ Huệ Năng không phải thuộc hàng hư tĩnh (quietist), chủ trương ngoan không (nihilist), mà cũng không phải là người duy tâm chuyên phủ nhận thế giới khách quan. Thiền của ông là Thiền chủ động, nhưng vẫn ở trên thế giới sai biệt một khi thế giới ấy chưa được thâm nhập trong thiền.

4. Hui-nêng's method of demonstrating the truth of Zen was purely Chinese and not Indian. He did not resort to abstract terminology nor to romantic mysticism. The method was direct, plain, concrete, and highly practical. When the monk Ming came to him and asked for instruction, he said, 'Show me your original face before you were born.' Is not the statement quite to the point? No philosophic discourse, no elaborate reasoning, no mystic imagery, but a direct unequivocal dictum. In this the sixth patriarch cut the first turf and his disciples quickly and efficiently followed in his steps. Notice how brilliantly Lin-chi made use of this method in his sermon on a 'true man of no title'. (See the Introduction.)

4. Phương pháp hiển thị chân lý Thiền của Huệ Năng là phương pháp thuần túy Trung Hoa, không phải Ấn Độ. Sư không viện đến những ngôn từ trừu tượng hoặc cảnh giới thần bí hoang đường. Đó là phương pháp trực chỉ vậy, giản dị, cụ thể, và thực tế không gì hơn.

Như khi thượng tọa Huệ Minh xin nghe pháp, Sư nói: “Đưa tôi coi cái bồn lai diện mục của ông trước khi cha mẹ sinh ra ông”.

Câu nói há chẳng nhắm ngay vào tròng sao? Không có gì là triết luận, là biện giải tinh tế, là hình ảnh hư huyền hết, mà chỉ là nói thẳng, dứt khoát, không lẻo lự quanh co. Ở địa hạt này, chính Huệ Năng tiên phong mở đường, và môn đệ Sư nối gót theo, liền bước và hữu hiệu. Ta đã thấy qua tổ Lâm Tế áp dụng phương pháp ấy độc đáo như thế nào trong bài pháp của Tổ về “vô vị chân nhân” [41]

To give another instance. When Hui-nêng saw Huaijang, of Nan-yüeh, he said, 'Whence comest thou?' which was followed by 'What is it that so cometh?' It took Huaijang eight long years to answer the question satisfactorily. Afterwards this way of questioning became almost an established form of greeting with Zen masters. Nan-yüan asked a newly arrived monk, 'Whence comest thou?' 'I am from Han-shang.' Said the master, 'You are at fault as much as I am.' Hsiang-yên asked San-shêng, 'Whence comest thou?' 'From Lin-chi.' 'Bringest thou his sword?' San-shêng took up his seat-cloth (*tso-chu*) and struck Hsiang-yên across his mouth and went away. The Venerable Ch'en asked a monk, 'Whence comest thou?' 'From Yangshan.' 'You art a liar!' was the verdict of the master. Another time he asked another monk, 'Whence comest thou?' 'From West of the River, sir.' 'How many sandals hast thou worn out?' This monk had evidently a gentler treatment.

Xin thêm vài ví dụ. Huệ Năng vừa thấy mặt Nam Nhạc Hoài Nhượng (677 -744) liền hỏi ngay: “Ở đâu đến?” rồi bồi tiếp theo ngay câu hỏi thứ nhì: “Mà cái gì đến?” Hoài Nhượng phải mất tám năm trường mới đáp được thỏa đáng câu hỏi sau của tổ.

Sau đó, lối hỏi đột ngột như trên hầu như là ngón sở trường của chư sư chào hỏi khách. Chẳng hạn như Nam Viện hỏi một tân tăng :

- Ở đâu đến?
- Hán thành.
- Chú cũng lầm như tôi.

Hương Nghiêm hỏi Tam Thánh Huệ Nhiên:

- Ở đâu đến ?
- Lâm Tế.
- Có gươm Lâm Tế đó không ?

Huệ Nhiên cầm tấm tọa cụ đánh vào miệng Hương Nghiêm, rồi phất tay áo ra đi.

Trần tôn giả hỏi một ông tăng :

- Ở đâu đến ?
- Kinh Sơn.

“Ông nói láo” đó là lời phán của tôn giả.

Lần khác Trần tôn giả hỏi một ông tăng khác:

- Ở đâu đến ?
- Giang Tây.
- Đi đường mòn hết mấy đôi giày cỏ?

Ông tăng này được đối xử ngọt dịu hơn vậy.

This difference of method between the Indian and the Chinese often raised the question as to the difference, if there be, between the 'Tathāgata Dhyāna' and the 'Patriarchal Dhyāna'. For instance, when Hsiang-yên showed his song of poverty to Yang-shan, the latter said, 'You understand the Tathāgata Dhyāna but not yet the Patriarchal Dhyāna.'

When asked about the difference, Mu-chou replied, 'The green mountains are green mountains, and the white clouds are white clouds.'

Sự bất đồng ấy giữa hai phương pháp khai thị Ấn Độ và Trung Hoa đặt lên vấn đề bất đồng, nếu có, giữa Như Lai Thiên và Tổ Sư Thiên. Như trường hợp Hương Nghiêm trình lên Ngưỡng Sơn Huệ Tịch bài kệ nghèo,[42] Tịch nói :

“Sư đệ chỉ được Như Lai Thiên, chưa được Tổ Sư Thiên”.

Có người hỏi Mục Châu “Thiên Như Lai với Thiên Tổ Sư khác nhau, giống nhau, thế nào?”
Châu đáp :

Núi xanh là núi xanh

青山自青山

Tuyết trắng là tuyết trắng

白雪自白雪

VII

SAU HUỆ NẰNG

Hui-nêng died at the age of seventy-six in A.D. 713, while the T'ang dynasty was enjoying its halcyon days and Chinese culture reached the highest point in its history. A little over one hundred years after the passing of the sixth patriarch, Liu Tsung-yüan, one of the most brilliant literati in the history of Chinese literature, wrote a memorial inscription on his tombstone when he was honoured by the Emperor Hsien-tsung with the posthumous title, Great Mirror (*tai-chien*), and in this we read: 'In a sixth transmission after Dharma there was Tai-chien. He was first engaged in menial labour and servile work. Just a few words from the master were enough and he at once understood the deepest meaning conveyed in them. The master was greatly impressed, and finally conferred on him an insignia of faith. After that he hid himself in the Southern district; nobody heard of him again for sixteen years, when he thought the time was ripe for him to come out of the seclusion. He was settled at T'sao-ch'i[100] and began to teach. The number of disciples is said once to have reached several thousands.

'According to his doctrine, non-doing is reality, emptiness is the truth, and the ultimate meaning of things is vast and immovable. He taught that human nature in its beginning as well as in the end is thoroughly good and does not require any artificial weeding-out, for it has its root in that which is serene. The Emperor Chung-tsung heard of him and sent his courtier twice asking him to appear at Court, but failed to get him out. So the Emperor had his words instead which he took for his spiritual guidance. The teaching [of the sixth patriarch] in detail is generally accessible today; all those who talk at all about Zen find their source of information in T'sao-ch'i.'

Huệ Nặng tịch năm 713, thọ bảy mươi sáu tuổi, nhằm thời Thịnh Đường, thiên hạ vui cảnh thái hòa, và văn hóa Trung Quốc vút đến tuyệt đỉnh vinh quang trong lịch sử. Trên trăm năm sau, quan thứ sử Liễu Tôn Nguyên, thuộc hàng thi bá của văn học sử Trung Hoa, soạn bài văn bia trên tháp Tổ như sau khi Tổ được vua Hiến Tông ban thụy hiệu là Thiên Sư Đại Giám:

“...Từ sư Đạt Ma truyền sáu đời đến Đại Giám. Đại Giám bấy lâu chuyên phục dịch nhọc nhằn, vừa nghe kinh đã thấu lẽ cùng. Ngũ Tổ cảm động trao tín cụ cho Sư. Sau Sư ẩn ở Nam Hải, không ai hay biết, đến mười sáu năm xét thấy thời kỳ hóa độ đã đến bèn đến Tào Khê

khai diễn chánh pháp, làm thầy thiên hạ. Học giả đến với Sư tính đến hàng ngàn. Đạo của Sư cốt lấy “vô vi” làm cái có, lấy “không động” làm cái thực, lấy cái rùng lớn bao la làm chỗ về. Còn về giáo, Sư dạy tánh thiện là gốc, xưa nay vẫn thế, khỏi phải giả tạo xói vun, bốn thể vốn là tinh anh vậy.

“Vua Trung Tôn nghe danh hai lần sai sứ đến thỉnh, nhưng Sư chối từ, chỉ trình lại tâm thuật, lời lời bày đủ, nay bố cáo cho thiên hạ biết.

“Phàm nói Thiền trong thiên hạ tất phải lấy Đại Giám Tào Khê làm gốc, tịch đến nay đã trăm linh sáu năm.”

(Tứ thụy Đại Giám thiên sư bi)

After Hui-nêng Zen was split up into several schools, two of which have survived even down to this day, in China as well as in Japan. The one represented by Hsing-szũ, of Ch'ing-yüan (died 740), continues now as the Sõtõ (T'saotung) school of Zen, and the other, coming down the line of Huai-jang, of Nan-yüeh (677-744), is now represented by the Rinzaï (Lin-chi) school. Though much modified in various aspects, the principle and spirit of Zen Buddhism is still alive as it was in the days of the sixth patriarch, and as one of the great spiritual heritages of the East it is still wielding its unique influence, especially among the cultured people in Japan.

Sau Huệ Năng, Thiền phân hóa thành nhiều dòng[43] trong số đó hai dòng nay còn tồn tại ở Trung Hoa cũng như ở Nhật Bản. Một dòng xuất phát từ Hành Tư ở Thanh Nguyên (tịch năm 740) nay tiếp tục dưới danh hiệu Tào Động Tông; còn dòng kia, thuộc pháp từ của Hoài Nhượng ở Nam Nhạc (677-744) nay có Lâm Tế Tông là đại diện. Dầu trải qua nhiều biến đổi quyết liệt ở nhiều phương diện, nhưng nguyên lý và chân phong Thiền vẫn sinh động như ngày nào, dưới thời Lục Tổ, và đó là một trong những di sản tinh thần vô giá của Đông phương nay ảnh hưởng còn thấm nhuần sâu đậm trong văn hóa, nhất là giữa giới thức giả Nhật Bản.

ON SATORI--THE REVELATION OF A NEW TRUTH IN ZEN BUDDHISM

Luận năm

NGỘ HAY LÀ SỰ PHÁT TRIỂN MỘT CHÂN LÝ MỚI TRONG ĐẠO THIỀN

I

1. KHÔNG NGỘ CHẴNG PHẢI THIỀN

THE essence of Zen Buddhism consists in acquiring a new viewpoint of looking at life and things generally. By this I mean that if we want to get into the inmost life of Zen, we must forgo all our ordinary habits of thinking which control our everyday life, we must try to see if there is any other way of judging things, or rather if our ordinary way is always sufficient to give us the ultimate satisfaction of our spiritual needs. If we feel dissatisfied somehow with this life, if there is something in our ordinary way of living that deprives us

of freedom in its most sanctified sense, we must endeavour to find a way somewhere which gives us a sense of finality and contentment. Zen proposes to do this for us and assures us of the acquirement of a new point of view in which life assumes a fresher, deeper, and more satisfying aspect. This acquirement, however, is really and naturally the greatest mental cataclysm one can go through with in life. It is no easy task, it is a kind of fiery baptism, and one has to go through the storm, the earthquake, the overthrowing of the mountains, and the breaking in pieces of the rocks.

Tinh yếu của Thiền cốt ở một nhỡn quang mới phóng vào cuộc sống, và vũ trụ nói chung. Thế nghĩa là, để thâm nhập trong đạo Thiền, ta phải vứt bỏ tất cả nếp cảm nghĩ thông thường điều khiển cuộc sống hằng ngày của chúng ta để cố tìm coi biết đâu còn có một đường lối nhận định khác hơn thói thường, hoặc nói đúng hơn, thử xem lối nhận định thông thường có đủ để đáp ứng trọn vẹn và rất ráo những đòi hỏi của tâm hồn ta không. Nếu ta vẫn cảm thấy không vừa ý gì đó với cuộc sống này, nếu có cái gì trong nếp sống hằng ngày khiến ta như bị vướng mắc, thiếu tự do, theo nghĩa thiêng liêng nhất, ắt ta phải thử tìm ra một cái gì khác ngõ hầu cuộc sống ta có được một cảm giác ổn định và thoải mái. Thiền đề nghị làm việc ấy cho ta và đoán chắc có được cái nhìn mới ấy thì cuộc đời sẽ diễn ra trong một khuôn mặt tươi mát hơn, thâm trầm hơn, và thỏa đáng hơn. Lẽ dĩ nhiên cái có ấy là một đại biến cố tinh thần độc nhất vô nhị trong đời, không dễ gì đạt tới, vì đó là một cuộc rửa tội trong lửa, phải dẫn qua vô số thử thách hãi hùng của bão tố giữa cơn dầu sôi nước phồng, núi lở đá tan.

This acquiring of a new point of view in our dealings with life and the world is popularly called by Japanese Zen students 'satori' (*wu* in Chinese). It is really another name for Enlightenment (*annuttara-samyak-sambodhi*), which is the word used by the Buddha and his Indian followers ever since his realization under the Bodhi-tree by the River Nairājanā. There are several other phrases in Chinese designating this spiritual experience, each of which has a special connotation, showing tentatively how this phenomenon is interpreted. At all events there is no Zen without satori, which is indeed the Alpha and Omega of Zen Buddhism. Zen devoid of satori is like a sun without its light and heat. Zen may lose all its literature, all its monasteries, and all its paraphernalia; but as long as there is satori in it it will survive to eternity. I want to emphasize this most fundamental fact concerning the very life of Zen; for there are some even among the students of Zen themselves who are blind to this central fact and are apt to think when Zen has been explained away logically or psychologically, or as one of the Buddhist philosophies which can be summed up by using highly technical and conceptual Buddhist phrases, Zen is exhausted, and there remains nothing in it that makes it what it is. But my contention is, the life of Zen begins with the opening of satori (*kai wu* in Chinese).

Cái có một nhỡn quang mới ấy trong việc xử kỷ tiếp vật trong đời thường gọi là **NGỘ**, và theo người Nhật là **Satori**. Đó chẳng qua là một tên gọi khác của quả vị *Chánh đẳng chánh giác* - *annuttara samyak sambodhi* - danh từ Phật và các đệ tử của Phật ở Ấn Độ thường dùng từ ngày Phật thành đạo ở cội bồ đề, gần sông Ni Liên. Ngoài ra còn nhiều thuật ngữ Trung Hoa khác chỉ vào sự tâm chứng ấy, mỗi chữ có một tình tiết riêng tùy chỗ ngộ giải theo kinh nghiệm riêng. Tuy nhiên, dầu giải thích cách nào, không Thiền không có Ngộ, không Ngộ chẳng phải Thiền, Ngộ là chữ đầu và chữ chót của quyển sách Thiền vậy. Thiền mà không Ngộ chẳng khác nào mặt trời không có ánh sáng và nắng ấm. Thiền có thể mất tất cả, nào học thuật, nào chùa chiền, nào thể thức hành đạo, nhưng hễ Ngộ còn bao hàm trong Thiền

thì Thiền vĩnh viễn còn tồn tại với thế gian. Tôi muốn nêu lên sự kiện cực kỳ tâm yếu ấy gắn liền vào sinh mạng của đạo Thiền vì có nhiều người, cả những người tu Thiền, vẫn chưa ý thức được điểm căn bản ấy, tưởng rằng cứ đem Thiền ra giải thích bằng lý, bằng triết, hoặc như một bài triết luận có thể rút gọn vào một số cú pháp thật cao kiến, thật tuyệt kỹ, là Thiền không còn gì nữa, rỗng hết cốt tủy. Nhưng tôi, trái lại, tôi cả quyết rằng sinh mạng của Thiền là cốt ở khai ngộ.[1]

Satori may be defined as an intuitive looking into the nature of things in contradistinction to the analytical or logical understanding of it. Practically, it means the unfolding of a new world hitherto unperceived in the confusion of a dualistically-trained mind. Or we may say that with satori our entire surroundings are viewed from quite an unexpected angle of perception. Whatever this is, the world for those who have gained a satori is no more the old world as it used to be; even with all its flowing streams and burning fires, it is never the same one again. Logically stated, all its opposites and contradictions are united and harmonized into a consistent organic whole. This is a mystery and a miracle, but according to the Zen masters such is being performed every day. Satori can thus be had only through our once personally experiencing it.

Ngộ có thể định nghĩa là một trực giác phóng thẳng vào bản thể của muôn vật, khác với sự hiểu biết bằng phân tách, bằng luận lý. Trên thực tế, đó là khám phá ra một thế giới mới chưa bao giờ hiển lộ đến cho một tâm thức đảo điên của những người chuyên luyện trí bằng luận giải nhị nguyên. Hoặc nói khác hơn, hễ ngộ rồi thì muôn vật quanh ta sẽ hiện ra dưới một quan điểm hoàn toàn mới lạ chẳng ngờ. Dầu sao, thế giới sau khi ngộ không còn là thế giới cũ ngày nào; dầu vẫn dòng nước chảy ấy, vẫn ngọn lửa nóng thiêu ấy, thế giới ấy không bao giờ “mê” trở lại như xưa. Nói theo luận lý học, tất cả mâu thuẫn, tất cả dị biệt, đều đồng nhất, đều dung thông nhau trong cái toàn thể thân thiết và nhịp nhàng. Đó là một sự màu nhiệm, một phép lạ, nhưng phép lạ ấy, các Thiền sư cho rằng vẫn diễn ra hằng ngày trong đời chúng ta. Vậy, ngộ chỉ có được ở nơi ta bằng sức tự mình chứng lấy.

Its semblance or analogy in a more or less feeble and fragmentary way is gained when a difficult mathematical problem is solved, or when a great discovery is made, or when a sudden means of escape is realized in the midst of most desperate complications; in short, when one exclaims 'Eureka! Eureka!' But this refers only to the intellectual aspect of satori, which is therefore necessarily partial and incomplete and does not touch the very foundations of life considered one indivisible whole. Satori as the Zen experience must be concerned with the entirety of life. For what Zen proposes to do is the revolution, and the revaluation as well, of oneself as a spiritual unity. The solving of a mathematical problem ends with the solution, it does not affect one's whole life. So with all other particular questions, practical or scientific, they do not enter the basic life-tone of the individual concerned. But the opening of satori is the remaking of life itself. When it is genuine--for there are many simulacra of it--its effects on one's moral and spiritual life are revolutionary, and they are so enhancing, purifying, as well as exacting. When a master was asked what constituted Buddhahood, he answered, 'The bottom of a pail is broken through.' From this we can see what a complete revolution is produced by this spiritual experience. The birth of a new man is really cataclysmic.

Ta có thể miễn cưỡng hình dung cái ngộ ấy, dầu rất thấp kém, rất vụn vặt, khi bất thần ta giải đáp được một bài toán khó, hoặc khám phá một việc phi thường, hoặc thoát ra một ngõ bí trong những điều kiện bối rối và tuyệt vọng nhất, nói tóm lại khi ta reo to: “Eureka!

Eureka!.” Nhưng đó chỉ ứng với khía cạnh trí thức của ngộ, nên cố nhiên là rất vụn vặt, rất thiếu sót và như vậy không ấn sâu vào căn bản của cuộc sống - cuộc sống một, bất khả phân. Trái lại cái ngộ của Thiền phải gắn liền vào cuộc sống toàn diện. Nên cái Thiền nhằm thực hiện cho ta là một cuộc cách mạng, mà cũng là một cuộc đánh giá lại con người chúng ta, thẩm định lại chính ta như một đơn vị tâm linh. Giải đáp một bài toán là xong bài toán, chỉ thế thôi, không can dự gì đến sinh mạng của người giải đáp. Mọi vấn đề khác, thực tế hoặc khoa học cũng không gì hơn, hoàn toàn không tác động vào mạng sống của những cá nhân liên hệ. Nhưng “khai ngộ” đích thực là một cuộc tái thiết toàn thể đời người. Nếu là cái ngộ thực - vì có nhiều trường hợp giả - thì sức tác động của nó vào sinh hoạt đạo đức và tâm linh của ta thật là cách mạng, toàn làm đẹp ra, phần khởi lên, và trong sạch lại. Có người hỏi một Thiền sư: “Phật tánh là gì?”, sư đáp:

“Thùng sơn lủng đáy.”

Thế đủ biết sự tâm chứng ấy gây lên một cuộc cách mạng toàn triệt như thế nào. Ngày khai sanh của một con người mới đúng là một đại biến cố.

In the psychology of religion this spiritual enhancement of one's whole life is called 'conversion'. But as the term is generally used by Christian converts, it cannot be applied in its strict sense to the Buddhist experience, especially to that of the Zen followers; the term has too affective or emotional a shade to take the place of satori, which is above all noetic. The general tendency of Buddhism is, as we know, more intellectual than emotional, and its doctrine of Enlightenment distinguishes it sharply from the Christian view of salvation; Zen as one of the Mahāyāna schools naturally shares a large amount of what we may call transcendental intellectualism, which does not issue in logical dualism. When poetically or figuratively expressed, satori is 'the opening of the mind-flower', or 'the removing of the bar', or 'the brightening up of the mindworks'.

Trong tâm lý học tôn giáo, hiện tượng đổi mới toàn thể vận mạng ấy gọi là “quy cải”. Nhưng danh từ ấy, riêng dùng cho những người mới khép mình theo đạo Chúa, không thể áp dụng đúng mức vào kinh nghiệm Phật giáo, nhất là cho những người tu Thiền; danh từ quá nặng về tình cảm để có thể coi như tương đương với “ngộ” hoàn toàn vượt thoát hết. Khuynh hướng chung của Phật giáo, như ta đã biết, nặng về trí hơn tình, nên giáo lý Giác Ngộ của Phật giáo khác hẳn với quan niệm cứu rỗi của người Công giáo; và Thiền vốn là một tông phái của Đại Thừa, dĩ nhiên dự phần rộng rãi vào cái có thể gọi là siêu trí luận, một thứ trí thức không quy thúc ở lý nhị nguyên vậy. Nói một cách bóng bẩy hơn, thơ mộng hơn, ngộ là “tâm hoa nở”, là “đổi cung đàn”, là “tâm thông”.

All these tend to mean the clearing up of a passage which has been somehow blocked, preventing the free, unobstructed operation of a machine or a full display of the inner works. With the removal of the obstruction, a new vista opens before one, boundless in expanse and reaching the end of time. As life thus feels quite free in its activity, which was not the case before the awakening, it now enjoys itself to the fullest extent of its possibilities, to attain which is the object of Zen discipline. This is often taken to be equivalent to 'vacuity of interest and poverty of purpose'. But according to the Zen masters the doctrine of nonachievement concerns itself with the subjective attitude of mind which goes beyond the limitations of thought. It does not deny ethical ideals, nor does it transcend them; it is simply an inner state of consciousness without reference to its objective consequences.

Tất cả những hình ảnh ấy đều chỉ vào sự mở thông một chướng ngại nào đó để cho bộ máy chạy trơn, hết trục trặc, hoặc cho tâm hoạt dụng điều hòa, hết vướng mắc. Chướng ngại một khi san bằng là một chân trời mới mở rộng trước con người, cao rộng vô biên, cổ kim thu trọn. Hoàn toàn tự do trong hoạt động, khác với lúc còn mê, cuộc sống giờ đây phô diễn ra ngang dọc tùy ứng theo những diệu dụng vô cùng - và đó là cứu cánh Thiền đề nghị đưa ta đến. Người ta thường coi đó như tương đương với trạng thái “không chủ tâm, không định ý”. Nhưng các Thiền sư cho rằng lý “vô đắc” ấy thuộc về thái độ chủ quan của tâm vốn siêu việt mọi giới hạn của tư tưởng. Thiền không chối bỏ những lý tưởng đạo đức, mà cũng không cố vượt qua; đó chỉ là một trạng thái nội tại của tâm thức, bất chấp mọi hậu quả khách quan.

II

II. THẤY TÁNH và NGỒI THIỀN

The coming of Bodhi-dharma (*Bodai-daruma* in Japanese, *P'u-ti Ta-mo* in Chinese) to China early in the sixth century was simply to introduce this satori element into the body of Buddhism, whose advocates were then so engrossed in subtleties of philosophical discussion or in the mere literary observance of rituals and disciplinary rules. By the 'absolute transmission of the spiritual seal', which was claimed by the first patriarch, is meant the opening of satori, obtaining an eye to see into the spirit of the Buddhist teaching.

Tất cả công quả của Bồ Đề Đạt Ma trong cuộc Đông độ đầu thế kỷ thứ VI là chuyển yếu tố “ngộ” ấy vào cơ thể Phật giáo cho những người học Phật chỉ chuyên tinh luyện triết lý, hành Phật chỉ nặng nghi thức giới điều[2]. Pháp trực tiếp “truyền tâm ấn” do Sơ Tổ chủ xướng lên, đó tức là “khai ngộ”, là phóng ra một nhỡn quang mới quán chiếu vào kim ngôn của Phật.

The sixth patriarch, Yenō (*Hui-nêng*), was distinguished because of his upholding the satori aspect of dhyāna against the mere mental tranquillization of the Northern school of Zen under the leadership of Jinshu (*Shên-hsiu*). Baso (*Ma-tsu*), Ōbaku (*Huang-po*), Rinzai (*Lin-chi*), and all the other stars illuminating the early days of Zen in the T'ang dynasty were advocates of satori. Their life-activities were unceasingly directed towards the advancement of this; and as one can readily recognize, they so differed from those merely absorbed in contemplation or the practising of dhyana so called. They were strongly against quietism, declaring its adherents to be purblind and living in the cave of darkness. Before we go on it is advisable, therefore, to have this point clearly understood so that we leave no doubt as to the ultimate purport of Zen, which is by no means wasting one's life away in a trance-inducing practice, but consists in seeing into the life of one's being or opening an eye of satori.

Tổ thứ sáu, **Huệ Năng**, đặc biệt làm nổi bật hơn bao giờ hết khía cạnh ngộ của thiền định (dhyana) trái với phương pháp mặc tĩnh của Bắc tông, theo chủ trương trụ tâm quán tịnh của Thần Tú. Tiếp theo, các cao tăng Mã Tổ, Huỳnh Bá, Lâm Tế, và tất cả ngôi sao khác, từng nhóm quần tinh sáng rực trong những ngày sơ khởi của đạo Thiền ở thời nhà Đường, đều từng loạt đứng lên biện hộ cho cái ngộ ấy; mọi hoạt động của các ngài trong đời đều không ngớt tinh tiến hướng đến đó; và cái đó như ta dễ thấy, khác hẳn với sự trầm tư quán tưởng, hoặc ngồi thiền nhập định. Họ chống mạnh lại phương pháp tĩnh tọa, cho rằng tu thế là thiển cận, là giam mình trong hầm hắc ám. Vậy, trước khi đi xa hơn, ta cần nhận rõ điểm ấy để đánh bật hết nỗi ngờ về ý nghĩa tối hậu của Thiền, vốn không phải là phí cuộc đời luyện

cho tâm trí chìm lìm trong hôn mê, mà chính là kiến chiếu vào tự thể của cuộc sống, nghĩa là mở ra con mắt ngộ.

There is in Japan a book going under the title of *Six Essays by Shoshitsu* (that is, by Bodhidharma, the first patriarch of Zen); the book contains no doubt some of the sayings of Dharma, but most of the Essays are not his; they were probably composed during the T'ang dynasty when Zen Buddhism began to make its influence more generally felt among the Chinese Buddhists. The spirit, however, pervading the book is in perfect accord with the principle of Zen. One of the Essays entitled '*Kechimyakuron*', or '*Treatise on the Lineage of Faith*', discusses the question of *Chien-hsing*,^[101] or satori, which, according to the author, constitutes the essence of Zen Buddhism. The following passages are extracts.

Ở Nhật Bản có một bộ sách tên là *Thiếu Thất lục môn*. Thiếu Thất là tên riêng của Đạt Ma, sơ tổ Thiền Tông; sách gồm có sáu bài luận, trong số ấy có vài bài chắc do Tổ nói ra, kỳ dư đều không phải của Tổ, có lẽ mới được soạn ra sau này trong đời nhà Đường khi Thiền Tông bắt đầu gieo ảnh hưởng sâu rộng hơn trong giới Phật tử Trung Hoa. Nhưng tinh thần quán xuyên toàn bộ sách vẫn là chấn phong thuần túy của đạo Thiền. Một trong những bài luận ấy có tên là "*huyết mạch luận*", luận về sự thấy tánh, hoặc ngộ mà tác giả coi là cốt tủy của Đạo Thiền. Dưới đây là phần trích dịch^[3]:

'If you wish to seek the Buddha, you ought to see into your own Nature (*hsing*); for this Nature is the Buddha himself. If you have not seen into your own Nature, what is the use of thinking of the Buddha, reciting the Sūtras, observing a fast, or keeping the precepts? By thinking of the Buddha, your cause [i.e. meritorious deed] may bear fruit; by reciting the Sūtras your intelligence may grow brighter; by keeping the precepts you may be born in the heavens; by practising charity you may be rewarded abundantly; but as to seeking the Buddha, you are far away from him. If your Self is not yet clearly comprehended, you ought to see a wise teacher and get a thorough understanding as to the root of birth-and-death. One who has not seen into one's own Nature is not to be called a wise teacher.

"Muốn tìm Phật, cần thấy tánh, vì tánh^[4]tức là Phật.

Nếu chẳng thấy tánh thì niệm Phật, tụng kinh, chay lạt giữ giới nào có ích gì?

Niệm Phật thì được công quả tốt.

Tụng kinh thì tâm trí được sáng thông.

Giữ giới thì được sanh lên cõi trời.

Bố thí thì được phước báo.

Nhưng tìm Phật như vậy chẳng gặp Phật bao giờ. Nếu tự nguoi, nguoi chưa sáng tỏ thì nên tham vấn bậc thiện tri thức hiểu căn bản của sanh tử luân hồi. Người không thấy tánh không thể gọi là thiện trí thức.

'When this [seeing into one's own Nature] is not attained, one cannot escape from the transmigration of birth-and-death, however well one may be versed in the study of the sacred scriptures in twelve divisions. No time will ever come to one to get out of the sufferings of the triple world. Anciently there was a Bhikshu Zenshō (Shan-hsing^[102]) who was capable of reciting all the twelve divisions of scriptures, yet he could not save himself from transmigration, because he had no insight into his own Nature. If this was the case even with Zenshō, how about those moderners who, being able to discourse only on a few Sūtras and Śāstras, regard themselves as exponents of Buddhism? They are truly simple-minded ones. When Mind is not understood it is absolutely of no avail to recite and discourse on idle literature. If you want to seek the Buddha, you ought to see into your own

Nature, which is the Buddha himself. The Buddha is a free man--a man who neither works nor achieves. If, instead of seeing into your own Nature, you turn away and seek the Buddha in external things, you will never get at him.

*“Nếu chẳng vậy thì dầu có nói được mười hai bộ kinh vẫn chẳng ra khỏi sanh tử luân hồi, vẫn chịu khổ trong ba cõi chẳng có ngày ra. Xưa tỳ khưu **Thiện Tinh**[5] thuộc lâu mười hai bộ kinh mà vẫn chẳng thoát khỏi luân hồi vì chẳng thấy tánh. Thiện Tinh kia còn vậy huống nữa là người đời nay mới giảng được năm ba bộ kinh luận đã tự coi là hiểu pháp Phật, thật chẳng gì ngu hơn. Hễ không thấu được tâm mình thì tụng đọc ích gì chỉ là hư văn. Muốn tìm Phật, trước hết phải thấy tánh. Vì tánh tức là Phật. Phật là người tự tại, là người vô sự, là người vô tác. Nếu, thay vì thấy tánh, người hướng ngoại suốt ngày cầu Phật lông bông, ắt không bao giờ thấy được Phật.*

"The Buddha is your own Mind, make no mistake to bow [to external objects]. "Buddha" is a Western word, and in this country it means "enlightened nature"; and by "enlightened" is meant "spiritually enlightened". It is one's own spiritual Nature in enlightenment that responds to the external world, comes in contact with objects, raises the eyebrows, winks the eyelids, and moves the hands and legs. This Nature is the Mind, and the Mind is the Buddha, and the Buddha is the Way, and the Way is Zen. This simple word, Zen, is beyond the comprehension both of the wise and the ignorant. To see directly into one's original Nature, this is Zen. Even if you are well learned in hundreds of the Sūtras and Śāstras, you still remain an ignoramus in Buddhism when you have not yet seen into your original Nature. Buddhism is not there [in mere learning]. The highest truth is unfathomably deep, is not an object of talk or discussion, and even the canonical texts have no way to bring it within our reach. Let us once see into our own original Nature and we have the truth, even when we are quite illiterate, not knowing a word. . . .

Phật là tự tâm, chớ làm vói lạ (những vật bên ngoài). Phật là tiếng Ấn Độ, bên Trung Hoa gọi là Giác tánh. Giác tức là linh giác. Và chính cái tánh tự kỷ linh giác ấy đáp ứng với ngoại vật trong sinh hoạt thường ngày, nhướn mày, nháy mắt, dang tay giơ chân.

Tánh tức là tâm

Tâm tức là Phật

Phật tức là Đạo

Đạo tức là Thiền. “Chỉ một chữ Thiền, cả thánh phàm đều không lượng nổi.”

Trực tiếp thấy tánh, đó tức là Thiền. Bằng chẳng thấy tánh thì chẳng phải Thiền vậy. Dầu có giỏi nói được ngàn kinh muôn luận, nếu chẳng thấy tánh thì vẫn là phàm phu, chẳng phải là Pháp Phật. Đạo lớn cao thâm, u huyền, không thể nói cho hiểu được. Kinh điển không dựa vào đầu với tới được. Chỉ nên thử thấy tánh dầu chỉ một lần, thì suốt thông hết cả đến những người chữ nghĩa dốt đặc. Thấy tánh tức là Phật.

"Those who have not seen into their own Nature may reach the Sūtras, think of the Buddha, study long, work hard, practise religion throughout the six periods of the day, sit for a long time and never lie down for sleep, and may be wide in learning and well informed in all things; and they may believe that all this is Buddhism. All the Buddhas in successive ages only talk of seeing into one's Nature. All things are impermanent; until you get an insight into your Nature, do not say "I have perfect knowledge". Such is really committing a very grave crime. Ānanda, one of the ten great disciples of the Buddha, was known for his wide information, but did not have any insight into Buddhahood, because he was so bent on gaining information only. . . ."

“Những người không thấy tánh mạng lo tụng kinh niệm Phật, tinh tiến học hoài, đêm ngày tu tập ngồi mãi không nằm, cốt lấy cái học rộng nghe nhiều tâm pháp Phật, những chúng sanh đó đích thực là người phỉ báng Phật.

Phật trước Phật sau chỉ nói thấy tánh. Muôn vật đều vô thường.

Nếu không thấy tánh mà rêu rao là được Chánh Giác, đó là người đại tội

Trong mười học trò lớn của Phật, A Nan được tiếng học rộng nhất, nhưng ông không thấy gì ở Phật hết vì ông chỉ lo thu thập kiến thức.

The sixth patriarch, Hui-nêng (Yenō), insists on this in a most unmistakable way when he answers the question: 'As to your commission from the fifth patriarch of Huangmei, how do you direct and instruct others in it?' The answer was, 'No direction, no instruction there is; we speak only of seeing into one's Nature and not of practising dhyāna and seeking deliverance thereby.' Elsewhere they are designated as the 'confused' and 'not worth consulting with'; they that are empty-minded and sit quietly, having no thoughts whatever; whereas 'even ignorant ones, if they all of a sudden realize the truth and open their mental eyes, are, after all, wise men and may attain even to Buddhahood'. Again, when the patriarch was told of the method of instruction adopted by the masters of the Northern school of Zen, which consisted in stopping all mental activities, quietly absorbed in contemplation, and in sitting crosslegged for the longest while at a stretch, he declared such practices to be abnormal and not at all to the point, being far from the truth of Zen, and added this stanza which was quoted elsewhere:

Lục Tổ ở điểm ấy còn tỏ ra dứt khoát và quyết liệt hơn khi người ta hỏi Ngài “Tổ Hoàng Mai khi phó chúc truyền thọ gì?” Tổ đáp:

“Không truyền thọ gì hết, chỉ luận môn thấy tánh, chẳng đá động gì đến phép giải thoát hoặc tọa thiền nhập định”[6]

Ở một đoạn khác Lục Tổ gọi là “tà mê”, không đáng đến học hỏi, những người đầu óc trống rỗng, suốt ngày ngồi im thin thít không nghĩ tưởng gì hết trong khi “cả đến người ngu, nếu bỗng chốc ngộ chân lý, mở con mắt huệ, vẫn thành bậc trí, chứng vào Phật Đạo”. Rồi khi Lục Tổ nghe thuật lại phép dạy đạo của Bắc Tông cốt chặn đứng tất cả tư tưởng, lặng im ngồi kiết già quán tưởng mãi không nằm, Ngài tuyên bố những phép hành đạo ấy toàn thác loạn vô ích, xa rời Thiền lý, và Ngài đọc bài kệ như đã dẫn ở phần trước:

While living, one sits up and lies not,
When dead, one lies and sits not;
A set of ill-smelling skeleton!

What is the use of toiling and moiling so?

Khi sống, ngồi chẳng nằm

Chết rồi nằm chẳng ngồi

Một bộ xương mục thúi

Có gì gọi công phu?

When at Demboin, Baso used to sit cross-legged all day and meditating. His master, Nangaku Yejo (Nan-yüeh Huai-jang, 677-744), saw him and asked:

'What seekest thou here thus sitting cross-legged?'

'My desire is to become a Buddha.'

Thereupon the master took up a piece of brick and began to polish it hard on a stone near by.

'What workest thou on so, my master?' asked Baso.

'I am trying to turn this into a mirror.'

'No amount of polishing will make a mirror of the brick, sir.'

'If so, no amount of sitting cross-legged as thou doest will make of thee a Buddha,' said the master.

'What shall I have to do then?'

'It is like driving a cart; when it moveth not, wilt thou whip the cart or the ox?'

Baso made no answer.

The master continued: 'Wilt thou practise this sitting cross-legged in order to attain dhyāna or to attain Buddhahood? If it is dhyāna, dhyāna does not consist in sitting or lying; if it is Buddhahood, the Buddha has no fixed forms. As he has no abiding place anywhere, no one can take hold of him, nor can he be let go. If thou seekest Buddhahood by thus sitting cross-legged, thou murderest him. So long as thou freest thyself not from sitting so, [103] thou never comest to the truth.'

Tại Truyền pháp viện, Mã Tổ[7] ngày ngày đến đó ngồi thiền. Sư Nam Nhạc thấy hỏi:

"Đại đức ngồi thiền để làm gì?"

- Để làm Phật.

Sư bèn cầm một miếng ngói đến trước am ngồi mài trên phiến đá. Mã Tổ thấy lạ hỏi:

"Sư mài ngói để làm gì?"

- Để làm gương

- Mài ngói sao thành gương được?

Sư đáp: "Còn ngồi thiền há thành Phật được sao?"

Mã Tổ hỏi: "Vậy phải làm sao?"

Sư đáp: "Ví như người đánh xe, xe không chạy, nên đánh vào xe? Hay đánh vào bờ?"

Sư nói tiếp: Ông học ngồi thiền hay học ngồi Phật? Nếu học ngồi Thiền thì Thiền không phải việc nằm ngồi. Nếu học ngồi Phật thì Phật không có hình tướng nhất định, ở nơi pháp vô trụ chẳng giữ chẳng bỏ. Ông học ngồi Phật tức giết Phật; bằng chấp vào tướng ngồi[8] thì chẳng đạt lý.

These are all plain statements, and no doubts are left as to the ultimate end of Zen, which is not sinking oneself into a state of torpidity by sitting quietly after the fashion of a Hindu saint and trying to exclude all the mental ripples that seem to come up from nowhere, and after a while pass away--where nobody knows. These preliminary remarks will help the reader carefully to consider the following 'Questions and Answers' (known as *Mondō* in Japanese); for they will illustrate my thesis that Zen aims at the opening of satori, or at acquiring a new point of view as regards life and the universe. The Zen masters, as we see below, are always found trying to avail themselves of every apparently trivial incident of life in order to make the disciples' minds flow into a channel hitherto altogether unperceived. It is like picking a hidden lock, the flood of new experiences gushes forth from the opening. It is again like the clock's striking the hours; when the appointed time comes it clicks, and the whole percussion of sounds is released. The mind seems to have something of this mechanism; when a certain moment is reached, a hitherto closed screen is lifted, an entirely new vista opens up, and the tone of one's whole life thereafter changes. This mental clicking or opening is called satori by the Zen masters and is insisted upon as the main object of their discipline.

Quả là những câu nói quá tỏ rõ khiến ta không còn ngờ được về cứu cánh tối hậu của Thiền. Cứu cánh ấy phải đâu là hôn trầm trong cái ngồi mặc tĩnh như kiểu những ông thánh

Ấn Độ cố trừ bỏ tất cả tư tưởng - những tư tưởng không biết từ đâu đến rồi lát sau lại đi mất chẳng biết về đâu. Những nhận xét trên cốt dọn đường để bạn đọc có thể hiểu sâu hơn phần vấn đáp tiếp theo sau, vì đó là phần biện minh kiến giải của tôi về Thiền, cốt ở khai ngộ, hoặc phóng một nhỡn quang mới vào vũ trụ và nhân sinh. Các Thiền sư, như ta sẽ thấy sau, luôn luôn nắm lấy bất cứ sự việc rất tầm thường nào trong đời làm cơ duyên chuyển tâm người cầu đạo vào một dòng “đào nguyên” mới lạ chưa bao giờ chứng thấy. Đó cũng như khai một mạch nước ngầm, vừa khai xong là ngọn nước - những chứng nghiệm mới - thao thao phun trào ra. Lại cũng ví như đóng hồ gỗ giời, lò xo vừa bật là toàn bộ then máy phát âm thanh chuyển động ngay. Dường như trong tâm ta có cái gì thuộc hệ thống ấy; đến phút giây nào đó, tấm màn bấy lâu che khuất được vén lên, một thế giới hoàn toàn mới hiện ra và toàn thể cuộc sống chuyển sang một cung điện mới lạ hẳn. Chính cái “mở cò” ấy của bộ máy tâm, hoặc sự mở thông ấy, các Thiền sư gọi là **ngộ**, và đặc biệt nêu lên làm mục tiêu hành Thiền.

In this connection the reader will find the following words of Meister Eckhart quite illuminative: 'Upon this matter a heathen sage hath a fine saying in speech with another sage: "I become aware of something in me which flashes upon my reason. I perceive of it that it is something, but what it is I cannot perceive. Only meseems that, could I conceive it, I should comprehend all truth".' [104]

Tiền đây, bạn đọc có thể suy nghiệm câu nói chiếu diệu sau đây của nhà huyền học **Eckhart**: Một vị hiền triết bên lương có nói với vị khác một câu nói thâm trầm như vậy: *“Tôi chợt thấy ở trong tôi có cái gì bừng sáng lên trên lý trí của tôi. Tôi biết có cái gì đó, nhưng không biết rõ là cái gì, không thể nhận ra được. Tôi có cảm tưởng nếu nhận ra được chắc chắn tôi sẽ biết tất cả sự thực”*.

III

III. VẤN ĐÁP

The records quoted below do not always give the whole history of the mental development leading up to a satori; that is, from the first moment when the disciple came to the master until the last moment of realization, with all the intermittent psychological vicissitudes which he had to go through. The examples are just to show that the whole Zen discipline gains meaning when there takes place this turning of the mental hinge to a wider and deeper world. For when this wise and deeper world opens, everyday life, even the most trivial thing of it, grows loaded with the truths of Zen. On the one hand, therefore, satori is a most prosaic and matter-of-fact thing, but on the other hand, when it is not understood it is something of a mystery. But after all, is not life itself filled with wonders, mysteries, and unfathomabilities, far beyond our discursive understanding?

Những câu chuyện dẫn sau đây không nhằm vẽ lại toàn thể diễn trình của tâm thức từ lúc người học đạo mới thọ giáo đến hồi cứu cánh ngộ đạo, qua vô số thăng trầm vấp vấp. Nhưng ví dụ đưa ra chỉ cốt cho thấy pháp thiền chỉ có ý nghĩa khi cây trục của nội tâm xoay sang một thế giới khác, rộng hơn. Vì một khi thế giới thâm diệu ấy mở ra là cuộc sống hằng ngày, cả đến những tình tiết tầm thường nhất, vẫn đượm nhuần Thiền vị. Nhìn ở góc này, thật vậy, ngộ là cái xoàng xĩnh, vô nghĩa lý nhất đời, nhưng ở góc khác, nhất là khi ta chưa hiểu, nó kỳ bí không gì hơn. Vả, xét cùng ra ngay cả cuộc sống nay chẳng đầy kỳ quan, bí mật, và huyền vi, ngoài tâm hiểu biết của trí óc con người sao?

A monk asked Jōshu (Chao-chou Tsung-shên, 778897) to be instructed in Zen. Said the master, 'Have you had your breakfast or not?' 'Yes, master, I have,' answered the monk. 'If

so, have your dishes washed,' was an immediate response, which, it is said, at once opened the monk's mind to the truth of Zen.

Một chú tiểu thành khẩn thỉnh Triệu Châu dạy Thiền, Châu hỏi:

- Chú ăn cháo chưa?

- Ăn cháo rồi.

Châu bảo: "Rửa chén đi"

洗 钵 盂 去

Thoạt nghe chú tiểu liền tỉnh ngộ.

This is enough to show what a commonplace thing satori is; but to see what an important role this most trivial incident of life plays in Zen, it will be necessary to add some remarks which were made by the masters, and through these the reader may have a glimpse into the content of satori. Ummon (Yün-mên Wên-yen, died 949), who lived a little later than Jōshu, commented on him:

Thế ra cái ngộ thường tục biết chừng nào. Tuy nhiên, để thấy rõ một câu chuyện quá đỗi tầm thường như vậy trong đời lại đóng một vai trò quan trọng như thế nào trong đạo Thiền, tôi xin đưa ra một ít nhận xét của chư sư sau này hầu bạn đọc có thể nhận qua nội dung của sự ngộ đạo.

Vân Môn (???-949) sau đó có lời bình giảng như vầy:

'Was there any special instruction in the remark of Jōshu, or not? If there was, what was it? If there was not, what satori was it that the monk attained?' Later, Umpō Monyetsu (Yün-feng Wên-yüeh, 997-1062) made a retort, saying: 'The great master Ummon does not know what is what, hence this comment of his. It was altogether unnecessary, it was like painting legs to the snake and growing a beard to the eunuch. My view differs from his: that monk who seems to have attained a satori goes to hell as straight as an arrow!'

"Có ngụ ý truyền riêng gì không trong câu nói của Triệu Châu? Nếu có, truyền cái gì? Nếu không, chú tiểu ngộ cái gì?"

Sau lại có Vân Phong (997-1062) phản đối lại vầy: "Đại sư Vân Môn không biết cơ sự thế nào hết nên bình giảng như vậy, không ích lợi gì hết, toàn là vẽ rắn thêm chân, bôi râu cho quan hoạn. Ý kiến tôi khác. Tôi nghĩ rằng chú tiểu tưởng mình tỉnh ngộ kia đang rơi xuống địa ngục lệ như một mũi tên".

Now, what does this all mean-- Jōshu's remark about washing the dishes, the monk's attainment of satori, Ummon's alternatives, and Monyetsu's assurance? Are they speaking against each other? Is this much ado about nothing? This is where Zen is difficult to grasp and at the same time difficult to explain. Let me add a few more queries. How did Jōshu make the monk's eye open by such a prosaic remark? Did the remark have any hidden meaning, however, which happened to coincide with the mental tone of the monk? How was the monk so mentally prepared for the final stroke of the master, whose service was just pressing the button, as it were? Nothing of satori is so far gleaned from washing the dishes; we have to look somewhere else for the truth of Zen. At any rate, we could not say that Jōshu had nothing to do with the monk's realization. Hence Ummon's remark, which is somewhat enigmatic, yet to the point. As to Monyetsu's comment, it is what is technically known as Nenro, 'handling and playing', or 'playful criticism'. He appears to be making a disparaging remark about Ummon, but in truth he is joining hands with his predecessors.

Thế nghĩa là thế nào - câu nói rửa chén của Triệu Châu, sự tỉnh ngộ của chú tiểu, ý kiến phân vân của Vân Môn, và lời quyết đoán của Vân Phong? Các ngài nói nghịch nhau hết chăng? Hay toàn làm rùm beng vô lối? Đó là chỗ khó hiểu mà cũng khó nói của đạo Thiền. Tôi xin phép đặt thêm vài câu hỏi làm sao Triệu Châu mở mắt chú tiểu bằng một nhận xét tầm thường như vậy? Câu nói phải chăng có ẩn ý gì khiến vừa nói ra là ăn khớp với nhịp tâm của chú tiểu? Chú tiểu đã dọn tâm sẵn thế nào để đón lấy cái ẩn tay cuối cùng ấy của Triệu Châu mà tất cả công đức có thể nói chỉ là đưa tay bấm nút?

Không có gì là ngộ hết trong việc rửa chén bát, ta nên tìm Thiền ở chỗ khác. Dầu thế nào, ta vẫn không thể nói Triệu Châu chẳng làm gì hết cho sự đạt ngộ của chú tiểu. Cho nên lời nhận xét của Vân Môn, dầu rằng tối nghĩa, nhưng bắt đúng mạch. Còn lời luận giải của Vân Phong, thuộc loại kỹ thuật lý luận lộng đàm, bề ngoài có vẻ như miệt thị Vân Môn, nhưng tựu trung vẫn hiệp ý với hàng tiền bối.

Tokusan (Teh-shan Hsüan-chien, 779-865) was a great scholar of the *Diamond Sūtra* (*Vajracchedikā*). Learning that there was such a thing as Zen ignoring all the written scriptures and directly laying hands on one's soul, he came to Ryutan (Lung-t'an) to be instructed in the doctrine. One day Tokusan was sitting outside trying to see into the mystery of Zen. Ryutan said, 'Why don't you come in?'

Replied Tokusan, 'It is pitch dark.' A candle was lighted and handed over to Tokusan. When the latter was at the point of taking it, Ryutan suddenly blew the light out, whereupon the mind of Tokusan was opened. [105]

Hyakujo (Pai-chang Huai-hai, 724-814) one day went out attending his master Baso (Ma-tsu). A flock of wild geese was seen flying and Baso asked:

'What are they?'

'They are wild geese, sir.'

'Whither are they flying?'

'They have flown away, sir.'

Baso, abruptly taking hold of Hyakujo's nose, gave it a twist. Overcome with pain, Hyakujo cried aloud: 'Oh! Oh!'

'You say they have flown away,' Baso said, 'but all the same they have been here from the very beginning.'

This made Hyakujo's back wet with cold perspiration. He had satori.

Đức Sơn (779-865) *ngiên cứu tinh thâm kinh Kim Cương. Nghe nói có một pháp môn gọi là Thiền gác ngoài tất cả kinh điển để nắm thẳng tự nơi tâm, Sư tìm đến Long đàm tham học. Đêm kia, Sư ngồi ngoài chùa miền man nghiên ngẫm diệu lý Thiền, Hòa Thượng Long Đàm bảo: “Sao chưa vào nghỉ đi?” Sư bạch: “Trời tối như mực?” Long Đàm đốt lên ngọn đèn cầy trao cho Sư. Sư vừa tiếp lấy thì Long Đàm vụt thổi tắt. Sư liền đại ngộ[9].*

Ngày kia, **Bách Trượng** (724-814) và thầy là Mã Tổ (709-788) đi đường. Giữa đường thấy bầy le le bay ngang. Mã hỏi:

- Gì thế?

- Bầy le le?

- Bay đi đâu vậy?

- Bay mất hết rồi.

Mã Tổ chợt nắm lấy chót mũi Bách Trượng vụn tréo. Đau quá, Bách Trượng la ôi ôi. Mã Tổ liền nói:

“Có bao giờ bay mất được sao?”[10]

何曾飛去?

Bách Trương lạnh loát mồ hôi lưng. Và ngộ trong lúc ấy.

Is there any connection in any possible way between the washing of the dishes and the blowing out of a candle and the twisting of the nose? We must say with Ummon: If there is none, how could they all come to the realization of the truth of Zen? If there is, what inner relationship is there? What is this satori? What new point of viewing things is this? So long as our observation is limited to those conditions which preceded the opening of a disciple's eye we cannot perhaps fully comprehend where lies the ultimate issue. They are matters of everyday occurrence, and if Zen lies objectively among them, every one of us is a master before we are told of it. This is partly true inasmuch as there is nothing artificially constructed in Zen, but if the nose is to be really twisted or the candle blown out in order to take the scale off the eye, our attention must be directed inwardly to the working of our minds, and it will be there where we are to take hold of the hidden relation existing between the flying geese and the washed dishes and the blown-out candle and any other happenings that weave out infinitely variegated patterns of human life.

Có thể có liên hệ nào không giữa các câu chuyện rửa chén của chú tiểu, thổi tắt ngọn đèn và vắn tréo mũi trên? Ta phải nói như Vân Môn: Nếu không có gì hết, làm sao những người ấy đạt được lý Thiền? Nếu có, thì mỗi thân thuộc ra sao? Cái ngộ ấy là gì? Cái nhỡn quang mới ấy là gì? Hễ sự quan sát của ta còn bị giới hạn trong những điều kiện của trước thời mở con mắt đạo, có lẽ ta không bao giờ thấy được đâu là rốt ráo kết thành. Đó toàn là việc diễn ra hằng ngày, và nếu khách quan Thiền nằm ở chỗ thường nhật ấy thì mỗi chúng ta đều là Thiền sư hết mà không biết. Điều ấy quả đúng phần nào, càng đúng hơn bởi lẽ không có gì là giả tạo hết xây dựng lên trong đạo Thiền, nhưng phải có cái mũi bị bẻ vắn, có cây đèn bị thổi tắt, thì mắt ta mới lộ hết vảy cá, và ta mới chú ý đến bên trong, hướng đến sự động dụng của tâm thức; và chính tại đó tiềm ẩn mối liên hệ mật thiết giữa bầy le le bay và sự rửa chén và cây đèn tắt và vô số sự việc khác dệt thành tấm màn thế sự của loài người chúng ta.

Under Daiye (Tai-hui, 1089-1163), the great Zen teacher of the Sung dynasty, there was a monk named Dōken (Tao-ch'ien) who had spent many years in the study of Zen, but who had not yet delved into its secrets, if there were any. He was discouraged when he was sent on an errand to a distant city. A trip requiring half a year to finish would surely be a hindrance rather than a help to his study. Sogen (Tsung-yüan), one of his fellow-monks, took pity on him and said: 'I will accompany you on this trip and do all that I can for you. There is no reason why you cannot go on with your meditation even while travelling.' They started together.

“Ở thời **Đại Huệ Tông Cảo** (1089-1163), một đại sư đời nhà Tống, có một ông tăng tên là Đạo Khiêm học Thiền đã nhiều năm nhưng chưa nhập lý. Được phái đi hành cước ở phương xa, ông tỏ vẻ thất vọng. Một cuộc viễn du kéo dài đến sáu tháng trời chắc rằng sẽ là mối chướng đạo hơn là trợ đạo cho ông. Một ông bạn đồng môn tên là Tông Nguyên thương hại ông bèn nói: “Tôi sẽ theo ông trên đường hành cước, sẽ làm những gì có thể làm được giúp ông. Không có lý do nào khiến ông phải bỏ dở việc tham thiền, cả đến lý do xê dịch”. Thế rồi cả hai lên đường.

One evening Dōken despairingly implored his friend to assist him in the solution of the mystery of life. The friend said: 'I am willing to help you in every way, but there are five things in which I cannot be of any help to you. These you must look after yourself.' Dōken

expressed the desire to know what they were. 'For instance,' said the friend, 'when you are hungry or thirsty, my eating of food or drinking does not fill your stomach. You must drink and eat yourself. When you want to respond to the calls of nature, you must take care of them yourself, for I cannot be of any use to you. And then it will be nobody else but yourself that will carry this corpse of yours [i.e. the body] along this highway.' This remark at once opened the mind of the truth-seeking monk, who, transported with his discovery, did not know how to express his joy. Sogen now told him that his work was done and that his further companionship would have no meaning after this. So they parted company and Dōken was left alone to continue the trip. After the half-year, Dōken came back to his own monastery. Daiye, his teacher, happened to meet him on his way down the mountain, and made the following remark, 'This time he knows it all.' What was it, one may remark, that flashed through Dōken's mind when his friend gave him such matter-of-fact advice?

“Một đêm kia, **Đạo Khiêm** tuyệt vọng nài nỉ người bạn đường giúp ông vén màn bí mật của vũ trụ và nhân sinh. Người bạn đáp: “Tôi sẵn sàng giúp ông bất cứ gì, nhưng có năm điều tôi không thể giúp ông. Những điều ấy, tự ông phải đảm đương lấy”. Đạo Khiêm xin cho biết là những điều gì, ông bạn đáp: “Chẳng hạn như khi ông mặc áo ăn cơm thì tôi không thể ăn mặc giùm ông được. Ông phải tự mình ăn mặc lấy. Khi ông mắc ỉa mắc đái, ông phải tự mình lo liệu, tôi không thể làm thay ông. Rốt hết chính là ông, không thể ai khác, phải mang cái thân chết này của ông suốt khoảng đường trường này”. Lời nhận xét phút chốc mở tâm người cầu đạo; ông này mừng quá với điều khám phá đến không còn biết nói gì để tỏ niềm vui. Bấy giờ Tông Nguyên mới nói rằng công quả của ông nay đã tròn, từ nay sự đi chung không còn ý nghĩa nữa. Thế rồi hai người chia tay nhau, và Đạo Khiêm tiếp tục cuộc hành trình một mình. Sáu tháng sau, Đạo Khiêm trở về chùa cũ. Sư phụ là **Đại Huệ** xuống núi tình cờ gặp ông đang lên chùa, bèn cười nói:

“Bấy giờ thì đệ tử biết như thế nào rồi chứ?”

Thử hỏi cái gì bùng ra lúc ấy trong tâm trí của Đạo Khiêm khi ông bạn đưa ra một lời khuyên quá đỗi tầm thường như vậy?

Kyōgen (Hsian-yen) was a disciple of Hyakujo. After the master's death he went to Yisan (Wei-shan, 771-853) who was a senior disciple of Hyakujo. Yisan asked him: 'I am told that you have been under my late master Hyakujo, and also that you have remarkable intelligence; but the understanding of Zen through this medium necessarily ends in intellectual and analytical comprehension, which is not of much use. Yet you may have had an insight into the truth of Zen. Let me have your view as to the reason of birth-and-death; that is, as to your own being before your parents gave birth to you.'

“**Hương Nghiêm Trí Nhàn** là đệ tử tổ Bách Trượng (724-814). Bách Trượng qua đời, Nghiêm sang tiếp tục công quả với tổ Quy Sơn (771-853), một cao đệ của Bách Trượng. Quy Sơn hỏi: Tôi nghe nói sư đệ tham học với thầy cũ tôi là Bách Trượng, sư đệ thông minh lanh lợi tuyệt vời; nhưng tôi không hỏi sư đệ về chỗ sở học bình sanh, cũng không hỏi về vô số kinh sách sư đệ đã học qua. Tôi chỉ hỏi sư đệ: “Lúc sư đệ chưa ra bào thai, chưa phân biệt gì gì hết, thử nói một câu xem?”

Thus asked, Kyōgen did not know how to reply. He retired into his own room and assiduously made research among his notes which he had taken of the sermons given by his late master. He failed to come across a suitable passage he might present as his own view. He returned to Yisan and implored him to teach in the faith of Zen. But Yisan said: 'I really have nothing to impart to you, and if I tried to do so you may have occasion to make

me an object of ridicule later on. Besides, whatever I can instruct you is my own and will never be yours.' Kyōgen was disappointed and considered his senior disciple unkind. Finally he came to the decision to burn up all his notes and memorandums which were of no help to his spiritual welfare, and, retiring altogether from the world, to spend the rest of his life in solitude and simplicity in accordance with the Buddhist rules. He reasoned: 'What is the use of studying Buddhism, so difficult to comprehend and too subtle to receive instructions from another? I shall be a plain homeless monk, troubled with no desire to master things too deep for thought.' He left Yisan and built a hut near the tomb of Chu (Hui-chung), the National Master, at Nan-yang. One day he was weeding and sweeping the ground, and when a piece of rock brushed away struck a bamboo, the sound produced by the percussion unexpectedly elevated his mind to a state of satori. The question proposed by Yisan became transparent; his joy was boundless, he felt as if meeting again his lost parent. Besides, he came to realize the kindness of his abandoned senior brother monk who refused him instruction. For he now knew that this would not have happened to him if Yisan had been unkind enough to explain things for him.

Hương Nghiêm mờ mịt chẳng biết đường nào trả lời. Ông rút lui vào thất, đem hết những văn chương chữ nghĩa ghi chép lại bấy lâu ra tham cứu, những không tìm được đoạn nào có thể nêu làm điểm thân kiến của ông. Rốt cuộc ông trở lại Quy Sơn khẩn khoản xin chỉ giáo. Quy Sơn đáp: “Nếu tôi nói cho sư đệ biết, sau này nhất định sư đệ sẽ mắng tôi, vì tôi nói là nói cái biết của tôi, xét ra có dính líu gì đến việc của sư đệ”. Hương Nghiêm thất vọng, nghi vị sư huynh kia không tốt bụng. Rốt cùng ông đem những kinh luận ngày thường đã xem đốt ráo, coi như “bánh vẽ ăn mấy chẳng no”, nguyện gác thân ngoài thế sự, sống cuộc đời tàn trong cô quạnh và chất phác theo giới luật. Ông nghĩ thế này: ích lợi gì khổ công tham cứu Phật giáo, thà làm một ông đạo không chùa không viện, cơm cháo đắp đổi qua ngày, khỏi nhọc tâm thần.

“Thế rồi Hương Nghiêm từ già Quy Sơn ra đi, đến Nam Dương cất bên mộ của quốc sư Huệ Trung một cái cốc. Ngày kia, trong khi ông chặt cây quét lá, một viên sỏi đụng vào khóm tre phát ra tiếng đập vào trí óc ông. Ông cười thất thanh, ngộ ngay trong lúc ấy. Câu hỏi của Quy Sơn sáng rõ lên; ông vui mừng như gặp lại một bà con đã mất, ông vội trở về tắm gội, đốt hương, hướng vọng về phía Quy Sơn và nói rằng: Hòa thượng thực là đại từ, ơn ngài còn hơn cha mẹ, nếu lúc trước vì ta mà nói ra thì ta đâu có được như hôm nay.

Below is the verse he composed soon after his achievement, from which we may get an idea of his satori:

'One stroke has made me forget all my previous knowledge,
 No artificial discipline is at all needed;
 In every movement I uphold the ancient way,
 And never fall into the rut of mere quietism;
 Wherever I walk no traces are left,
 And my senses are not fettered by rules of conduct;
 Everywhere those who have attained to the truth,
 All declare this to be of the highest order.'

Đây là bài thơ cảm tác sư Hương Nghiêm làm ra sau khi thành đạo; đọc lên, ta có thể có một ý niệm về sự đạt ngộ của Sư:

Tiếng dội lùm tre quên sở tri[11]

— 擊忘所知
Có gì đối trị giả tu trì
吏不假修治
Đối thay thần sắc nêu đường cổ
動容揚古路
Nếp cũ tiêu điều chẳng trệ si
不墮悄然機
Chốn chốn dạo qua không dấu vết
處處無蹤跡
Sắc thanh nào nhiễm được uy nghi
聲色外威儀
Mười phương đạt giả đều như vậy
諸万達道者
Tối thượng là đây biết nói gì
咸言上上機

IV

IV. CƠ DUYÊN VÀ ĐỐN NGỘ

There is something, we must admit, in Zen that defies explanation, and to which no master however ingenious can lead his disciples through intellectual analysis. Kyōgen or Tokusan had enough knowledge of the canonical teachings or of the master's expository discourses; but when the real thing was demanded of them they significantly failed to produce it either to their inner satisfaction or for the master's approval. The satori, after all, is not a thing to be gained through the understanding. But once the key is within one's grasp, everything seems to be laid bare before him; the entire world assumes then a different aspect. By those who know, this inner change is recognized. The Dōken before he started on his mission and the Dōken after the realization were apparently the same person; but as soon as Daiye saw him he knew what had taken place in him, even when he uttered not a word. Baso twisted Hyakujo's nose, and the latter turned into such a wild soul as to have the audacity to roll up the matting before his master's discourse had hardly begun (see below). The experience they have gone through within themselves is not a very elaborate, complicated, and intellectually demonstrable thing; for none of them ever try to expound it by a series of learned discourses; they do just this thing or that, or utter a single phrase unintelligible to outsiders, and the whole affair proves most satisfactory both to the master and to the disciple. The satori cannot be a phantasm, empty and contentless, and lacking in real value, while it must be the simplest possible experience perhaps because it is the very foundation of all experiences.

Ta phải nhận rằng trong Thiền có cái gì thách đố tất cả sự giải thích; cái gì ấy, không một sư nào, dầu thiện xảo thế mấy, có thể dùng trí óc phân tách mà độ được con người. **Hương Nghiêm** đó, và **Đức Sơn** nữa, học đủ tất cả kinh điển, nghe đủ tất cả lời giảng của các thầy; nhưng khi hỏi về cái thực tự chứng nghiệm lấy thì mù mịt không biết nói gì khả dĩ đẹp ý mình, huống nữa là cầu được thấy ẩn chứng. Đó là một sự kiện đầy ý nghĩa, vì ngộ, rốt cùng, không phải là cái có thể hiểu bằng trí thức. Nhưng một khi nắm được chiếc chìa khóa rồi thì tất cả như phơi trần ra hết; toàn thể vũ trụ hiện ra dưới một sắc thái mới lạ khác thường.

Chỉ người nào biết mới nhận ra sự thay đổi bên trong ấy. Ông **Đạo Khiêm** trước ngày hành cước, và ông **Đạo Khiêm** sau ngày chứng ngộ, bên ngoài vẫn là một; chỉ có Thiền sư **Đại Huệ** vừa thấy là biết ngay cơ huyền diệu diễn ra trong ông, khỏi cần ông thưa, gởi gì hết. Mã Tổ vận mũi **Bách Trượng**, và **Bách Trượng** biến đổi liền thành một bản lĩnh uy dũng đến nỗi dám cả gan cuốn chiếu dẹp lại khi thầy ông toan lên đàn nói pháp[12]. Cái thực nghiệm các ngài vừa chứng qua không phải là thứ khéo luyện giỏi tập, có thể minh giải được bằng tri thức, nên không vị nào có ý định trình bày nó bằng một loạt bài giảng thông thái; các ngài chỉ làm một hành vi nào đó, nói lên một câu nói nào đó điền đảo đối với người ngoài cuộc, và như thế là xong hết, thầy cũng như trò đều hài lòng như nhau. Ngộ không thể là một ảo ảnh trống rỗng không chứa đựng gì hết, không chân giá trị nào hết, trái lại đó phải là một kinh nghiệm đơn giản không gì hơn, vì đó là kinh nghiệm căn bản của tất cả kinh nghiệm.

As to the opening of satori, all that Zen can do is to indicate the way and leave the rest all to one's own experience; that is to say, following up the indication and arriving at the goal--this is to be done by oneself and without another's help. With all that the master can do, he is helpless to make the disciple take hold of the thing unless the latter is inwardly fully prepared for it. Just as we cannot make a horse drink against his will, the taking hold of the ultimate reality is to be done by oneself. Just as the flower blooms out of its inner necessity, the looking into one's own nature must be the outcome of one's own inner overflowing. This is where Zen is so personal and subjective, in the sense of being inner and creative. In the Āgama or Nikāya literature we encounter so frequently such phrases as 'Atta-dīpā viharatha attāsaraṇā anañña-saraṇā', or 'sayam abhiññā', or 'Ditṭha-dhammo patta-dhammo vidita-dhammo pariyogālha-dhammo aparappaccayo satthu sāsane'; they show that Enlightenment is the awakening, within oneself and not depending on others, of an inner sense in one's consciousness, enabling one to create a world of eternal harmony and beauty--the home of Nirvāṇa.

Để khai ngộ, tất cả những gì Thiền có thể làm là chỉ con đường, kỳ dư mỗi cá nhân phải tự lo liệu lấy, nghĩa là nương theo con đường ấy và đến đích - tức là phải tự lực không thể ỷ lại vào tha lực. Dầu làm gì, ông thầy vẫn không giúp gì được cho sự tu chứng của học trò, trừ phi tâm trí người học trò được dọn sẵn để tiếp nhận. Cũng như hoa nở là do tinh anh bên trong phát tiết ra, cũng vậy, sự kiến chiếu vào tự tánh phải là kết quả sự sung mãn nội tại tràn ra ngoài cảnh. Thiền vốn riêng tư và chủ quan là vậy, nghĩa là thuộc nội tâm, và đầy sáng tạo. Trong văn học A Hàm hoặc Nikaya, ta gặp luôn những câu như “atta-dipa viharatha atta sarana ananna-sarana” hoặc “sayam abhinna” hoặc “dittha dhammo patta-dhammo vidita-dhammo pariyogalha- dhammo aparappaccayo satthu sasane”, ngụ ý rằng Giác Ngộ là sự thức tỉnh, tự bên trong, không lệ thuộc vào người khác, của một quan năng nội tại khả dĩ sáng tạo nên một thế giới đời đời chí thiện chí mỹ - cảnh giới Niết Bàn.

I said that Zen does not give us any intellectual assistance, nor does it waste time in arguing the point with us; but it merely suggests or indicates, not because it wants to be indefinite, but because that is really the only thing it can do for us. If it could, it would do anything to help us come to an understanding. In fact Zen is exhausting every possible means to do that, as we can see in all the great masters' attitudes towards their disciples.[106] When they are actually knocking them down, their kindheartedness is never to be doubted. They are just waiting for the time when their pupils' minds get all ripened for the final moment. When this is come, the opportunity of opening an eye to the truth of

Zen lies everywhere. One can pick it up in the hearing of an inarticulate sound, or listening to an unintelligible remark, or in the observation of a flower blooming, or in the encountering of any trivial everyday incident such as stumbling, rolling up a screen, using a fan, etc. These are all sufficient conditions that will awaken one's inner sense. Evidently a most insignificant happening, and yet its effect on the mind infinitely surpasses all that one could expect of it. A light touch of an ignited wire, and an explosion shaking the very foundations of the earth. In fact, all the causes of satori are in the mind. That is why when the clock clicks, all that has been lying there bursts up like a volcanic eruption or flashes out like a bolt of lightning.[107] Zen calls this 'returning to one's own home'; for its followers will declare: 'You have now found yourself; from the very beginning nothing has been kept away from you. It was yourself that closed the eye to the fact. In Zen there is nothing to explain, nothing to teach, that will add to your knowledge. Unless it grows out of yourself, no knowledge is really of value to you, a borrowed plumage never grows.'

Thiền không giúp ta một kiến thức nào, mà cũng không phí thời giờ tranh biện kiến thức với ta; Thiền chỉ gợi ý, hoặc chỉ thẳng, không phải vì Thiền muốn lò mò, mà chính vì Thiền không thể làm gì khác hơn cho ta được, bằng không nó có nề hà gì đưa ta đến chỗ thông đạt. Trên thực tế, Thiền đã tận dụng đến phương tiện cuối cùng để giúp ta hiểu biết, như ta có thể nhận thấy qua cử chỉ của các cao tăng đối với môn đồ[13]. Cả khi các ngài hét mắng đánh đá, lòng lân mẫn của các ngài vẫn không hề có chỗ đáng ngờ. Các ngài chỉ chờ đệ tử đủ cơ duyên mở tâm ra trong vận hội cuối cùng. Đến lúc ấy thì bất cứ gì cũng là cơ hội khai ngộ, hiển thị chân lý Thiền, hoặc nghe một tiếng động vu vơ, một câu nói khó hiểu, hoặc ngắm đóa hoa nở, hoặc gặp bất cứ sự việc thường nhật nào trong đời như ngã té, cuốn chiếu chiếu, phe phẩy cây quạt..v.v... sự việc nào cũng là những điều kiện đủ để đánh thức nội tâm. Cơ duyên đành là vô nghĩa lý nhất đời, nhưng hậu quả đối với tâm trí thật là vô cùng tận, vượt ngoài tất cả điều mong ước. Đúng là một đốm lửa châm vào một ngòi nổ và, ô kìa, một cuộc địa chấn bộc phát lên tận đáy cùng của trái đất. Thật vậy, tất cả nguyên nhân giác ngộ đều nằm ở tâm. Cho nên hễ có cái ấn tay là tất cả những gì tiềm ẩn ở tâm đều vùng dậy hết, bốc cháy như núi lửa, hoặc nhoáng lên như tia chớp. Thiền gọi đó là “quày đầu trở về nhà”, đúng như các nhà tu thiền thường nói: “Đó là ông gặp lại chính ông. Từ đời thuở nào không có gì đánh mất ở ông hết. Chính tại ông nhắm mắt trước cái thực. Trong Thiền, không có gì phải cắt nghĩa, không có gì cần dạy để thêm vào kiến thức của ông. Trừ phi sự hiểu biết bùng lên tự trong ông, ngoài ra không có sự hiểu biết nào có giá trị hết; lông chim kết lên đầu có mọc được bao giờ?”

Kōzankoku (Huang San-ku), a Confucian poet and statesman, came to Kwaido (Huitang, 1024-1100) to be initiated into Zen. Said the Zen master: 'There is a passage in the text you are so thoroughly familiar with which fitly describes the teaching of Zen. Did not Confucius declare: "Do you think I am holding back something from you, O my disciples? Indeed, I have held nothing back from you"?' Sankoku tried to answer, but Kwaido immediately made him keep silence by saying, 'No, no!' The Confucian disciple felt troubled in mind, and did not know how to express himself. Some time later they were having a walk in the mountains. The wild laurel was in full bloom and the air was redolent. Asked the Zen master, 'Do you smell it?' When the Confucian answered affirmatively, Kwaido said, 'There, I have kept nothing back from you!' This suggestion from the teacher at once led to the opening of Kōzankoku's mind. Is it not evident now that satori is not a thing to be imposed upon another, but that it is self-growing from within? Though nothing is kept away from us,

it is through a satori that we become cognizant of the fact, being convinced that we are all sufficient unto ourselves. All that therefore Zen contrives is to assert that there is such a thing as self-revelation, or the opening of satori.

Quan thái sử **Hoàng Sơn Cốc** là một nhà Nho, một nhà thơ, ngày kia đến gõ cửa Thiền sư **Hối Đường Tổ Tâm** (1024-1110) xin học Thiền. Sư nói: “Có một đoạn sách Nho ắt ngài đã nằm lòng dạy đúng như Thiền dạy. Ngài nhớ lại coi có phải thánh Khổng nói: Ông nghĩ rằng tôi có điều giấu ông. Nay các ông ơi, thật tôi không giấu ông điều gì hết.” Nhà nho toan đáp, nhưng Sư một mực nói: “không! không!” khiến ông không mở miệng được. Ông bối rối cả tâm thần, nhưng không biết thưa thốt gì. Sau đó hai người có dịp đi chơi núi. Gặp mùa hoa quế rừng nở rộ, mùi hương thơm ngát một vùng. Thiền sư hỏi: “Ngài có ngửi thấy mùi hương?”. Ông đáp “Vâng”. Sư tiếp: “Đó, tôi có giấu gì ngài đâu?”. Câu nói tức thì mở tâm nhà nho. Thật hiển nhiên ngộ há phải từ ngoài đến, do người khác cưỡng ép vào ta đâu, mà chính tự nó nó mọc lên ở trong ta? Dầu không có gì giấu ta hết, nhưng ta phải ngộ mới thấy được, và tin quyết rằng không gì thiếu hết trong chính ta. Vậy, tất cả những gì Thiền chủ xướng lên không ngoài mục đích xác định sự tự hiển thực ấy ở cá nhân gọi là **mở ngộ**.

V

V. ĐỐN NGỘ VÀ ĐỘT BIẾN

As satori strikes at the primary fact of existence, its attainment marks a turning-point in one's life. The attainment, however, must be thorough-going and clear-cut in order to produce a satisfactory result. To deserve the name 'satori' the mental revolution must be so complete as to make one really and sincerely feel that there took place a fiery baptism of the spirit. The intensity of this feeling is proportional to the amount of effort the opener of satori has put into the achievement. For there is a gradation in satori as to its intensity, as in all our mental activity. The possessor of a lukewarm satori may suffer no such spiritual revolution as Rinzai, or Bukkō (Fo-kuang), whose case is quoted below. Zen is a matter of character and not of the intellect, which means that Zen grows out of the will as the first principle of life. A brilliant intellect may fail to unravel all the mysteries of Zen, but a strong soul will drink deep of the inexhaustible fountain. I do not know if the intellect is superficial and touches only the fringe of one's personality, but the fact is that the will is the man himself, and Zen appeals to it. When one becomes penetratingly conscious of the working of this agency, there is the opening of satori and the understanding of Zen. As they say, the snake has now grown into the dragon; or, more graphically, a common cur--a most miserable creature wagging its tail for food and sympathy, and kicked about by the street boys so mercilessly--has now turned into a golden-haired lion whose roar frightens to death all the feeble-minded.

Vì lẽ “ngộ” đập thẳng vào căn bản của cuộc sống, nên đạt ngộ đánh dấu một khúc quanh quyết định cho nhân sinh. Tuy nhiên, cái ngộ ấy phải toàn triệt, phải “tiệt đoạn” mới có được kết quả thỏa đáng. Để xứng với danh từ ngộ, cuộc cách mạng nội tâm phải cùng tuyệt thế nào khiến ta có cảm giác như thực sự vừa thử qua một cuộc rửa tội trong lửa cho tâm trí. Khí lực bình sinh của người chuyển ngộ càng quyết liệt bao nhiêu thì cảm giác ấy càng cao độ bấy nhiêu. Vì về nhiệt độ, ngộ vẫn có thứ bậc như bất cứ hoạt động tinh thần nào khác. Người chứng đến một cái ngộ nguội lạnh không chịu đựng nổi ngọn trào cách mạng tâm linh như của Lâm Tế hoặc Phật Quang, sẽ thuật sau. Ngộ thuộc phạm vi cá tánh, chẳng phải trí thức, nghĩa là Thiền nảy mầm lên tự ý chí như nguyên lý đầu tiên của cuộc sống. Một trí óc tinh nhuệ có thể không xô nổi cánh cửa huyền vi của đạo Thiền, nhưng một bản

lĩnh uy hùng uống ngay được ngọn nước đầu nguồn. Tôi không biết trí thức có phải chỉ phiến diện chạm sơ ngoài rìa của cá thể con người không, nhưng sự thực thì ý chí chính là con người, nên Thiền kêu gọi đến ý chí. Hễ nắm chặt được then máy ấy là có khai ngộ, và đạt Thiền. Thường người ta ví đó là rắn hóa rồng, hoặc cụ thể hơn đó là con chó quèn lang thang đầu đường xó chợ, nguầy đuôi ăn mỳ đầu tôm xương cá và tình thương, và bị trẻ con đánh đuổi không tiếc tay, giờ đây biến thành sư tử lông gáy vàng, một khi rống lên là khiếp đảm tất cả những tâm hồn hèn yếu.

Therefore, when Rinzai was meekly submitting to the 'thirty blows' of Ōbaku, he was a pitiable sight; as soon as he attained satori he was quite a different personage, and his first exclamation was, 'There is not much after all in the Buddhism of Ōbaku.' And when he saw the reproachful Ōbaku again, he returned his favour by giving him a slap on the face. 'What an arrogance, what an impudence!' Ōbaku exclaimed; but there was reason in Rinzai's rudeness, and the old master could not but be pleased with this treatment from his former tearful Rinzai.

Khi **Lâm Tế Nghĩa Huyền** (? - 867) cắn răng ba lần nhận lấy ba chục hèo của Huỳnh Bá Hy Vận (?-850) mỗi khi ông đến hỏi đạo, trông ông thật thiếu não làm sao? Ông buồn ý bỏ Huỳnh Bá sang xin học với sư Đại Ngu.

Đại Ngu hỏi:

- Ở đâu đến đây?

- Ở hòa thượng Huỳnh Bá.

- Huỳnh Bá có nói câu gì không?

- Nghĩa Huyền tôi đánh lễ Hòa Thượng hỏi về đại ý của Phật pháp thì bị hòa thượng đánh, ba lần hỏi ba lần bị đánh như vậy, không biết tôi có lỗi gì?

Đại Ngu nói: Huỳnh Bá có lòng đại bi như lão bà như vậy nên mới làm cho ông khốn đốn, sao ông không biết mà còn hỏi lỗi phải nỗi gì?

Sư vừa nghe chợt tỉnh theo lời nói.

Ngộ rồi, câu nói đầu tiên của Lâm Tế là: **“Thì ra Phật pháp của Huỳnh Bá chả có gì lắm đó!”** Sau khi đánh Đại Ngu ba thoi vào bụng. Lâm Tế già từ trở về Huỳnh Bá. Huỳnh Bá hỏi:

- Người về sớm vậy sao?

- Vì lòng đại bi của lão bà nên trở về đây.

- Đại Ngu có nói câu gì không?

Lâm Tế thuật lại tực sự. Huỳnh Bá nói:

- Cái lão Đại Ngu lẻo mép ấy, hôm nao gặp ta đánh cho một trận.

- Khỏi chờ đến hôm nào, ngay bây giờ cũng được.

Vừa nói, Lâm Tế phóng Huỳnh Bá một chưởng. Huỳnh Bá nói:

“Lão mắc phong này khéo vào đây vượt râu cọp”.

Lâm tế không đáp, hét một tiếng[14]

Hắn là cử chỉ thô bạo của Lâm Tế có lý do, vì vị sư già chỉ biết vui mừng không siết kể để cho Lâm Tế vừa xử tệ với mình, vừa giàn giụa nước mắt.

When Tokusan gained an insight into the truth of Zen he immediately took up all his commentaries on the *Diamond Sūtra*, once so valued and considered indispensable that he had to carry them wherever he went; he now set fire to them, reducing all the manuscripts to nothingness. He exclaimed, 'However deep your knowledge of abstruse philosophy, it is like a piece of hair placed in the vastness of space; and however important your experience in things worldly, it is like a drop of water thrown into an unfathomable abyss.'

“Sau khi đạt ngộ với hòa thượng Long Đàm, **Đức Sơn** (779-865) gom tất cả những bài luận giải kinh Kim Cương do ông soạn ra, và ông quý mến vô cùng, đi đâu cũng mang kè kè theo, rồi ông nổi lửa đốt, không chừa gì lại hết. Ông nói:

Đàm huyền luận điệu cho đến đâu cũng chẳng khác đặt một sợi lông vào hư không vô tận; còn cùng kiếp tận số tìm kiếm then chốt máy huyền ví như đổ một giọt nước xuống vực sâu không đáy, chẳng thấm vào đâu. Học với chẳng học, mình ta ta biết.

On the day following the incident of the flying geese, to which reference is made elsewhere, Baso appeared in the preaching-hall, and was about to speak before a congregation, when Hyakujo came forward and began to roll up the matting.[108] Baso without protesting came down from his seat and returned to his own room. He then called Hyakujo and asked him why he rolled up the matting before he had uttered a word. 'Yesterday you twisted my nose,' replied Hyakujo, 'and it was quite painful'

'Where,' said Baso, 'was your thought wandering then?'

'It is not painful any more today, master.'

“Ấm chỉ vào Đức Sơn, hôm sau hòa thượng Long Đàm lên tòa gọi tăng chúng nói: Trong đây có một lão răng như rừng gươm, miệng tợ chậu máu, đánh một hèo chẳng ngoái cổ, lúc khác lại lên chót núi chón chớ dựng đạo ta ở đấy.”

“Từ già Long Đàm, sư Đức Sơn đi ngay lên núi tổ Quy Sơn. Đến nơi, Sư cặp áo dưới nách đi thẳng vào phương trượng, ngó qua ngó lại, hỏi: “Có gì? Có gì?”. Quy Sơn không buồn đáp. Sư bỏ ra đi, đến tăng đường, rồi sửa lại uy nghi, trở lại phương trượng. Vừa bước qua khỏi cửa, Sư đưa cái tọa cụ (gối ngồi) lên, nói: “Hòa Thượng!”. Quy Sơn vói nắm cái phất trần. Sư hét lớn, rồi rủ tay áo ra đi.

“Chiều ấy, Quy Sơn nói với tăng chúng: Ông ta sau này lên chót núi cheo leo kết cỏ làm am, la Phật quả Tổ ở đó vậy!”

Sau ngày xảy ra vụ le le bay, đã thuật ở đoạn trước, Mã Tổ Đạo Nhất (709-788) lên pháp đàn, toan nói pháp, thì Bách Trượng Hoài Hải (724-814) xuất hiện, cuốn chiếu đẹp, coi như bề mặc thời pháp. Mã Tổ xuống đàn, trở vào phương trượng, gọi Bách Trượng vào hỏi: Ta vừa thượng đường, sắp nói pháp, sao ông cuốn chiếu đẹp đi?”

Trượng thưa: Hôm qua Hòa thượng véo mũi đau quá.

Mã hỏi: Ông nói tâm ruồng gì đó?

Trượng: Hôm nay chót mũi hết đau rồi.

How differently he behaves now! When his nose was pinched, he was quite an ignoramus in the secrets of Zen. He is now a golden-haired lion, he is master of himself, and acts as freely as if he owned the world, pushing away even his own master far into the background.

Sư Bách Trượng nay đã đổi khác hết rồi? Khi chưa bị véo mũi, sư không biết Thiền cơ là gì hết. Giờ đây, Sư là kim mao sư tử, Sư là chủ, Sư hành động ngang dọc tự do như chúa tể của thế gian này, không ngại đẩy lui cả vị sư phụ vào hậu trường[15].

There is no doubt that Satori goes deep into the very root of individuality. The change achieved thereby is quite remarkable, as we see in the examples above cited.

Thật quá tỏ rõ ngộ là cái gì đi sâu tận đáy cá thể con người. Thế nên sự biến đổi mới kỳ đặc đến vậy như ta vừa thấy ở những câu chuyện kể trên.

VI

VI. KỆ NGỘ GIẢI

Some masters have left in the form of verse known as 'Ge' (*gāthā*) what they perceived or felt at the time when their mental eye was opened. The verse has the special name of 'Tōki-no-ge'[109], and from the following translations the reader may draw his own conclusions as to the nature and content of a satori so highly prized by the Zen followers. But there is one thing to which I would like to call his attention, which is that the contents of these *gāthās* are so varied and dissimilar as far as their literary and intelligible sense is concerned that one may be at a loss how to make a comparison of these diverse exclamations. Being sometimes merely descriptive verses of the feelings of the author at the moment of satori, analysis is impossible unless the critic himself has once experienced them in his own inner life. Nevertheless these verses will be of interest to the psychological students of Buddhist mysticism even as merely emotional utterances of the supreme moment.

Nhiều sư còn lưu lại những bài thơ gọi là kệ ghi lại những điều cảm nghĩ trong phút giây mở con mắt huệ. Những bài kệ ấy có tên riêng là “đầu cơ kệ”, ngụ ý giữa thầy và trò có sự tình ý hợp nhau. Qua những lời dịch sau, bạn đọc có thể rút ra những kết luận riêng cho mình về bốn chất và nội dung của ngộ rất được giới tu Thiền tôn quý. Có điều tôi xin lưu ý trước là nội dung những bài thơ sau uyển chuyển biến đổi không giống nhau về từ và tứ nên rất khó cho bạn đọc so sánh sự ngộ giải của các tác giả. Đôi khi đó chỉ là một bài tả tình ghi phớt qua cảm nghĩ của tác giả khi ngộ đạo chớ không phân tách, và không thể phân tách được - trừ phi chính người phê bình tự mình chứng quả cảnh ấy. Dầu sao, những bài thơ ấy vẫn giúp ích rất nhiều cho những nhà khảo sát phần huyền học trong tâm lý học Phật giáo.

The following is by Chōkei (Chang-ching, died 932), whose eye was opened when he was rolling up the screen:

'How deluded I was! How deluded indeed!
Lift up the screen and come see the world!
"What religion believest thou?" you ask.
I raise my *hossu*[110] and hit your mouth.'

Bài thơ sau đây là của **Trương Khánh** (? - 932) làm ra khi ông cuộn lên bức rèm mà tỏ ngộ:

Thật là hư ảo, ảo hư thay
Vén bức rèm lên: thế giới đây!
Ví hỏi pháp nào tu chứng đó
Rằng đây phát tử tặc ông này.

Hōyen (Fa-yen) of Gosozan (Wu-tso-shan), who died in 1104, succeeded Shutan (Shoutan), of Haku-un (Pai-yün), and was the teacher of Yengo (Yüan-wu), composed the following when his mental eye was first opened:

'A patch of farm land quietly lies by the hill.
Crossing my hands over the chest I ask the old farmer kindly:
"How often have you sold it and bought it back by yourself?"
I like the pines and bamboos that invite a refreshing breeze.'

Pháp Diễn ở Ngũ Tổ Sơn, tịch năm 1104, là pháp tử của hòa thượng *Thủ Doan ở Bạch Vân*, mà cũng là sư phụ của đại sư Viên Ngộ, có bài thơ như sau khi mắt ông mở ra trong chỗ ngộ nhập:

Vén đời một dải đất thông dong

山前一片閑田地

Nài nỉ xoa tay hỏi tổ ông:

又手叮嚀問相翁

“Mấy thuở mua đi rồi bán lại?”

幾度賣來還白買

Vui thay tông trúc quyện thanh phong

為憐松竹引清風

Yengo (Yüan-wu, 1063-1135) was one of the greatest teachers in the Sung dynasty and the author of a Zen text book known as the *Hekiganshu*. His verse stands in such contrast to that of his teacher, Hōyen, and the reader will find it hard to unearth anything of Zen from the following romanticism:

'The golden duck no more issues odorous smoke behind the brocade screens, Amidst flute-playing and singing, he retreats, thoroughly in liquor and supported by others: A happy event in the life of a romantic youth, It is his sweetheart alone that is allowed to know.'

Phật Quả Viên Ngộ (1063-1135) là một cao tăng, đời nhà Tống, và là tác giả bộ sách **Bích nham lục** nổi danh trong Thiền giới. Thơ ông tình ý khác hẳn với sư phụ Pháp Diễn, bạn đọc khó nhận ra chất Thiền bàng bạc trong bài thơ hào hoa bay bướm sau đây:

Hương ngỗng vàng thổi ướp gấm thêu

金鴨香鎖錦繡幃

Ca xang giữa cuộc bỏ về theo

笙歌叢裏醉扶歸

Tuổi xanh một dút lời phong nhã

少年一投風流事

Chỉ hứa giai nhân tự biết nhiều

祇許佳人獨自知

Yenju, of Yōmeiji (Yung-ming Yen-shou, 904-975), who belonged to the Hōgen school of Zen Buddhism, was the author of a book called *Shukyōroku* ('Record of TruthMirror') in one hundred fasciculi, and flourished in the early Sung. His realization took place when he heard a bundle of fuel dropping on the ground.

'Something dropped! It is no other thing; Right and left, there is nothing earthy: Rivers and mountains and the great earth,-- In them all revealed is the Body of the Dharmarāja.

Diên Thọ (904-975) ở chùa Vĩnh Minh, thuộc dòng Thiền *Pháp Nhãn*, và là tác giả bộ sách **Thiền Tông cảnh lục**, gồm trăm quyển, là một cao tăng tên tuổi đầu đời nhà Tống. Tình cờ Sư nghe tiếng bó củi rơi xuống đất mà tỏ ngộ, và có thơ rằng:

Có gì rơi xuống chí láng láng

Khấp khấp hai bên chẳng mấy trần

Sông núi có cây toàn vũ trụ

Đâu là chẳng hiện Pháp Vương Thân

The first of the following two verses is by Yōdainen (Yang Tai-nien, 973-1020), a statesman of the Sung dynasty, and the second by Iku, of Toryō (Tu-ling Yü), who was a disciple of Yōgi (Yang-ch'i, 1024-1072), the founder of the Yōgi Branch of the Rinzaï school:

'An octagonal millstone rushes through the air;
A golden-coloured lion has turned into a cur:
If you want to hide yourself in the North Star,
Turn round and fold your hands behind the South Star.'

'I have one jewel shining bright,
Long buried it was underneath worldly worries;
This morning the dusty veil is off, and restored is its lustre,
Illumining rivers and mountains and ten thousand things.'

Hai bài thơ sau đây, bài đầu của cư sĩ *Dương Ưc*, tự *Đại Niên* (973-1020), một quan chức đời Tống, bài sau của *Trà Lăng Úc*, đệ tử của Thiền sư *Dương Kỳ Phương Hội* (1024-1072), tổ khai sáng ngành Thiền *Dương Kỳ* thuộc hệ thống *Lâm Tế Tông*:

Cối xay tám góc chuyền trời cao
八角磨盤空裏走
Sư tử lông vàng hóa chó ngao
金毛獅子變作狗
Vị muốn cất mình lên bắc đẩu
擬欲將身比斗
Chấp tay về ngắms chốn nam tào
應須谷掌南辰後

Ta có ngọc quý minh châu
找有明珠一顆
Bụi đời vùi lấp bấy lâu
久被塵勞關鎖
Bụi hết hôm nay sáng lại
今朝塵盡光生
Thế gian chiếu phá làu làu
照破山河萬朵

A sufficient variety of the verses has been given here to show how they vary from one another and how it is impossible to suggest any intelligible explanation of the content of satori by merely comparing them or by analysing them. Some of them are easily understood, I suppose, as expressive of the feeling of a new revelation; but as to what that revelation itself is, it will require a certain amount of personal knowledge to be able to describe it more intelligently. In any event, all these masters testify to the fact that there is such a thing in Zen as satori through which one is admitted into a new world of value. The old way of viewing things is abandoned and the world acquires a new signification. Some of them would declare that they were 'deluded' or that their 'previous knowledge' was thrown into oblivion, while others would confess they were hitherto unaware of a new beauty which exists in the 'refreshing breeze' and in the 'shining jewel'.

Những bài thơ đủ sắc thái trên, không bài nào giống bài nào, khó gọi cho ta một nhận định xác đáng về nội dung của ngộ bằng cách so sánh hay phân tách. Nhưng tôi thiết tưởng dầu sao ta vẫn nhận thấy ở đôi bài biểu lộ một phát giác mới; còn phát giác đó là gì, điều ấy cần tự ta có ít nhiều thân chứng riêng mới có thể nói rõ hơn được. Dầu ở trường hợp nào, tất cả Thiền sư đều chứng chắc rằng trong Thiền có cái gọi là “ngộ”, nhờ nó con người du nhập trong một thế giới giá trị mới. Kiến giải cũ vứt bỏ là thế gian mang một ý nghĩa mới. Có người cho rằng mình đã bị mê hoặc, hoặc kiến thức cũ của mình chìm lìm mất trong quên lãng, trong khi người khác thú thật rằng bấy lâu họ đâu có ngờ đến cái đẹp mới lạ ấy hiển lộ trong “thanh phong” và trong “minh châu”.

VII

VII. TÂM CƠ CHUYỂN HÓA

When our consideration is limited to the objective side of satori as illustrated so far, it does not appear to be a very extraordinary thing--this opening an eye to the truth of Zen. The master makes some remarks, and if they happen to be opportune enough, the disciple will come at once to a realization and see into a mystery hitherto undreamed of. It seems all to depend upon what kind of mood or what state of mental preparedness one is in at the moment. Zen is after all a haphazard affair, one may be tempted to think; but when we know that it took Nangaku (Nan-yüeh) eight long years to answer the question 'Who is he that thus cometh towards me?' we shall realize the fact that there was in him a great deal of mental anguish and tribulation which he had to go through before he could come to the final solution and declare, 'Even when one asserts that it is a somewhat, one misses it altogether.' We must try to look into the psychological aspect of satori, where is revealed the inner mechanism of opening the door to the eternal secrets of the human soul. This is done best by quoting some of the masters themselves whose introspective statements are on record.

Nếu, như từ trước đến giờ, ta chỉ xét cái ngộ ở phạm vi khách quan, thì sự mở con mắt Thiền trong chỗ ngộ nhập hầu như không có gì khác thường lắm. Thầy đưa ra một vài xét đoán nào đó, và nếu đúng thời cơ, trò chứng ngay lý nhiệm màu bấy lâu chưa hề mơ tưởng đến. Tất cả hầu như tùy ở tâm trạng, hoặc mức độ dọn tâm sẵn có trong chốc lát ấy.

Thiền, rốt cuộc, là một canh bạc hên xui, có lẽ nhiều người toan nghĩ vậy. Nhưng ta biết rằng **Nam Nhạc** phải bỏ tám năm trường vật lộn với câu hỏi của Huệ Năng “Mà cái gì đến?”[16] ta mới thấy vô số đau đớn ê chề ray rứt tâm hồn Nam Nhạc như thế nào trước khi ông đi đến giải quyết cuối cùng bằng câu đáp:

“Nói tựa như cái gì đều chẳng đúng”[17]

Ta phải nhìn sâu vào khía cạnh tâm lý của ngộ, nghĩa là vào những then máy thầm kín mở ra cánh cửa muôn đời. Muốn vậy, tốt hơn là dẫn lại lời tự thuật của vài thiền sư nay còn lưu giữ.

Kōhō (Kao-fêng, 1238-1285) was one of the great masters in the latter part of the Sung dynasty. When his master first let him attend to the ' *Jōshu's Mu*',[111] he exerted himself hard on the problem. One day his master, Setsugan (Hsüeh-yen), suddenly asked him, 'Who is it that carries for you this lifeless corpse of yours?' The poor fellow did not know what to make of the question, for the master was merciless, and it was usually followed by a hard knocking down. Later, in the midst of his sleep one night, he recalled the fact that once when he was under another master he was told to find out the ultimate signification of the statement 'All things return to one'. [112] and this kept him up the rest of that night and

through the several days and nights that succeeded. While in this state of an extreme mental tension he found himself one day looking at Goso Hōyen's verse on his own portrait, which partly read:

'One hundred years--thirty-six thousand morns,
This same old fellow moveth on for ever!'

Cao Phong Diệu Tổ (1238-1285) là một đại sư cuối đời nhà Tống. Khi sư phụ ông lần đầu tiên trao cho ông công án chữ **VÔ[18]** của Triệu Châu để tham quán, ông chuyển hết khí lực bình sanh vào đề án. Ngày kia, bất thần sư phụ hỏi ông:

"Ai mang cho ông cái thân vô tri giác ấy?". Ông khựng, không biết sao mà thừa thốt, mà thầy ông thì khắc nghiệt lắm, thường hỏi đâu là có đánh đá đó. Sau đó, nửa đêm, khi đang ngủ, ông sực nhớ, trước kia thầy cũ của ông có giao cho ông tìm ra diệu nghĩa của câu nói "Muôn vật trở về một"[19] thế là suốt đêm ấy, và mấy ngày đêm sau, ông không sao ngồi yên, chợp mắt được. Trong tâm thần căng thẳng cực độ ấy, ngày kia ông bất chợt thấy mình đang đọc bài thơ của Ngũ Tổ Pháp Diễn viết trên chân dung của Tổ, trong ấy có câu này:

Trăm năm - ba vạn sáu ngàn ngày

Lão hán ấy luôn luôn cử động

This at once made him dissolve his eternal doubt as to 'Who's carrying around this lifeless body of yours?' He was baptized and became an altogether new man.

Thế là những thắc mắc ngàn đời của ông về câu hỏi *"ai mang cho ông cái thân vô tri giác ấy?"* phút chốc được giải trừ ngay. Ông được "ấn chứng", và trở thành một người hoàn toàn mới.

He leaves us in his *Goroku* ('Sayings Recorded') an account of those days of the mental strain in the following narrative: 'In olden days when I was at Sōkei (Shuangching), and before one month was over after my return to the Meditation Hall there, one night while deep in sleep I suddenly found myself fixing my attention on the question "All things return to the One, but where does this One return?" My attention was so rigidly fixed on this that I neglected sleeping, forgot to eat, and did not distinguish east from west, nor morning from night. While spreading the napkin, producing the bowls, or attending to my natural wants, whether I moved or rested, whether I talked or kept silent, my whole existence was wrapped up with the question "Where does this One return?" No other thoughts ever disturbed my consciousness; no, even if I wanted to stir up the least bit of thought irrelevant to the central one, I could not do so. It was like being screwed up or glued; however much I tried to shake myself off, it refused to move. Though I was in the midst of a crowd or congregation, I felt as if I were all by myself. From morning till evening, from evening till morning, so transparent, so tranquil, so majestically above all things were my feelings. Absolutely pure and not a particle of dust! My one thought covered eternity; so calm was the outside world, so oblivious of the existence of other people I was. Like an idiot, like an imbecile, six days and nights thus elapsed when I entered the Shrine with the rest, reciting the Sūtras, and happened to raise my head and looked at the verse by Goso. This made me all of a sudden awake from the spell, and the meaning of "Who carries this lifeless corpse of yours?" burst upon me--the question once given by my old master. I felt as if this boundless space itself were broken up into pieces, and the great earth were altogether levelled away. I forgot myself, I forgot the world, it was like one mirror reflecting another. I tried several koan in my mind and found them so transparently clear! I was no more deceived as to the wonderful working of Prajñā (transcendental wisdom).' When

Kōhō saw his old master later, the latter lost no time in asking him, 'Who is it that carries this lifeless corpse of yours?' ' Kōhō burst out a 'Kwatz!' Thereupon the master took up a stick ready to give him a blow, but the disciple held it back, saying, 'You cannot give me a blow today.' 'Why can't I?' was the master's demand.

Instead of replying to him, however, Kōhō left the room briskly. The following day the master asked him, 'All things return to the One, and where does the One return to?' 'The dog is lapping the boiling water in the cauldron.' 'Where did you get this nonsense?' reprimanded the master. 'You had better ask yourself,' promptly came the response. The master rested well satisfied.

Thiền sư Cao Phong còn lưu lại trong bộ ngữ lục do sư soạn lời tự thuật nhưng ngày tâm thần căng thẳng ấy như sau:

“Trước kia, khi còn ở Trường Khánh, trước khi vào Thiền đường một tháng, đêm kia trong giấc ngủ say tôi bất chợt thấy tôi chú hết tâm tri vào câu hỏi “*muôn vật trở về một, một trở về gì?*”. Tôi chiếu cố đến đề án[20]chuyên nhất đến nỗi quên hết việc ngủ nghỉ ăn uống, không còn phân biệt phương hướng ngày đêm gì hết. Khi trái khăn bàn, hay sắp chén đĩa, hay đi tiểu đi tiện, dầu động hay tịnh, dầu nói hay im, toàn thể cuộc sống của tôi như gói trọn trong nghi niệm “*cái một trở về gì?*”, không xen lộn mảy may niệm nào khác; vả lại, dầu muốn, tôi vẫn không thể nghĩ gì lệch ngoài trung tâm điểm ấy, dầu chỉ nghĩ thoáng qua thôi. Tưởng chừng như tôi bị đóng cứng hoặc chôn chân tại chỗ; dầu tôi cố vùng vẫy mảy nó vẫn không buông tha; dầu giữa đám đông, giữa tăng chúng, tôi vẫn cảm thấy như hoàn toàn chỉ có một mình tôi. Từ sáng đến tối, từ tối đến sáng, tinh khiết làm sao, thanh tịnh làm sao, tư tưởng của tôi trang nghiêm lướt trên muôn vật. Một niềm thanh khiết làm sao, không gợn mảy bụi! Một niệm bao trùm muôn thuở! Thế giới bên ngoài vắng lặng làm sao, tôi không còn biết có ai khác nữa. Như một kẻ ngốc, như một tên ngu dại, trải qua sáu ngày sáu đêm như vậy, kể tôi vào chánh điện với chư tăng khác, và khi đang đọc kinh, mắt tôi chợt đặt trên câu thơ của Ngũ Tổ. Thế là đột ngột tôi thức tỉnh cơn mê, và ý nghĩa của câu hỏi “*ai mang cho ông cái thân vô tri giác ấy*” vụt sáng trong tôi câu hỏi thầy tôi trao cho tôi ngày trước. Tôi cảm như cả không gian vô biên này vỡ tan từng mảnh và đại địa sụp đầu mất. Tôi quên tôi, tôi quên thế gian; đó như một tấm gương phản chiếu một tấm gương. Tôi thử tham quán vài công án khác, sao mà công án nào cũng sáng rõ đến vậy! Từ nay tôi không còn nghi hoặc diệu dụng của trí Bát Nhã nữa.

Sau đó, Sư Cao Phong vừa gặp lại thầy cũ thì bị hỏi chặn đầu ngay: “Ai mang cho ông cái thân vô tri giác ấy”, Sư hét trả lại. Thầy giơ hèo toan đập, Sư ngăn tay, nói:

- Bữa nay không đánh tôi được.

- Tại sao?

Sư không đáp, đột ngột bỏ ra đi. Hôm sau, thầy lại hỏi Sư:

- *Muôn vật trở về một, một trở về gì?*

- *Chó liếm nước sôi trong chảo nóng.*

- *Ông học đâu thứ quái gở ấy?*

Cao Phong đáp lại ngay:

“*Ông cứ hỏi ông thì biết*”.

Câu nói đủ đẹp lòng vị sư phụ không gì hơn.

Hakuin (1683-1768)[113] is another of those masters who have put down their first Zen experience in writing, and we read in his book entitled *Orategama* the following account: 'When I was twenty-four years old I stayed at the Yegan Monastery of Echigo. [

Jōshu's Mu being my theme at the time] I assiduously applied myself to it. I did not sleep days and nights, forgot both eating and lying down, when quite abruptly a great mental fixation[114] (*tai-i*) took place. I felt as if freezing in an ice-field extending thousands of miles, and within myself there was a sense of utmost transparency. There was no going forward, no slipping backward; I was like an idiot, like an imbecile, and there was nothing but *Jōshu's Mu*. Though I attended the lectures by the master, they sounded like a discussion going on somewhere in a distant hall, many yards away. Sometimes my sensation was that of one flying in the air. Several days passed in this state, when one evening a temple-bell struck, which upset the whole thing. It was like smashing an ice-basin, or pulling down a house made of jade. When I suddenly awoke again I found that I myself was Gantō [115] (Yen-t'ou) the old master, and that all through the shifting changes of time not a bit [of my personality] was lost. Whatever doubts and indecisions I had before were completely dissolved like a piece of thawing ice. I called out loudly: "How wondrous! how wondrous! There is no birth-and-death from which one has to escape, nor is there any supreme knowledge (*Bodhi*) after which one has to strive. All the complications[116] past and present, numbering one thousand seven hundred, are not worth the trouble of even describing them".'

Bạch Ẩn Huệ Hạc[21] (1683-1768) là một vị sư khác cơ lưu lại di bút thuật lại sự tâm chứng của Sư; trong bộ *Orategama*, Sư viết:

"Năm hăm bốn tuổi, tôi đến chùa Anh Nghiêm ở Echigo. Hòa thượng trao cho tôi chữ **VÔ** của Triệu Châu. Tôi chuyên nhất tham quán, ngày đêm không ngủ, quên cả uống ăn, thì bỗng dưng khối *đại nghi*[22] chiếm trọn tâm thần tôi. Tôi cảm như đông cứng lại trong một cánh đồng băng giá trải rộng ngàn vạn dặm, và trong tôi là một cảm giác vô cùng thanh tịnh và khinh an. Tôi hết đường tới, hết đường lui. Như một kẻ ngốc, như một tên ngu dại, tôi không thấy gì khác hơn chữ **VÔ** ấy của Triệu Châu. Tôi vẫn dự những lời nói pháp của thầy, nhưng lời nói sao mà xa xôi như từ muôn dặm vọng về. Đôi khi tôi có cảm tưởng như bay giữa hư không. Tình trạng ấy kéo dài suốt tuần, cho đến một buổi chiều, một tiếng chuông chùa xa vọng lại làm cho tất cả sụp đổ tan tành. Quả đó chẳng khác nào như đập bể một bồn nước đá, hoặc xô ngã một ngôi nhà ngọc. Phút chốc tôi thức tỉnh, và thấy chính mình là **Nham Đầu**[23], vị tổ sư thuở trước, qua bao thế sự thăng trầm vẫn không mất mấy may gì. Mọi điều ngờ vực, hoang mang từ trước bỗng tiêu tan như băng tuyết gặp vầng dương. Tôi reo to: "*Kỳ thay, kỳ thay, không có sanh tử luân hồi nào phải thoát ra, cũng không có bờ đề nào phải dụng tâm cầu được. Tất cả cát đằng kim cổ một ngàn bày trăm câu*[24]*thật chẳng đáng bỏ công đề xướng*".

The case of Bukkō (Fo-kuang), the National Teacher,[117] was more extraordinary than that of Kakuin, and fortunately in this case, too, we have his own recording of it in detail. 'When I was fourteen,' writes Bukkō, 'I went up to Kinzan. When seventeen I made up my mind to study Buddhism and began to unravel the mysteries of *Jōshu's Mu*. I expected to finish the matter within one year, but I did not come to any understanding of it after all. Another year passed without much avail, and three more years, also finding myself with no progress. In the fifth or sixth year, while no special change came over me, the *Mu* became so inseparably attached to me that I could not get away from it even while asleep. This whole universe seemed to be nothing but the *Mu* itself. In the meantime I was told by an old monk to set it aside for a while and see how things would go with me. According to this advice, I dropped the matter altogether and sat quietly. But owing to the fact that the *Mu* had been

with me so long, I could in no way shake it off however much I tried. When I was sitting, I forgot that I was sitting; nor was I conscious of my own body. Nothing but a sense of utter blankness prevailed. Half a year thus passed. Like a bird escaped from its cage, my mind, my consciousness moved about [without restraint] sometimes eastward, sometimes westward, sometimes northward or southward. Sitting¹ through two days in succession, or through one day and night, I did not feel any fatigue.

Trường hợp của **Phật Quang[25]** quốc sư hẳn còn ly kỳ hơn. Rất may ta còn một di cảo của quốc sư tự thuật lại đủ chi tiết như sau:

“Năm mười bốn tuổi, tôi đến Khâm Sơn. Năm mười bảy tuổi tôi phát tâm học Phật, và bắt đầu thử khám phá mật nghĩa chữ **VÔ** của Triệu Châu. Tôi định làm xong công quả ấy trong một năm, nhưng rốt cuộc không đi đến đâu hết. Rồi một năm nữa trôi qua vẫn không gì hơn, rồi ba năm nữa, vẫn không thấy chút tiến bộ nào. Qua năm thứ năm và thứ sáu, vẫn không có gì khác thường biến đổi trong người tôi, nhưng chữ **VÔ** giờ đây bám dính vào tôi, không rời một bước, cả đến khi tôi ngủ. Toàn thể vũ trụ hầu như chẳng gì khác hơn là chữ **VÔ** ấy. Trong khi ấy, một ông sư già bảo tôi thử dẹp hết qua một bên coi sự thế ra sao. Theo lời khuyên, tôi vứt tất cả và ngồi yên. Nhưng chữ **VÔ** đeo riết theo tôi đến không sao bút bỏ được, đầu đã hết sức vùng vẫy. Ngồi, tôi quên tôi đang ngồi, mà cũng quên luôn bản thân tôi, quên hết, chỉ còn lại cảm giác một cái trống không. Cứ thế nửa năm trôi qua. Như chim sổ lồng, tâm tôi qua lại tự do, dọc ngang tùy thích, không ngăn ngại, hết Đông sang Tây, hết Nam sang Bắc. Ngồi tịnh suốt hai ngày liền, hoặc suốt ngày đêm, tôi không biết mệt mỏi là gì.

'At the time there were about nine hundred monks residing in the monastery, among whom there were many devoted students of Zen. One day while sitting, I felt as if my mind and my body were separated from each other and lost the chance of getting back together. All the monks about me thought that I was quite dead, but an old monk among them said that I was frozen to a state of immovability while absorbed in deep meditation, and that if I were covered up with warm clothings I should by myself come to my senses. This proved true, for I finally awoke from it; and when I asked the monks near my seat how long I had been in that condition, they told me it was one day and night.

“Thuở ấy ở chùa có đến gần chín trăm tăng, trong số ấy có nhiều người hành thiền tinh cần lắm. Đêm nọ, trong khi đang tịnh, tôi cảm như thân và tâm tôi bút làm đôi, hết mong gì chấp liền lại được. Mọi người quanh tôi đều tưởng tôi chết mất rồi, nhưng có một tăng già bảo rằng vì tôi thâm nhập trong đại định nên tứ chi cóng lạnh thành bất động, nếu cho mặc áo ấm vào thì tỉnh lại như thường. Quả đúng vậy vì rốt cùng tôi tỉnh lại, và hỏi mới biết tôi lịm trong trạng thái ấy đã một ngày một đêm.

'After this, I still kept up my practice of sitting. I could now sleep a little. When I closed my eyes a broad expanse of emptiness presented itself before them, which then assumed the form of a farmyard. Through this piece of land I walked and walked until I got thoroughly familiar with the ground. But as soon as my eyes were opened the vision altogether disappeared. One night, sitting far into the 1 That is, sitting cross-legged in meditation night, I kept my eyes open and was aware of my sitting up in my seat. All of a sudden the sound of striking the board in front of the head monk's room reached my ear, which at once revealed me the "original man" in full. There was then no more of that vision which appeared at the closing of my eyes. Hastily I came down from the seat and ran out into the moonlit night and went up to the garden house called Ganki, where looking up to

the sky I laughed loudly, "Oh, how great is the Dharmakāya! Oh, how great and immense for evermore!"

"Sau đó, tôi vẫn tiếp tục ngồi tịnh, và bắt đầu ngủ được chút chút, nhưng hễ nhắm mắt là thấy mở rộng trước tôi một khoảng trống không như một sân trại. Trong mảnh đất ấy tôi qua tôi lại mãi thét đến quên thuộc hết. Nhưng hễ mở mắt ra là hình ảnh ấy tan biến mất. Một đêm, ngồi tịnh rất khuya, tôi giữ đôi mắt mở trừng ra theo dõi tôi ngồi trên tấm nệm. Thành linh có tiếng đập trên tấm bảng trước phòng vị giáo thọ lọt vào tai tôi, và liền đó hiển lộ trọn vẹn ở tôi vị "bổn lai nhân". Hình ảnh hiện ra ấy không còn gì hết khi tôi nhắm mắt. Tôi vội vã rời nệm ngồi, chạy riết dưới trăng thanh đến khu vườn nhà Ganki, tại đây ngửa mặt lên trời tôi phá lên cười vang:

Ôi, lớn thay pháp giới! Lớn thay, vào bao la, mãi mãi không cùng!

'Thence my joy knew no bounds. I could not quietly sit in the Meditation Hall; I went about with no special purpose in the mountains, walking this way and that. I thought of the sun and the moon traversing in a day through a space 4,000,000,000 miles wide. "My present abode is in China", I reflected then, "and they say the district of Yang is the centre of the earth. If so, this place must be 2,000,000,000 miles away from where the sun rises; and how is it that as soon as it comes up its rays lose no time in striking my face?" I reflected again, "The rays of my own eye must ravel just as instantaneously as those of the sun as it reaches the latter; my eyes, my mind, are they not the Dharmakāya itself?" Thinking thus, I felt all the bounds snapped and broken to pieces that had been tying me for so many ages. How many numberless years had I been sitting in the hole of ants! Today even in every pore of my skin there lie all the Buddha-lands in the ten quarters! I thought within myself, "Even if I have no greater satori, I am now all-sufficient unto myself".'

"Nỗi mừng của tôi thật không bờ bến vậy! Tôi không ngồi yên được trong Thiền đường; tôi bỏ đi lên núi, lang thang đó đây, vớ vẩn, không mục đích. Tôi nghĩ rằng mặt trời mặt trăng mỗi ngày đi bốn ngàn triệu dặm. Rồi tôi nghĩ nữa vậy: quê tôi ở Trung Quốc, người ta nói rằng xứ Dương Châu của tôi là trung tâm của thế giới. Nếu vậy thì chỗ ấy xa chừng hai ngàn triệu dặm cách chỗ mặt trời mọc; nhưng tại sao mặt trời vừa mọc là ánh nắng đập ngay vào mắt tôi?" Tôi lại nghĩ thêm: "Ánh mắt tôi phải đi chớp nhoáng như ánh mặt trời, vì nó đến tận mặt trời; mắt tôi, tâm tôi há chẳng là Pháp giới sao?" Nghĩ đến đây, tôi cảm như tất cả những gì trói buộc tôi từ vô lượng kiếp đổ vỡ tan tành hết. Từ bao nhiêu năm vô tận rồi nhĩ tôi sống trong ổ kiến như thế này? Và giờ đây, đây này, mỗi lỗ chân lông trên da tôi là vô số nước Phật trong mười phương! Tôi tự nhủ: "Dầu không được cái ngộ cao hơn, thì thế này vẫn đủ quá cho tôi rồi".

Here is the stanza composed by Bukkō at the moment of satori, describing his inner feelings:

'With one stroke I have completely smashed the cave of the ghosts; Behold, there rushes out the iron face of the monster Nata! Both my ears are as deaf and my tongue is tied; If thou touchest it idly, the fiery star shoots out!' [118]

Sau đây là bài thơ Phật Quang cảm tác khi ngộ đạo:

Một đao đập nát động tâm ma

Mặt sắt Na Tra hiện đó mà

Miệng tượng câm rồi tai tượng điếc

Va nhảm, sao lửa nổ bùng ra[26]

VIII

VIII. ĐẠI NGHĨ VÀ BÙNG NỔ

These cases will be sufficient to show what mental process one has to go through before the opening of satori takes place. Of course these are prominent examples and highly accentuated, and every satori is not preceded by such an extraordinary degree of concentration. But an experience more or less like these must be the necessary antecedent to all satori, especially to that which is to be gone through at the outset of the study. The mirror of mind or the field of consciousness then seems to be so thoroughly swept clean as not to leave a particle of dust on it.

Những câu chuyện trên đủ chứng tỏ tâm thức phải qua những diễn trình như thế nào trước khi được mở ngộ. Đành rằng đó toàn là những thí dụ ưu việt nhất, cao tuyệt nhất, vì không phải cái ngộ nào cũng đến tự một cao độ tập trung phi thường như vậy. Tuy nhiên, một sự kinh nghiệm tương đương phần nào như vậy vẫn phải có để chuẩn bị cho bất cứ cái ngộ nào, nhất là cho người mới phát tâm cầu Thiền. Đó là lúc tấm gương của tâm, hoặc miếng đất của ý thức (tâm địa) chừng như được lắng sạch đến không còn mảy bụi.

When thus all mentation is temporarily suspended, even the consciousness of an effort to keep an idea focused at the centre of attention is gone--that is, when, as the Zen followers say, the mind is so completely possessed or identified with its object of thought that even the consciousness of identity is lost as when one mirror reflects another, the subject feels as if living in a crystal palace, all transparent, refreshing, buoyant, and royal. But the end has not yet been reached, this being merely the preliminary condition leading to the consummation called satori. If the mind remains in this state of fixation, there will be no occasion for its being awakened to the truth of Zen. The state of 'Great Doubt' (*tai-gi*), as it is technically known, is the antecedent. It must be broken up and exploded into the next stage,

'This is the way It [that is, Brahman] is to be illustrated:
When lightnings have been loosened,--
a--a--ah!
When that has made the eyes to be closed,--
a--a--ah!

So far concerning Deity [devata].'

Lightning flash is a favourite analogue with the Zen masters too; the unexpected onrush of satori into the ordinary field of consciousness has something of the nature of lightning. It comes so suddenly and when it comes the world is at once illumined and revealed in its entirety and in its harmonious oneness; but when it vanishes everything falls back into its old darkness and confusion which is looking into one's nature or the opening of satori.

The explosion, as it is nothing else, generally takes place when this finely balanced equilibrium tilts for one reason or another. A stone is thrown into a sheet of water in perfect stillness, and the disturbance at once spreads all over the surface. It is somewhat like this. A sound knocks at the gate of consciousness so tightly closed, and it at once reverberates through the entire being of the individual. He is awakened in the most vivid sense of the word. He comes out baptized in the fire of creation. He has seen the work of God in his very workshop. The occasion may not necessarily be the hearing of a temple bell,

it may be reading a stanza, or seeing something moving, or the sense of touch irritated, when a most highly accentuated state of concentration bursts out into a satori.

Vậy, khi tất cả suy lượng đều nhất thời ngưng đứng, khi bật cả đến ý thức dụng công giữ đứng một ý nghĩ tập trung ở một tiêu điểm; nghĩa là, nói theo luận điệu các Thiền sư, khi tâm (năng tri) với đối tượng của tâm (sở tri) đều dung thông nhau, và đồng nhất mật thiết đến nỗi cả cái biết đồng nhất ấy cũng bật nốt để tất cả chỉ còn là một tấm gương phản chiếu một tấm gương, đó là lúc hành giả có cảm tưởng sống trong một cung điện pha lê, đâu cũng trong suốt, cũng tươi mát, cũng nhẹ bồng, và hư linh. Tuy nhiên, đó chưa phải là cứu cánh, chỉ mới là cơ duyên chuẩn bị để hoàn tất cái gọi là Ngộ. Nếu cố thủ ở trạng thái tâm chứng ấy ắt dứt hết cơ hội ngộ Thiền. Thuật ngữ đại nghi[27] chỉ vào trạng thái chuẩn bị ấy. Trạng thái ấy phải đổ vỡ tan tành, và nổ bùng trong giai đoạn tiếp theo, tức “thấy tánh” hoặc “mở ngộ” sự bùng nổ ấy chẳng gì khác hơn là hiện tượng thường diễn ra khi cái thế quân bình mong manh ấy lắc lư vì một lý do này hoặc lý do khác. Một cục đá ném xuống mặt hồ phẳng lặng là cơn chấn động lan rộng liền khắp mặt hồ. Sự bùng nổ có cái gì hơi giống vậy. Một tiếng động chạm vào cửa tâm thức khép kín là loan truyền ngay qua toàn thể cá nhân. Và cá nhân tỉnh giấc, theo nghĩa mạnh nhất của danh từ. Cá nhân ấy được “rửa tội” trong ngọn lửa sáng tạo vậy. Cá nhân ấy chứng kiến việc làm của Chúa ngay tại công xưởng của Chúa. Cơ duyên thức tỉnh ấy không nhất quyết phải là tiếng chuông chùa xa nghe vọng lại, mà có thể bất cứ gì, như đọc một bài thơ, thấy một vật xê dịch, cảm một va chạm trên làn da, miễn đó là một trạng thái tập trung nung đến cực độ là có nổ bùng trong ngộ.

The concentration, however, may not be kept up to such an almost abnormal degree as in the case of Bukkō. It may last just a second or two, and if it is the right kind of concentration, and rightly handled by the master, the inevitable opening of the mind will follow. When the monk Jō (Ting) asked Rinzai 'What is the ultimate principle of Buddhism?' the master came right down from his seat, took hold of the monk, slapped him with his hand, and pushed him away from him. The monk stood stupefied. A bystander suggested, 'Why don't you make a bow?' Obeying the order, Jō was about to bow, when he abruptly awoke to the truth of Zen.

Tuy nhiên, sự tập trung có thể không giữ được ở độ quá bất thường như ở Phật Quang. Thường có thể chỉ kéo dài vài giây, nhưng nếu là thứ “chánh định” và được diệu thủ của thầy hướng dẫn thì chắc chắn cơ khai ngộ vẫn có thể diễn ra. Như trường hợp Tổ Lâm Tế khai ngộ cho Định thượng tọa.

Định thượng tọa hỏi Lâm Tế: “Thế nào là đại ý của pháp Phật?”. Tế bước xuống thiền sàn, nắm lấy thượng tọa, xáng cho một bạt tai, rồi xô ra. Định đứng khựng. Ông tăng đứng bên nhắc: “Định thượng tọa, sao không lay Hòa thượng đi?”. Định toan lay thì ngay lúc ấy bỗng nhiên đại ngộ.

In this case Jō's self-absorption or concentration did not seemingly last very long; the bowing was the turning point, it broke up the spell and restored him to sense, not to an ordinary sense of awareness, but to the inward consciousness of his own being. Generally we have no records of the inner working prior to a satori, and may pass lightly over the event as a merely happy incident or some intellectual trick having no deeper background. When we read such records, we have to supply from our own experience, whatever this is, all the necessary antecedent conditions for breaking up into a satori.

Trong trường hợp này, sự tự tịnh tự định của Định thượng tọa hầu như không kéo dài lâu lắm; sự vái lay đánh dấu điểm cùng biến biến thông tất cả, và phục hoàn lại thức giác không

phải thứ thức giác thường như khi tỉnh táo, mà chính là thức giác nội tại về tự thể con người. Thường ta không có những bút tích thuật lại công phu tu tập có trước khi ngộ, nên ta hay phớt lớt lướt qua biến cố cùng tột ấy, coi như chỉ là một sự may mắn bất thường, hoặc như một “ngón” trí thức phù phiếm nào đó không có chiều sâu. Cho nên đọc những câu chuyện đạt ngộ ấy, ta cần đem kinh nghiệm bản thân bổ khuyết chỗ thiếu sót tài liệu về tất cả công phu hạ thủ cần cho cơ sự khai ngộ bùng nổ[28]

IX

TỔNG KẾT

So far the phenomenon called satori in Zen Buddhism has been treated as constituting the essence of Zen, as the turning point in one's life which opens the mind to a wider and deeper world, as something to be gleaned even from a most trivial incident of everyday life; and then it was explained how satori is to come out of one's inner life, and not by any outside help except as merely indicating the way to it. Next I proceeded to describe what a change satori brings in one's idea of things--that is, how it all upsets the former valuation of things generally, making one stand now entirely on a different footing. For illustrations, some verses were quoted which were composed by the masters at the moment of their attainment of satori. They are mostly descriptive of the feelings they experienced, such as those by Bukkō and Yōdainen and Yengo and others are typical of this class, as they have almost no intellectual elements in them. If one tries to pick up something from these verses by a mere analytical process, one will be greatly disappointed. The psychological side of satori, which is minutely narrated by Hakuin and others, will be of great interest to those who are desirous of making a psychological inquiry into Zen. Of course these narratives alone will not do, for there are many other things one has to consider in order to study it thoroughly, among which I may mention the general Buddhist attitude towards life and the world and the historical atmosphere in which the students of Zen find themselves. I wish to close this Essay by making a few general remarks in the way of recapitulation on the Buddhist experience known as satori.

Trong Phật giáo, hiện tượng tu chứng gọi là Ngộ được coi là tinh yếu của đạo Thiền, là khúc quanh chuyển hướng cuộc sống của ta mở tâm ra trước một thế giới vô cùng thâm diệu, mà đồng thời ngộ cũng là một cái rất thường tình có thể lượm lặt được trong sinh hoạt thường ngày, bất cứ đâu; ta cũng được biết ngộ phát ra từ cuộc sống nội tâm của cá nhân, không thể nhờ sức giúp đỡ nào bên ngoài, ngoài việc chỉ dẫn một con đường đi. Tiếp theo, ta còn được biết cái ngộ biến đổi như thế nào nhãn quang của chúng ta phóng vào sự vật nghĩa là lật đổ như thế nào toàn thể giá trị cũ để đặt chúng ta trên một thế đứng hoàn toàn khác lạ. Để minh giải vài bài thơ đã được dẫn ra, do các sư cảm tác khi ngộ đạo; hầu hết đều ghi lại cảm giác chứng nghiệm qua, như thơ của Phật Quang, Dương Đại Niên và Viên Ngộ, và đôi vị khác, toàn thuộc loại thơ điển hình nhất vì hầu như không gói ghém một yếu tố trí thức nào hết. Nếu ta cố phân tách những thi phẩm ấy nhằm rút ra một ý nghĩa nào đó ắt ta sẽ thất vọng lớn. Khía cạnh tâm lý của ngộ, qua lời tự thuật của Bạch Ẩn và vài cao tăng khác, sẽ giúp ích nhiều cho hàng học giả muốn khảo sát tâm lý Thiền. Cố nhiên nhưng kỹ thuật ấy chẳng đủ vào đâu, vì còn nhiều yếu tố khác cần lưu ý đến trong việc khảo sát đạo Thiền, chẳng hạn như thái độ chung của hàng Phật tử đối với nhân sinh và vũ trụ, và môi trường sinh hoạt lịch sử của người tu Thiền.

Để chấm dứt thiên cảo luận này, tôi xin trình bày vài nhận xét chung, nhằm tổng kết, về cái gọi là “ngộ” chứng qua trong Phật giáo Thiền Tông.

1.

People often imagine that the discipline of Zen is to induce a state of self-suggestion through meditation. This is not quite right. As we can see from the various instances above cited, satori does not consist in producing a certain premeditated condition by intensely thinking of it. It is the growing conscious of a new power in the mind, which enabled it to judge things from a new point of view. Ever since the unfoldment of consciousness we have been led to respond to the inner and outer conditions in a certain conceptual and analytical manner. The discipline of Zen consists in upsetting this artificially constructed framework once for all and in remodelling it on an entirely new basis. The older frame is called 'Ignorance' (*avidyā*) and the new one 'Enlightenment' (*sambodhi*). It is evident therefore that meditating on a metaphysical or symbolical statement which is a product of our relative consciousness plays no part in Zen, as I have touched on this in the Introduction.

1

Thường người ta tưởng rằng pháp Thiền cốt gây nên một trạng thái tự kỷ ám thị bằng cách mặc tưởng. Thật không gì lầm hơn. Như ta đã thấy ở nhiều đoạn trích dẫn khác nhau, Thiền không cốt tạo ra một điều kiện nào đó theo chủ tâm đã định trước bằng cách tập trung mạnh tư tưởng vào đó; trái lại, đó là sự nhận chân một năng lực tâm linh mới để có thể phán đoán sự vật trên một quan điểm mới. Bấy lâu, tự thời phát triển của tâm thức, luôn luôn ta thụ động đáp lại những kích thích bên trong và bên ngoài bằng khái niệm, bằng tư biện. Pháp Thiền cốt dứt khoát lật đổ ngôi nhà giả tạo ấy để dựng lên cái khác trên một nền móng hoàn toàn mới. Cơ cấu cũ gọi là vô minh, và ngôi nhà mới gọi là giác ngộ. Do đó không hề có việc trầm tư về những câu nói tượng trưng hoặc siêu hình nào, toàn là sản phẩm giả tạo của ý thức, của cơ trí, nên không tham dự gì trong Thiền như ta đã thấy ở thiên cảo luận mở đầu bộ sách này.

2.

Without the attainment of satori no one can enter into the mystery of Zen. It is the sudden flashing of a new truth hitherto altogether undreamed of. It is a sort of mental catastrophe taking place all at once after so much piling of matters intellectual and demonstrative. The piling has reached its limit and the whole edifice has now come to the ground, when behold a new heaven is opened to your full survey. Water freezes suddenly when it reaches a certain point, the liquid has turned into a solidity, and it no more flows. Satori comes upon you unawares when you feel you have exhausted your whole being. Religiously this is a new birth, and, morally, the revaluation of one's relationship to the world. The latter now appears to be dressed in a different garment which covers up all the ugliness of dualism, which is called in Buddhist phraseology delusion (*māyā*) born of reasoning (*tarka*) and error (*vikalpa*).

2

Không đạt ngộ, không chứng Thiền cơ. Ngộ, đó là tia sáng nhoáng lên của một chân lý mới bấy lâu không hề tư tưởng đến. Đó là một đại biến cố tinh thần nhất thời xảy đến sau khi trí óc con người chùng chất lâu ngày đủ thứ khái niệm và luận giải khôn ngoan. Chất cao đến độ nào đó thì toàn thể cơ cấu đổ nhào, và trước mắt là một vòm trời mới mở rộng ra. Cũng ví như nước lỏng đọng thành băng khi lạnh đến độ nào đó, thể lỏng biến thành thể đặc, nghĩa là không trôi chảy nữa. Cũng vậy, cái ngộ chụp lấy ông, bất thần, không biết trước, khi ông đi đến chỗ cùng lý tuyệt tình. Trên mặt đạo, đó là chết đi sống lại; trên mặt luân lý, đó là thắm định lại mối liên hệ giữa cá nhân và thế gian. Thế gian, từ nay, như phục sức mới trở lại, che lấp tất cả nỗi nhầy nhụa ghê tởm của cái thấy nhị nguyên đối đãi, cái mà thuật ngữ Phật giáo gọi là ảo, là huyễn - maya - do điên đảo vọng tưởng tạo ra.

3.

Satori is the *raison d'être* of Zen, and without which Zen is no Zen. Therefore every contrivance (*upāya*), disciplinary or doctrinal, is directed toward the attainment of satori. Zen masters could not remain patient for satori to come by itself; that is, to come sporadically and at its own pleasure. They earnestly seek out some way to make people deliberately or systematically realize the truth of Zen. Their manifestly enigmatical presentations of it were mostly to create a state of mind in their disciples, which would pave the way to the enlightenment of Zen. All the intellectual demonstrations and exhortatory persuasions so far carried out by most religious and philosophical leaders failed to produce the desired effect. The disciples were led further and further astray. Especially when Buddhism was introduced into China with all its Indian equipments, with its highly metaphysical abstractions, and in a most complicated system of moral discipline, the Chinese were at a loss how to grasp the central point of the doctrine of Buddhism. Daruma, Yenō, Baso, and other masters noticed the fact. The natural outcome was the proclamation of Zen; satori was placed above Sūtra-reading and scholarly discussion of the Śāstras, and it came to be identified with Zen. Zen therefore without satori is like pepper without its pungency. But at the same time we must not forget that there is such a thing as too much satori, which is indeed to be detested.

3.

Ngộ là lẽ sống của Thiền. Không ngộ, Thiền chẳng phải là Thiền. Nên bất cứ phương tiện nào, học cũng như tu, đều hướng đến ngộ. Các Thiền sư không thể điềm nhiên tọa thị chờ ngộ đến một cách quá tùy hứng như thế được. Các ngài tích cực tạo phương tiện đưa con người đến chỗ hiện thực một cách ung dung và triệt để chân lý Thiền. Lối trình bày của các ngài, đành là tối nghĩa, vẫn không ngoài mục đích thân thiết tạo ra ở đệ tử một tâm thái san bằng được tất cả chướng ngại để chứng Thiền. Mọi sự chứng minh đầy cao kiến, mọi sự cổ vũ đầy khích lệ, bấy lâu đặt tay hầu hết các nhà hướng đạo tôn giáo và triết học, đều không đem lại kết quả mong ước. Đệ tử càng ngày càng lạc lõng. Riêng về Phật giáo, khi mới du nhập vào Trung Hoa với mọi thứ trang sức Ấn Độ, với một nền học thuật trừu tượng siêu hình tột bậc, với một hệ thống kỷ luật tinh thần phiền toái nhất đời, người Trung Hoa hoang mang không còn biết nắm đầu đầu mối của giáo lý nhà Phật. Đạt Ma, Huệ Năng, Mã Tổ và chư sư khác hiểu hơn ai hết tình trạng ấy, nên kết quả tự nhiên là đạo Thiền được tuyên xưng lên; là cái ngộ được đề cao lên trên cả sự tụng kinh học luận đến thành đồng hóa với

Thiền. Thiền không ngộ như tiêu không cay. Nhưng đồng thời, ta đừng quên cũng có cái ngộ quá đáng, cố nhiên là nên bác bỏ vậy.

4.

This emphasizing in Zen of satori above everything else makes the fact quite significant that Zen is not a system of dhyāna as practised in India and by other schools of Buddhism than the Zen. By dhyāna is understood popularly a kind of meditation or contemplation; that is the fixing of thought, especially in Mahāyāna Buddhism, on the doctrine of emptiness (*sūnyatā*). When the mind is so trained as to be able to realize the state of perfect void in which there is not a trace of consciousness left, even the sense of being unconscious having departed--in other words, when all forms of mental activity are swept clean from the field of consciousness, which is now like a sky devoid of every speck of cloud, a mere broad expanse of blue-dhyāna is said to have reached its perfection. This may be called ecstasy or trance, but it is not Zen. In Zen there must be a satori; there must be a general mental upheaval which destroys the old accumulations of intellectuality and lays down a foundation for a new faith; there must be the awakening of a new sense which will review the old things from an angle of perception entirely and most refreshingly new. In dhyāna there are none of these things, for it is merely a quieting exercise of the mind. As such it has doubtless its own merits, but Zen ought not to be identified with such dhyānas. The Buddha therefore got dissatisfied with his two Sankhya teachers, in whose teaching the meditations were so many stages of self-abstraction or thought-annihilation.

4.

Thiền Tông đề cao cái ngộ tuyệt đối như vậy, trên tất cả điều ấy có nghĩa dứt khoát là Thiền không phải là một hệ thống dhyana thuộc loại thanh hành ở Ấn Độ, và ở những pháp môn Phật giáo khác. Dhyana, thông thường, là một thứ trầm tư hoặc quán tưởng; và riêng trong Phật giáo Đại Thừa, đó là sự giữ đúng tư tưởng trên giáo lý không (sunyata). Khi tâm được tinh luyện đến độ chứng nhập trong cảnh giới hoàn toàn không ấy, tuyệt không mảy ý thức, cả đến ý thức cái không mảy ý thức ấy cũng dứt luôn - nói một cách khác, khi mọi hoạt động của tâm thức đều gạn sạch hết như một vòm trời trống không, không một gợn mây, như một không gian bao la xanh ngắt - đó gọi thành tựu dhyana. Ta có thể gọi đó là cơn bốc đồng hoặc thần hóa, nhưng chẳng phải là Thiền. Trong Thiền phải có ngộ; đó phải là một sụp đổ tan tành ở tâm thức lôi cuốn theo tất cả nếp tri thức chồng chất lâu đời, và đặt móng cho một lòng tin mới; phải là sự thức tỉnh của một giác quan mới xét lại mọi giá trị cũ dưới một quan điểm hoàn toàn mới lạ và tươi mát. Trong dhyana không hề có những cái ấy, vì tựu trung đó chỉ là một phép trấn định tinh thần. Đành rằng nó vẫn có giá trị riêng, nhưng nhất định không thể đồng hóa Thiền với Dhyana được. Nên Phật không thỏa mãn với hai vị đạo sư đầu tiên của Phật thuộc phái số luận (samkhya) dạy phép ngồi Thiền làm đà tiến lên từng nấc thang nhiếp tâm và diệt niệm.

5.

Satori is not seeing God as he is, as may be contended by some Christian mystics. Zen has from the very beginning made clear its principal thesis, which is to see into the work of creation and not interview the creator himself. The latter may be found then busy moulding his universe, but Zen can go along with its own work even when he is not found there. It is

not depending on his support. When it grasps the reason of living a life, it is satisfied. Hōyen, of Gosoan, used to produce his own hand and asked his disciples why it is called a hand. When one knows the reason, there is satori and one has Zen. Whereas with the God of mysticism there is the grasping of a definite object, and when you have God, what is not God is excluded. This is self-limiting. Zen wants absolute freedom, even from God. 'No abiding place' means that; 'Cleanse your mouth even when you utter the word "Buddha"' amounts to the same thing. It is not that Zen wants to be morbidly unholy and godless, but that it knows the incompleteness of a name. Therefore when Yakusan (Yüehshan) was asked to give a lecture, he did not say a word, but instead came down from the pulpit and went off to his own room. Hyakujo (Pai-chang) merely walked forward a few steps, stood still, and opened his arms--which was his exposition of a great principle of Buddhism.

5.

Thiền không cốt thấy Chúa y như thực, như tin tưởng có thể có ở vài nhà huyền học Công giáo. Thiền, ngay từ ban sơ đã tỏ rõ nêu cao yếu chỉ là nhìn vào tạo vật, không hỏi đến tạo công. Có thể lắm trong khi hành Thiền người ta bắt gặp Chúa đang đập nắn vũ trụ của Người, nhưng việc ai nấy làm, Thiền cứ tiếp tục theo đường riêng, dầu gặp Chúa hay không gặp Chúa. Thiền không ý vào chỗ dựa ấy. Thiền cần nắm lấy điểm chủ yếu của nhân sinh, thế là xong công quả. Pháp Diễn ở Ngũ Tổ Sơn thường đưa bàn tay lên hỏi đồ chúng: "sao cái này gọi là bàn tay?" Hễ biết "vì sao" thì có Thiền, và thành Thiền. Trái lại, trong ý niệm thần bí về Chúa còn có một đối tượng phải nắm bắt; và hễ có được Chúa là phải loại trừ tất cả những gì chẳng phải là Chúa. Đó là tự mình đặt giới hạn cho mình. Thiền, trái lại, muốn được tuyệt đối tự do, tự do cả đến đối với Chúa. Đó là ý nghĩa của ba chữ vô trụ xứ. Đó cũng là nghĩa của câu nói: "Lỡ đọc phải chữ Phật thì đi súc miệng đi?". Nói thế không có nghĩa là Thiền có mưu toan bại hoại phá thánh bài thần, nhưng vì bốn chất của tên gọi vốn là vậy, nham nhở, dở dang.

Thế nên:

Ngày kia ông viện chủ thỉnh hòa thượng Dược Sơn (751-834) nói pháp. Tăng chúng hội đông đủ. Sư thượng đường, im lặng giây lâu, rồi hạ đường, trở vào phương trượng, đóng cửa lại.

Viện chủ vào hỏi: "Hòa thượng hứa nói pháp sao bây giờ vào phương trượng?"

Dược Sơn nói: "Viện chủ, kinh thì có ông thầy kinh, luận thì có ông thầy luận, luật thì có ông thầy luật. Còn trách lão tăng nổi gì?"

Ngày kia, Bách Trượng Niết Bàn gọi một thầy đến báo đi cày ruộng đi, xong sẽ nói cho nghe đại nghĩa của pháp Pháp. Cày xong, thầy ta đến xin nghe pháp. Bách Trượng dang đôi tay, không nói gì.

Đó đại nghĩa của pháp Phật chỉ là vậy.

6.

Satori is the most intimate individual experience and therefore cannot be expressed in words or described in any manner. All that one can do in the way of communicating the experience to others is to suggest or indicate, and this only tentatively. The one who has had it understands readily when such indications are given, but when we try to have a glimpse of it through the indices given we utterly fail. We are then like the man who says that he loves the most beautiful woman in the world and yet who knows nothing of her

pedigree or social position, of her personal name or family name, knows nothing of her individuality, physical as well as moral. We are again like the man who puts up a staircase in a place where four crossroads meet, to mount up thereby into the upper story of a mansion, and yet who knows not just where that mansion is, in the East or West, in the North or South. The Buddha was quite to the point when he thus derided all those philosophers and vain talkers of his day, who merely dealt in abstractions, empty hearsays, and fruitless indications. Zen therefore wants us to build the staircase right at the front of the very palace into whose upper story we are to mount up. When we can say 'This is the very personality, this is the very house,' we have the satori interviewed face to face and realized by oneself. (*Diṭṭhe va dhamme sayam abhiñña sacchikatvā.*)

6.

Ngộ là kinh nghiệm riêng tư thân thiết nhất của cá nhân, nên không thể nói bằng lời, tả bằng bút. Tất cả những gì các Thiền sư có thể làm được để truyền đạt kinh nghiệm ấy cho người khác chỉ là thử khơi gợi lên, hoặc chỉ tỏ cho thấy. Người nào thấy được là vừa chỉ đã thấy ngay, người nào không thấy càng nương theo đó để suy nghĩ, lập luận càng sai đẽ. Ấy cũng ví như có người nói anh ta yêu một bậc tuyệt thế giai nhân mà không biết gì về người đẹp hết, cả về dòng dõi và địa vị xã hội, họ và tên, hình dáng và tánh ý. Lại cũng giống như có người cất một thang lầu ở ngã tư đường để leo lên tầng chót ngôi nhà lầu mà tuyệt nhiên anh không biết ngôi nhà nằm ở đâu, Đông hay Tây, Nam hay Bắc. Đức Phật nắm ngay trung tâm điểm ấy khi Ngài chê bai các nhà đàm huyền luận diêu đơng thời toàn đưa ra những giáo lý không tưởng, những truyền thuyết trống rỗng, những chỉ dẫn vu vơ. Thiền muốn ta cất cái thang lầu đúng ngay trước mặt ngôi nhà đưa thẳng vào tầng lầu chót của ta. Có thể ta mới nói được: “Đây là thể tánh thực, đây là ngôi nhà thực”; và đó là lúc mặt tận mặt ta đối diện với cái ngộ, hiệp thực ở trong ta.[29]

7.

Satori is not a morbid state of mind, a fit subject for abnormal psychology. If anything it is a perfectly normal state of mind. When I speak of a mental upheaval, one may be led to consider Zen something to be shunned by ordinary people. This is a mistaken view of Zen, unfortunately often held by prejudiced critics. As Nansen (Nan-ch'üan) declared, it is your 'everyday thought'. When later a monk asked a master[119] what was meant by 'everyday thought', he said,

'Drinking tea, eating rice,
I pass my time as it comes;
Looking down at the stream, looking up at the mountains,
How serene and relaxed I feel indeed!'

It all depends upon the adjustment of the hinge whether the door opens in or out. Even in the twinkling of an eye, the whole affair is changed, and you have Zen, and you are as perfect and normal as ever. More than that, you have in the meantime acquired something altogether new. All your mental activities are now working to a different key, which is more satisfying, more peaceful, and fuller of joy than anything you ever had. The tone of your life is altered. There is something rejuvenating in it. The spring flowers look prettier, and the mountain stream runs cooler and more transparent. The subjective revolution that brings out this state of things cannot be called abnormal. When life becomes more enjoyable and

its expanse is as broad as the universe itself, there must be something in satori quite healthy and worth one's striving after its attainment.

7.

Ngộ không phải là một tâm phách bịnh hoạn thuộc phạm vi tâm lý học bất thường. Thật ra không gì “thường” hơn tâm trạng ấy. Khi tôi nói đến đại biến cố tinh thần, ắt có người toan nghĩ rằng đối với Thiền thường nhân nên “kính nhi viễn chi”. Đó là hiểu oan cho Thiền, khốn nỗi đó lại là ý kiến của đôi nhà phê bình cố chấp. Vì như **Nam Tuyền** tuyên bố, Thiền là bình thường tâm[30]Sau này có chú tiểu hỏi Thiền sư **Báo Từ Văn Khâm** (? - 928) thế nào là bình thường tâm, sư đáp:

Cơm ăn trà uống tùy theo thể

喫茶喫飯上隨時過

Nước ngắm non xem thích bấy tình

看水看山實暢情

Cánh cửa mở ra ngoài hay mở vào trong là tùy ngạch cửa. Nhưng hễ mở được là trong chớp mắt tất cả đổi khác hết, và ông có thiền. Và ông hiện thực là toàn bích, là “bình thường”, và mãi mãi. Hơn nữa, trong khi ấy, ông còn được của báu nhất đời. Mọi hoạt động của tâm trí ông giờ đây chuyển theo một chiều khác, thoải mái hơn, yên tĩnh hơn, đầy vui tươi hơn bất cứ gì từ trước ông đã nếm qua. Phong thái đời ông cũng đổi theo, dường như có cái gì đang rạo rục hồi xuân. Hoa xuân như lộng lẫy hơn, dòng nước đầu non như chảy mát rượi hơn, trong vắt hơn. Cuộc cách mạng bản thân mở ra một cảnh giới như vậy không thể gọi là bất thường. Bởi cuộc sống được thanh thản vui tươi hơn, mà còn biến hiện bao la trùm cả vũ trụ, vậy ngộ phải là cái gì rất lành mạnh, vô cùng bổ ích, rất đáng cho ta nỗ lực chúng đến.

8.

We are supposedly living in the same world, but who can tell the thing we popularly call a stone lying before this window is the same thing to all of us? According to the way we look at it, to some the stone ceases to be a stone, while to others it forever remains a worthless specimen of geological product. And this initial divergence of views calls forth an endless series of divergencies later in our moral and spiritual lives. Just a little twisting, as it were, in our modes of thinking, and yet what a world of difference will grow up eventually between one another! So with Zen, satori is this twisting, or rather screwing, not in the wrong way, but in a deeper and full sense, and the result is the revelation of a world of entirely new values.

Again, you and I sip a cup of tea. The act is apparently alike, but who can tell what a wide gap there is subjectively between you and me? In your drinking there may be no Zen, while mine is brim full of it. The reason is, the one moves in the logical circle and the other is out of it; that is to say, in one case rigid rules of intellection so called are asserting themselves, and the actor even when acting is unable to unfetter himself from these intellectual bonds; while in the other case the subject has struck a new path and is not at all conscious of the duality of his act; in him life is not split into object and subject or into acting and acted. The drinking at the moment to him means the whole fact, the whole

world. Zen lives and is therefore free, whereas our 'ordinary' life is in bondage; satori is the first step to freedom.

8.

Chúng ta thường tưởng như mình sống chung trong một thế giới như nhau, nhưng ai dám bảo cái kia kia, nằm dưới đất trước cửa sổ kia, mà thói thường gọi là cục đá, là một vật giống như nhau đối với tất cả chúng ta? Tùy cách nhìn khác nhau, với người này đá chẳng phải là đá, trong khi với người khác mãi mãi đó chỉ là một mẫu khoáng sản địa chất học không giá trị. Quan điểm chia rẽ đầu tiên ấy kéo theo sau này từng loạt bất đồng ý kiến và cùng tận trong sinh hoạt đạo đức và tâm linh. Chỉ một chút vụn tréo trong nếp cảm nghĩ của ta là cả một thế giới sai biệt diễn ra giữa ta và người! Với Thiền, ngộ là cái vụn tréo ấy, hoặc nói đúng hơn, là sự vụn siết lại cái đỉnh ốc ấy, không phải vụn theo chiều điên đảo, mà là vụn sâu vào bên trong, thỏa đáng hơn, và kết quả là hiển lộ cả một thế giới giá trị hoàn toàn mới lạ.

Cũng vậy, ông và tôi, chúng ta uống trà. Bên ngoài quả thực chẳng có gì khác trong hành vi của chúng ta, nhưng bên trong làm sao nói được cái hố sâu chia rẽ giữa ông và tôi như thế nào? Có thể lắm trong cách uống của ông không có gì là Thiền hết, còn phong thái của tôi nhuốm đầy Thiền vị. Lý do là hành động của người này kẹt trong khuôn khổ của trí thức suy luận, còn người kia thì thoát ngoài; nghĩa là ở người này là lý trí ngự trị, tự xác định những quy tắc cứng đờ nên làm gì cũng vướng mắc, không cởi bỏ được những ràng buộc tinh thần; còn ở người kia là một con đường mới khai phóng ra, không biết vướng mắc là gì trong khi hành động; cuộc sống ở đây không chia thành chủ khách, không phân hóa thành người làm và việc làm. Nên với họ, ngay lúc ấy, uống trà là tất cả vậy, là toàn thể vũ trụ[31]. Thiền là hiện sinh, Thiền là tự do vậy, trong khi đời sống thường của chúng ta là một vòng kiếm tảo; ngộ là bước đầu đi đến tự do tự tại.

9.

Satori is Enlightenment (*sambodhi*). So long as Buddhism is the doctrine of Enlightenment, as we know it to be, from its earliest as well as from its later literature, and so long as Zen asserts satori to be its culmination, satori must be said to represent the very spirit of the Buddhist teaching. When it announces itself to be the transmission of the Buddha-citta (*fo-hsin*) not dependent upon the logical and discursive exposition in the canonical writings, either Hīnayāna or Mahāyāna, it is by no means exaggerating its fundamental characteristic as distinguished from the other schools of Buddhism that have grown up in Japan and China. Whatever this may be, there is no doubt that Zen is one of the most precious and in many respects the most remarkable spiritual possessions bequeathed to Eastern people. Even when it is considered the Buddhist form of speculative mysticism not unknown to the West in the philosophy of Plotinus, Eckhart, and their followers, its complete literature alone since the sixth patriarch, Yenō (Hui-nêng, 638-713), so well preserved, is worth the serious study of scholars and truth-seekers. And then the whole body of the koans systematically grading the progress of the spiritual awakening is the wonderful treasure in the hands of the Zen monks in Japan at present.

9.

Ngộ là Giác - tam bồ đề. Bởi Đạo Phật là Đạo giác, như ta đã thấy trong kinh điển ban sơ cũng như các bộ luận sau này; hơn nữa, Thiền xác định ngộ là tuyệt đỉnh của pháp Phật thì tự nhiên ngộ phải được coi như thể hiện chân tinh thần của giáo lý nhà Phật. Thiền tự coi như truyền tâm ấn Phật, độc lập đối với mọi luận giải biện chứng của tất cả kinh điển, thuộc Đại Thừa cũng như Tiểu Thừa, điều ấy không có gì quá đáng đối với cơ bản khai tông của Thiền khác biệt với các pháp môn Phật giáo khác nảy nở ở Trung Hoa và Nhật Bản. Dầu muốn nghĩ thế nào, chắc chắn Thiền vẫn là một phần di sản tinh thần quý nhất, hơn nữa, ở nhiều phương diện, còn là đặc thù nhất, lưu lại cho các dân tộc Đông phương này. Dầu ta có coi đó như một hình thức Phật giáo thuần lý siêu hình như Tây phương đã biết qua trong triết học Plotinus, Eckhart, và vài người khác, thì văn học Thiền hưng khởi từ thời Huệ Năng (638-713) và nay còn giữ đủ vẫn đáng cho các nhà thông thái và người tìm chân lý bỏ công nghiên cứu. Ngoài ra còn các bộ công án cực tả diễn trình tu chứng và ngộ giải là một kho tàng kỳ diệu nay còn nắm trong tay các Thiền sư ở Nhật Bản.

PRACTICAL METHODS OF ZEN INSTRUCTION

Luận sáu

THIỀN PHÁP THỰC TẬP

'WHAT is Zen?' This is one of the most difficult questions to answer--I mean to the satisfaction of the inquirer; for Zen refuses even tentatively to be defined or described in any manner. The best way to understand it will be, of course, to study and practice it at least some years in the Meditation Hall. Therefore, even after the reader has carefully gone over this Essay, he will still be at sea as to the real signification of Zen. It is, in fact, in the very nature of Zen that it evades all definition and explanation; that is to say, Zen cannot be converted into ideas, it can never be described in logical terms. For this reason the Zen masters declare that it is 'independent of letter', being 'a special transmission outside the orthodox teachings'. But the purpose of this Essay is not just to demonstrate that Zen is an unintelligible thing and that there is no use of attempting to discourse about it. My object, on the contrary, will be to make it clear to the fullest extent of my ability, however imperfect and inadequate that may be. And there are several ways to do this. Zen may be treated psychologically, ontologically, or epistemologically, or historically as I did in the first part of this book to a certain extent. These are all extremely interesting each in its way, but they are a great undertaking requiring years of preparation. What here I propose to do, therefore, will be a practical exposition of the subject-matter by giving some aspects of the *modus operandi* of Zen instruction as carried out by the masters for the enlightenment of the pupils. The perusal of these accounts will help us to get into the spirit of Zen to the limits of its intelligibility.

“Thiền là gì?”. Đó là một câu hỏi rất khó trả lời, không thể trả lời cho vừa ý người hỏi; vì Thiền từ khước tất cả, cả ý định mô tả hoặc định nghĩa Thiền. Vậy, để hiểu Thiền, phương pháp hay nhất hẳn là phải học thiền và hành Thiền ít nhất vài năm tại Thiền đường. Thế nên đầu đem hết tâm trí nghiền ngẫm thiên cáo luận này e bạn đọc vẫn không khỏi hoang mang về đại nghĩa của Thiền pháp.

Thật vậy bản chất của Thiền thoát ngoài tất cả định nghĩa và giải thích; nói một cách khác, không bao giờ chuyển hóa Thiền thành khái niệm được, hoặc mô tả được bằng ngôn từ hợp lý. Vì lý do đó, các Thiền sư tuyên bố thiền độc lập với chữ nghĩa - *bất lập văn tự* - vì đó là một sự truyền riêng ngoài tất cả giáo lý chánh thống - *giáo ngoại biệt truyền*. Dầu vậy, mục đích của bài luận này không nhằm chứng minh suông Thiền là cái không thể hiểu được, và như vậy không ích gì bàn nói đến. Chủ tâm của tôi, trái lại, là thử tận lực làm sáng tỏ ra, đầu kết quả phải thiếu sót và lệch lạc. Muốn vậy, có năm bảy đường, vì về Thiền, ta có thể đề cập đến dưới nhiều phương diện khác nhau, về tâm lý, hoặc bản thể, hoặc hình tướng, hoặc dõi theo dòng lịch sử như tôi đã trình bày phần nào ở những bài trước. Phương diện nào cũng đặc biệt quan hệ như nhau, muốn thông suốt hết phải nhiều năm chuẩn bị. Ở đây, điều tôi định làm chỉ nhằm vào phương diện thực tiễn của vấn đề nêu lên vài khía cạnh hành Thiền theo như chư sư đã thực hành để khai thị môn đồ. Sự tham cứu những tài liệu ấy sẽ giúp ta đi sâu vào tình thần đạo Thiền và đạt đến chỗ tột cùng có thể đạt tới được.

I

I. TỔNG QUAN

As I conceive it, Zen is the ultimate fact of all philosophy and religion. Every intellectual effort must culminate in it, or rather must start from it, if it is to bear any practical fruits. Every religious faith must spring from it if it has to prove at all efficiently and livingly workable in our active life. Therefore Zen is not necessarily the fountain of Buddhist thought and life alone; it is very much alive also in Christianity, Mahommedanism, in Taoism, and even in positivistic Confucianism. What makes all these religions and philosophies vital and inspiring, keeping up their usefulness and efficiency, is due to the presence in them of what I may designate as the Zen element. Mere scholasticism or mere sacerdotalism will never create a living faith. Religion requires something inwardly propelling, energizing, and capable of doing work. The intellect is useful in its place, but when it tries to cover the whole field of religion it dries up the source of life. Feeling or mere faith is so blind and will grasp anything that may come across and hold to it as the final reality. Fanaticism is vital enough as far as its explosiveness is concerned, but this is not a true religion, and its practical sequence is the destruction of the whole system, not to speak of the fate of its own being. Zen is what makes the religious feeling run through its legitimate channel and what gives life to the intellect.

Thiền, theo thiền ý, là chỗ quy thúc cuối cùng của mọi triết học và tôn giáo. Tất cả cố gắng tinh thần phải thúc kết tại đó, hoặc phát ra từ đó, nếu muốn có được bất cứ kết quả cụ thể nào. Tất cả tín ngưỡng đạo giáo phải trào ra từ đó nếu muốn chứng tỏ có hiệu năng và sinh lực tác động vào sinh hoạt của chúng ta. Vậy, Thiền phải đâu là nguồn nước riêng tư cho tư tưởng sinh hoạt Phật giáo; nguồn Thiền cũng rất dồi dào trong Công giáo, Hồi giáo, Lão giáo, và cả trong Khổng giáo duy thực nữa. Tất cả nhưng tôn giáo và triết học ấy, sở dĩ đầy khởi sắc và sinh lực, sở dĩ giữ được tinh thần giúp ích đầy hiệu năng, vì trong đó có cái tôi gọi là yếu tố thiền. Nếu chỉ bằng vào triết lý kinh viện suông, hoặc nghi thức hành đạo suông, chắc

chấn không bao giờ gây được một lòng tin sống động. Tôn giáo đòi hỏi đến cái gì kích động tự bên trong mới có đủ nội lực để hành động và tác động. Tri thức vẫn có chỗ dùng trong phạm vi của nó, nhưng nếu nó muốn bao trùm luôn miếng đất tôn giáo ắt cuộc sống phải cạn nguồn. Còn tình cảm, cũng như tín ngưỡng suông, bởi mù quáng, nên gặp gì nắm lấy, chấp làm cái thực cứu cánh. Sự cuồng tín vẫn đầy sinh lực thật đấy, bởi nặng bốn chất bạo phát, dễ nổ, nhưng đó không phải là tôn giáo chân chánh, nên hậu quả khó tránh là dễ gây sụp đổ cho toàn thể hệ thống, chưa nói đến vận mạng của chính nó. Thiền là cái đưa đạo tâm vào con đường chánh, và đem sinh khí đến cho trí thức.

Zen does this by giving one a new point of view of looking at things, a new way of appreciating the truth and beauty of life and the world, by discovering a new source of energy in the inmost recesses of consciousness, and by bestowing on one a feeling of completeness and sufficiency. That is to say, Zen works miracles by overhauling the whole system of one's inner life and opening up a world hitherto entirely undreamt of. This may be called a resurrection. And Zen tends to emphasize the speculative element, though confessedly it opposes this more than anything else in the whole process of the spiritual revolution, and in this respect Zen is truly Buddhistic. Or it may be better to say that Zen makes use of the phraseology belonging to the sciences of speculative philosophy. Evidently, the feeling element is not so prominently visible in Zen as in the Pure Land sects where 'bhakti' (faith) is all in all; Zen on the other hand emphasizes the faculty of seeing (*darśana*) or knowing (*vidyā*) though not in the sense of reasoning out, but in that of intuitively grasping.

Sở dĩ vậy vì Thiền đem đến cho con người một cái nhìn mới phóng vào sự vật, một cách thưởng thức mới cái chân thiện mỹ của vũ trụ và nhân sinh, phát minh một nguồn tinh lực mới tự tầng sâu thẳm nhất của tâm thức, và tạo ra một cảm giác sung mãn và tự tại ở con người. Nói một cách khác, Thiền tạo phép lạ bằng cách khám phá toàn bộ then máy sinh hoạt nội tâm, và mở rộng ra cả một thế giới từ trước chưa hề mơ tưởng đến. Đó có thể gọi là một cuộc phục sinh. Và dầu rằng chủ trương đối lập hẳn với tri thức luận giải Thiền lại có khuynh hướng đề cao yếu tố trí giải lên trên tất cả trong toàn bộ then máy cách mạng tâm linh – và như vậy Thiền là Phật giáo vậy. Đúng ra ta nên nói Thiền sử dụng ngôn cú của triết học lý giải.

Trong Thiền Tông, yếu tố tình cảm hẳn là không bật nổi như trong Tịnh Độ Tông, pháp môn chủ trương lòng tin là tất cả. Thiền, trái lại, nhấn mạnh hơn ở cái thấy (kiến) hoặc cái biết (tri) - cố nhiên biết bằng trực giác, chẳng phải bằng luận giải.

According to the philosophy of Zen, we are too much of a slave to the conventional way of thinking, which is dualistic through and through. No 'interpenetration' is allowed, there takes place no fusing of opposites in our everyday logic. What belongs to God is not of this world, and what is of this world is incompatible with the divine. Black is not white, and white is not black. Tiger is tiger, and cat is cat, and they will never be one. Water flows, a mountain towers. This is the way things or ideas go in this universe of the senses and syllogisms. Zen, however, upsets this scheme of thought and substitutes a new one in which there exists no logic, no dualistic arrangement of ideas. We believe in dualism chiefly because of our traditional teaching. Whether ideas really correspond to facts is another matter requiring a special investigation. Ordinarily we do not inquire into the matter, we just accept what is instilled into our minds; for to accept is more convenient and practical, and life is to a certain extent, though not in reality, made thereby easier. We are in nature

conservatives, not because we are lazy, but because we like repose and peace, even superficially. But the time comes when traditional logic holds true no more, for we begin to feel contradictions and splits and consequently spiritual anguish. We lose trustful repose which we experienced when we blindly followed the traditional ways of thinking. Eckhart says that we are all seeking repose whether consciously or not just as the stone cannot cease moving until it touches the earth. Evidently the repose we seemed to enjoy before we were awakened to the contradictions involved in our logic was not the real one, the stone has kept moving down towards the ground. Where then is the ground of nondualism on which the soul can be really and truthfully tranquil and blessed? To quote Eckhart again, 'Simple people conceive that we are to see God as if He stood on that side and we on this. It is not so; God and I are one in the act of my perceiving Him.' In this absolute oneness of things Zen establishes the foundations of its philosophy.

Theo Thiền lý, chúng ta đều bị trói buộc quá nghiệt ngã trong nếp cảm nghĩ giả tạo, kẹt hẳn trong thế nhị nguyên đối đãi. Không một cánh cửa “tương nhập” nào được phép mở, không một sự “tương dung” nào giữa các đối thể được phép xen vào cái hợp lý thường ngày của chúng ta. Cái gì thuộc về Chúa thì chẳng phải ở thế gian này, và cái gì thuộc về thế gian này thì chẳng hợp với thánh thể. Đen chẳng phải là trắng, trắng chẳng phải là đen. Cọp là cọp, mèo là mèo, không bao giờ là một được. Sông thì chảy dài, núi thì cao ngất.

Sự vật là vậy, tư tưởng là vậy, trong thế giới của tình thức và của khuôn phép luận giải này. Thiền lật đổ kế hoạch tư tưởng ấy, và thay vào một cái mới, trong ấy không có cái hợp lý, mà cũng không có thị phi tư tưởng hai chiều. Vì tập quán cổ truyền nên ta tin vào tư tưởng nhị nguyên đối lập. Tin tưởng ấy có hợp với thực tế không, đó là một vấn đề khác, cần khảo sát riêng. Thường ta không tra hỏi thẳng ở sự vật mà chỉ chấp nhận càn những gì thấm nhuần sẵn trong trí óc ta; vì chấp nhận như thế thì gọn hơn, tiện hơn, và đời ta nhân đó được thoải mái thêm phần nào - nhưng có thật vậy không? Chúng ta ai cũng nặng bản chất bảo thủ không phải vì ta lười, mà chính vì nông nổi ta muốn được an phận thủ thường. Nhưng rồi có lúc cái hợp lý cổ truyền ấy tỏ ra không thật nữa, ấy thế là bắt đầu ta cảm thấy đủ thứ mâu thuẫn và rạn nứt, và cố nhiên đủ thứ khắc khoải ê chề ray rứt tâm hồn ta. Ta đánh mất cái thế an vui tưởng hưởng được khi ta nhắm mắt đi theo những nếp cảm nghĩ ngàn đời. **Eckhart** nói rằng chúng ta ai cũng tìm đến chỗ nghỉ yên, dầu hữu ý hoặc vô tình, như những cục đá cứ lăn lóc mãi cho đến khi gặp đất. Thật ra niềm yên vui ta tưởng hưởng được trước ngày ta mở mắt trước những mâu thuẫn nằm trong nếp sống luận lý cũng ví như hòn đá tiếp tục rơi xuống đất, không phải là cái yên vui chân thực. Đâu là miếng đất thuần nhất bất nhị (non-dualism) để ta được nghỉ yên trong vui tươi và hạnh phúc? Xin dẫn lại lời **Eckhart**:

“Có lắm người tưởng rằng ta phải thấy Chúa y như Chúa đứng bên này, còn ta đứng bên kia. Đâu phải vậy. Chúa với tôi chỉ là một trong động tác thấy Chúa của tôi”.

Chính trong cái “chỉ là một” tuyệt đối ấy Thiền đặt căn bản cho đạo pháp.

The idea of absolute oneness is not the exclusive possession of Zen, there are other religions and philosophies that preach the same doctrine. If Zen, like other monisms or theisms, merely laid down this principle and did not have anything specifically to be known as Zen, it would have long ceased to exist as such. But there is in Zen something unique which makes up its life and justifies its claim to be the most precious heritage of Eastern culture. The following 'mond' or dialogue (literally questioning and answering) will give us a glimpse into the ways of Zen. A monk asked Jōshu (Chao-chou), one of the greatest

masters in China, 'What is the one ultimate word of truth?' Instead of giving him any specific answer he made a simple response saying, 'Yes.' The monk who naturally failed to see any sense in this kind of response asked for a second time, and to this the master roared back, 'I am not deaf!' [120] See how irrelevantly (shall I say) the all-important problem of absolute oneness or of the ultimate reason is treated here! But this is characteristic of Zen, this is where Zen transcends logic and overrides the tyranny and misrepresentation of ideas. As I said before, Zen mistrusts the intellect, does not rely upon traditional and dualistic methods of reasoning, and handles problems after its own original manners.

Khái niệm “**chỉ là một**” không thuộc độc quyền của Thiền; nhiều tôn giáo, triết học khác cũng giảng chung giáo lý ấy. Giống như các đa thần, nhất thần giáo khác, Thiền chỉ nêu suông nguyên tắc ấy, ngoài ra không có yếu tố đặc thù nào hết, ắt nó không tồn tại như hiện nay. Nhưng trong Thiền có cái gì độc đáo riêng tạo thành sinh mạng Thiền, và chứng minh tin tưởng Thiền là di sản tinh thần cao quý nhất của văn hóa Đông phương. Vài cuộc đối thoại sau đây cho ta một ý niệm về phương pháp tu tập Thiền.

Một ông tăng hỏi Thiền sư Triệu Châu (778-897) một cao tăng Trung Hoa: “Thế nào là câu nói cùng tuyệt?” [1] Thay cho lời đáp thỏa đáng, Sư chỉ nói: “Phải”. Ông tăng không nhận ra ý nghĩa của chữ “phải”, tưởng là Sư chưa đáp, bèn hỏi lại. Sư hét to: “Bộ tôi điếc sao?”

Lần khác, cũng về câu nói cùng tuyệt ấy, Triệu Châu ho. Ông tăng hỏi gạn: “Như vậy đó chẳng?” – “Già cả như bần đạo ho chút không được sao?”, Sư hỏi quật lại ông tăng.

Lần khác, vẫn với Triệu Châu, có ông tăng hỏi:

- Thế nào là đệ nhất cú?

- Ông hỏi gì?

Ông tăng lặp lại: “Thế nào là đệ nhất cú?”

- “Ông biến thành nhị cú rồi”, đó là lời phán quyết của Triệu Châu [2].

Một ông tăng hỏi **Thủ Sơn** (926-992):

Người xưa nói: “*Có một câu ai thấu được là tự nhiên siêu thoát ngàn ức kiếp nghiệp thân*” [3], đó là câu nói gì? Sư đáp:

“**Trước mũi người đó**”.

- Rốt ráo nghĩa là gì ?

- Tôi chỉ biết nói thế.

Như ta thấy đó, thật không gì tầm ruồng hơn là giải quyết như vậy vấn đề trọng đại nhất của nhân sinh, là cái một, hoặc nguyên lý tối thượng! Nhưng đó chính là chỗ độc đáo của Thiền, siêu lên lý luận, vượt ngoài vòng khống chế của tư tưởng và phù hiệu hư ảo. Như đã nói trước, Thiền không tin tri thức, không viện phép biện luận cổ truyền đối đãi, tự nắm lấy vấn đề bằng những thủ đoạn riêng.

To cite another instance before going further into the subject proper. The same old Jōshu was asked another time, 'One light divides itself into hundreds of thousands of lights; may I ask where this one light originates?' [121] This question like the last mentioned is one of the deepest and most baffling problems of philosophy. But the old master did not waste much time in answering the question, nor did he resort to any wordy discussion. He simply threw off one of his shoes without a remark. What did he mean by it? To understand all this, it is necessary that we should acquire a 'third eye', as they say, and learn to look at things from a new point of view.

Tôi xin dẫn thêm vài thí dụ khác trước khi đi vào chánh đề. Ngày kia có người hỏi lão sư Triệu Châu:

“Một ánh sáng chia ra muôn ngàn ánh sáng, tôi xin hỏi do đâu có cái ánh sáng một ấy?”

Câu hỏi này, cũng như mấy câu hỏi trước đây, là một trong số những vấn đề cao siêu và hóc búa nhất của triết học. Nhưng lão sư khởi bỏ công giải đáp, cũng không cần cãi vã lăm lòi. Sư chỉ rút một chiếc giày cỏ đang mang, không nói gì hết. Thế nghĩa là gì? Muốn hiểu, ta phải mở được “con mắt thứ ba”, huệ nhãn, và tập nhìn sự vật bằng một nhãn quang mới.

Còn nhiều câu vấn đáp thuộc chung một đề mục. Xin dẫn vài câu:

Một ông tăng hỏi Thiền sư **Lư Sơn**: *“Muôn vật rốt cùng trở thành không, cái không trở thành gì?”* Sư đáp:

- Lười ngẩn quá không giảng được.

- Sao lại ngẩn quá?

- Trong và ngoài đồng một thể “như”

Một ông tăng hỏi Thiền sư Khê Sơn (?):

“Khi ngọn duyên hết thì tất cả trở thành không, vậy cái không trở thành gì?” Sư gọi tên ông tăng, ông tăng “vâng”. Sư hỏi: *“Đâu là cái không?”* - *Thỉnh sư chỉ dạy.* Sư đáp: *“Cũng như tên rợ Hồ cắn hạt tiêu”*

Hỏi về ánh sáng là hỏi về căn nguyên, còn hỏi về cái không như trên là hỏi về mục đích, vì vấn đề cần giải quyết là sự trở thành đến cực vi của cái không. Nhưng siêu lên thời gian và lịch sử, Thiền chỉ nhận có trở thành trong vô thủy và vô chung. Hễ biết căn nguyên của một ánh sáng thì đồng thời ta cũng biết luôn đâu là chỗ đến của cái không.

How is this new way of looking at things demonstrated by the Zen masters? Their methods are naturally very uncommon, unconventional, illogical, and consequently incomprehensible to the uninitiated. The object of the present Essay will be to describe those methods classified under the following general headings: I. Verbal Method, and II. Direct Method. The first method may be further divided into: 1. Paradox; 2. Going Beyond Opposites; 3. Contradiction; 4. Affirmation; 5. Repetition; and 6. Exclamation. The Direct Method, so called, means a display of physical force, and may be subdivided into several groups such as gesture, striking, performance of a definite set of acts, directing others to move about, etc. But as I do not mean to offer here any scientific and thorough-going classification of the Zen masters' ways of dealing with their pupils in order to initiate them into the mysteries of Zen, I will not attempt to be exhaustive in this article. Later I will write fully about the Direct Method. If I make the reader acquire here a kind of understanding as to the general tendencies and peculiarities of Zen Buddhism, I regard my task as a success.

Các Thiền sư chứng minh như thế nào cái thấy mới lạ ấy cho môn đệ? Phương pháp dùng đến tự nhiên vượt ngoài thói thường, lẽ lối, luận lý, nên người ngoài cuộc không hiểu nổi. Mục đích thiên cáo luận này là mô tả những phương pháp ấy, xếp thành hai loại chánh như sau :

- Phương pháp nói

- Phương pháp chỉ thẳng.

Phương pháp nói có thể chia ra :

1. Nói nghịch

2. Nói vượt qua

3. Nói chối bỏ

4. Nói quyết

5. Nói nhại ;

6. Hết.. v.v...

Phương pháp trực chỉ hoặc chỉ thẳng dùng đến cơ thể, và có thể chia ra nhiều nhóm nhỏ như cử động, đánh đá, làm một loạt động tác nhất định, sai bảo người làm, v.v... Ở đây tôi không định đưa ra một bản xếp loại theo khoa học, và đầy đủ tất cả phương pháp chư sự sử dụng nhằm khai thị cho môn nhân trong diệu lý Thiền, nên không tận dụng đề tài trong thiên cáo luận này. Sau này tôi sẽ trình bày đầy đủ hơn về phép trực chỉ. Nếu bạn đọc nhân đây có được một sự hiểu biết nào về khuynh hướng chung và đặc tánh Thiền, tác giả tự coi như nhiệm vụ đã tròn.

II

II. NÓI NGHỊCH

It is well known that all mystics are fond of paradoxes to expound their views. For instance, a Christian mystic may say: 'God is real, yet he is nothing, infinite emptiness; he is at once all-being and no-being. The divine kingdom is real and objective; and at the same time it is within myself --I myself am heaven and hell.' Eckhart's 'divine darkness' or 'immovable mover' is another example. I believe we can casually pick up any such statements in mystic literature and compile a book of mystic irrationalities. Zen is no exception in this respect, but in its way of thus expressing the truth there is something we may designate characteristically Zen. It principally consists in the concreteness and vividness of expression. It generally refuses to lend an ear to abstractions. A few examples will be given. According to Fudaishi (Fu-ta-shih):

'Empty-handed I go and yet the spade is in my hands;
I walk on foot, and yet on the back of an ox I am riding;
When I pass over the bridge,
Lo, the water floweth not, but the bridge doth flow.'

Chúng ta đều biết các nhà huyền học thích dùng lối nói nghịch để phô diễn cái thấy riêng. Chẳng hạn như nhà huyền học Công giáo có thể nói như thế này: “Chúa là thật, nhưng Chúa không là gì hết, Chúa là hư không vô biên; Chúa có mà không có. Nước của Chúa khách quan hiện hữu ở ngoài và đồng thời cũng ở trong tôi. Tôi là địa ngục là cũng là thiên đàng”. Một thí dụ khác: Eckhart nói đến “cái hắc ám thánh kinh” hoặc “cái động ngưng đứng”. Tôi tin rằng lược qua phần văn học bí giáo, ta có thể lược lật đủ câu đàm huyền luận diệu thành một pho hợp tuyển phi lý nghịch đề.

Thiền vẫn nằm trong công lệ ấy, có khác là ở cách diễn đạt chân lý, Thiền có cái gì kỳ đặc của Thiền. Cái gì ấy là sắc thái cụ thể và sinh động trong lối nói. Thiền không chịu nổi cái trừu tượng. Xin đưa vài thí dụ.

Phó đại sĩ[4] nói :

Tay không: nắm cán mai

空手把鋤頭

Đi bộ: lưng trâu ngồi

步行騎水牛

Theo cầu qua bến nước

人從橋上過

Cầu trôi nước chẳng trôi

橋流水不流

This sounds altogether out of reason, but in fact Zen abounds with such graphic irrationalities. 'The flower is not red, nor is the willow green'--is one of the best known utterances of Zen, and is regarded as the same as its affirmative: 'The flower is red and the willow is green.' To put it in logical formula, it will run like this: 'A is at once A and not-A.' If so, I am I and yet you are I. An Indian philosopher asserts that *Tat twam asi*, Thou art it. If so, heaven is hell and God is Devil. To pious orthodox Christians, what a shocking doctrine this Zen is! When Mr. Chang drinks Mr. Li grows tipsy. The silent thundering Vimalakīrti confessed that he was sick because all his fellow-beings were sick. All wise and loving souls must be said to be the embodiments of the Great Paradox of the universe. But I am digressing. What I wanted to say was that Zen is more daringly concrete in its paradoxes than other mystical teachings. The latter are more or less confined to general statements concerning life or God or the world, but Zen carries its paradoxical assertions into every detail of our daily life. It has no hesitation in flatly denying all our most familiar facts of experience. 'I am writing here and yet I have not written a word. You are perhaps reading this now and yet there is not a person in the world who reads. I am utterly blind and deaf, but every colour is recognized and every sound discerned.' The Zen masters will go on like this indefinitely. Basho (Pa-chiao), a Korean monk of the ninth century, once delivered a famous sermon which ran thus: 'If you have a staff (*shujo*, or *chu-chang* in Chinese), I will give you one; if you have not, I will take it away from you.'

Thật là phi lý không gì hơn, nhưng cái phi lý ấy lại tràn ngập trong Thiền. **“Hoa không đỏ, liễu không xanh”**, đó là một câu nói đầu miệng trong đạo Thiền, thuộc thể phủ định, và được coi như tương đương với thể khẳng định này :

Hoa thì đỏ, liễu thì xanh. Đặt theo hình thức luận lý học, câu ấy sẽ là thể này: “A vừa là A vừa chẳng phải là A” Nếu vậy, tôi là tôi, mà ông cũng là tôi. Triết học Ấn Độ gọi thể là **tat tvam asi**, “ông là cái kia”. Nếu vậy thì thiên đường tức địa ngục, và Thiên Chúa tức Sa Tăn.

Với người Công giáo mộ đạo, thật không gì chói tai hơn là Thiền? Ai đòi Cam uống rượu mà Quít say! Ấy thế mà ông **Duy Ma**, con người im lặng như sấm sét ấy[5], lại tâm sự rằng ông bệnh vì chúng sanh bệnh. Quả thật tất cả những tâm hồn chí thánh chí thiện đều thân thiết mang trong người cái Đại Nghịch Lý của vũ trụ vậy. Nhưng tôi đi xa đề quá rồi. Điều tôi muốn nói là, trong lối nói nghịch, Thiền dám cụ thể một cách táo bạo hơn những đạo giáo huyền học khác. Thật vậy, những câu nói của các phái này thường chỉ lẫn lẩn quanh nhân sinh, hoặc Chúa, hoặc vũ trụ, còn Thiền mang luôn cái điên đảo thị phi vào cả trong tình tiết sinh sống thường tục hằng ngày. Thiền không ngại thờ ơ chối bỏ tất cả những gì thân thiết nhất trong kinh nghiệm của chúng ta. “Tôi đang viết đây mà chưa hề viết một chữ; có lẽ ông đang đọc đấy, nhưng trong đời không có ai đọc hết. Tôi điếc tôi mù, nhưng tôi thấy đủ thứ sắc màu, phân biệt đủ tiếng động”. Cứ thế, các Thiền sư tiếp tục mãi, không cùng.

Ba Tiêu, một Thiền sư Cao Ly vào thế kỷ thứ chín, có lần nói một bài pháp nổi tiếng như vậy:

Ông có một cây gậy, tôi cho ông một cây gậy.

爾有挂枝子我與爾挂枝子

Ông không có cây gậy nào, tôi đoạt mất của ông cây gậy

爾無挂枝子我奪爾挂枝子

When Jōshu, the great Zen master of whom mention was repeatedly made, was asked what he would give when a poverty-stricken fellow should come to him, he replied, 'What

is wanting in him?'[122] When he was asked on another occasion, 'When a man comes to you with nothing, what would you say to him?' his immediate response was, 'Cast it away!' We may ask him, When a man has nothing, what will he cast? When a man is poor, can he be said to be sufficient unto himself? Is he not in need of everything? Whatever deep meaning there may be in these answers of Jōshu, the paradoxes are quite puzzling and baffle our logically trained intellect. 'Carry away the farmer's oxen, and make off with the hungry man's food' is a favourite phrase with the Zen masters, who think we can thus best cultivate our spiritual farm and fill up the soul hungry for the substance of things.

Có người hỏi **Triệu Châu** lão nhân, vị cao tăng ta được biết qua nhiều lần, ví có người nghèo đến xin, Sư lấy gì cho. Châu đáp :

“Ông ta thiếu gì đâu?”

不缺少?

Lần khác, cũng về câu hỏi nghèo, một Thiền sư đáp :

“Giữ chặt lấy nó!”

Sau đây là lời đáp có vẻ an ủi hơn của **Nam Viện Huệ Ngung** (-952) cho một ông tăng cùng khốn:

“Chú nắm trong tay thiếu gì châu báu”.

Nghèo là một vấn đề vô cùng quan trọng trong việc hành đạo - không phải chỉ nghèo về vật chất mà cả theo nghĩa tâm linh. Sự nghiêm trì giới luật phải đặt trên một căn bản thâm diệu hơn là điều chế dục vọng, dứt tham cầu, phải là một cái gì vừa thiết thực, vừa “cao đạo”. Câu nói: “nghèo ở tâm hồn” của Eckhart, đầu bên Công giáo muốn hiểu thế nào, vẫn là một câu nói đầy ý nghĩa cho hàng Phật tử, nhất là cho giới tu Thiền.

Thầy Thanh Thoát đến bạch với Tào Sơn Bốn Tịch (840- 901), một đại sư thuộc ngành Thiền Tào Động ở Trung Hoa:

“Thanh Thoát con nghèo khó cô cút, xin hòa thượng chẩn tế”.

Sư gọi: - Thanh Thoát !

- Dạ !

Sư nói: “Ở quán rượu Bạch Gia Thanh Nguyên[6], thầy nốc hết ba chung sao còn nói rượu chưa dính môi?”.

Một khía cạnh khác của cái nghèo được sư Hương Nghiêm phô diễn trong bài kệ như sau:

Khứ niên bần vị thị bần

Kim niên bần thị thị bần

Khứ niên vô trác chùy chi địa

Kim niên chùy giã vô[7]

Lần khác, một ông tăng hỏi Triệu Châu lão nhân ví có người đến với sư trần trụi, không gì dính thân hết, Sư sẽ bảo họ thế nào, Sư đáp :

“Vứt hết đi!”.

放下來!

Nhưng thử hỏi người trần trụi, không gì dính thân hết, thì lấy gì mà vứt ? Còn với người nghèo khó, há có thể nói tự nơi anh ta anh chẳng thiếu gì hết sao? Anh ta há chẳng đang cần gì đến đây sao? Dầu những lời đáp trên có cao kiến thế nào, những nghịch lý ấy vẫn khiến ta sững sốt, làm xáo trộn hết những nếp tư tưởng hợp lý quen thuộc của ta. Câu nói:

“Nếu là người thối đạt nên bắt lấy bò của dân cày, đoạt lấy cơm của kẻ đói” (Viên Ngộ)

若是本分人須是有驅耕夫之牛奪飢人之食底手 腳

là một khẩu đầu ngữ quen thuộc của các Thiền sư, các ngài nghĩ rằng có như vậy ta mới có thể cày sâu hơn, cuốc bẫm hơn miếng ruộng tâm của ta, và lấp đầy linh hồn ta đối khát chân lý.

It is related that Ōkubo Shibun, famous for painting bamboo, was requested to execute a kakemono representing a bamboo forest. Consenting, he painted with all his known skill a picture in which the entire bamboo grove was in red. The patron upon its receipt marvelled at the extraordinary skill with which the painting had been executed, and, repairing to the artist's residence, he said, 'Master, I have come to thank you for the picture; but, excuse me, you have painted the bamboo red.' 'Well,' cried the master, 'in what colour would you desire it?' 'In black of course,' replied the patron. 'And who,' answered the artist, 'ever saw a black-leaved bamboo?' When one is so used to a certain way of looking at things, one finds it so full of difficulties to veer round and start on a new line of procedure. The true colour of the bamboo is perhaps neither red nor black nor green nor any other colour known to us. Perhaps it is red, perhaps it is black just as well. Who knows? The imagined paradoxes may be after all really not paradoxes.

Người ta kể rằng có người đặt cho ông **Okubo Shibun**, một họa sĩ xuất thần vẽ trúc: làm một tấm bình phong rừng trúc. Họa sĩ nhận lời, và đem hết ngón tuyệt kỹ tạo thành một bức tranh trong đó trúc toàn một màu đỏ hoe. Khách hàng nhận được tranh trầm trồ mãi tài khéo phi thường của họa sĩ, tìm đến nhà họa sĩ để cảm ơn, nhưng thắc mắc ướm hỏi: “Xin lỗi tiên sinh, sao trúc đỏ như vậy?” Họa sĩ hỏi :

- Ấy ông muốn nó màu gì?

- Cố nhiên là màu đen.

Họa sĩ hỏi bằng giọng : “Có ai thấy lá trúc đen bao giờ không nhỉ ?”.

Khi ta trót quen nhìn sự vật một cách nào đó, rất khó cho ta đổi ý, và bắt đầu lại theo một đường lối khác. Màu trúc có lẽ chẳng phải đỏ, chẳng phải đen, chẳng phải màu vàng tím gì gì hết như ta tưởng. Có lẽ nó đỏ thật đấy, có lẽ nó đen cũng nên. Ai biết? Và biết đâu những điều ta tưởng là nghịch ấy rốt cùng chẳng gì là nghịch hết ?

III

III. NÓI VƯỢT QUA

The next form in which Zen expresses itself is the denial of opposites, somehow corresponding to the mystic 'via negativa'. The point is not to be 'caught', as the masters would say, in any of the four propositions (*catushkotia*): 1. 'It is A'; 2. 'It is not-A'; 3. 'It is both A and not-A'; and 4. 'It is neither A nor not-A.' When we make a negation or an assertion, we are sure to get into one of these logical formulas according to the Indian method of reasoning. So long as the intellect is to move among the ordinary dualistic groove, this is unavoidable. It is in the nature of our logic that any statement we can make is to be so expressed. But Zen thinks that the truth can be reached when it is neither asserted nor negated. This is indeed the dilemma of life, but the Zen masters are ever insistent on escaping the dilemma. Let us see if they escape free.

Ở đây hình thức phô diễn của Thiền là phủ nhận và vượt qua tất cả thể đối lập, tương đương phần nào với cái *via negativa* của các nhà huyền học. Điều quan hệ, theo lời chư sư, là đừng kẹt vào bất cứ mệnh đề nào trong bốn mệnh đề sau đây gọi là tứ cú[8]. Tứ cú là :

1. A là A.

2. A không là A.
3. A vừa là A vừa không là A
4. A không là A mà cũng chẳng không là A.

Hễ có phủ nhận hoặc chấp nhận là chắc chắn ta rơi vào một trong nhưng công thức luận lý ấy của phép biện chứng Ấn Độ; hễ trí óc còn theo con đường mòn nhị nguyên ấy thì hậu quả đó đành là không tránh được. Vì bốn thể của lý luận là vậy nên, dĩ nhiên ta không thể phát biểu gì khác hơn thế được. Nhưng Thiền cho rằng chỉ khi nào ta không khẳng định cũng chẳng phủ định mới đạt lý. Hẳn nhiên đó là thể kẹt hai đầu, nhưng đó lại là chỗ các Thiền sư luôn luôn thúc giục ta phải vượt qua. Thử coi các ngài thoát ra bằng cách nào.

According to Ummon, 'In Zen there is absolute freedom; sometimes it negates and at other times it affirms; it does either way at pleasure.' A monk asked, 'How does it negate?' 'With the passing of winter there cometh spring.' 'What happens when spring cometh?' 'Carrying a staff across the shoulders, let one ramble about in the fields, East or West, North or South, and beat the old stumps to one's heart's content.' This was one way to be free as shown by one of the greatest masters in China. Another way follows.

Theo **Vân Môn** (? - 949):

Tông môn tôi (Thiền) ngang dọc tự do, năm bỏ tùy lúc.

Một ông tăng hỏi :

- Thế nào là bỏ?

- Đông đi Xuân lại.

Khi Đông đi Xuân lại thì như thế nào?

Sư đáp: "Gậy vát ngang vai, Đông Tây Nam Bắc, mặc tình đập vào gốc mục[9]"

Đó là con đường đạt tới tự do của một đại sư Trung Hoa. Và đây, một con đường khác.

The masters generally go about with a kind of short stick known as shippé (*chu-pi*), or at least they did so in old China. It does not matter whether it is a shippé or not; anything, in fact, will answer our purpose. Shuzan, a noted Zen master of the tenth century, held out his stick and said to a group of his disciples: 'Call it not a shippé; if you do, you assert. Nor do you deny its being a shippé; if you do, you negate. Apart from affirmation and negation, speak, speak!' The idea is to get our heads free from dualistic tangles and philosophic subtleties. A monk came out of the rank, took the shippé away from the master's hand, and threw it down on the floor. Is this the answer? Is this the way to respond to the master's request 'to speak'? Is this the way to transcend the four propositions--the logical conditions of thinking? In short, is this the way to be free? Nothing is stereotyped in Zen, and somebody else may solve the difficulty in quite a different manner. This is where Zen is original and creative.

Thường các sư cầm một cây thước ngắn gọi là trúc bễ, nhất là ở thời cổ bên Trung Hoa. Tuy nhiên, bất tất phải có cây trúc bễ, miễn có gì cầm tay là nên chuyện.

Vậy, hoà thượng **Thủ Sơn** (926 - 992) một cao tăng ở thế kỷ thứ mười, ngày kia giờ cao cây trúc bễ bảo đồ chúng :

Này quý ông, nếu bảo cái này là cây gậy tức khẳng định, nếu bảo chẳng phải là cây gậy tức phủ định; ngoài khẳng định và phủ định, nói đi, nói đi: gọi là cái gì ? 汝等諸人, 菩喚作竹篋, 則觸不喚作竹篋則肯; 汝等諸人, 且道喚作甚麼?

Đó là **Thủ Sơn** cốt giữ đầu óc chúng ta thoát ngoài nhưng ràng buộc nhị nguyên và triết lý hư tướng. Lúc ấy có một ông tăng bước đến, nắm cây gậy trúc bễ ở tay hoà thượng và

ném xuống đất. Đó là câu trả lời chẳng? Đó là thủ đoạn đáp lại lời thúc giục “nói đi” của Sư chẳng? Đó là con đường thoát ngoài bốn mệnh đề của “tứ cú”, siêu lên nếp tư tưởng luận lý chẳng? Tóm lại, con đường tự do giải thoát là vậy chẳng? Trong Thiền không có gì là khuôn là nếp hết, mỗi người tùy tiện giải quyết nỗi khó khăn riêng mỗi cách khác nhau. Đó là chỗ độc đáo của Thiền, đầy sinh khí sáng tạo.

Ummon expressed the same idea with his staff, which he held up, saying: 'What is this? If you say it is a staff, you go right to hell; but if it is not a staff, what is it?' Hima's (Pi-mo's) way somewhat deviated from this. He used to carry a forked stick and whenever a monk came up to him and made a bow, he applied the stick on the neck of the monk, and said: 'What devil taught you to be a homeless monk? What devil taught you to go round? Whether you can say something, or whether you cannot say anything, all the same you are to die under my fork: speak, speak, be quick!' Tokusan (Tê-shan) was another master who flourished a stick to the same effect; for he used to say, 'No matter what you say, or what you say not, just the same thirty blows for you!'

Cùng ý niệm ấy, Thiền Sư **Vân Môn** (? - 949) có lần giờ gậy lên nói :

“Cái gì đây?” Nếu nói là cây gậy, ông đọa ngay địa ngục; nếu chẳng phải là cây gậy thì là gì?”

Thủ đoạn của Thiền sư Pi Mo (?) có khác hơn. Ông mang một cây chĩa, hễ ai đến hỏi han gì là Sư kẹp chĩa ngay ót, và hét to :

“Con ma nào xúi ông làm thầy chùa không nhà? Con ma nào xúi ông đi ăn xin? Dầu nói được hay không nói được phen này nhất định ông phải chết dưới cây chĩa của bốn hòa thượng. Nói đi, mau lên!”

Thiền sư **Đức Sơn** (779-865) cũng thường sử dụng cây trụ trượng nhằm mục đích ấy. Sư thường bảo đồ chúng :

Nói được, ba chục hèo

道得也三十棒

Nói không được, ba chục hèo

道不得也三十棒

When the ownership of a kitten was disputed between two parties of monks, the Master Nansen (Nan-ch'üan P'u-yüan, 749-835) came out, took hold of the animal, and said to them, 'If you can say a word, this will be saved: if not, it will be slain.' By 'a word', of course, he meant one that transcended both affirmation and negation, as when Jōshu was asked for 'one word of the ultimate truth'. No one made a response, whereupon the master slew the poor creature. Nansen looks like a hard-hearted Buddhist, but his point is: To say it is involves us in a dilemma; to say it is not puts us in the same predicament. To attain to the truth, this dualism must be avoided. How do you avoid it? It may not only be the loss of the life of a kitten, but the loss of your own life and soul, if you fail to ride over this *impasse*. Hence Nansen's drastic procedure. Later, in the evening, Jōshu, who was one of his disciples, came back, when the master told him of the incident of the day. Jōshu at once took off one of his straw sandals and putting it over his head began to depart. Upon this, said the master, 'What a pity you were not today with us, for you could have saved the kitten.' This strange behaviour, however, was Jōshu's way of affirming the truth transcending the dualism of 'to be' (*sat*) and 'not to be' (*asat*).

Hai nhóm tăng trong chùa tranh nhau con mèo con, hòa thượng **Nam Tuyền** (749-835) ra thấy, nắm lấy con mèo giơ lên cao, bảo: nói được thì mèo sống, nói không được ta giết chết con mèo”.

Nói được (đạo đắc) có nghĩa là nói một câu vượt qua cả phủ nhận và khẳng định, nói một câu cùng tuyệt (tối sơ nhất cú) như ta đã thấy trong câu chuyện có người hỏi “*Triệu Châu nhất cú là gì?*” Không ai đáp, và Nam Tuyền giết chết con vật khốn nạn. Nam Tuyền dường như quá nhấn tâm, nhưng quan điểm của Sư có thể là vậy: Nói “có” là kẹt ở cái thế hai đầu. Nói “không” cũng kẹt như nhau. Muốn đạt chân lý cần nhất phải tránh thái độ nhị nguyên đối đãi ấy. Làm sao tránh? Nếu ống không thoát khỏi ngõ cụt ấy thì không những con mèo mất mạng, mà cả chính mạng ông, và cả linh hồn nữa, cũng mất nốt. Do đó có thủ đoạn cực đoan của Nam Tuyền.

Chiều đó, Triệu Châu về chùa, sư phụ kể lại câu chuyện ban ngày. Châu bèn cởi ra một chiếc giày cỏ, đội lên đầu, rồi ung dung đi ra. Nam Tuyền nói: “Tiếc thay hồi sáng không có thầy ở chùa để cứu mạng con mèo con”. Hành động quái dị ấy, với Triệu Châu, là thượng sách xác lập chân lý siêu việt lên cả cái “có” (sat) và cái “không” (asat).

While Kyōzan (Yang-shan, 804-899) was residing at Tōhei (Tung-ping), of Shao-chou, his master Isan (Weishan, 771-853), both of whom were noted Zen masters of the T'ang dynasty, sent him a mirror accompanied with a letter. Kyōzan held forth the mirror before a congregation of monks and said: 'O monks, Isan has sent here a mirror. Is this Isan's mirror or mine own? If you say it is Isan's, how is it that the mirror is in my hands? If you say it is mine own, has it not come from Isan? If you make a proper statement, it will be retained here. If you cannot, it will be smashed in pieces.' He said this for three times, but nobody even made an attempt to answer. The mirror was then smashed. This was somewhat like the case of Nansen's kitten. In both cases the monks failed to save the innocent victim or the precious treasure, simply because their minds were not yet free from intellectualism and were unable to break through the entanglements purposely set up by Nansen in one case and by Kyōzan in the other. The Zen method of training its followers thus appears so altogether out of reason and unnecessarily inhuman. But the master's eyes are always upon the truth absolute and yet attainable in this world of particulars. If this can be gained, what does it matter whether a thing known as precious be broken and an animal be sacrificed? Is not the recovering of the soul more important than the loss of a kingdom?

Ngưỡng Sơn (804-899) và sư phụ là **Quy Sơn** (771- 853) đều thuộc hàng cao tăng ở đời nhà Đường. Thuở ấy Ngưỡng Sơn đang trụ trì ở núi Đông Bình, quận Thiên Châu, Quy Sơn gửi đến cho học trò một tấm gương kèm theo một phong thư. Ngưỡng Sơn đưa gương lên trước đồ cúng bái:

“Quy Sơn gửi tôi tấm gương. Nói thử coi, gương của Quy Sơn hay gương của Ngưỡng Sơn? Nếu của Quy Sơn sao nằm trong tay Ngưỡng Sơn? Nếu của Ngưỡng Sơn, sao do Quy Sơn gửi đến? Hễ nói được thì gương còn, không nói được ta sẽ đập nát”.

Ngưỡng Sơn lặp lại ba lần, nhưng không ai nói năng gì và tấm gương bị đập nát.

Trường hợp Ngưỡng Sơn đập gương này hết như trường hợp Nam Tuyền giết mèo trên. Trong hai trường hợp, đồ chúng không cứu nổi mạng sống con mèo, không bảo vệ được tấm gương quý, chỉ vì tâm chưa cởi bỏ được nếp trí thức nên không mở được một lối thoát giữa mê mờ do hai sư phụ Nam Tuyền và Ngưỡng Sơn chủ tâm gài vào. Phương pháp tu tập các Thiền sư luyện cho môn đồ dường như hoàn toàn vô lý vậy, mà còn tàn nhẫn vô lối nữa. Nhưng nhãn quang các ngài luôn luôn đặt ở thực tại, tuy tuyệt đối mà vẫn có thể đạt tới

được ở thế giới tương đối dị biệt này. Nếu chúng được chân lý ấy thì sá gì một bảo vật hay một con thú phải hy sinh? Phục hồi lại linh hồn há chẳng quan trọng gấp bội hơn cả cái khổ mất nước sao?

Kyōgen (Hsiang-yen), a disciple of Isan (Wei-shan), with whom we got acquainted just now, said in one of his sermons: 'It is like a man over a precipice one thousand feet high, he is hanging himself there with a branch of a tree between his teeth; the feet are far off the ground, and his hands are not taking hold of anything. Suppose another man coming to him to propose a question, "What is the meaning of the first patriarch coming over here from the West?" If this man should open the mouth to answer, he is sure to fall and lose his life; but if he would make no answer, he must be said to ignore the inquirer. At this critical moment what should he do?' This is putting the negation of opposites in a most graphically illustrative manner. The man over the precipice is caught in a dilemma of life and death, and there can be no logical quibblings. The cat may be sacrificed at the altar of Zen, the mirror may be smashed on the ground, but how about one's own life? The Buddha in one of his former lives is said to have thrown himself down into the maw of a man-devouring monster, in order to get the whole stanza of the truth. Zen, being practical, wants us to make the same noble determination to give up our dualistic life for the sake of enlightenment and eternal peace. For it says that its gate will open when this determination is reached.

Hương Nghiêm, đệ tử của Quy Sơn ta vừa biết trên, có lần nói trong một bài pháp :

Ví như có người lơ lửng trên miệng vực sâu muôn trượng, răng cắn vào một cành cây, chân thông giữa hư không, hai tay không nắm vào đâu được. Vì lúc ấy có người qua đấy hỏi vọng lên: "Tổ Đạt Ma qua Tàu có ý nghĩa gì?". Nếu người trên cây mở miệng trả lời thì rơi mất mạng trong vực sâu. Nếu không trả lời thì phụ lòng người hỏi. Trong phút giây nguy kịch khó xử ấy, người ấy phải làm sao?

Đó là tác giả đặt vấn đề phủ nhận tất cả đối thế một cách bức bách không sao né tránh được. Người bị treo trên miệng vực là người kẹt trong tình thế tiến thoái lưỡng nan giữa cái chết và cái sống, không còn biện luận gì được để thối thác. Con mèo có thể bị hy sinh trên bàn thờ Thiền, tấm gương có thể bị đập nát, nhưng còn mạng sống của chính mình, phải tính sao đây?

Tương truyền ở một tiền kiếp Phật nhảy vào miệng quỷ la sát, đổi mạng sống để được nghe trọn bài kệ chánh pháp[10]

Thiền, cốt thực tế, muốn ta phát tâm đại hùng đại lực và cao rộng như vậy, dám thí mạng sống nhị nguyên đổi lấy giác ngộ và yên vui vĩnh viễn. Vì Thiền nói cánh cửa chỉ mở ra khi hùng tâm ấy phát hiện.

The logical dualism of 'to be' (*asti*) and 'not to be' (*nāsti*) is frequently expressed by Zen masters by such terms of contrast as are used in our daily parlance: 'taking life' and 'giving life', 'capturing' and 'releasing', 'giving' and 'taking away', 'coming in contact' and 'turning away from', etc. Ummon once held up his staff and declared, 'The whole world, heaven and earth, altogether owes its life and death to this staff.' A monk came out and asked, 'How is it killed?' 'Writhing in agony!' 'How is it restored to life?' 'You had better be a chef.' 'When it is neither put to death nor living, what would you say?' Ummon rose from his seat and said, 'Mo-hê-pan-jê-po-lo-mi-ta!' (*Mahā-prajñāpāramitā*). This was Ummon's synthesis--'the one word' of the ultimate truth, in which thesis and antithesis are concretely unified, and to which the four propositions are inapplicable (*rahita*).

Cái có (asti) và cái không (nasti) của lý luận nhị nguyên thường được các Thiền sư diễn bằng những chữ đối đãi thông thường như sát (giết chết) và hoạt (cho sống), đoạt (cướp lấy) và dũ (ban cho), xúc (khẳng định) và bối (phủ định) v.v...

Thiền sư **Vân Môn** (? - 949) ngày kia thượng đường giơ cây gậy, nói :

Toàn thể núi sông thế giới đều nằm trong cây trụ trượng này cho sống hoặc giết chết.

Một ông tăng bước ra hỏi :

- Thế nào là giết ?
- Nó đang chết.
- Thế nào là cho sống ?
- Ông nên làm chủ.
- Khi không giết chết, không cho sống, thì thế nào?

Vân Môn đứng dậy, đọc:

“Ma ha bát nhã ba la mật đa”

“Tối sơ nhất cú” là vậy.

Đó là tổng đề của Vân Môn, cụ thể hòa đồng cả chính đề và phản đề. Đó là lối thoát ngoài “tứ cú” không dùng vào đâu được nữa.

IV

IV. NÓI CHỐI BỎ

We now come to the third class I have styled 'Contradiction', by which I mean the Zen master's negation, implicitly or expressly, of what he himself has stated or what has been stated by another. To one and the same question his answer is sometimes 'No', sometimes 'Yes'. Or to a well-known and fully established fact he gives an unqualified denial. From an ordinary point of view he is altogether unreliable, yet he seems to think that the truth of Zen requires such contradictions and denials; for Zen has a standard of its own, which, to our common-sense minds, consists just in negating everything we properly hold true and real. In spite of these apparent confusions, the philosophy of Zen is guided by a thorough-going principle which, when once grasped, its topsy-turviness becomes the plainest truth.

Đến đây là lối nói thứ ba, gọi là nói chối bỏ, hoặc nói mâu thuẫn, chỉ về trường hợp các Thiền sư phủ nhận, hoặ ngầm lặng hoặc ra mặt, những gì do chính miệng các ngài nói ra, hoặc người khác nói ra. Cùng một người, và cùng một câu hỏi, ba hồi các ngài nói “có”, ba hồi lại nói “không”. Cũng có khi các ngài quyết liệt chối bỏ một sự kiện rất hiển nhiên, thiên hạ đều biết. Thói thường hẳn là ta không thể tin nổi các ngài, nhưng các ngài nghĩ rằng Thiền lý cần phải có những mâu thuẫn và đĩnh chánh như vậy, vì Thiền có đường lối phê phán riêng; đường lối ấy là chối bỏ tất cả những gì thói thường chúng ta có lý do nhận là đúng, là dĩ nhiên, là thật. Dầu bề ngoài điên đảo là vậy, bên trong vẫn một nguyên lý như nhau quán xuyên toàn thể đạo Thiền, hễ nắm được đầu mối ấy là mọi sự đảo lộn càn khôn trở thành cái thực đơn giản nhất.

A monk asked the sixth patriarch of the Zen sect in China, who flourished late in the seventh and early in the eighth centuries, 'Who has attained to the secrets of Wobai (Huang-mei)?' Wobai is the name of the mountain where the fifth patriarch, Hung-jên, used to reside, and it was a well-known fact that Hui-nêng, the sixth patriarch, studied Zen under him and succeeded in the orthodox line of transmission. The question was therefore really not a plain regular one, seeking an information about facts. It had quite an ulterior object. The reply of the sixth patriarch was, 'One who understands Buddhism has attained to the secrets of Wobai.'

'Have you then attained them?'
'No, I have not.'
'How is it,' asked the monk, 'that you have not?'
The answer was, 'I do not understand Buddhism.' [123]

Một ông tăng hỏi **Huệ Năng** (638-713) vị tổ thứ sáu khai diễn đạo Thiền ở Trung Hoa vào thế kỷ thứ bảy và thứ tám:

"Ý chỉ của Hoàng Mai, ai là người nhận được?" Hoàng Mai là một ngọn núi, ngũ tổ Hoằng Nhẫn (601 - 674) trụ trì ở đó; và ai cũng biết Huệ Năng học Thiền với Hoằng Nhẫn, và nhận tâm ấn Thiền tại đó làm tổ thứ sáu. Câu hỏi hẳn nhiên không phải là một câu hỏi thường, đặt ra cốt có được một giải đáp về mặt "tướng", nhưng thật sự nhắm đến một đối tượng xa khác hơn. Và đây là lời đáp của Lục Tổ:

- *Người nào hiểu pháp Phật thì được ý chỉ Hoàng Mai.*
- *Hòa thượng có được không?*
- *Không.*
- *Tại sao vậy?*

Huệ Năng đáp: Vì tôi không hiểu pháp Phật.

Did he not really understand Buddhism? Or is it that not to understand is to understand? This is also the philosophy of the *Kena-Upanishad*.

Có thật Huệ Năng không hiểu pháp Phật không? Hay không hiểu tức là hiểu, theo luân điệu của triết giáo Keng - Upanishad?

The self-contradiction of the sixth patriarch is somewhat mild and indirect when compared with that of Dōgo (Tao-wu). He succeeded to Yakusan (Yüeh-shan Weiyen , 751-834), but when he was asked by Gohō (Wu-fêng) whether he knew the old master of Yakusan, he flatly denied it, saying, 'No, I do not.' Gohō was, however, persistent. 'Why do you not know him?' 'I do not, I do not' was the emphatic statement of Dōgo. The latter thus singularly enough refused to give any reason except simply and forcibly denying the fact which was apparent to our common-sense knowledge.

Câu chuyện Huệ Năng tự mâu thuẫn như trên vẫn còn kín đáo và xa xôi hơn câu chuyện **Đạo Ngộ Viên Trí** (768-835) sau đây:

Đạo Ngộ thừa tiếp Dược Sơn Duy Nghiêm (751- 834) làm Thiền Sư, ấy thế mà ngày kia Ngộ xuống núi đến thăm Ngũ Phong, Phong hỏi: "Ông biết lão túc Dược Sơn không?". Ngộ đáp: "Không biết". Phong hỏi gạn lại: "Tại sao không biết?". Ngộ một mực đáp lớn: "Không biết, không biết". Ấy đó, thật là quái gở. Đạo Ngộ tuyệt không đưa ra lý do nào hết, chỉ quyết liệt phủ nhận một sự việc quá hiển nhiên đối với thế tục chúng ta.

Another emphatic and unequivocal contradiction by Tesshikaku (T'ieh-tsui Chiao) is better known to students of Zen than the case just cited. He was a disciple of Jōshu (Chao-chou). When he visited Hōgen (Fa-yen Wên-i, died 958), another great Zen master, the latter asked him what was the last place he came from. Tesshikaku replied that he came from Jōshu. Said Hōgen:

'I understand that a cypress tree once became the subject of his talk: was that really so?'
Tesshikaku was positive in his denial, saying, 'He had no such talk.'

Hōgen protested. 'All the monks coming from Jōshu lately speak of his reference to a cypress tree in answer to a monk's question, "What was the real object of the coming East of Bodhidharma?" How do you say that Jōshu made no such reference to a cypress tree?'

Whereupon Tesshikaku roared, 'My late master never made such a talk; no slighting allusion to him, if you please!'

Hōgen greatly admired this attitude on the part of the disciple of the famous Jōshu, and said, 'Truly, you are a lion's child!'

Một chuyện mâu thuẫn khác sau đây của Thiền sư **Thiết Chuỳ Giác**, cứng rắn hơn, tỏ rõ, dứt khoát, thường được truyền tụng trong giới tu Thiền. Giác là đệ tử của Triệu Châu. Giác đến viếng hòa thượng Pháp Nhãn (885-958), một cao tăng đương thời. Pháp Nhãn hỏi: “Lúc rày Thượng Tọa ở đâu nay đến đây?”. Giác đáp :

- Triệu Châu.

- Tôi nghe Triệu Châu có câu nói “cây bách trước sân” có phải vậy không?

- Không.

Pháp Nhãn gạn hỏi: “Mọi người đến đây đều thuật rằng có chú điệu hỏi Triệu Châu “Ổ Đạt Ma qua Tàu có ý nghĩa gì”, Châu đáp: “Cây bách trước sân”[11] sao Thượng Tọa lại nói không có?”. Giác rống to: “*Tiền sư tôi thật không có nói câu ấy mà. Xin hòa thượng chớ phi báng Thiền sư tôi*”. Pháp Nhãn rất tán thành thái độ ấy ở người học trò của lão túc Triệu Châu, khen: “Đúng là con dòng sư tử”.

In Zen literature, Dharma's coming from the West--that is, from India--is quite frequently made the subject of the discourse. When a question is asked as to the real object of his coming over to China, it refers to the ultimate principle of Buddhism, and has nothing to do with his personal motive which made him cross the ocean, landing him at some point along the southern coast of China. The historical fact is not the issue here. And to this all-important question numerous answers are given, but so varied and so unexpectedly odd, yet according to Zen masters all expressive of the truth of their teaching.

Trong văn học Thiền, sự đông độ của **Bồ Đề Đạt Ma** thường được đặt làm đề tài luận giảng. Người ta thường hỏi nhau về mục đích xác thực của Bồ Đề Đạt Ma sang Tàu[12] tức thực sự hỏi về nguyên lý tột cùng của Phật giáo, chớ không liên quan gì đến duyên cớ riêng Đạt Ma cỡi sóng biển đến một địa điểm nào đó ở miền Nam Trung Hoa, tức không can dự gì đến sự kiện lịch sử vậy. Với câu hỏi tối trọng ấy, biết bao lời đáp được đưa ra, câu nào cũng khác lạ hẳn nhau, và quái đản như nhau, nhưng theo chư sư, tất cả đều thể hiện tuyệt diệu chánh pháp Thiền.

This contradiction, negation, or paradoxical statement is the inevitable result of the Zen way of looking at life. The whole emphasis of its discipline is placed on the intuitive grasping of the inner truth deeply hidden in our consciousness. And this truth thus revealed or awakened within oneself defies intellectual manipulation, or at least cannot be imparted to others through any dialectical formulas. It must come out of oneself, grow within oneself, and become one with one's own being. What others--that is, ideas or images--can do is to indicate the way where lies the truth. This is what Zen masters do. And the indicators given by them are naturally unconventionally free and refreshingly original. As their eyes are always fixed on the ultimate truth itself, anything and everything they can command is utilized to accomplish the end, regardless of its logical conditions and consequences. This indifference to logic is sometimes asserted purposely, just to let us know the truth of Zen is independent of the intellect. Hence the statement in the *Prajñā-pāramitā-Sūtra*, that 'Not to have any Dharma to discourse about--this is discoursing about the Dharma.' (*Dharmadeśanā dharmadeśaneti subhūte nāsti sa Kaścīd dharmo yo dharmadeśana nāmotpalabhyate.*)

Những câu nói mâu thuẫn, nghịch lý, phủ nhận như vậy là kết quả không tránh được của nhân quang Thiền phóng vào cuộc sống. Vì phép hành Thiền toàn đặt trọng tâm ở trực giác cốt bắt lấy chân lý nội tại khuất sâu trong tâm thức ta. Chân lý ấy khi hiển lộ ra, hoặc thức tỉnh dậy ở trong ta, là nó thách hết tài vận dụng khối óc, hay ít ra nó không thể chia sẻ được cho người nào khác bằng bất cứ công thức biện chứng nào. Chân lý ấy phải thoát ra từ trong ta, lớn mạnh ở trong ta, và trở thành một vớ con người của ta. Kỳ dư mọi thứ khác, như khái niệm và phù hiệu, không thể làm gì khác hơn là chỉ con đường đi đến chân lý. Đó là điều các Thiền sư phát tâm làm. Nên mọi chỉ dẫn của các ngài đều tự nhiên thoát ngoài thông lệ, và tươi mát khác thường. Mắt đặt thẳng vào chân lý tối thượng, các ngài tùy nghi dùng bất cứ phương tiện nào nhằm đạt cứu cánh, chẳng cần biết đến bất cứ điều kiện và hậu quả hợp lý nào. Thái độ dửng dưng ấy đối với luận lý đôi khi còn được các ngài chủ tâm xác định, cốt minh thị chân lý Thiền không liên can gì đến tri thức. Đúng như kinh Bát Nhã nói: *"Không pháp nào nói được nên gọi là nói pháp"*[13].

Haikyū (P'ei Hsiu), a state minister of the T'ang dynasty, was a devoted follower of Zen under (Ōbaku. One day he showed him a manuscript in which his understanding of Zen was stated. The master took it, and setting it down beside him, made no movement to read it, but remained silent for some little while. He then said, 'Do you understand?' 'Not quite,' answered the minister. 'If you have an understanding here,' said the master, 'there is something of Zen. But if it is committed to paper and ink, nowhere is our religion to be found.' Something analogous to this we have already noticed in Hakuin's interview with Shōju Rōnin. Being a living fact, Zen is only where living facts are handled. Appeal to the intellect is real and living as long as it issues directly from life. Otherwise, no amount of literary accomplishment or of intellectual analysis avails in the study of Zen.

Quan tướng quốc **Bùi Hưu** đời nhà Đường là người ham mộ đạo Thiền theo học với tổ Huỳnh Bá. Ngày kia Bùi trình lên **Huỳnh Bá** một bản thủ bút ghi lại chỗ thấy của ông về đạo Thiền. Huỳnh Bá cầm lấy, để trước mặt, không liếc qua, im lặng giây lâu, rồi hốt nhiên hỏi :

- Ông hiểu không ?

- Không hiểu

Sư nói: *"Nếu có hiểu là có Thiền. Còn bằng vào giấy trắng mực đen thì tông môn tôi không có ở đó"*.

Một câu chuyện tương tự sẽ thuật lại ở phần sau[14] trong cuộc hội kiến giữa Bạch Ẩn và Chánh Thọ.

Là một sự kiện sống, Thiền chỉ có trong việc xử kỷ tiếp vật với cái sống. Tri thức cũng vậy, chỉ thật, chỉ linh hoạt, chỉ đáng kêu gọi đến, khi nào nó trào thẳng ra từ mạch sống. Bằng không, không một sự tinh thông văn học nào, không một sự phân tách thông thái nào có thể dùng vào đâu được trong việc tu thiền tập định.

V

V. NÓI QUYẾT

So far Zen appears to be nothing but a philosophy of negation and contradiction, whereas in fact it has its affirmative side, and in this consists the uniqueness of Zen. In most forms of mysticism, speculative or emotional, their assertions are general and abstract, and there is not much in them that will specifically distinguish them from some of the philosophical dictums. Says Blake, for instance:

Đến đây, hầu như Thiền chỉ là một triết giáo chuyên phủ định và mâu thuẫn trong khi sự thật Thiền vẫn có khía cạnh khẳng định riêng, và đó là chỗ độc đáo của Thiền. Ở mọi hình

thức huyền học khác, hoặc thuộc tình hoặc thuộc lý, hầu hết các câu nói đều nặng tánh chất phổ quát và trừu tượng nên không khác lạ gì hơn những mệnh đề triết học.

Chẳng hạn ta thử đọc **Blake**:

'To see a world in a grain of sand,
And a heaven in a wild flower,
Hold infinity in the palm of your hand
And eternity in an hour.'

Thấy toàn thể giới trong một hạt cát

Toàn bầu trời trong đóa hoa đồng

Nắm vô biên trong lòng bàn tay

Và vĩnh cửu trong một giờ thắm thoát

Again, listen to the exquisite feelings expressed in the lines of Wither:

'By the murmur of a spring,
Or the least bough's rustling;
By a daisy, whose leaves spread
Shut when Titan goes to bed;
Or a shady bush or tree--
She could more infuse in me
Than all nature's beauties can
In some other wiser men.'

và đây là những tình cảm tinh tế trong lời thơ của **Wither**:

Bằng tiếng suối róc rách

Bằng tiếng cây rì rào

Bằng khóm cúc lá sum sê

Khép lại khi Titan đi ngủ;

Bằng lùm cây rậm mát

Nàng truyền cho tôi nhiều hơn

Là thiên nhiên truyền tất cả mỹ cảm

Cho những người thông minh tuyệt vời khác.

It is not very difficult to understand these poetic and mystical feelings as expressed by the highly sensitive souls, though we may not all realize exactly as they felt. Even when Eckhart declares that 'the eye with which I see God is the same with which God sees me', or when Plotinus refers to 'that which mind, when it turns back, thinks before it thinks itself', we do not find it altogether beyond our understanding to get at their meaning as far as the ideas are concerned which they try to convey in these mystical utterances. But when we come to statements by the Zen masters, we are entirely at sea how to take them. Their affirmations are so irrelevant, so inappropriate, so irrational, and so nonsensical--at least superficially--that those who have not gained the Zen way of looking at things can hardly make, as we say, head or tail of them.

Kể ra những tình tứ đầy thơ mộng và u huyền của những tâm hồn siêu cảm trên không đến nỗi khó hiểu lắm, dầu phỏng mấy ai am tường một cách chính xác họ cảm gì. Cả đến khi Eckhart nói: "Tôi thấy Chúa bằng con mắt nào thì Chúa thấy tôi vẫn bằng con mắt ấy", hoặc khi Plotinus nói rằng "Tâm là cái khi phản tỉnh thì có tư tưởng trước khi nó tư tưởng về chính nó", ý nghĩa những mặt ngôn ấy có lẽ không vượt hẳn ngoài tầm hiểu biết của ta, ít ra

trên phương diện khái niệm. Nhưng đến những câu nói của các Thiền sư thì thật không còn biết rờ vào đâu được. Những lời nói quyết hoặc khẳng định của các ngài, ít ra trên hình thức, thật lạc lõng và sang đàng, thật phi lý và vô nghĩa đến nỗi người ngoài cuộc không biết đầu đuôi ra sao hết.

The truth is that even with full-fledged mystics they are unable to be quite free from the taint of intellection, and leave, as a rule, 'traces' by which their holy abode could be reached. Plotinus' 'flight from alone to alone' is a great mystical utterance proving how deeply he delved into the inner sanctuary of our consciousness. But there is still something speculative or metaphysical about it, and when it is put side by side with the Zen utterances to be cited below, it has, as the masters would say, a mystic flavour on the surface. So long as the masters are indulging in negations, denials, contradictions, or paradoxes, the stain of speculation is not quite washed off them. Naturally, Zen is not opposed to speculation as it is also one of the functions of the mind. But Zen has travelled along a different path altogether unique, I think, in the history of mysticism, whether Eastern or Western, Christian or Buddhist. A few examples will suffice to illustrate my point.

Sự thật là cả đến các bậc huyền học, dầu đã được siêu thăng, vẫn chưa gọi sạch hết sắc thái tri thức, thường vẫn còn lưu dấu bước chân đi qua khiến thể nhân có thể phăng mỗi cảnh đào nguyên các ngài chứng đến. Bước thăng hóa của Plotinus "bay lướt từ cái một mình đến cái một mình" hẳn là một công thức cực kỳ bí mật chứng tỏ ông đã chứng sâu vào "thánh tạng" của tâm thức. Tuy nhiên, đó vẫn còn có chút gì vết suy luận hoặc siêu hình; nếu đem so với những câu nói Thiền sau đây, các Thiền sư chắc sẽ bảo rằng các ngài còn nhiễm chút tướng hương vị huyền đàm[15]. Hễ các ngài còn buông thả trong những phủ nhận, đính chính, mâu thuẫn hoặc nghịch lý thì vết suy luận chưa gọi sạch hết được.

Cố nhiên Thiền không chống lại suy luận, vì suy luận vẫn là một quan năng của tâm thức. Nhưng Thiền vạch riêng một con đường hoàn toàn khác, tôi thiết tưởng có thể nói là con đường độc đáo, và duy nhất, trong cuốn sử truyền học, dầu đông hay tây, dầu đạo Chúa hay đạo Phật. Một vài thí dụ sau đây đủ biểu minh điểm ấy.

A monk asked Jōshu, 'I read in the Sūtra that all things return to the One, but where does this One return to?' Answered the master, 'When I was in the province of Tsing I had a robe made which weighed seven *chin*.' When Kōrin (Hsiang-lin Yüan) was asked what was the signification of Bodhidharma's coming from the West, his reply was, 'After a long sitting one feels fatigued.' What is the logical relation between the question and the answer? Does it refer to Dharma's nine years' sitting against the wall, as the tradition has it? If so, was his propaganda much ado for nothing except his feeling fatigued? When Kwazan (Hê-shan) was asked what the Buddha was, he said, 'I know how to play the drum, rub-a-dub, rub-a-dub!' (*chieh ta ku*). When Baso Dōichi was sick, one of his disciples came and inquired about his condition, 'How do you feel today?' 'Nichimen-butsu, Gwachimen-butsu!' was the reply, which literally means 'sun-faced Buddha, moon-faced Buddha!' A monk asked Jōshu, 'When the body crumbles all to pieces and returns to the dust, there eternally abides one thing. Of this I have been told, but where does this one thing abide?' The master replied, 'It is windy again this morning.' When Shuzan (Shou-shan) was asked what was the principal teaching of Buddhism, he quoted a verse:

'By the castle of the king of Ch'u,
Eastward flows the stream of Ju.'

Một ông tăng hỏi Triệu Châu: “Kinh nói muôn vật trở về cái một, vậy cái một trở về cái gì?”. Châu đáp:

“Khi tôi ở Thanh Châu có may cái áo nặng bảy cân”

我在青洲作一領布衫重七斤

Một ông tăng hỏi Hương Lâm:

“Tổ Đạt Ma qua Tàu có ý nghĩa gì?”

如何是祖師西來意?

Lâm đáp :

Ngồi lâu hóa mệt.

坐久成勞

Đâu là chỗ liên hệ luân lý giữa câu hỏi và câu đáp?

Phải chăng Thiền sư ám chỉ truyền thuyết chín năm diện bích của Đạt Ma ? Nếu thế thì sự hoằng hóa của Tổ Sư hóa ra công toi sao, vì không được gì khác hơn là cảm giác thảnh thơi ?

Một ông tăng hỏi Thiền sư **Hoa Sơn** (?): “Thế nào là Phật”,

Sư đáp :

“Tôi biết đánh trống, tum ùng ùng”

Mã Tổ bình, ông viện chủ đến vấn an: “Hòa Thượng cảm thấy thế nào?”. Mã Tổ đáp: “*Nhật diện Phật, Nguyên diện Phật*”, và có nghĩa là Phật mặt hình mặt trời, Phật mặt hình mặt trăng.

Một ông tăng hỏi **Triệu Châu** “khi xương trắng tan hết thì cái linh diệu tồn tại đời đời ấy như thế nào?” Châu đáp:

Bữa nay nổi gió.

Một ông tăng hỏi **Thủ Sơn** “thế nào là đại nghĩa của pháp Phật?”, Sơn ngâm thơ:

Bên cạnh thành vua Sở

楚王城畔

Sông Nhữ chảy về đông

汝水東流

'Who is the teacher of all the Buddhas?' was the question put to Bokuju (Mu-chou), who in reply merely hummed a tune, 'Ting-ting, tung-tung, ku-ti, ku-tung!' To the question what Zen was, the same master gave the following answer, 'Namu-sambo!' (*gnamoratnatrayāya*). The monk, however, confessed that he could not understand it, whereupon the master exclaimed, 'O you miserable frog, whence is this evil karma of yours?' On another occasion the same question called forth a different answer, which was, 'Makahannyaharamii!' (*mahāprajñāpāramitā*). When the monk failed to comprehend the ultimate meaning of the phrase, the master went on:

'My robe is all worn out after so many years' usage, And parts of it in shreds loosely hanging, have been blown away to the clouds.'

Có người hỏi **Mục Châu** “thầy của Phật là ai?”, Sư khẽ hát: “*Tình tình tang tang tính tình*”.

Vấn với sư Mục Châu ấy, có người hỏi “thế nào là Thiền?”, Sư đáp: “*Nam Mô Tam Bảo*”.

Người ấy thú nhận không hiểu, xin dạy thêm, Sư thét: “Đồ súc sinh, sao mà nặng nghiệp thế?”.

Cùng một câu hỏi ấy, lần khác Sư đáp:

“Ma ha Bát nhã Ba la mật đa.”

Người hỏi không hiểu gạn hỏi thêm, Sư ngâm thơ:

*“Áo thầy rách đã bao năm
Gió tung từng mảnh bay vồng lên mây.”*

To quote another case from Bokuju, he was once asked by a monk, 'What is the doctrine that goes beyond the Buddhas and Fathers?' The master, immediately holding up his staff, said to the congregation, 'I call this a staff, and what would you call it?' No answer was forthcoming, whereupon the master, again holding forth the staff, asked the monk, 'Did you not ask me about the doctrine that goes beyond the Buddhas and Fathers?'

Lại có người hỏi “thế nào là giáo lý siêu Phật vượt Tổ?”, Sư giơ cao cây trụ trượng trước tăng chúng nói to:

“Tôi gọi cái này là cây trụ trượng, còn các ông gọi là gì?”

Không ai trả lời, Sư lại giơ cao cây gậy lên, xoay qua phía người đặt câu hỏi, hỏi lại: “Có phải ông hỏi tôi giáo lý siêu Phật vượt Tổ không?”

When Nanyin Yegu (Nan-yüan Hui-yung) was once asked what the Buddha was, he said, 'What is not the Buddha?' Another time his answer was, 'I never knew him.' There was still another occasion when he said, 'Wait until there is one, for then I will tell you.' So far Nanyin does not seem to be so very incomprehensible, but what follows will challenge our keenest intellectual analysis. When the inquiring monk replied to the master's third statement, saying, 'If so, there is no Buddha in you,' the master promptly asserted, 'You are right there.' This evoked a further question, 'Where am I right, sir?' 'This is the thirtieth day of the month,' replied the master.

Kisu Chijo (Kuei-tsung Chih-ch'ang) was one of the able disciples of Baso (Ma-tsu). When he was weeding in the garden, a Buddhist scholar versed in the philosophy of Buddhism came to see the master. A snake happened to pass by them, and the master at once killed it with a spade. The philosopher-monk remarked, 'How long I have heard of the name of Kisu, and how reverently I have thought of it! But what do I see now but a rude-mannered monk?' 'O my scholar-monk,' said the master, 'you had better go back to the Hall and have a cup of tea over there.' Kisu's retort as it stands here is quite unintelligible as far as our common-sense knowledge of worldly affairs goes; but according to another informant Kisu is reported, when he was reproached by the monk, to have said, 'Who is the rudemannered one, you or I?' Then said the monk, 'What is rude-mannered?' The master held up the spade. 'What is refined?' He now assumed the attitude as if to kill the snake. 'If so,' said the monk, 'you are behaving according to the law.' 'Enough with my lawful or unlawful behaviour, demanded the master; 'when did you see my killing the snake, anyway?' The monk made no answer.

Perhaps this is sufficient to show how freely Zen deals with those abstruse philosophical problems which have been taxing all human ingenuity ever since the dawn of intelligence. Let me conclude this part with a sample sermon delivered by Goso Hōyen (Wu-tsu Fa-yen); for a Zen master occasionally--no, quite frequently--comes down to the dualistic level of understanding and tries to deliver a speech for the edification of his pupils. But being a Zen sermon we naturally expect something unusual in it. Goso was one of the ablest Zen masters of the twelfth century. He was the teacher of Yengo (Yüan-wu), famous as the author of the *Hekiganshu*. One of his sermons runs thus:

'Yesterday I came across one topic which I thought I might communicate to you, my pupils, today. But an old man such as I am is apt to forget, and the topic has gone off altogether from my mind. I cannot just recall it.' So saying, Goso remained quiet for some

little time, but at last he exclaimed, 'I forget, I forget, I cannot remember!' He resumed, however: 'I know there is a mantram in one of the Sfitras known as *The King of Good Memory*. Those who are forgetful may recite it, and the thing forgotten will come again. Well, I must try.' He then recited the mantram, 'Om o-lo-lok-kei svāha!' Clapping his hands and laughing heartily, he said: 'I remember, I remember; this it was: When you seek the Buddha, you cannot see him: when you look for the patriarch, you cannot see him. The muskmelon is sweet even to the stems, the bitter gourd is bitter even to the roots.'

He then came down from the pulpit without further remark.

Có ông tăng hỏi **Nam Viện** “thế nào là Phật”, Sư hỏi lại:

“Cái gì chẳng là Phật?”

....

Rồi Sư hạ đường, không thêm một tiếng.

VI

VI. NÓI NHẠI

In one of his sermons Eckhart, referring to the mutual relationship between God and man, says: 'It is as if one stood before a high mountain and cried, "Art thou there?" The echo comes back, "Art thou there?" If one cries, "Come out!" the echo answers, "Come out!"' Something like this is to be observed in the Zen masters' answers now classified under 'Repetition'. It may be found hard for the uninitiated to penetrate into the inner meaning of those parrot-like repetitions which sometimes sound like mimicry on the part of the master. In this case, indeed, the words themselves are mere sounds, and the inner sense is to be read in the echoing itself if anywhere. The understanding, however, must come out of one's own inner life, and what the echoing does is to give this chance of self-awakening to the earnest seekers of truth. When the mind is so turned as to be all ready to break into a certain note, the master turns the key and it sings out its own melody, not learned from anybody else but discovered within itself. And this turning the key in the form of repetition in this case is what interests us in the following quotations.

Giảng về sự liên quan giữa chúa và người, **Eckhart** có lần nói: “Ví như có người đứng trước ngọn núi cao hô to: “Vô đi”, tiếng dội liền đáp lại: “Vô đi”. Nếu hô: “Ra đi”, tiếng dội đáp lại: “Ra đi”[16].

Trong những lời đáp của các Thiền sư sau đây, xếp dưới mục “nói nhại”, có gì tương tự như lời ví trên. Người sơ cơ khó nhận ra ý nghĩa ẩn trong những câu lặp lại như kết ấy, đôi khi còn như tiếng nhái gheo của chú sư. Trong lối nói ấy thật sự tiếng nói chẳng có giá trị gì hơn là một thứ âm thanh, nên nếu hiểu được thâm ý là hiểu ở sự đồng vọng lại, không phải ở tiếng nói. Cái hiểu ấy phải phát ra từ sinh hoạt nội tâm vậy, và sự vọng lại chỉ cốt tạo cơ duyên thức tỉnh cho người thiết tha cầu chân lý. Khi tâm của đệ tử được chuyển theo chiều thích đáng nào đó để sẵn sàng vỡ ra một âm điệu nào đó, Thiền sư khẽ vắn một vòng khóa, ấy thế là bài hát bùng lên, hợp tiết tấu, bài hát không học ở ai hết mà chính khám phá ra tự trong chính mình. Cứ chỉ vắn khóa ở đây tức là lặp lại câu hỏi, và đó là chỗ ta cần quan tâm trong những câu chuyện trích dẫn sau đây:

Chōsui (Ch'ang-shui Tzu-hsüan) once asked Yekaku (Hui-chiao), of Mount Rōya (Lang-yeh), who lived in the first half of the eleventh century, 'How is it that the Originally Pure has all of a sudden come to produce mountains and rivers and the great earth?' The question is taken from the *Sūrangama-sūtra* in which Purna asks of the Buddha how the Absolute came to evolve this phenomenal world. For this is a great philosophical problem

that has perplexed the greatest minds of all ages. So far all the interpretations making up the history of thought have proved unsatisfactory in one way or another. Chōsui, also being a student of philosophy in a way, has now come to his teacher to be enlightened on the subject. But the teacher's answer was no answer as we understand it, for he merely repeated the question, 'How is it that the Originally Pure has all of a sudden come to produce mountains and rivers and the great earth?' Translated into English, this dialogue loses much of its zest. Let me write it down in JapaneseChinese: Chōsui asked, '*Shō-jō hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji?*' and the master echoed, '*Shō-jō hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji?*'

Trưởng Thủy Từ Huyền hỏi Thiền sư **Huệ Giác** ở núi Lang Gia, thuộc tiền bán thế kỷ mười một:

"Cái thanh tịnh bốn nhiên nhân sao bỗng dựng sanh núi sông thế giới?"

Cái hỏi mượn ở kinh Lăng Nghiêm, đoạn Phú Lô Na hỏi Phật tại sao cái Chân Như Tuyệt Đối hốt nhiên hóa thành thế giới hiện tượng này [17]. Đó là một vấn đề triết học vĩ đại từng làm điên đầu tất cả những khối óc lớn ở tất cả thời đại. Bao nhiêu lời giải thích nối tiếp nhau trong lịch sử, tư tưởng đều có những sở đoản riêng, ở chỗ này hoặc chỗ khác.

Từ Huyền bề nào cũng là một triết gia trong thế giới của ông, nên tìm đến thầy xin soi sáng vấn đề ấy. Nhưng lời đáp của thầy lại không phải một lời đáp theo lối thường, vì để đáp lại, thầy chỉ lặp nguyên lại câu hỏi của trò:

"Cái thanh tịnh bốn nhiên nhân sao bỗng dựng sanh núi sông thế giới?"

Dịch ra tiếng Việt câu nói mất nhiều ý vị. Xin đọc thẳng nguyên văn Hán tự như sau :

"Thanh tịnh bốn nhiên vân hà hốt sanh sơn hà đại địa?"

清淨本然云何忽生山河大地?

This was not, however, enough. Later, in the thirteenth century, another great Zen master, Kido (Hsü-t'ang), commented on this in a still more mystifying manner. His sermon one day ran in this wise: 'When Chōsui asked Yekaku, "*Shō-jō hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji?*" the question was echoed back to the questioner himself, and it is said that the spiritual eye of the disciple was then opened. I now want to ask you how this could have happened. Were not the question and the answer exactly the same? What reason did Chōsui find in this? Let me comment on it.' Whereupon he struck his chair with the hossu, and said, '*Shō-jō hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji?*' His comment complicates the matter instead of simplifying it.

Còn nữa, chưa hết đâu. Vì sau đó, vào thế kỷ mười ba, một cao tăng khác là Thiền sư Hư Đường còn đem câu chuyện ấy ra bình giảng một cách vô cùng bí hiểm. Ngày kia Sư thượng đường nói thế này:

Khi Từ Huyền hỏi Huệ Giác: "*Thanh tịnh bốn nhiên vân hà hốt ,sanh sơn hà đại địa"* , câu hỏi dội ngược lại người hỏi, và người hỏi liền mở được con mắt đạo. Vậy, tôi hỏi các ông thế là thế nào? Câu hỏi với lời đáp há chẳng là một câu như nhau sao? Từ Huyền tìm thấy lý huyền vi gì ở đó? Tôi xin bình giảng cho quý ông nghe". Nói xong, Hư Đường cầm phất tử đập vào ghế, giảng rằng :

"Thanh tịnh bốn nhiên vân hà hốt sanh sơn hà đại địa?"

Lời giảng thật đã làm rối thêm vấn đề thay vì mở gút.

This has ever been a great question of philosophy-this question of unity and multiplicity, of mind and matter, of thought and reality. Zen, being neither idealism nor

realism, proposes its own way of solution as is illustrated in the case of the Originally Pure. The following one solves the problem also in its own way. A monk asked Chōsa Keishin, 'How do we, transforming (*chuan*) mountains and rivers and the earth, reduce them into the Self?' Replied the master, 'How do we, transforming the Self, produce mountains and rivers and the earth?' The monk confessed ignorance, whereupon said the master:

'In this city south of the Lake, people are thriving well,-- Cheap rice and plentiful fuel and prospering neighbourhood.'

Lưu luôn vấn đề cái một (đơn) và cái nhiều (phức), tâm và vật, tư tưởng và thực tại, vẫn là một vấn đề lớn của triết học. Thiền, bởi lẽ chẳng phải duy niệm luận mà cũng chẳng phải duy thực luận, đề nghị một đường lối giải quyết riêng như ta vừa thấy biểu hiện trong câu chuyện “thanh tịnh bốn nhiên”.

Câu chuyện sau đây cũng giải quyết bài toán ấy một cách kì thú hơn. Một ông tăng hỏi Trường Sa:

“Làm sao chuyển non sông đất nước trở về cái tự kỷ?”

如何轉得山河國土歸白己去?

“Làm sao chuyển cái tự kỷ thành non sông đất nước?”

如何轉得白己成山河國土去?

Ông tăng thú thật không hiểu. Sư giảng:

Chợ búa Hồ Nam dân giả tốt

湖南城下好黎民

Củi nhiều gạo rẻ xóm làng đông.

米賤柴多足四鄰

Ông tăng trầm ngâm. Sư cho thêm bài kệ:

Sao hỏi non sông chuyển

誰問山河轉

Non sông chuyển đến gì?

山河轉向誰

Viên thông không hai phía

圓通無兩畔

Pháp tánh chẳng về đâu[18]

法性本無歸

Tōsu Daido (T'ou-tzū Tai-t'ung), of the T'ang dynasty, who died in the year 914, answered 'The Buddha' when he was questioned, 'What is the Buddha?' He said 'Tao' when the question was, 'What is Tao?' He answered 'The Dharma' to the question 'What is the Dharma?'

Đầu Tử Đại Đồng, tịch năm 914, đời nhà Đường, có lối trả lời bằng cách chỉ lặp lại một chữ, gọi là *nhất tự pháp môn*.

- Thế nào là Phật? - Phật.

- Thế nào là Đạo? - Đạo

- Thế nào là Pháp? - Pháp.

When Jōshu asked Kwanchu (Tai-tz'ũ Huan-chung) of the ninth century, 'What is the being [or substance] of Prajñā?' Kwanchu, without giving any answer, simply echoed the question, 'What is the being of Prajñā?' And this brought out a hearty laugh on the part of Jōshu. Prajñā may be translated supreme intelligence, and Mañjuśrī is regarded by the

Mahāyānists as the embodiment of Prajñā. But in this case Mañjuśrī has nothing to do with it. The question is concerned with the substantial conception of Prajñā, which, being a form of mental activity, requires something to abide in. According to Buddhist philosophy, there are three fundamental conceptions to explain the problem of existence: Substance or Being (*bhāva*), Appearance or Aspect (*lakṣhaṇa*), and Function or Activity (*krītya*). Or, to use the terms of the *Mādhyamika*, the three conceptions are actor, act, and acting. Prajñā being an intellectual acting, there must be an agent or substance behind it. Hence the question, What is the being or body of Prajñā? Now, the answer or echo given out by Kwanchu does not explain anything; we are at a loss as far as its conceptual signification goes. The Zen masters do not give us any literary clue to get around what we see on the surface. When we try to understand it intellectually, it slips away from us. It must be approached therefore from another plane of unconsciousness. Unless we move on to the same plane where the masters stand, or unless we abandon our so-called common-sense way of reasoning, there is no possible bridge which will carry us over the chasm dividing our intellection from their apparently psittacine repetitions.

Triệu Châu hỏi Đại Từ Khoan Trung thuộc thể kỷ thứ chín:

- *Thế nào là bốn thể của Bát Nhã?*

Khoan Trung không đáp gì khác hơn là lặp lại câu hỏi như một tiếng vang:

- *Thế nào là bốn thể của Bát Nhã?*

Thế đủ cho Triệu Châu thích chí phá ra cười, sáng khoái.

Bát Nhã là sự hiểu biết tối cao; với người Đại Thừa, bồ tát Văn Thù là hiện thân của trí Bát Nhã ấy. Nhưng đây không dính dấp gì đến Văn Thù hết. Câu hỏi đặt ra liên quan đến khái niệm về thể chất Bát Nhã; vì lẽ Bát Nhã là một hình thái hoạt động của tâm thức nên ắt có chỗ trụ. Theo triết lý Phật giáo, có ba khái niệm chủ yếu biện giải vấn đề hiện hữu: đó là **thể**, tức bốn chất, **tượng**, tức hiện tượng, và **dụng**, tức hoạt động. Hoặc theo Trung Đạo, ba khái niệm đó là người làm, sự làm, và cái làm. Bát Nhã là một tác động của tâm thức, vậy đằng sau phải có một tác nhân, một người làm, tức là thể. Nên câu hỏi: "*Thế nào là bốn thể của Bát Nhã?*" được nêu lên. Có khác là lời đáp chỉ là một câu lặp lại như một tiếng dội, không giải thích gì hết, khiến ta càng hoang mang thêm. Các Thiền sư không cho ta một mối chỉ nào để phăng tới cái gì ta mới thoáng thấy ngoài mặt. Cái gì ấy, nếu ta cố hiểu lấy bằng tri thức, ắt thoát mất khỏi ta. Ta phải đến với nó trên một bình diện vô thức khác. Trừ phi ta sinh hoạt chung trên một bình diện với chư sư, hoặc trừ phi ta từ bỏ cái gọi là trí xảo, ngoài ra không có nhịp cầu nào nối liền được với vực thẳm chia cách tri thức suy luận của ta với những câu nói nhại như kết kâu.

In this case, as in other cases, the idea of the masters is to show the way where the truth of Zen is to be experienced, but not in and through the language which they use and which we all use, as the means of communicating ideas. Language, in case they resort to words, serves as an expression of feelings or moods or inner states, but not of ideas, and therefore it becomes entirely incomprehensible when we search its meaning in the words of the masters as embodying ideas. Of course, words are not to be altogether disregarded, inasmuch as they correspond to the feelings or experiences. To know this is more important in the understanding of Zen.

Trong trường hợp trên chừng như ở những trường hợp khác, chủ tâm của các Thiền sư là chỉ con đường thân chứng lý Thiền, chứ không phải đưa ra một số ngôn từ, dầu rằng mọi người, các ngài cũng như chúng ta, đều dùng nó làm phương tiện truyền đạt tư tưởng. Lời

nói, nếu phải dùng đến, chỉ có thể đạt tình, không thể diễn ý, nên hoàn toàn ta không thể hiểu gì được nếu ta cứ tưởng rằng câu nói của các Thiền sư có gói ghém một ý nghĩa phải tìm ra. Dầu vậy, lời nói không thể coi như vô tích sự được, nhất là khi nó liên quan đến tình cảm hoặc kinh nghiệm. Đó là điều cần nhận rõ để hiểu Thiền.

Language is then with the Zen masters a kind of exclamation or ejaculation as directly coming out of their inner spiritual experience. No meaning is to be sought in the expression itself, but within ourselves, in our own minds, which are awakened to the same experience. Therefore when we understand the language of the Zen masters, it is the understanding of ourselves and not the sense of the language which reflects ideas and not the experienced feelings themselves. Thus it is impossible to make those understand Zen who have not had any Zen experience yet, just as it is impossible for the people to realize the sweetness of honey who have never tasted it before. With such people, 'sweet' honey will ever remain as an idea altogether devoid of sense; that is, the word has no life with them.

Lời nói, với các Thiền sư, là một thứ tiếng la, tiếng than, thoát ra từ sự thân chứng nội tại; nên không một ý nghĩa nào có thể tìm thấy được trong hình thức ấy, mà phải tìm ngay trong chính ta, từ nội tâm ta thức tỉnh chung nhau trong một kinh nghiệm. Nên hiểu ngôn ngữ Thiền tức tự hiểu chính ta, chớ không phải hiểu nghĩa của ngôn ngữ chỉ phản chiếu những ý niệm, chớ không phải những cảm giác thân chứng qua. Nên Thiền không thể nói được cho những người chưa có tự chứng cũng ví như người chưa nếm mật ong không thể tưởng tượng hương vị dịu ngọt của mật. Với những người này, hương vị “ngọt” chỉ là một danh từ rỗng, nghĩa là thiếu chất sống vậy.

Goso Hōyen first studied the Yogācāra school of Buddhist philosophy and came across the following passage, 'When the Bodhisattva enters on the path of knowledge, he finds that the discriminating intellect is identified with Reason, and that the objective world is fused with Intelligence, and there is no distinction to be made between the knowing and the known.' The anti-Yogācārians refuted this statement, saying that if the knowing is not distinguished from the known, how is knowledge at all possible? The Yogācārians could not answer this criticism, when Hsüan-chuang, who was at the time in India, interposed and saved his brethren in faith from the quandary. His answer was, 'It is like drinking water; one knows by oneself whether it is cold or not.' When Goso read this he questioned himself, 'What is this that makes one know thus by oneself?' This was the way he started on his Zen tour, for his Yogācāra friends, being philosophers, could not enlighten him, and he finally came to a Zen master for instruction.

“**Ngũ Tổ Pháp Diễn**” (? - 1104) khởi đầu học triết lý Phật giáo Duy Thức bách pháp luận[19]. Ông đọc thấy câu này: “Khi Bồ Tát vào chỗ thấy đạo thì trí (ý thức suy luận) và lý (tâm thể trực giác) ngầm hợp nhau, cảnh (ngoại giới) và thần (nội tâm) gặp nhau, không còn phân biệt có năng chứng (chủ thể) và sở chứng (khách thể)”. Giới ngoại đạo Ấn Độ từng vấn nạn lại rằng đã không phân biệt năng chứng sở chứng thì làm sao có chứng. Các nhà Duy Thức không đáp được lời công kích ấy. Pháp Sư Tam Tạng **Huyền Trang**, lúc ấy đang ở Ấn Độ, đến cứu nguy các bạn lâm nạn bằng câu nói này :

“Như người uống nước, nóng lạnh tự biết”.

“Đọc câu ấy, **Ngũ Tổ** tự hỏi: “Nóng lạnh có thể biết được vậy cái gì khiến ta tự biết”[20]. Sư mang nỗi thắc mắc ấy đến hỏi các pháp sư thông thái Duy Thức, không ai đáp được. Có người bảo sư: “Ông muốn rõ ý ấy hãy sang phương nam gõ cửa phái Thiền truyền tâm ấn Phật”. Thế là rốt cùng Pháp Diễn đi đến với Thiền Tông.

Before we proceed to the next subject, let me cite another case of echoing. Hōgen Mon-yeki (Fa-yen Wen-i), the founder of the Hōgen branch of Zen Buddhism, flourished early in the tenth century. He asked one of his disciples, 'What do you understand by this: "Let the difference be even a tenth of an inch, and it will grow as wide as heaven and earth"?' The disciple said, 'Let the difference be even a tenth of an inch, and it will grow as wide as heaven and earth.' Hōgen, however, told him that such an answer will never do. Said the disciple, 'I cannot do otherwise; how do you understand?' The master at once replied, 'Let the difference be even a tenth of an inch and it will grow as wide as heaven and earth.'

[124]

Trước khi đi sang đề tài tiếp theo, tôi xin trích dẫn một trường hợp nói lặp khác. **Pháp Nhân Văn Ích** (885-958) là tổ khai sáng ngành Thiền Pháp Nhân hưng thịnh đầu thế kỷ thứ mười. Ngày kia, tổ hỏi Tu sơn chủ: *"Sai một đường tơ đất trời phân cách, ông hiểu thế nào?"*[21]Tu đáp: *"Sai một đường tơ, đất trời phân cách"*. Pháp Nhân nói: *"Thế là nghĩa lý gì?"*. Ông tăng bạch: *"Tu tôi chỉ biết có vậy, còn ý Hòa Thượng thế nào?"*. Pháp Nhân đáp ngay: *"Sai một đường tơ, đất trời phân cách"*.

Hōgen was a great master of repetitions, and there is another interesting instance. After trying to understand the ultimate truth of Zen under fifty-four masters, Tokushō (Tê-shao, 907-9 71)) finally came to Hōgen; but tired of making special efforts to master Zen, he simply fell in with the rest of the monks there. One day when the master ascended the platform, a monk asked, 'What is one drop of water dripping from the source of So [125] (Ts'ao)?' Said the master, 'That is one drop of water dripping from the source of So.' The monk failed to make anything out of the repetition and stood as if lost; while Tokushō, who happened to be by him, had for the first time his spiritual eye opened to the inner meaning of Zen, and all the doubts he had been cherishing secretly down in his heart were thoroughly dissolved. He was altogether another man after that.

Pháp Nhân là một cao thủ của phép nói nhại. Và đây là một câu chuyện thích thú khác. Sau khi khổ công cầu Thiền với năm mươi bốn pháp sư, Thiền Thai **Đức Thiệu** (907- 971) rốt cùng đến gõ cửa Pháp Nhân ; nhưng thối chí cầu Thiền, Sư chỉ nhíp bước cầm chừng theo đồ chúng thường. Ngày kia, Pháp Nhân thượng đường. Một ông tăng bước lên hỏi: *"Thế nào là một giọt nước nguồn Tào?"*[22] Pháp Nhân đáp: *"Là một giọt nước nguồn Tào"*. Ông tăng lụng khụng không hiểu gì hết, trong khi ấy Đức Thiệu tình cờ đứng cạnh bỗng dung sáng tỏ ý chỉ Thiền, mọi nghi niệm bấy lâu ôm ấp ở thâm tâm hốt nhiên tiêu tan hết. Ngay lúc ấy, Sư trở thành một người hoàn toàn mới lạ.

Such cases as this conclusively show that Zen is not to be sought in ideas or words, but at the same time they also show that without ideas or words Zen cannot convey itself to others. To grasp the exquisite meaning of Zen as expressing itself in words and yet not in them is a great art which is to be attained only after so many vain attempts. Tokushō, who after such an experience finally came to realize the mystery of Zen, did his best later to give vent to his view which he had gained under Hōgen. It was while he was residing at the Monastery of Prajñā that he had the following 'mondō' and sermon. When Tokushō came out into the Hall a monk asked him: 'I understand this was an ancient wise man's saying: When a man sees Prajñā he is tied to it; when he sees it not he is also tied to it. Now I wish to know how it is that a man seeing Prajñā could be tied to it.' Said the master, 'You tell me what it is that is seen by Prajñā.' Asked the monk, 'When a man sees not Prajñā, how could he be tied to it?'"You tell me,' said the master, 'if there is anything that is not seen by

Prajñā.' The master then went on: 'Prajñā seen is no Prajñā, nor is Prajñā unseen Prajñā: how could one apply the predicate, seen or unseen, to Prajñā? Therefore it is said of old that when one thing is missing the Dharmakāya is not complete; when one thing is superfluous the Dharmakāya is not complete: and again that when there is one thing to be asserted the Dharmakāya is not complete; when there is nothing to be asserted the Dharmakāya is not complete. This is indeed the essence of Prajñā.'

The 'repetition' seen in this light may grow to be intelligible to a certain degree.

Những thí dụ trên đủ minh chứng Thiền không thể cầu được trong ngôn ngữ văn tự, dẫu Thiền vẫn dùng ngôn ngữ văn tự để truyền đạt. Nắm lấy diệu lý Thiền, xuyên qua ngôn ngữ, không phải nằm trong ngôn ngữ là một ngón tuyệt kỹ phải trải qua vô số thử thách ê chề mới đạt tới được. **Đức Thiệu** sau ngày đốn chứng vào diệu pháp Thiền, cố gắng miêu tả cái thấy của Sư mở ra “dưới câu nói” của Pháp Nhãn. Đó là lúc Sư trụ trì ở chùa Bát Nhã, có nói bài pháp như sau:

Sư thượng đường, có một ông tăng hỏi: *người xưa nói thấy Bát Nhã tức bị Bát Nhã ràng buộc, chẳng thấy Bát Nhã cũng bị Bát Nhã ràng buộc. Sao đã thấy Bát Nhã mà còn bị ràng buộc là gì?*

Sư hỏi: *Ông thấy Bát Nhã nói cái gì?*

Ông tăng hỏi: *“Chẳng thấy Bát Nhã thì ràng buộc như thế nào?”*

Sư đáp: *“Ông nói Bát Nhã chẳng thấy cái gì?”. Rồi tiếp: Nếu thấy Bát Nhã, đó chẳng phải là Bát Nhã, chẳng thấy Bát Nhã, đó cũng chẳng phải là Bát Nhã. Bát Nhã là cái gì mà nói là thấy, và chẳng thấy?” Nên người xưa nói:*

Nếu thiếu một pháp (vật) chẳng thành Pháp thân,

Nếu thừa một pháp chẳng thành Pháp thân,

Nếu có một pháp (để thành) chẳng thành Pháp thân,

Nếu không một pháp nào (để thành) chẳng thành Pháp thân.

Chư thượng tọa, đó là chân tông Bát Nhã.

(Truyền đăng lục, quyển 25)

Dưới ánh sáng ấy, lối nói nhại như trên kể ra còn có thể lãnh hội được phần nào.

VII

VII.

1.HẾT

As was explained in the preceding section, the principle underlying the various methods of instruction used by the Zen masters is to awaken a certain sense in the pupil's own consciousness, by means of which he intuitively grasps the truth of Zen. Therefore, the masters always appeal to what we may designate 'direct action' and are loth to waste any lengthy discourse on the subject. Their dialogues are always pithy and apparently not controlled by rules of logic. The 'repetitive' method as in other cases conclusively demonstrates that the so-called answering is not to explain but to point the way where Zen is to be intuited.

Như đã trình bày trước, nguyên lý cơ bản của mọi phương pháp dạy Thiền là cốt đánh thức ở nội tâm người cầu đạo một năng khiếu nào đó để chính tự họ trực giác lấy chân lý Thiền. Bởi vậy các Thiền sư thường dùng lối “tác động thẳng” không phí thì giờ biện luận dông dài. Các cuộc vấn đáp giữa sư đệ thường rất cô đọng, hầu như không tuân theo khuôn

phép lý luận nào. Phương pháp “lặp lại”, cũng như các phương pháp khác, đủ chứng minh tỏ rõ lời đáp của thầy chẳng nhằm giải thích, mà cốt chỉ thẳng con đường trực ngộ Thiền.

To conceive the truth as something external which is to be perceived by a perceiving subject is dualistic and appeals to the intellect for its understanding, but according to Zen we are living right in the truth, by the truth, from which we cannot be separated. Says Gensha (Hsüan-sha), 'We are here as if immersed in water head and shoulders underneath the great ocean, and yet how piteously we are extending our hands for water!' Therefore, when he was asked by a monk, 'What is my self?' he at once replied, 'What would you do with a self?' When this is intellectually analysed, he means that when we begin to talk about self we immediately and inevitably establish the dualism of self and not-self, thus falling into the errors of intellectualism. We are in the water--this is the fact, and let us remain so, Zen would say, for when we begin to beg for water we put ourselves in an external relation to it and what has hitherto been our own will be taken away from us.

Quan niệm chân lý như một thứ sở tri ngoại thuộc mà chủ thể năng tri phải nhận ra, phải vận dụng tri thức để lãnh hội, là một kiến giải lưỡng nguyên đối đãi. Theo Thiền, chúng ta toàn sống trực tiếp với chân lý, trong chân lý, không thể lìa ngoài chân lý. Thiền sư **Huyền Sa Sư Bị** (535-905) bảo chúng ta: *“Cũng ví như các ông ngồi trong biển cả, đầu vai ngập dưới nước, ấy thế mà các ông còn với tay ngoắc người khác xin nước”*.

Bởi thế có ông tăng hỏi Huyền Sa: *“Thế nào là cái tự kỷ của người học đạo?”*

Sư hỏi lại ngay: *“Ông dùng cái tự kỷ ấy làm gì?”*

Nếu đem ra mổ xẻ, câu đáp ấy ngụ ý rằng hễ vừa nói đến cái tôi là tức khắc, và chắc chắn, ta tạo ra cái thể hai đầu của cái tôi và cái chẳng phải tôi, như thế là rơi vào những lầm lẫn của trí thức luận. Thiền có thể nói: Ta ở trong nước, đấy là sự thực, và cứ ngồi yên thế đi vì hễ hỏi xin nước là tức thì tạo ra giữa ta và nước một quan hệ hình thức, và ta sẽ đánh mất hết tất cả những gì thân thiết vốn là của ta.

The following case may be interpreted in the same light: A monk came to Gensha and said, 'I understand you to say that the whole universe is one transpicuous crystal; how do I get at the sense of it?' Said the master, 'The whole universe is one transpicuous crystal, and what is the use of understanding it?' The day following the master himself asked the monk, 'The whole universe is one transpicuous crystal, and how do you understand it?' The monk replied, 'The whole universe is one transpicuous crystal, and what is the use of understanding it?' 'I know,' said the master, 'that you are living in the cave of demons.' While this looks another case of 'Repetition', there is something different in it, something more of intellection, so to speak.

Câu truyện sau đây có thể giải thích tương tự trong ánh sáng ấy:

Một ông tăng hỏi **Huyền Sa**: *“Trộm nghe hòa thượng có nói suốt mười phương thế giới là một khối minh châu, câu ấy nên hiểu thế nào?”*

Huyền Sa đáp: *“Suốt mười phương thế giới là một khối minh châu, hiểu để làm gì?”*

Ngày sau Sư hỏi lại ông tăng: *“Suốt mười phương thế giới là một khối minh châu, ông hiểu thế nào?”*

Ông tăng đáp: Suốt mười phương thế giới là một khối minh châu, hiểu để làm gì?”

Sư nói: *“Đúng là ông đang la cà ở động ma”*.

Đó là một trường hợp hơi giống lối nói lặp, nhưng có khác hơn, có thể nói là nhiều trí xảo hơn.

Whatever this is, Zen never appeals to our reasoning faculty, but points directly at the very object one wants to have. While Gensha on a certain occasion was treating an army officer called Wei to tea, the latter asked, 'What does it mean when they say that in spite of our having it every day we do not know it?' Gensha without answering the question took up a piece of cake and offered it to him. After eating the cake the officer asked the master again, who then remarked, 'Only we do not know it even when we are using it every day.' This is evidently an object lesson. Another time a monk came to him and wanted to know how to enter upon the path of truth. Gensha asked, 'Do you hear the murmuring of the stream?' 'Yes, I do,' said the monk.

Dầu vậy, Thiền không bao giờ viện đến cơ trí suy luận, luôn luôn chỉ thẳng đến những gì ta tìm cầu.

Ngày kia Huyền Sa đãi trà vị võ quan vi giám quân. Vị hỏi:

Thế nào là cái ta dùng mỗi ngày mà chẳng biết?

如何是日用而不知?

Sư không đáp, mời Vị dùng trái cây. Vị dùng rồi, lặp lại câu hỏi. Sư nói :

Đó chính là cái ta dùng mỗi ngày mà chẳng biết.

只者是日用而不知

Quả đúng là một bài vạn vật học.

Ngày khác, có ông tăng mới vào tông lâm xin Huyền Sa chỉ cho con đường vào đạo. Sư hỏi: "Ông có nghe tiếng suối róc rách đó không?" - "Có nghe" - "Đó là chỗ vào của ông", Sư đáp (是汝人處)

'There is a way to enter,' was the master's instruction. Gensha's method was thus to make the seeker of the truth directly realize within himself what it was, and not to make him merely the possessor of a second-hand knowledge. '*Ein begriffener Gott ist kein Gott,*' declares Terstegen.

Phương pháp của Huyền Sa cốt làm cho người tìm chân lý tự mình hiểu thẳng trong chính mình thế nào là chân lý, thay vì thâm nhập lấy kiến thức qua tay trung gian. Đúng như **Terstegen** nói: "*Einbegriffener gott ist kein gott*" [23].

It is thus no wonder that the Zen masters frequently make an exclamatory utterance [126] in response to questions, instead of giving an intelligible answer. When words are used, if at all intelligible we may feel that we can somehow find a clue to get at the meaning, but when an inarticulate utterance is given we are quite at a loss how to deal with it, unless we are fortified with some previous knowledge such as I have at some length attempted to give to my readers.

Vậy, ta không ngạc nhiên khi thấy các Thiền sư thường la hét để đáp lại câu hỏi, thay vì đưa ra một lời giải đáp sáng tỏ. Khi dùng lời nói thì ít nhiều gì vẫn còn có chỗ phăng mối để dò dẫm lý nghĩa, nhưng trước tiếng la tiếng hét thì ta không còn biết rờ vào đâu nữa, trừ phi ta được trang bị một thứ kiến thức khác thường hơn thuộc loại tôi đã cố gắng đem đến cho quý bạn đọc.

Of all the Zen masters who used to give exclamatory utterance, the most noted ones are Ummon and Rinzai, the former for his 'Kwan!' and the latter for his 'Kwatz!' At the end of one summer sojourn Suigan (Ts'ui-yen) made the following remark: 'Since the beginning of this summer sojourn I have talked much; see if my eyebrows are still there.' This refers to the tradition that when a man makes false statements concerning the Dharma of Buddhism

he will lose all the hair on his face. As Suigan gave many sermons during the summer for the edification of his pupils, while no amount of talk can ever explain what the truth is, his eyebrows and beard might perhaps by this time have disappeared altogether. This, as far as its literary meaning is concerned, is the idea of his remark whatever Zen may be concealed underneath.

Trong số các Thiền sư thường dùng tiếng la hét quát tháo để khai thị; hai vị nổi danh nhất là Vân Môn Văn Yến (? 949) và Lâm Tế Nghĩa Huyền (? - 867), Vân Môn thì quát (quan: 關), còn Lâm Tế thì hét (ha: 呵)

Nhân ngày hạ mạt[24], Thúy Nham nói với tăng chúng :

“Từ đầu mùa an cư đến nay, tôi vì chư huynh đệ nói khá nhiều. Coi thử lông mi tôi còn không?”

Đó là Thúy Nham nhắc đến truyền thuyết cho rằng người nào giảng sai giáo pháp của Phật sẽ rụng hết lông mày. Thúy Nham, suốt mùa an cư, đã nói nhiều bài pháp nhằm xây dựng các huynh đệ trong khi không một lời nói năng nào giải thích được đạo pháp là gì, vậy có lẽ lông mi của Sư đã rụng hết rồi. Trên mặt chữ nghĩa, câu hỏi của Thúy Nham ngụ ý là vậy, còn về Thiền lý hàm ẩn trong ấy là một việc khác.

Hofuku (Pao-fu), one of the masters, said, 'One who turns into a highwayman has a treacherous heart.' Chōkei (Ch'ang-ch'ing), another master, remarked, 'How thickly they are growing!' Ummon, one of the greatest masters towards the end of the T'ang dynasty, exclaimed, 'Kwan!' *Kwan* literally means the gate on a frontier pass where travellers and their baggage are inspected. In this case, however, the term does not mean anything of the sort; it is simply 'Kwan!', an exclamatory utterance which does not allow any analytical or intellectual interpretation. Secchō, the original compiler of the *Hekigan*, comments on this, 'He is like one who, besides losing his money, is incriminated,' while Hakuin has this to say, 'Even an angry fist does not strike a smiling face.' Something like this is the only comment we can make on such an utterance as Ummon's. When we try anything approaching a conceptual interpretation on the subject we shall be 'ten thousand miles away beyond the clouds', as the Chinese would say.

Bảo Phước, một Thiền sư khác có mặt lúc ấy, nói:

“Làm giặc, hỏng nhân tâm”

作賊人心虛

Trường Khánh, một Thiền sư khác, nói: *Mọc nhiều (生也)*

Vân Môn, một cao tăng cuối đời Đường, quát lớn: “Quan!”

Quan 關 là cửa ải đặt ở địa đầu giữa hai nước để kiểm soát toàn bộ hành và hành lý. Tuy nhiên, ở đây quan là quan, không dính dấp gì đến đồn ải. Đó chỉ là một tiếng hét, một thán từ, không có gì phải phân tách hoặc giải thích.

Tuyết Đậu (980-1052), vị Thiền sư chủ xướng trong bộ Bích Nham Lục, có lời tụng về thán từ ấy như vậy: *“Đã mất tiền tôi còn mang tội vạ”*[25].

Còn **Bạch Ẩn** (1683-1768) bình rằng: *“Quả đấm, dầu giận mấy, cũng không đánh vào mặt hoa”*.

Chắc rằng không thể bình giảng gì khác hơn được tiếng quát ấy của Vân Môn. Nếu ta cố gán cho chữ “Quan” ấy một khái niệm tri thức ắt lạc mất ngàn trùng trên mây xanh.

While Rinzai is regarded as the author of *Kwatz!* (*hê*), we have an earlier record of it; for Baso, successor to Nangaku (Nan-yüeh), and an epoch-maker in the history of Zen, uttered

'Kwatz!' to his disciple, Hyakujo (Paichang), when the latter came up to the master for a second time to be instructed in Zen. This 'Kwatz!' is said to have deafened Hyakujo's ear for the following three days. But it was principally due to Rinzai that this particular cry was most effectively and systematically made use of and later came to be one of the special features of the Rinzai Zen in distinction to the other schools. In fact, the cry came to be so abused by his followers that he had to make the following remark: 'You are all so given up to learning my cry (hê), but I want to ask you this: Suppose one man comes out from the eastern hall and another from the western hall, and suppose both give out the "Kwatz!" simultaneously; and yet I say to you that subject and predicate are clearly discernible in this. But how will you discern them? If you are unable to discern them, you are forbidden hereafter to imitate my cry.'

Lâm Tế được coi như người đầu tiên chủ xưng hét (hát), nhưng trước đó có **Mã Tổ** (709-788), pháp tử của Nam Nhạc (677-744), và là vị cao tăng mở một kỷ nguyên mới cho Thiền sử, đã hét to khi Bách Trượng (724-814), đến tái vấn Thiền; tiếng hét chất chứa đến đổi Bách Trượng điếc tai ba ngày.

Nhưng chính do Lâm Tế mà tiếng hét được đặc dụng và có hiệu năng nhất, và sau này biến thành một ngón tuyệt kỹ của Lâm Tế Tông khác hẳn với các ngành Thiền khác. Thật sự, môn đệ Lâm Tế quá lạm dụng tiếng hét đến đổi Lâm Tế phải lên tiếng :

Tôi nghe quý ông toàn học hét. Thử hỏi quý ông: Ví như mái tây có người ra, mái đông có người ra, cả hai người cùng hét. Các ông có phân biệt tiếng hét nào là khách, tiếng hét nào là chủ không?". Nếu các ông không phân biệt được, từ đây cấm học tiếng hét của lão tăng.

Rinzai distinguishes four kinds of 'Kwatz!' The first, according to him, is like the sacred sword of Vajrarāja; the second is like the golden-haired lion squatting on the ground; the third is like the sounding rod or the grass used as a decoy; and the fourth is the one that does not at all function as a 'Kwatz!'

Lâm Tế phân biệt có bốn cách hét, tùy tiện mà dùng, gọi là tứ hát. Đó là :

- Có tiếng hét như gươm báu Vua Kim Cương,
- Có tiếng hét như bốn vó sư tử vàng trụ bộ trên mặt đất.
- Có tiếng hét như cần câu quơ bóng cỏ.
- Có tiếng hét không có tác dụng của tiếng hét[26]

Rinzai once asked his disciple, Rakuho (Lê-p'u), 'One man has been using a stick and another resorting to the "Kwatz!" Which of them do you think is the more intimate to the truth?' Answered the disciple, 'Neither of them!' 'What is the most intimate then?' Rakuho cried out, 'Kwatz!' Whereupon Rinzai struck him. This swinging of a stick was the most favourite method of Tokusan and stands generally contrasted to the crying utterance of Rinzai; but here the stick is used by Rinzai and the latter's speciality is taken up in a most telling manner by his disciple Rakuho.

Lâm Tế ngày kia hỏi **Lạc Phổ**, một đệ tử: Một người dùng hèo đánh, một người hét, ông thấy người nào gần đạo hơn?

Phổ đáp: Không người nào gần hết.

Sư nói: Vậy sao mới là gần?

Phổ hét to: "ha!"

Sư liền vung hèo đập.

Lối đánh đả như thế là thủ đoạn quen thuộc của Đức Sơn đối với Lâm Tế chuyên hét nhiều hơn, nhưng ở đây có khác là Lâm Tế sử dụng hèn, còn ngón tuyệt kỹ của sư lại do môn đệ sử dụng một cách khá ngoạn mục.

Besides these 'skilful contrivances' (*upāya-kausalya*) so far enumerated under seven headings, there are a few more 'contrivances', though I am not going to be very exhaustive here on the subject.

2. IM LẶNG

Ngoài những “phương tiện thiện xảo” thuộc bảy loại kể trên, còn nhiều phương tiện khác, nhưng tôi không có kỳ vọng trình bày hết được.

One of them is 'silence'. Vimalakīrti was silent when Mañjuśrī asked him as to the doctrine of non-duality, and his silence was later commented upon by a master as 'deafening like thunder'. A monk asked Basho Yesei (Pa-chiao Hui-ch'ing) to show him the 'original face' without the aid of any intermediary conception, and the master, keeping his seat, remained silent. When Shifuku (Tzū-fu) was asked as to a word befitting the understanding of the inquirer, he did not utter a word, he simply kept silent. Bunki (Wên-hsi) of Kosho (Hang-chou) was a disciple of Kyōzan (Yang-shan); he was asked by a monk, 'What is the self?' but he remained silent. As the monk did not know what to make of it, he asked again, to which the master replied, 'When the sky is clouded, the moon cannot shine out.' A monk asked Sozan (Ts'ao-shan), 'How is the silence inexpressible to be revealed?' 'I do not reveal it here.' 'Where would you reveal it?' 'At midnight last night,' said the master, 'I lost three pennies by my bed.'

Một phương tiện khá thông dụng là im lặng, Bồ Tát Văn Thù hỏi Duy Ma về “pháp bất nhị”, Duy Ma im lặng; đời sau ca tụng thái độ ấy của Duy Ma là sự “im lặng của sấm sét”- *mặc như lôi*.

Một chú tiểu thỉnh Ba Tiêu chỉ cho thấy cái “*bổn lai diện mục*”[27], trực tiếp, đừng qua ngôn từ suy lường, Ba Tiêu ngồi trên tấm tọa cụ, im lìm chẳng nói.

Thiền sư **Từ Phước** cũng im lặng, không một lời đáp lại câu hỏi ấy của người cầu đạo.

Một chú tiểu hỏi Thiền sư **Hàng Châu Văn Hỷ**, pháp từ của Nhưộng Sơn Huệ Tịnh: “Thế nào là cái tự kỷ?”, Sư mặc nhiên. Chú tiểu không hiểu cái im lặng ấy ngụ ý gì, bèn hỏi lại. Sư đáp: “*Trời xanh vẫn vũ chẳng hện trắng lên*”.

Một chú tiểu hỏi Tào Sơn: “Cái im lặng (vô ngôn) có thể tiết lộ cho biết được chăng?”

- Không thể tiết lộ ở đây.

- Vậy tiết lộ ở đâu ?

Tào Sơn đáp: “*Canh ba đêm trước tôi mất ba đồng tiền ở đầu giường*”

Sometimes the masters sit quiet, 'for some little while' (*liang-chiu*), either in response to a question or when in the pulpit. This *liang-chiu* does not always merely indicate the passage of time, as we can see in the following cases: A monk came to Shuzan (Shou-shan) and asked, 'Please play me a tune on a stringless harp.' The master was quiet for some little while, and said, 'Do you hear it?' 'No, I do not hear it.' 'Why,' said the master, 'did you not ask louder?' A monk asked Hofuku (Pao-fu), 'I am told that when one wants to know the path of the uncreate, one should know the source of it. What is the source, sir?' Hofuku was silent for a while, and then asked his attendant, 'What did the monk ask me now?' When that monk repeated the question, the master ejected him, exclaiming, 'I am not deaf!'

3. HỒI LÂU

Đôi khi các sư lặng im bất động hồi lâu - *luong cứu* - hoặc để đáp lại một câu hỏi, hoặc khi thượng đường nói pháp. Cái lương cứu ấy không cốt chỉ về thời gian trôi qua như ta sẽ thấy ở những câu chuyện sau đây.

Một chú tiểu thỉnh **Thủ Sơn** cho nghe một bản đàn không dây. Sư im lặng hồi lâu, rồi hỏi:

- Chú nghe không ?

- Bạch, không nghe.

Sư quở: Sao không bảo lớn tiếng hơn?

Một chú tiểu hỏi **Bảo Phước**: “Tôi nghe nói muốn biết con đường vô sanh phải rõ ngọn nguồn. Bạch hòa thượng, thế nào là ngọn nguồn?”. Bảo Phước im lặng hồi lâu, rồi hỏi: “Chú vừa hỏi tôi gì đó? Chú tiểu lặp lại câu hỏi. Sư phát đuổi chú tiểu ra vừa hét lớn: “Bộ tôi điếc sao?”.

Next, we may mention the method of counter-questioning, wherein questions are not answered by plain statements but by counter-questionings. In Zen, generally speaking, a question is not a question in its ordinary sense-that is, it is not simply asked for information--and therefore it is natural that what ordinarily corresponds to an answer is not an answer at all. Some Zen authority enumerates eighteen different kinds of questions, against which we may distinguish eighteen corresponding answers. Thus a counter-question itself is in its way an illuminating answer. A monk requested Jimyo (Tzŭ-ming) to 'set forth the idea of Dharma's coming from the West', and the master said, 'When did you come?' When Rasan Dokan (Lo-shan Taohsien) was asked, 'Who is the master of the triple world?' he said, 'Do you understand how to eat rice?' Tenryu (T'ien-lung), the teacher of Gutei, was hailed by a monk who asked him, 'How are we released from the triple world?' He retorted, 'Where are you this very moment?' A monk asked Jōshu, 'What would you say when a man is without an inch of cloth on him?' "What did you say he has not on him?" An inch of cloth on him, sir." "Very fine this, not to have an inch of cloth!" responded the master.

4. HỎI NGƯỢC LẠI

Ta có thể nêu thêm phương pháp “phản vấn”, nghĩa là thay vì trả lời, hỏi ngược lại người hỏi. Trong Thiền, nói chung, câu hỏi nào cũng thoát ngoài thói thường - nghĩa là không phải hỏi để được chỉ bảo - nên tự nhiên lời đáp cũng chẳng đáp lại gì hết. Một Thiền đức kê ra có mười tám cách hỏi, đối lại có mười tám cách đáp khác biệt hẳn nhau. Như vậy một câu phản vấn vẫn là một lời đáp chiếu sáng vậy.

Một chú tiểu hỏi **Từ Minh**: “Tổ Đạt Ma qua Tàu có ý nghĩa gì?” Sư hỏi lại:

“Ông qua hồi nào?”

Một chú tiểu hỏi **La Sơn** : “Ai là chúa tể ba cõi”. Sư hỏi lại:

“Chú biết làm sao ăn cơm không?”

Một chú tiểu hỏi **Thiên Long**, sư phụ của hòa thượng Câu Chi: “Làm sao thoát ly ba cõi?”. Sư hỏi lại:

“Hiện giờ chú ở đâu?”.

Một chú tiểu hỏi **Triệu Châu**: “Vị có người không manh áo dính thân đến đây, hòa thượng bảo họ thế nào?”. Sư hỏi lại: “Chú nói không có gì?” - Bạch, không manh áo dính thân. Sư đáp: “Ừ, được rồi, không manh áo dính thân”.

When we go on like this, there may be no end to this way of treating the various 'contrivances' devised by the Zen masters for the benefits of their truth-thirsty pupils. Let me conclude this section by quoting two more cases in which a kind of reasoning in a circle is employed, but from another point of view we may detect here a trace of absolute monism

in which all differences are effaced. Whether the Zen masters agree with this view, however, remains to be seen; for while the absolute identity of *meum et tuum* is asserted, facts of individualization are not ignored either.

5. LÝ LUẬN VÒNG TRÒN

Cứ thế quả không sao kể hết được những phương tiện khai thị chư sư sử dụng nhằm lợi lạc cho môn đồ. Vậy, để kết thúc chương này, tôi xin đưa thêm hai trường hợp khác, có thể coi như một thứ lý luận vòng tròn, nhưng ở một quan điểm khác, vẫn có thể biểu thị một tinh thần nhất nguyên luận tuyệt đối trong ấy mọi sự di biệt đều bị xóa nhòa hết. Đành rằng các Thiền sư đều tán đồng cái thấy ấy, nhưng cần xét lại, vì mặc dầu các ngài triệt để xác nhận kiến giải đồng nhất giữa cái “ta” và “cái người” mà đồng thời vẫn không từ khước những sự kiện dị biệt của cuộc sống cá nhân này.

A monk asked Daizui (Tai-sui), 'What is my [pupil's] Self?' 'That is my [master's] Self', answered the master. 'How is it that my Self is your Self?' The ultimate dictum was, 'That is your Self.' To understand this in a logical fashion, put 'ignorant', or 'confused', or 'human' in place of 'my [pupil's] Self', and in place of 'your [master's] Self' put 'enlightened', or 'Buddha's', or 'divine', and we may have a glimpse into what was going on in the mind of Daizui. But without his last remark, 'That is your Self', the whole affair may resolve into a form of pantheistic philosophy. In the case of Sansho Yenen (San-shêng Hui-jên) and Kyozan Yejaku (Yang-shan Hui-chi), the thought of Daizui is more concretely presented. Yejaku asked Yenen, 'What is your name?' and Yenen replied, 'My name is Yejaku'. Yejaku protested, 'Yejaku is my name.' Thereupon said Yenen, 'My name is Yenen,' which brought out a hearty laugh from Yejaku. These dialogues remind one of the famous Hindu saying, 'Tat tvam asi!', but the difference between this and 'My name is Yejaku' is that between Vedanta philosophy and Zen Buddhism, or that between Indian idealism and Chinese realism or practicalness. The latter does not generalize, nor does it speculate on a higher plane which has no hold on life as we live it.

Một đệ tử hỏi hòa thượng Đại Tỳ: “Thế nào là cái tự kỷ của con?”.

Hòa thượng đáp: “Là cái tự kỷ của thầy”.

Trò: Làm sao cái tự kỷ của con lại là cái tự kỷ của thầy được?

Thầy: “Đó là cái tự kỷ của con.”

Để hiểu câu chuyện trên theo tinh thần lý luận, ta chỉ cần thay thế “cái tự kỷ của con” bằng những chữ như vô minh, điên đảo hoặc phàm phu; và “cái tự kỷ của thầy” bằng những chữ như “giác ngộ, Phật, hoặc hư linh” là ta hình dung được ngay những gì đang diễn ra trong nội tâm của Đại Tỳ. Điều cần lưu ý là nếu không có câu xác nhận cuối cùng “đó là cái tự kỷ của con” thì toàn thể cuộc đối thoại hóa thành một thứ triết lý phiếm thần luận.

Tư tưởng Đại Tỳ còn được biểu lộ cụ thể hơn trong cuộc đối thoại sau đây giữa **Tam Thánh Huệ Nhiên** và **Ngưỡng Sơn Huệ Tịch**. Huệ Nhiên đến thăm Huệ Tịch.

Huệ Tịch hỏi: Ông tên gì?

Huệ Nhiên đáp: Tôi tên là Huệ Tịch.

Huệ Tịch cãi lại: Huệ Tịch là tên tôi mà.

Huệ Nhiên nói: Vậy tôi tên là Huệ Nhiên.

Huệ Tịch cười dài...

Câu chuyện đối đáp trên khiến ta liên tưởng đến cổ ngữ Ấn Độ “tai tvam asi!”, và có nghĩa là “ông là cái kia”. Tuy nhiên, giữa câu nói của Huệ Nhiên “tôi tên là Huệ Tịch” và câu nói Ấn Độ “ông là cái kia” vẫn khác biệt nhau nhiều, và chính đó là chỗ khác biệt giữa triết lý

vêđãnta Ấn Độ và Phật giáo Thiền Tông, hoặc giữa tinh thần duy trí ấn Độ và duy thực Trung Hoa. Tinh thần Trung Hoa không vụ suy rộng luận cao, ngoài tầm với của cuộc sống như chúng ta hiện đang sống.

According to the philosophy of the Kegon (Avatamsaka) school of Buddhism, there is a spiritual world where one particular object holds within itself all other particular objects merged, instead of all particular objects being absorbed in the Great All. Thus in this world it so happens that when you lift a bunch of flowers or point at a piece of brick, the whole world in its multitudinosity is seen reflected here. If so, the Zen masters may be said to be moving also in this mystic realm which reveals its secrets at the moment of supreme enlightenment (*anuttara-samyak-sambodhi*).

Theo giáo lý Hoa Nghiêm, có một thế giới siêu nhiên, trong ấy một sự vật dị diệt tiêu nhiếp và dung thông tất cả sự vật dị biệt khác, thay vì mọi sự vật dị biệt đều chìm lìm hết trong Đại Khối[28]. Thế nên, ở thế gian này, ví ta đưa lên một cành hoa, hoặc chỉ vào một cục gạch, là toàn thể vũ trụ trăm hình vạn trạng đều hiện rõ, phản chiếu lại trong ấy. Nếu quả vậy, ta có thể nói các Thiền sư hoạt dung trong cảnh giới linh minh ấy hiển lộ đến cho các ngài với tất cả cơ màu trong phút giây hoạt nhiên đại ngộ.

VIII

VIII. PHÉP CHỈ THẮNG

We now come to the most characteristic feature of Zen Buddhism, by which it is distinguished not only from all the other Buddhist schools, but from all forms of mysticism that are ever known to us. So far the truth of Zen has been expressed through words, articulate or otherwise, however enigmatic they may superficially appear: but now the masters appeal to a more direct method instead of verbal medium. In fact, the truth of Zen is the truth of life, and life means to live, to move, to act, not merely to reflect. Is it not the most natural thing for Zen, therefore, that its development should be towards acting or rather living its truth instead of demonstrating or illustrating it in words; that is to say, with ideas? In the actual living of life there is no logic, for life is superior to logic. We imagine logic influences life, but in reality man is not a rational creature so much as we make him out; of course he reasons, but he does not act according to the result of his reasoning pure and simple. There is something stronger than ratiocination. We may call it impulse, or instinct, or, more comprehensively, will. Where this will acts there is Zen, but if I am asked whether Zen is a philosophy of will, I rather hesitate to give an affirmative answer. Zen is to be explained, if at all explained it should be, rather dynamically than statically. When I raise the hand thus, there is Zen. But when I assert that I have raised the hand, Zen is no more there. Nor is there any Zen when I assume the existence of somewhat that may be named will or anything else. Not that the assertion or assumption is wrong, but that the thing known as Zen is three thousand miles away, as they say. An assertion is Zen only when it is in itself an act and does not refer to anything that is asserted in it. In the finger pointed at the moon there is no Zen, but when the pointing finger itself is considered, altogether independent of any external references, there is Zen.

Tự đây ta đi vào thế giới kỳ đặc nhất của đạo Thiền, đầy sắc thái độc đáo, khiến Thiền không những khác hẳn với mọi ngành Phật giáo, mà còn khác luôn với mọi hình thức huyền học đã có trong lịch sử. Từ trước, như ta đã thấy, chân lý Thiền được diễn bằng lời nói, dầu thành tiếng hay không thành tiếng, dầu hình thức có vẻ bí hiểm lạ lùng. Và giờ đây, ta sẽ thấy chư sư sử dụng một phương pháp trực tiếp hơn lời nói. Thật vậy, chân lý Thiền là chân

lý của sinh hoạt, mà sinh hoạt có nghĩa là sống động, là hoạt động, là hành động, chứ không phải chỉ suy lường thôi. Vậy, há chẳng là việc quá tự nhiên Thiền sống trong chiều hướng hành động, hoặc nói đúng hơn, vận dụng cái thực, sống cái thực, thay vì chứng minh hoặc biểu thị cái thực bằng ngôn từ, nghĩa là bằng khái niệm? Trong cái sống thực không có lý luận, vì cái sống lớn hơn cái lý. Ta tưởng rằng lý luận chi phối cuộc đời, nhưng thực sự con người chúng ta phải đâu là một sinh vật quá duy lý như vậy theo ý muốn của ta. Đành rằng chúng ta đang nói lý, nhưng khi bắt tay vào việc ta thường bỏ rơi con đường lý luận đã vạch ra, vì lúc ấy ta cảm thấy có cái gì khác mạnh hơn là lý luận. Cái gì ấy, ta có thể gọi là hững cảm, là bản năng, hoặc thông thường hơn, là ý chí. Hễ ý chí phát động lên là có Thiền, nhưng nếu các bạn hỏi tôi Thiền có phải là triết lý của ý chí không, ắt tôi không dám dứt khoát xác nhận cùng quý bạn được. Thiền cần được giải thích - nếu có thể giải thích được - bằng một kiến giải chủ động hơn là chủ tịnh. Cho nên khi tôi đưa bàn tay lên đó là Thiền; nhưng nếu tôi khẳng định đưa bàn tay lên thì Thiền không có ở đó nữa. Cũng vậy, vẫn không có Thiền khi tôi giả định rằng có một cái gì đó có thể gọi là ý chí hoặc gì gì khác. Nói thế không có nghĩa khẳng định hoặc giả định là sai, nhưng vì cái gọi là Thiền, như chư sư thường nói, biến mất ngoài ba ngàn dặm. Nói năng cũng là Thiền, và chỉ là Thiền khi lời nói là một hành vi “tự hiện thành”, không dựa vào bất cứ gì để được xác định. Trong ngón tay chỉ mặt trăng không có Thiền, nhưng “tự thân” của ngón tay là Thiền - ngón tay độc lập đối với tất cả liên hệ bên ngoài.

Life delineates itself on the canvas called time; and time never repeats: once gone, forever gone; and so is an act: once done, it is never undone. Life is a *sumiye*-painting, which must be executed once and for all time and without hesitation, without intellection, and no corrections are permissible or possible. Life is not like an oil-painting, which can be rubbed out and done over time and again until the artist is satisfied. With a *sumiye*-painting, any brush stroke painted over a second time results in a smudge; the life has left it. All corrections show when the ink dries. So is life. We can never retract what we have once committed to deeds; nay, what has once passed through consciousness can never be rubbed out. Zen therefore ought to be caught while the thing is going on, neither before nor after. It is an act of one instant. When Dharma was leaving China, as the legend has it, he asked his disciples what was their understanding of Zen, and one of them who happened to be a nun, replied, 'It is like Ānanda's looking into the kingdom of Akshobhya Buddha, it is seen once and has never been repeated.' This fleeting, unrepeatable, and ungraspable character of life is delineated graphically by Zen masters who have compared it to lightning or spark produced by the percussion of stones: *shan tien kuang, chi shih huo* is the phrase.

Cuộc sống tự trải ra trên một khung vải gọi là thời gian không bao giờ tái diễn: một qua là hẳn, không bao giờ trở lại. Việc làm cũng vậy, đã làm là không bao giờ làm lại được. Đời là một bức tranh thủy mặc, một khi hạ bút xuống là hoàn tất, mãi mãi, không chần chờ, không suy nghĩ, không cạo sửa gì được. Đời không phải là một bức tranh dầu để có thể tẩy xóa, sơn đi vẽ lại nhiều lần đến khi nào họa sĩ vừa ý mới thôi. Trái lại, trong tranh thủy mặc, bất cứ nét bút nào đồ thêm lên dầu nhỏ nhạt mấy, đều biến thành tì vết, đều tước bỏ cuộc sống, vì mực khô là nét sửa hẳn lên ngay. Cuộc đời cũng vậy. Ta không bao giờ rút lui lại được những gì ta đã hiến cho hành động; không, những gì một lần đi qua tâm thức là không bao giờ xóa bỏ được. Nên Thiền cần được bắt lấy khi cơ sự đang diễn ra, không trước đó, không sau đó. Đó là một hành vi của một chốc lát, của một sát na. Tương truyền khi Tổ **Đạt Ma** sắp

rời Trung Quốc về Thiên Trúc, Tổ hỏi các môn đệ lãnh hội Thiền như thế nào, bà ni **Tổng Trì** đáp:

"Chỗ hiểu của con ví như nhãn quang của tôn giả A Nan phóng vào nước Phật Bất Động: một khi thấy là không thể thấy trở lại được[29]"

Cuộc sống uyển chuyển là vậy, không nắm bắt được, không diễn lại được: cuộc sống ấy, các Thiền sư mô tả như tia lửa đá xẹt, như ánh điện chớp: *kích thạch hỏa, thiểm điện quang*.

The idea of direct method appealed to by the masters is to get hold of this fleeting life as it flees and not after it has flown. While it is fleeing, there is no time to recall memory or to build ideas. No reasoning avails here. Language may be used, but this has been associated too long with ideation, and has lost directness or being by itself. As soon as words are used, they express meaning, reasoning; they represent something not belonging to themselves; they have no direct connection with life, except being a faint echo or image of something that is no longer here. This is the reason why the masters often avoid such expressions or statements as are intelligible in any logical way. Their aim is to have the pupil's attention concentrated in the thing itself which he wishes to grasp and not in anything that is in the remotest possible connection liable to disturb him. Therefore when we attempt to find meaning in dharāṇīs or exclamations or a nonsensical string of sounds taken as such, we are far away from the truth of Zen. We must penetrate into the mind itself as the spring of life, from which all these words are produced. The swinging of a stick, the crying of a 'Kwatz!', or the kicking of a ball must be understood in this sense; that is, as the directest demonstration of life--no, even as life itself. The direct method is thus not always the violent assertion of life-force, but a gentle movement of the body, the responding to a call, the listening to a murmuring stream, or to a singing bird, or any of our most ordinary everyday assertions of life.

Phương pháp trực tiếp đạt vào tay chư sư có công dụng nắm ngay lấy cuộc sống uyển chuyển ấy trong khi đang trôi chảy, thay vì sau khi đã trôi qua. Trong khi dòng đời đang trôi chảy, không ai đủ thời giờ kêu gọi đến ký ức, hoặc xây dựng tư tưởng. Không có lý luận nào có giá trị trong lúc ấy.

Ngôn ngữ có thể dùng được, nhưng ngôn ngữ từ muôn thuở vốn kết hợp chặt chẽ với nếp tâm tưởng suy lường nên mất hết nội lực, không trực tiếp truyền cảm được. Ngôn ngữ, nếu dừng đến, chỉ diễn tả được một ý nghĩa, một luận giải, chỉ biểu lộ một cái ngoại thuộc, nên không trực tiếp liên hệ gì đến cuộc sống, nếu không nói rằng đó chỉ là một vang bóng mờ nhạt của cái đã tiêu ma. Đó là lý do các Thiền sư nhiều khi tránh nói, tránh xác định, dầu đối với những sự việc quá tỏ rõ, quá hiển nhiên cũng vậy. Kỳ vọng của các ngài là để cho môn đệ tự tập trung tất cả tâm lực nắm lấy những gì họ mong ước, thay vì ghì bắt những mối liên lạc xa xôi vòng ngoài khiến họ phải phân tâm. Cho nên nếu cứ tìm hiểu nghĩa nhưng câu thần chú (đà la ni) hoặc những tiếng hét, hoặc những loạt âm thanh rỗng, ắt ta lạc xa con đường Thiền. Ta phải lặn sâu vào tận tâm thể, là nơi phát nguyên nguồn sống, là nơi phát xuất những âm thanh trên. Vung hèo đập, quát lên một tiếng hét, đá vào một trái cầu... Những cử chỉ ấy phải được lãnh hội trong ý nghĩa ấy, nghĩa là phải coi như trực tiếp thể hiện cuộc sống; không, hơn thế nữa, chính đó là cuộc sống. Phương pháp chỉ thẳng, dầu vậy, không hẳn là thái độ khảng nhận bốn chất bạo lực của cuộc sống, mà bất cứ gì rất tầm thường diễn ra hằng ngày như khẽ động thân hình, trả lời một tiếng gọi, nghe suối reo, chim hót, không gì chẳng thể hiện cuộc sống vậy.[30]

Reiun (Ling-yün) was asked, 'How were things *before* the appearance of the Buddha in the world?' He raised his hossu. 'How were things *after* the appearance of the Buddha?' He again raised the hossu. This raising of the hossu was quite a favourite method with many masters to demonstrate the truth of Zen. As I stated elsewhere, the hossu and the staff were the religious insignias of the master, and it was natural that they would be in much display when the monks approached with questions. One day Ōbaku Kiun (Huang-po Hsi-yün) ascended the pulpit, and as soon as monks were gathered, the master took up his staff and drove them all out. When they were about all out, he called them, and they turned their heads back. The master said, 'The moon looks like a bow, less rain and more wind.' The staff was thus wielded effectively by the masters, but who would ever have thought of a cane being made an instrument of illustrating the most profound truth of religion?

Một ông tăng hỏi sư Linh Vân: “Muôn vật là thế nào trước khi Phật xuất thế?”.

Sư đưa cây phất tử lên.

Lại hỏi: “Muôn vật là thế nào sau khi Phật xuất thế?”.

Sư lại đưa cây phất tử lên.

Đưa phất tử lên, hạ phất tử xuống, là phương tiện khai thị rất thông dụng của nhiều Thiền sư. Như tôi đã trình bày ở phần đầu bộ sách, phất tử (cây chổi lông đuôi ngựa) và trúc bễ (cây thước tre) hoặc trụ trượng, là tượng trưng của giáo quyền nên tự nhiên chư sư phải dùng đến luôn khi có người đến tham vấn.

Huỳnh Bá (? - 850) thượng đường. Tăng chúng vừa tụ tập chờ nghe thì Huỳnh Bá giơ cây trụ trượng lên đánh đuổi ra. Tăng chúng bỏ đi ra. Huỳnh Bá lại gọi vào, Tăng chúng vừa quay đầu vào thì Huỳnh Bá nói :

Trăng như vòng cung

月似灣弓

Mưa ít gió nhiều

少雨多風

Các sư đã sử dụng cây gậy một cách tuyệt kỹ vậy, nhưng trong đời có ai dám nghĩ rằng một cây gậy vô tri lại có thể dùng để biểu hiện một diệu lý thâm áo nhất của đạo giáo như vậy được?

Jōshu was the readiest master for pithy retorts and his 'Sayings' (*Goroku*) is filled with them, but he was also an adept at the direct method. When he was in his pulpit one day, a monk came out of the rank and made bows to him. Without waiting, however, for further movements on the part of the monk, Jōshu folded his hands and a parting salutation was given. Hyakujo Isei's (Pai-chang Wei-chéng's) way was somewhat different. He said to the monks, 'You open the farm for me and I will talk to you about the great principle [of Zen].' When the monks finished attending to the farm and came back to the master to discourse on the great principle, he merely extended his open arms and said nothing.

Triệu Châu (778 - 897) lúc nào cũng sẵn sàng phản ứng mạnh và cấp thời, bộ “Triệu Châu ngữ lục” của Sư chứa đầy những câu đáp thần tốc; nhưng sư cũng là một cao thủ của phương pháp trực tiếp. Ngày kia Sư thượng đường, một ông tăng bước đến làm lễ. Không để ông tăng đủ thì giờ nói năng gì, Sư chấp đôi tay, xá chào, và bỏ đi.

Thủ đoạn của thiền sư **Bách Trượng Duy Chánh** có khác hơn. Sư bảo tăng chúng ra cày ruộng đi, xong Sư sẽ nói đại nghĩa của pháp Phật cho nghe. Làm xong, tăng chúng hợp lại chờ nghe Sư nói pháp. Sư dang đôi tay, không nói gì.

A monk came to Yenkwān An, the National Teacher, and wanted to know what was the original body of Vairochana Buddha. The Teacher told him to pass the pitcher, which he did. The Teacher then said, 'Put it back where you got it.' The monk faithfully obeyed, but not being told what was the original body of the Buddha, he proposed the question once more, 'Who is the Buddha?' Answered the master, 'Long gone is he!' In this case the direct method was practised more by the monk himself under the direction of the master, but unfortunately the pupil's spiritual condition was not ripe enough to grasp the meaning of his own 'direct method', and alas, let go 'the old Buddha! Something similar to this case may be found in the following one:

Một ông tăng hỏi quốc sư giám quan **Tế An**: “Thế nào là bốn thân của Phật Lô Xá Na?”

Quốc sư bảo: “Thầy đưa giùm tôi cái tịnh bình”. Ông tăng đưa tịnh bình lên. Quốc sư bảo: “Ông trả giùm tôi về chỗ cũ”. Ông tăng vâng làm, nhưng tưởng chưa trả được lời nên lặp lại câu hỏi:

“Thế nào là bốn thân của Phật Lô Xá Na?”

如何是本身盧舍那

Quốc sư đáp: “Vị cổ Phật ấy đi mất lâu rồi”.

古拂過去久矣!

Ở trường hợp trên, phép chỉ thẳng do chính người đệ tử vô tình thực hành lấy dưới sự hướng dẫn của thầy mà không biết, chỉ tiếc rằng căn cơ người đệ tử chưa đủ chín mùi để nắm lấy ý nghĩa việc mình làm nên để vị cổ Phật đi mất, than ôi! Sau đây là một câu chuyện tương tự khác.

Sekisō (Shih-shuang) asked Yenchi (Yüan-chih), who was a disciple of Yakusan (Yüeh-shan), 'If some one after your death asked me about the ultimate fact, what should I say to him?' The master gave no answer, but instead called up the boy attendant, who at once responded. He said, 'Fill up the pitcher', and remained quiet for some little while. He now asked Sekisō, 'What did you ask me before?' Sekisō restated the question, whereupon the master rose from his seat and left the room.

Thạch Sương Khánh Chư (808-888) hỏi sư **Đạo Ngô Viên Trí** (768-835), pháp tử của Dược Sơn Duy Nghiêm: “Trăm năm sau, ví có người hỏi về cực tặc sự[31] con sẽ trả lời ra sao?”

Sư không đáp, gọi chú sa di trong chùa, chú này “dạ”

Sư bảo: “Con châm thêm nước vào tịnh bình cho thầy”.

Giây lâu, Sư hỏi lại Thạch Sương: “Ông hỏi gì tôi?”.

Sương lặp lại. Đạo Ngô đồng dậy bỏ ra đi.

As some Zen masters remarked, Zen is our 'ordinary mindedness'; that is to say, there is in Zen nothing supernatural or unusual or highly speculative that transcends our everyday life. When you feel sleepy, you retire; when you are hungry, you eat, just as much as the fowls of the air and the lilies of the field, taking 'no thought for your life, what ye shall eat, or what ye shall drink; nor yet for your body, what ye shall put on'. This is the spirit of Zen. Hence no specially didactic or dialectical instruction in the study of Zen except such as is given below by Dōgo.

Như nhận xét của vài cao tăng. Thiền là những cảm nghĩ thường ngày của ta - 平常心是道, nghĩa là trong Thiền không có gì là siêu nhiên, là kỳ quặc, là cao kiến, vượt ngoài cuộc sống thường ngày. Mệt thì đi ngủ, đói thì ăn, có khác gì đâu chim chóc trên trời, lan huệ

ngoài đồng, “để tâm chi đến cách ông sống, đến thức ông ăn, đến thể xác ông, đến áo quần ông mặc”. Tinh thần của đạo Thiền là vậy. Nên học Thiền không đòi hỏi một vốn liếng văn học hoặc biện chứng nào hết, ngoại trừ cái học do Thiền Hoàng Đạo Ngộ truyền lại Long Đàm Sùng Tín trong câu truyện sau đây.

Ryutan Sōshin (Lung-t'an Sui-hsin) was a disciple of Tenno Dōgo (Tao-wu). He served the master as one of his personal attendants. He was with him for some time, when one day he said to the master, 'Since I came to you, I have not at all been instructed in the study of mind.' Replied the master, 'Ever since you came to me, I have always been pointing to you how to study mind.' 'In what way, sir?' 'When you brought me a cup of tea, did I not accept it? When you served me with food, did I not partake of it? When you made bows to me, did I not return them? When did I ever neglect in giving you instructions?' Ryutan kept his head hanging for some time, when the master told him, 'If you want to see, see directly into it; but when you try to think about it, it is altogether missed.'

Sùng Tín hầu hạ thầy là **Đạo Ngộ** bao năm rồi. Ngày kia, Tín bạch thầy: “Con ở đây đã lâu chưa hề được hòa thượng chỉ cho thấy chỗ tâm yếu Thiền”. Đạo Ngộ đáp: “Từ ngày con đến với thầy, thầy có bao giờ quên chỉ cho con chỗ tâm yếu đâu?”

Tín ngạc nhiên hỏi lại: “Hồi nào?”. Đạo Ngộ đáp: “Con dâng trà, thầy có bao giờ chẳng vì con mà không tiếp đâu? Con dọn cơm, thầy có bao giờ chẳng vì con mà không nhận đâu? Con chào thầy, thầy há chẳng nghiêng đầu trả lễ sao? Sao gọi là không chỉ cho thấy chỗ tâm yếu?”

Tín cúi đầu trầm ngâm hồi lâu. Đạo Ngộ tiếp :

“Muốn thấy, nhìn thẳng xuống là thấy ngay, bằng đũa đo nghĩ ngợi ắt hỏng” 見則直下便見擬思即差

Dōgo Yenchi (Tao-wu Yüan-chih) and Ungan Donjo (Yün-yen Tan-shêng) were standing by the master Yakusan (Yüeh-shan) as attendants, when Yakusan remarked: 'Where our intellect cannot reach, I verily tell you to avoid talking about it; when you do, horns will grow on you. O Yenchi, what will you say to this?' Yenchi thereupon rose from his place and left the room. Ungan asked the master, 'How is it, sir, that Brother Chi does not answer you?' 'My back aches today,' said Yakusan. 'You'd better go to Yenchi himself, for he understands.' Ungan came to his brother monk and inquired thus. 'O Brother Senior, why did you not answer our master just now?' 'You'd better go back to the master himself and ask,' was all that poor Ungan could get out of his senior brother.

Đạo Ngộ Viên Trí (768-835) và **Vân Nham Đàm Thạc** (782-841) cùng hầu hạ sư phụ là **Dược Sơn Duy Nghiêm**.

Ngày kia, Dược Sơn nói: “Chỗ ấy trí thức không đạt tới được nên cấm nói. Nói ắt sừng mọc lên đầu. Nay, Trí đầu đà, thế là thế nào?”

Viên trí đứng dậy, bỏ đi ra.

Thấy lạ, Vân Nham hỏi Dược Sơn: “Vì duyên cớ nào mà Trí sư huynh không trả lời cho hòa thượng?”

Dược Sơn nói: “Bữa nay ta đau lưng. Trí biết, ông nên đến hỏi Trí là hơn.” Vân Nham tìm đến Viên Trí, hỏi: “Vừa rồi sao huynh không trả lời cho hòa thượng?”

“Ông thử trở lại hỏi hòa thượng xem sao?”, lời đáp duy nhất Vân Nham khổ công tâm cầu chỉ gọn lỏn có thế.

There was another favourite movement often practised by Zen masters, which was to call out to the questioner or somebody else. One case of this has already been given somewhere else in another connection. The following are the typical and classical ones. Chu, the National Teacher, called out to his attendant monk three times, to which the latter responded regularly. Said the Teacher, 'I thought I was not fair to you, but it was you that were not fair to me.'^[127] This calling and responding took place also three times between Mayoku (Ma-ku) and Ryosui (Liang-sui), which at last made the latter exclaim, 'O this stupid fellow!'

Một phương pháp chư sư thường dùng là bất thần gọi tên người đặt câu hỏi, hoặc một người nào khác. Ở một đoạn trước, tôi đã có dịp kể lại một câu truyện thuộc trường hợp ấy^[32]. Và sau đây là một câu truyện khác thường được nhắc nhở, và rất điển hình.

Quốc Sư Nam Dương **Huệ Trung** ngày kia gọi thị giả, thị giả “dạ”, cứ thế ba lần gọi, ba lần dạ, Quốc Sư kết luận: “Tướng đầu ta phụ người, hóa ra người phụ ta”.

Và sau đây là lời bình giảng của hàng hậu bối. Một ông tăng hỏi **Huyền Sa**: Quốc Sư gọi thị giả là ngụ ý gì?. Sư đáp: “Ông thị giả hiểu rõ đấy”

Vân Cư Tích bình : Thị giả hiểu, hay không hiểu? Nếu nói là hiểu, sao Huyền Sa lại nói “ông thị giả hiểu rõ đấy?” Vậy nghĩ coi thế nào ?

Huyền Giác Trung hỏi một ông tăng: “Thị giả hiểu là hiểu cái gì?” Ông tăng đáp: “Nếu không hiểu, sao thị giả cứ dạ?”. Huyền Giác bảo: “Ông khá sáng trí”.

Một ông tăng hỏi **Pháp Nhân**: “Quốc Sư gọi thị giả là ngụ ý gì?”. Pháp Nhân nói: “Đi về đi, lúc khác trở lại” Nhân đó, **Vân Cư Tích** bình: “Sao Pháp Nhân lại nói vậy, ông có biết rõ ý của quốc sư không? hay không biết rõ?”

Một ông tăng Triệu Châu: “Quốc sư gọi thị giả là ngụ ý gì?”, Triệu Châu đáp: “Như người viết chữ trong đêm tối, chữ tuy chẳng thành, nhưng văn thái vẫn đủ rõ”.

Một câu chuyện gọi dạ như trên cũng diễn ra một lần giữa Ma Cốc Bửu Triệt và Lương Toại. Ma Cốc gọi, Lương Toại dạ, như thế ba lần gọi, ba lần dạ. Xong Ma Cốc mắng: “Thầy chùa gì mà độn căn thế!”. Lương Toại tỉnh ngộ ngay dưới câu mắng ấy.

This trick of calling out and responding was frequently practised, as is seen in the following cases: A high government dignitary called upon Ungo Dōyō (Yün-chü Taoying) and asked, 'I am told that the World-Honoured One had a secret phrase and Mahākāśyapa did not keep it hidden; what was the secret phrase?' The master called out, 'O honoured officer!' and the officer responded. 'Do you understand?' demanded the master. 'No, Reverend Sir!' was his natural answer. 'If you do not understand, there is the secret phrase: if you understand, there is Mahākāśyapa in full revelation.'

Phương pháp gọi dạ rất thông dụng trong giới Thiền như vài câu chuyện sau đây:

Một ông thượng thư đến viếng sư **Vân Cư Đạo Ung** (? -902) và hỏi: “ Người ta nói Thế Tôn có một mật ngữ mà Ca Diếp không che giấu, mật ngữ ấy là gì?”

Vân Cư gọi xướng:

- Thượng Thư.
- Dạ !
- Hiểu không ?
- Không hiểu.

Vân Cư nói: “Nếu ông chẳng hiểu, đó là mật ngữ của Thế Tôn, nếu ông hiểu, đó là Ca Diếp chẳng che giấu”.

Haikyū (P'ai-hsiu) was a local governor in Shinan (Hsin-an) before he was appointed a state minister. He once visited a Buddhist monastery in his district. While going around in the premises of the monastery, he came across a fine fresco painting and asked the accompanying priests whose portrait this was. 'He was one of the high priests,' they answered. The governor now turned towards them and questioned, 'Here is his portrait, but where is the high priest himself?' They all did not know how to answer him. He then further asked if there were any Zen monks about here. They replied, 'We have recently a newcomer in this monastery, he does some menial work for us and looks very much like a Zen monk.' He was then brought in the presence of the governor, who at once said to him, 'I have one question in which I wish to be enlightened, but the gentlemen here grudge the answer. May I ask you to give me a word for them?' 'I humbly wish you to ask,' politely requested the monk. The officer repeated the first question, whereupon the monk loudly and clearly called out, 'O Haikyū!' Haikyū responded at once, 'Here, sir!' 'Where is the high priest now?' cross-questioned the monk. This opened the governor's eye to the sense of the monk's counter-question, in which he could now read the solution of his first query.

Quan tướng quốc **Bùi Hưu** khi còn làm thứ sử Tây An có lần đến viếng một kiếng chùa, vào chánh điện dâng hương cúng Phật. Chủ chùa tiếp đón. Bùi thấy trên tường có một bức họa bèn hỏi hình ai. Ông chủ chùa bảo đó là chân dung một cao tăng. Bùi hỏi: “Chân dung đây còn cao tăng đâu?”

Tăng chúng không đáp. Bùi lại hỏi: “Trong đây có Thiền nhân nào không?”

Đáp: “Gần đây có một người đến ở chung, hiện lo việc tạp dịch, ông ta có vẻ là người Thiền lắm”.

Bùi nói: “Xin mời ra cho tôi hỏi thăm chút được không?”

Ông sư mới liền được thỉnh ra trước mặt quan tướng quốc

Bùi vừa thấy liền hớn hở lên tiếng ngay:

“Hưu tôi có một điều muốn hỏi, ngặt chừ vị đây không đáp, vậy thỉnh đại nhân ban cho một lời”.

Sư hỏi: Mời tướng công cứ hỏi.

Hưu lặp lại câu nói trên: “Còn cao tăng đâu?”

Sư hét quát chúa:

- Bùi Hưu ?

- Dạ !

Sư lặp lại câu hỏi: **Còn cao tăng đâu?**

Bùi Hưu tức khắc dưới câu phản vấn nhận ra ý chỉ Thiền như bắt được ngọc kế châu.

The case between Yisan (Wei-shan) and Kyōzan (Yangshan) was more intellectual and to that extent more intelligible than this mere calling and responding. Kyōzan was the chief disciple of Yisan, and one of the peculiar features of this school was to demonstrate the truth of Zen concordantly both by the master and disciple. They once went out picking tea-leaves. The master said to Kyōzan, 'Picking tea-leaves all day, I hear only your voice and do not see your body; manifest your original body and let me see it.' Kyōzan shook the tea-plant. Said Yisan, 'You have only got its function, you have not got the substance.' Kyōzan said, 'Master, how with you then?' The master was quiet for a while, whereupon the disciple said, 'O master, you have got only the substance, you have not got the function.' 'You will be spared of my twenty blows,' concluded the master. In Buddhist ontology three conceptions are distinguished, as was referred to previously: substance or

body, appearance, and function or activity. 'Body' or *bhāva* corresponds to the idea of mass or being, 'appearance' (*lakṣhaṇa*) to that of form, and 'function' (*kṛitya*) to that of force. Every reality is regarded by Buddhist philosophers as analysable into these three notions. Sometimes, however, the second conception, 'appearance', is absorbed in that of 'being', or 'body'. Without functioning no objects exist, but functioning cannot take place without something functioning. The two ideas, according to Buddhist philosophers, are thus inseparable for our understanding of the universe. But Yisan and Kyōzan were not metaphysicians and would not argue on the subject. The one shook the tree and the other stood still. We cannot say that there is Zen in this standing and shaking, as we may interpret them philosophically, but we may glean something of Zen in their remarks on 'body' and 'function' together with their direct method.

Cuộc đối thoại giữa **Quy Sơn** (771-853) và **Ngưỡng Sơn** (804-899) có phần cơ trí hơn, nghĩa là dễ nhận định hơn phương pháp gọi và dạ thường. Ngưỡng Sơn là đệ tử chánh của Quy Sơn. Phái Thiền Quy Ngưỡng của hai ngài đặc biệt ở chỗ cả sư và đệ cùng chứng minh với nhau chân lý Thiền. Ngày kia, hai thầy trò đi hái trà. Quy Sơn gọi Ngưỡng Sơn nói: Suốt ngày hái trà, tôi chỉ nghe tiếng ông, không thấy hình ông, ông hiện rõ “bốn hình” cho tôi coi thử nào.

Ngưỡng Sơn rung gốc trà thay lời đáp.

Quy Sơn nói: Ông chỉ mới được cái “dụng”, chẳng được cái “thể”

Ngưỡng Sơn nói: Còn hòa thượng thể nào?

Quy Sơn im lặng hồi lâu.

Ngưỡng Sơn nói: Hòa thượng chỉ được cái “thể”, chẳng được cái “dụng” .

Quy Sơn nói: “Tha cho ông hai chục hèo”

Theo bốn thể học Phật giáo như tôi đã trình bày trước, người ta phân biệt ba khái niệm: thể (bốn thể) tướng (hình dáng) và dụng (tác động). Thể (*bhava*) tương đương với khái niệm về thể chất của hiện hữu, tướng (*akṣhaṇa*) chỉ về hình tướng. Và dụng (*kṛitya*) chỉ về năng lực hoạt động. Các triết gia Phật giáo cho rằng mọi thực tại có thể phân tách thành ba khái niệm như trên. Nhưng đôi khi khái niệm tướng bị hút mất trong khái niệm thể. Không có dụng thì không có vật nào hết, nhưng dụng không thể động dụng được nếu không có gì chuyển dụng. Nên theo các giảng sư Phật giáo, thể và dụng là hai khái niệm không thể tách rời nhau trong việc nhận thức vũ trụ. Tuy nhiên, Quy Sơn và Ngưỡng Sơn không phải là nhà siêu hình học nên không dẫn chứng, không chứng minh. Sư này rung cây, Sư kia im lặng, thế là đủ. Ta không thể quyết đoán có Thiền hay không trong hai động tác ấy mà ta cưỡng ép vào khuôn kiến giải triết học, nhưng dầu sao ta cũng nếm được ít nhiều hương vị Thiền xuyên qua những nhận xét về “thể” và “dụng” gắn liền vào phương pháp trực tiếp của hai người.

So far the direct method has not been of any violent character as to involve a bodily injury or nervous shock, but the masters had no qualms if they thought necessary to shake the pupils roughly. Rinzai for one was noted for the directness and incisiveness of his dealings; the point of his sword cut through the heart of the opponent. The monk Jō (Ting) was one of his disciples, and when he asked the master what the fundamental principle of Buddhism was Rinzai came down from his straw chair, and taking hold of the monk slapped him with the palm of his hand, and let him go. Jō stood still without knowing what to make of the whole procedure, when a bystanding monk blamed him for not bowing to the master. While doing so, Jō all of a sudden awoke to the truth of Zen. Later, when he was

passing over a bridge, he happened to meet a party of three Buddhist scholars, one of whom asked Jō: 'The river of Zen is deep, and its bottom must be sounded. What does this mean?' Jō, disciple of Rinzai, at once seized the questioner and was at the point of throwing him over the bridge, when his two friends interceded and asked Jō's merciful treatment of the offender. Jō released the scholar, saying, 'If not for the intercession of his friends I would at once let him sound the bottom of the river himself.' With these people Zen was no joke, no mere play of ideas; it was, on the contrary, a most serious thing on which they would stake their lives.

Ở những trang vừa qua, ta thấy phương pháp trực tiếp không viện đến bạo hành như gây đau đớn cho thân xác, hoặc chấn động cho thần kinh, nhưng nếu cần, các Thiền sư không ngại xử bạo với môn đồ, Lâm Tế là một trong số cao thủ thường dùng những biện pháp thẳng và bén ấy. Mũi gươm của Sư đâm thẳng vào con tim của đối phương. Như trường hợp có một thượng tọa tên là Định hỏi Sư về đại nghĩa pháp Phật, Sư bước xuống ghế rơm, nắm lấy Định hỏi, xáng cho một bạt tai, rồi xô ra. Định choáng váng chưa biết phải làm gì thì trong lúc ấy một ông tăng đứng bên lên tiếng trách thượng tọa sao không lạy hòa thượng đi. Định toan lạy thì ngay lúc ấy hốt nhiên ngộ đạo.

Sau đó, **Định thượng tọa** qua cầu gặp ba ông tọa chủ. Một ông hỏi: tôi nghe nói dòng thiền sâu thẳm phải dò đến đáy, thế nghĩa là gì?". Đứng với gia phong Lâm Tế, Định nắm lấy người hỏi, toan ném xuống sông thì hai ông tọa chủ kia nài nỉ xin thượng tọa mở lượng từ bi tha cho người phỉ báng. Định thả vị tọa chủ ra, bảo: "Nếu không có hai ông đây cầu khẩn ta đã đưa người xuống sông dò đáy Thiền". Với những người ấy, hẳn nhiên Thiền không phải là một trò đùa, một cuộc luyện trí để tiêu khiển; trái lại, đó là cái gì hệ trọng nhất trong đời mà họ sẵn sàng dâng trọn cả mạng sống.

Rinzai was a disciple of Ōbaku (Huang-po), but while under the master he did not get any special instruction on Zen; for whenever he asked him as to the fundamental truth of Buddhism, he was struck by Ōbaku. But it was these blows that opened Rinzai's eyes to the ultimate truth of Zen and made him exclaim, 'After all, there is not much in the Buddhism of Ōbaku!' In China and in Korea what little of Zen is left mostly belongs to the school of Rinzai. In Japan alone the Sōtō branch is flourishing as much as the Rinzai. The rigour and vitality of Zen Buddhism that is still present in the Rinzai school of Japan comes from the three blows of Ōbaku so mercifully dealt out to his poor disciple. There is in fact more truth in a blow or a kick than in the verbosity of logical discourse. At any rate the Zen masters were in dead earnest whenever the demonstration of Zen was demanded. See the following instance.

Lâm Tế là học trò của Huỳnh Bá, nhưng ở với Huỳnh Bá, Lâm Tế không học được gì hết vì mỗi lần mở miệng hỏi về đại nghĩa của pháp Phật là mỗi lần bị Huỳnh Bá đánh. Nhưng chính những trận đòn ấy, khi thời tiết đến, mở mắt Lâm Tế trên diệu lý Thiền, và khiến sư reo to: "*Thì ra Thiền Huỳnh Bá chả có gì lắm đó!*".

Ở Trung Hoa và Cao Li, những gì cốt yếu nay còn tồn tại trong đạo Thiền đều thuộc dòng Lâm Tế. Riêng ở Nhật, Thiền Tào Động hưng thịnh song song với Thiền Lâm Tế. Dòng sinh lực hoạt dụng nay còn hiển hiện trong tông Lâm Tế Nhật Bản bắt nguồn từ ba trận đòn đại bi Huỳnh Bá dành cho người khốn nạn ấy. Quả thật trong việc đánh đá có nhiều chân lý hơn là những tràng hư luận thao thao bất tuyệt. Trong bất cứ trường hợp nào, các Thiền sư đều thể hiện một nhiệt tâm sắt đá mỗi khi cần biểu thị chân lý Thiền. Ta thử đọc câu chuyện sau đây.

When Tō-Impo (Têng Yin-fêng) was pushing a cart, he happened to see his master Baso stretching his legs a little too far out in the roadway. He said, 'Will you please draw your legs in?' Replied the master, 'A thing once stretched out will never be contracted.' 'If so,' said Tō, 'a thing once pushed will never be retracted.' His cart went right over the master's legs, which were thus hurt. Later Baso went up to the Preaching Hall, where he carried an axe and said to the monks gathered, 'Let the one who wounded the old master's legs a while ago come out of the congregation.' Tō came forth and stretched his neck ready to receive the axe, but the master, instead of chopping the disciple's head off, quietly set the axe down.

Đặng Ấn Phong đẩy chiếc xe cút kít thấy **Mã Tổ** nằm bên lề đường, chân duỗi ra ngoài.

Đặng nói: Yêu cầu sư co cẳng vô.

Mã đáp: Đã duỗi ra không bao giờ co lại

Đặng nói: Cũng vậy, đã đẩy tới không bao giờ kéo lui.

Đặng bèn thúc xe qua, cán chân Mã Tổ, gây thương tích.

Sau đó, Mã Tổ đến Pháp Đường, tay cầm búa, nói: "Ông nào hồi nãy đẩy xe cán cẳng lão tăng bước ra đây mau". Đặng Ấn Phong tiến thẳng đến trước mặt Mã Tổ, ngửa cổ lên sẵn sàng đón nhát búa. Mã đại sư lặng lẽ đặt búa xuống đất.

Tō-Impo was ready to give up his life to reassert the truth of his deed through which the master got hurt. Mimicry or simulation was rampant everywhere, and therefore Baso wanted to ascertain the genuineness of Tō's understanding of Zen. When the thing is at stake, the masters do not hesitate to sacrifice anything. In the case of Nansen, a kitten was done away with: Kyōzan broke a mirror in pieces; a woman follower of Zen burned up a whole house; and another woman threw her baby into a river. This latter was an extreme case and perhaps the only one of the kind ever recorded in the history of Zen. As to minor cases such as mentioned above, they are plentiful and considered almost matters of course with Zen masters.

Đặng Ấn Phong sẵn sàng hiến mạng sống xác định chân lý Thiền qua hành động của Sư gây thương tích cho Mã Tổ; bởi lẽ vàng thau lẫn lộn, sự giả bộ, bắt chước lừng lên khắp nên Mã Tổ muốn thử lại chỗ chứng vào chánh pháp thiền của người đệ tử. Một khi chánh pháp can dự vào là các Thiền sư không ngại hy sinh bất cứ thứ gì: với Nam Tuyền, đó là một con mèo bị giết, với Ngưỡng Sơn, là chiếc gương quý bị đập tan; có một chữ tín đốt trọn ngôi nhà, một nữ cư sĩ khác vứt con xuống sông[33]. Trường hợp chót rất hy hữu, có lẽ chỉ diễn ra một lần trong cuốn sử Thiền. Còn những trường hợp ít bi tráng hơn, như chúng tôi đã thuật lại từ trước, thì đầy đủ khắp, và còn được coi như rất thường tình trong phép dạy Thiền.

IX

IX. LINH TINH

While I have not attempted to be very exhaustive in describing all the different methods of demonstration, or rather realization, of the truth of Zen resorted to by the masters of various schools, the statements so far made in regard to them may suffice to give us at least a glimpse into some of the peculiar features of Zen Buddhism. Whatever explanations may be given by critics or scholars to the philosophy of Zen, we must first of all acquire a new point of view of looking at things, which is altogether beyond our ordinary sphere of consciousness. Rather, this new viewpoint is gained when we reach the ultimate limits of our understanding, within which we think we are always bound and unable to break

through. Most people stop at these limits and are easily persuaded that they cannot go any further. But there are some whose mental vision is able to penetrate this veil of contrasts and contradictions. They gain it abruptly. They beat the wall in utter despair, and lo, it unexpectedly gives way and there opens an entirely new world. Things hitherto regarded as prosaic and ordinary, and even binding, are now arranged in quite a novel scheme. The old world of the senses has vanished, and something entirely new has come to take its place. We seem to be in the same objective surrounds, but subjectively we are rejuvenated, we are born again.

Tôi không có ý mô tả lại tất cả phương pháp chứng minh, hoặc hiện thực chân lý Thiền do chư sư ứng dụng trong các trường phái khác nhau, nhưng gì tôi đã tường thuật lại từ trước thiết tưởng đủ cho chúng ta có một khái niệm về đạo Thiền, ít ra ở đôi sắc thái kỳ đặc. Dầu các nhà học giả hoặc bình giảng muốn giải thích thế nào về triết lý Thiền, trước hết phải có được một cái nhìn mới phóng vào sự vật, một cái nhìn hoàn toàn vượt ngoài phạm vi của tình thức. Đúng ra, cái nhìn mới ấy mở ra trong ta khi ta đi đến chỗ cùng lý tuyệt tình, bên trong giới hạn ấy ta có cảm tưởng luôn luôn bị trói buộc cơ hồ không sao thoát ra được. Hầu hết chúng ta đều dừng lại ở giới hạn ấy, quá dễ dãi để quyết rằng ta không thể đi xa hơn. Nhưng có đôi người khác có được một cái thấy nội tâm chiểu diệu hơn phóng qua bức màn điền đảo và mâu thuẫn. Và đó là cái thấy bất thần họ chứng đến. Họ đập vào bức tường trong tuyệt vọng cuối cùng, và này, tường đổ xuống, lúc nào không hay, mở ra một thế giới mới lạ làm sao! Những gì từ trước họ coi như tầm thường, như phàm tục, hơn nữa, như hệ lụy, giờ đây như kết hợp lại nhịp nhàng làm sao trong một trật tự mới lạ không ngờ! Thế giới cũ của giác quan mờ nhạt rồi, và một cái gì rất mực tân kỳ đến thế vào. Đường như vẫn một khung cảnh khách quan ấy, nhưng bên trong, về mặt chủ quan, ta như trẻ tươi lại, như vừa mới tái sanh.

Wu Tao-tzũ, or Godoshi, was one of the greatest painters of China, and lived in the reign of the Emperor Hsuantsung, of the T'ang dynasty. His last painting, according to legend, was a landscape commissioned by the Emperor for one of the walls of his palace. The artist concealed the complete work with a curtain till the Emperor's arrival, then drawing it aside exposed his vast picture. The Emperor gazed with admiration on a marvellous scene: forests, and great mountains, and clouds in immense distances of sky, and men upon the hills, and birds in flight. 'Look,' said the painter, 'in the cave at the foot of this mountain dwells a spirit.' He clapped his hands; the door at the cave's entrance flew open. 'The interior is beautiful beyond words,' he continued; 'permit me to show the way.' So saying, he passed within; the gate closed after him; and before the astonished Emperor could speak or move, all had faded to white wall before his eyes, with not a trace of the artist's brush remaining. Wu Tao-tzũ was seen no more.

Ngô Đạo Tử là một họa sĩ Trung Hoa có ngọn bút thần ở triều vua Đường Huyền Tông. Tương truyền họa phẩm cuối cùng của Ngô là một bức tranh sơn thủy do nhà vua đặt vẽ để trang trí một bức tường ở hoàng cung. Họa sĩ giấu tác phẩm của mình sau một bức màn chờ nhà vua đến ông mới vén màn lên, và phô bày bức họa vĩ đại. Nhà vua trầm trồ khen ngợi mãi, nào rừng thẳm núi cao, nào mây bay tha thướt trên vòm trời xanh bát ngát, có đồi, có người, có chim bay man mác. Họa sĩ nói: "Tâu bệ hạ, đây này, dưới chân núi là sơn động, trong động có thần linh". Ông vỗ tay, cửa động đang khép kín bỗng mở ra. Họa sĩ tiếp: "Bên trong nguy nga lộng lẫy không sao tả siết, bệ hạ cho phép thần chỉ đường". Nói xong, ông bước vào và cánh cửa từ từ khép lại sau ông. Nhà vua ngạc nhiên chưa kịp nói năng cử động

gì thì tất cả phai mờ hết trên bức tường trông lại như xưa, không còn một nét bút nào của họa sĩ. Ngô Đạo Tử từ ấy biệt dạng luôn.

The artist has disappeared, and the whole scene has been wiped out; but from this nothingness there arises a new spiritual world, abiding in which the Zen masters perform all kinds of antics, assert all kinds of absurdities, and yet they are in perfect accord with the nature of things in which a world moves on stripped of all its falsehoods, conventions, simulations, and intellectual obliquities. Unless one gets into this world of realities, the truth of Zen will be eternally a sealed book. This is what I mean by acquiring a new point of view independent of logic and discursive understanding.

Họa sĩ đã biệt dạng và họa phẩm cũng biến theo mây khói, tất cả chỉ còn là không: nhưng từ cái không ấy nhô lên một thế giới tâm linh mới, và đó là thế giới kỳ diệu của các Thiền sư trong ấy các ngài dọc ngang tự tại, tùy thích làm phải làm trái, nói ngược nói xuôi. Nhưng không mạn ngôn lộng ngữ nào là chẳng hợp tình hợp lý, tình và lý của một thế giới tước bỏ hết cái giả dối, cái lẽ lối, cái học đòi, và mọi “ngón” trí xảo. Trừ phi ta chứng vào thế giới của những thực tại ấy, bằng không, diệu lý Thiền vẫn mãi mãi là một thiên cơ bất khả lậu. Ý nghĩa của cái thấy mới ấy, độc lập ngoài tất cả biện luận và lý giải, đại khái là vậy.

Emerson expresses the same view in his own characteristic manner: 'Foremost among these activities (that is, mathematical combination, great power of abstraction, the transmutings of the imagination, even versatility, and concentration) are the somersaults, spells, and resurrections, wrought by the imagination. When this wakes, a man seems to multiply ten times or a thousand times his force. It opens the delicious sense of indeterminate size, and inspires an audacious mental habit. We are as elastic as the gas of gunpowder, and a sentence in a book, or a word dropped in conversation, sets free our fancy, and instantly our heads are bathed with galaxies, and our feet tread the floor of the pit. And this benefit is real, because we are entitled to these enlargements, and, once having passed the bounds, shall never again be quite the miserable pedants we were.'

Emerson cũng đồng quan điểm ấy phô diễn theo cách thức riêng của ông: “Đứng đầu trước hết loạt hoạt động ấy (tức là sự phối hợp toán học, khả năng đặc biệt trừu tượng hóa, uy lực phi thường của trí tưởng tượng, cả đến những thiên tài uyên bác và năng lực tập trung) là những cơn cảm kích bất thần những bí thuật truyện kỳ, những hồi phục sinh phát ra từ trí tưởng tượng. Một khi phát hiện, năng lực con người hầu như tăng lên gấp trăm gấp ngàn lần. Nó mở ra một giác quan kỳ diệu tiếp xúc với một cảnh giới hư linh vô định, và kích động ở ta một nếp tinh thần dũng cảm. Ta vươn lên thoải mái như khói thuốc súng. Một câu một chữ trong sách, hay một lời nói băng quơ trong khi thù tạc, khai phóng tinh thần xảo lộng của ta, và phút chốc đầu ta đung trắng sao, chân ta giẫm đáy vực. Đó là những thọ dụng chân thực, vì ta có quyền hưởng những chiều rộng lớn ấy, và một khi vòng kiểm tỏa thoát ra rồi là không bao giờ ta trở lại tư thế của những con người thông thái róm ngày nào”.

Here is a good illustration of the difference between a 'miserable pedant' and one who has 'passed the bounds'. There was a monk called Gensoku (Hsüan-tsê), who was one of the chief officials of the monastery under the Zen master Hôgen (Fa-yen), of the early tenth century. He never came to the master to make inquiries about Zen, so the master one day asked him why he did not come. The chief official answered, 'When I was under Seiho (Chi'ng-fêng) I got an idea as to the truth of Zen.'"What is your understanding then?' demanded the master. 'When I asked my master who was the Buddha, he said, Ping-ting T'ung-tzũ comes for fire.'"It is a fine answer,' said Hôgen, 'but probably you misunderstand

it. Let me see how you take the meaning of it." 'Well,' explained the official, 'Ping-ting is the god of fire; when he himself comes for fire, it is like myself, who, being a Buddha from the very beginning, wants to know who the Buddha is. No questioning is then needed, as I am already the Buddha himself.' 'There!' exclaimed the master. 'Just as I thought! You are completely off.' Soku, the chief official, got highly offended because his view was not countenanced and left the monastery. Hōgen said, 'If he comes back he may be saved; if not, he is lost.' Soku after going some distance reflected that a master of five hundred monks as Hōgen was would not chide him without cause, and returned to the old master and expressed his desire to be instructed in Zen. Hōgen said, 'You ask me and I will answer.' 'Who is the Buddha?' --the question came from the lips of the now penitent monk. 'Ping-ting T'ung-tzū comes for fire.' This made his eyes open to the truth of Zen quite different from what he formerly understood of it. He was now no more a secondhand 'pedant' but a living creative soul. I need not repeat that Zen refuses to be explained, but that it is to be lived. Without this all talk is nothing but an idea, woefully inane and miserably unsatisfactory.

Sau đây là một giai thoại đình rở sự sai khác giữa người thông thái rởm” và người đã “thoát vòng kiềm tỏa”. Có một ông tăng tên là Huyền Tắc giữ một chức vụ quan trọng trong Thiền viện của sư Pháp Nhãn (885-958) đầu thế kỷ thứ mười. Tắc không bao giờ tham vấn thầy nên ngày kia Sư gạn hỏi ông duyên cớ. Tắc thưa: “Đệ tử đã liễu ngộ Thiền từ ngày còn theo học với ngài Thanh Phong”. Sư hỏi: “Ông liễu ngộ thế nào?”. Tắc nói: “Con hỏi ngài Thanh Phong thế nào là Phật, ngài trả lời:

“Cậu bé Bính Đinh đến xin lửa”

丙丁童子來求火

Sư nói: “Đáp hay đấy, nhưng chắc ông ngộ nhận mất rồi. Ông hiểu thế nào nói nghe thử” Tắc giảng: Vâng, Bính Đinh là thần lửa; đã là thần lửa mà đi xin lửa chẳng khác nào con, bốn lai là Phật, lại đi hỏi thế nào là Phật. Không một câu hỏi nào cần nêu lên vì con vốn là Phật mà”

Sư nói: “Ấy đó, tôi nói có sai đâu, ông vọng tưởng mất rồi”

Huyền Tắc sanh lòng bất bình, giận dữ bỏ ra đi. Pháp Nhãn nói: “Nếu ông ta trở lại may ra còn cứu được bằng không thì hỏng mất”

Tắc đi được một khoảng xa mới nghĩ rằng cầm đầu năm trăm tăng chúng như hòa thượng pháp Nhãn hẳn không thể vô cớ quở trách ông. Ông bèn trở về chùa và trình thầy xin khai ngộ. Pháp Nhãn bảo: “Ông hỏi đi, tôi đáp cho”

Tắc lặp lại câu hỏi của nhà sư thông thái rởm ngày nào:

“Thế nào là Phật?”

Pháp Nhãn đáp: “Cậu bé Bính Đinh đến xin lửa”. Lời đáp mở mắt Huyền Tắc trên chân lý Thiền khác hẳn những gì từ trước đến nay ông hiểu biết. Từ nay, ông không còn là một nhà sư hay chữ rởm chuyện học nhờ hiểu mượn, mà là một tâm hồn, đầy sáng tạo, đầy sinh khí. Tôi thiết tưởng khỏi nói thêm rằng Thiền không phải để giải thích, mà là để sống. Bằng không thì luận giải nào cũng chỉ là khái niệm suông, gây đau khổ vô lối và thất vọng ê chề.

Below is another story illustrating the peculiarity of Zen understanding as distinguished from our ordinary intellectual understandings, which are based on ideas and representations. The same phrase is repeated here as in the preceding case, and as far as its literal meaning goes, we have no reason to suppose its producing different effects on the

mind of the recipient. But as I said elsewhere, Zen is the opening of one's own inner consciousness occasioned by some external incidental happening which may be of purely physical nature, but may invoke some mental operation. This opening is therefore something we as outsiders, not belonging to the inner life of the individual concerned, have no means to judge beforehand; we know only when it is opened; but the masters seem to know when this opening is going to take place and how it is to be brought about from their own experience. Students of the psychology of Zen will here find an interesting problem to investigate.

Sau đây là một câu chuyện khác nêu rõ đặc điểm của đạo Thiền, cần hiểu biết bằng trực giác tâm linh (tâm giải) khác với sự hiểu biết bằng tình thức suy luận (học giải) xây dựng trên khái niệm và tưởng tượng. Lời đáp vẫn lặp lại câu hỏi như trên, nhưng trên mặt chữ nghĩa, ta không có lý do nào để giả định rằng câu nói mỗi lần có một tác dụng khác nhau ở người nghe. Nhưng, như đã trình bày trước, Thiền là mở tâm, mà cơ duyên tạo thành là những điều kiện bên ngoài, có thể có tính cách hoàn toàn vật lý, nhưng cũng có thể phát hiện do những tác động tâm lý bên trong. Sự mở thông ấy, chúng ta là người ngoại cuộc, đứng ngoài sinh hoạt nội tại của cá nhân hên hệ, ta không có phương tiện nào đoán trước được; ta chỉ biết được khi chính chúng ta được mở thông; nhưng các Thiền sư nhờ kinh nghiệm riêng, dường như biết rõ lúc nào là đến thời tiết, và biết phải dùng diệu thủ nào để khai phá. Các nhà tâm lý Thiền sẽ tìm thấy ở câu chuyện thuật sau một đề tài thích thú để khảo sát.

Suigan Kashin (Ts'ui-yen K'ê-chên) was a disciple of Jimyo (T'zu-ming, 986-1040), who was one of the greatest Sung masters and under whom the Rinzai school of Zen was divided into two branches, Woryu (Huang-lung) and Yōgi (Yang-ch'i). Kashin was quite proud of being one of the disciples of the master; he was not yet really a master himself, but he thought he was. When he had a talk with another of Jimyo's disciples he was found out and laughed at. When they were having a walk together one day they discussed Zen. His friend picked up a piece of a broken tile and putting it on a flat rock, said, 'If you can say a word at this juncture I will grant your really being Jimyo's disciple.' Kashin wavered, looked this way and that, trying to make some answer. His friend was impatient, and broke out, 'Hesitating and wavering you have not yet penetrated through illusion, you have never yet even dreamt as to what the true insight of Zen is.' Kashin was thoroughly ashamed of himself. He at once returned to the master, who severely reproached him, saying that he came before the termination of the summer session, which was against the regulations. Full of tears, he explained how he was taken to task by his fellow-monk and that it was the reason why he was here even against the monastery rules. The master abruptly asked him, 'What is the fundamental principle of Buddhism?' Replied Kashin:

'No clouds are gathering over the mountain peaks,
And how serenely the moon is reflected on the waves!'

Thúy Nham Khả Chân là đệ tử của Từ Minh (986-1840), một cao tăng đời nhà Tống, từ vị Thiền sư này dòng Thiền Lâm Tế phân hóa thành hai chi là Dương Kỳ và Hoàng Long. Khả Chân tự phụ mình là học trò ruột của Từ Minh, chưa chứng gì mà cứ tưởng mình là thầy, nói năng ngông nghênh nên có lần bị một ông bạn là **Đồng Thiện** lên tiếng cười ông.

Ngày nọ, Khả Chân và Đồng Thiện đi núi, tiện việc vừa đi vừa luận đạo. Thiện lượm một tiếng ngói đặt trên một tảng đá mài, chỉ vào đó bảo Chân: “Nói một câu cho đáng mặt học trò Từ Minh xem nào”. Chân nhìn tới nhìn lui, loanh quanh tìm lời đáp. Thiện cắt ngang và

hét lớn: dẫn đo, chần chờ, đó là hình thức, chưa đến chỗ, mà cũng chưa từng thiết tha cầu Thiền lý.

Chân xấu hổ vội trở về tìm Từ Minh. Từ Minh vừa thấy mặt liền mắng: “Phàm hành cước phải biết luật nhà chùa, mùa an cư tọa hạ chưa hết, có việc gì gấp phải đến đây sớm vậy?”

Chân khóc lóc kể lại việc vừa qua bị sư huynh Đồng Thiện trách mắng như thế nào nên mới đến gặp hòa thượng đầu trái luật chùa. Từ Minh đột ngột hỏi: “Thế nào là đại ý của Phật pháp?”

Chân đáp:

Không mây vờn đỉnh núi

無雲生嶺上

Có nguyệt rụng lòng sông

有月落波心

The master's eyes flashed with indignation, and he thundered: 'Shame on you! To have such a view for an old-seasoned man like you! How can you expect to be delivered from birth-and-death?' Kashin earnestly implored to be instructed. Said the master, 'You ask me.' Thereupon he repeated the master's first question, 'What is the fundamental principle of Buddhism?' The master roared:

'No clouds are gathering over the mountain peaks,
And how serenely the moon is reflected on the waves!'

This opened Kashin's eye, and another man was he after that.

Từ Minh trừng mắt quát tháo: tuổi tác như thế kia mà còn mang lấy kiến giải vậy đó thì làm sao thoát ly sanh tử?”. Chân khẩn cầu chỉ bảo.

Từ Minh nói: “Ông muốn gì cứ hỏi đi”.

Chân hỏi: Thế nào là đại ý của Phật pháp?

Từ Minh hét to :

Không mây vờn đỉnh núi

Có nguyệt rụng lòng sông

Chân vừa nghe đại ngộ ngay dưới lời nói.

Let me conclude with a sermon from Goso (Wu-tsu), of whom mention has already been made:

'If people ask me what Zen is like I will say that it is like learning the art of burglary. The son of a burglar saw his father growing older and thought: "If he is unable to carry out his profession, who will be the bread-winner of this family, except myself? I must learn the trade." He intimated the idea to his father, who approved of it. One night the father took the son to a big house, broke through the fence, entered the house, and opening one of the large chests, told the son to go in and pick out the clothings. As soon as he got into it the lid was dropped and the lock securely applied. The father now came out to the courtyard, and loudly knocking at the door woke up the whole family, whereas he himself quietly slipped away by the former hole in the fence. The residents got excited and lighted candles, but found that the burglars had already gone. The son, who remained all the time in the chest securely confined, thought of his cruel father. He was greatly mortified, when a fine idea flashed upon him. He made a noise which sounded like the gnawing of a rat. The family told the maid to take a candle and examine the chest. When the lid was unlocked, out came the prisoner, who blew out the light, pushed away the maid, and fled. The people ran after him.

Noticing a well by the road, he picked up a large stone and threw it into the water. The pursuers all gathered around the well trying to find the burglar drowning himself in the dark hole. In the meantime he was safely back in his father's house. He blamed him very much for his narrow escape. Said the father: "Be not offended, my son. Just tell me how you got off." When the son told him all about his adventures the father remarked, "There you are, you have learned the art!"

Tôi xin kết thúc bằng một bài pháp của **Pháp Diễn** (?-1104), vị Thiền sư tôi đã có dịp giới thiệu qua nhiều lần:

Nếu ai hỏi tôi học đạo Thiền giống như gì, tôi xin đáp: như học đạo Chích.[34]

Số là đứa con trai của một tên chích thấy cha mình nay đã già yếu mới nghĩ bụng vậy: "Nếu cha không hành nghề được thì ngoài mình ra ai là người nuôi nấng gia đình này. Vậy mình phải học nghề mới được". Anh đem ý nghĩ ấy bàn với cha anh, lão ta tán thành ngay. Đêm kia, để vỡ lòng bài học đạo chích, lão dẫn con đến một ngôi nhà đồ sộ, bẻ rào khoét vách vào nhà, mở khóa một cái rương bự, bảo thằng con chun vào rương có áo quần nào cứ hốt hết. Thằng con vừa chun đầu vào thì lão ta đóng ập nắp rương lại, rồi khóa kỹ mấy vòng. Xong, lão bước ra sân, đập cửa ầm ỹ đánh thức cả nhà dậy, rồi lặng lẽ chun lỗ rào ra về. Người trong nhà náo động cả lên, đốt đèn cầy tìm khắp, nhưng thấy lũ trộm đi mất hết rồi. Khổ cho thằng con nãy giờ nằm trong rương khóa chặt hận lão chích nhẫn tâm hại mình. Anh ta chết điếng cả người, bỗng dưng một ý nghĩ hay loé ra trong đầu óc anh. Anh cào nhẹ bên hông rương giả tiếng chuột gặm. Người nhà kêu chị ở dậy đốt đèn coi lại cái rương. Chị vừa đưa chìa khóa vặn mở rương ra là tên tù ấy phóng ra, thổi tắt đèn, xô ngã chị ta, và chạy thoát ra ngoài. Người nhà ùn ùn đuổi theo. Thấy bên đường có một cái giếng, anh rinh một cục đá bự ném xuống. Mọi người lại ùn ùn xúm quanh bờ giếng cố tìm cho được tên trộm đang chết ngáp dưới vục tối mò. Trong khi ấy anh ta phây phây trở về nhà. Anh hết lời trách móc người cha hại anh suýt chết. Lão ta nói: "Khoan giận cha đã, con ơi, trước hết thuật lại cha nghe con thoát thân bằng cách nào". Người con vừa kể xong những bước phiêu lưu thì ông ta phá lên cười: "Tốt quá, tốt quá, con tôi đã thành nghề rồi!"

THE MEDITATION HALL, AND THE IDEALS OF THE MONKISH DISCIPLINE

Luận bả

THIÊN ĐƯỜNG VÀ THANH QUY

I

I. CẦN LAO VÀ TINH THẦN BÁCH TRƯỢNG

TO GET a glimpse into the practical and disciplinary side of Zen, we have to study the institution known as the Meditation Hall. It is an educational system quite peculiar to the Zen sect. Most of the main monasteries belonging to this sect are provided with Meditation Halls, and in the life of the Zen monk more than anywhere else we are reminded of that of the Buddhist Brotherhood (*Samgha*) in India. This system was founded by the Chinese Zen

master, Hyakujo (Pai-chang, 720-814), more than one thousand years ago. Until his time the monks used to live in monasteries belonging to the Vinaya sect, which were governed by a spirit not quite in accordance with the principles of Zen. As the latter grew more and more flourishing and its followers kept on increasing in number and in influence, there was need for its own institution, exclusively devoted to the promotion of its objects. According to Hyakujo, the Zen monasteries were to be neither Hīnayānistic nor Mahāyānistic, but they were to unite the disciplinary methods of both schools in a new and original manner, best suited to the realization of the Zen ideals, as they were conceived by the masters of the earlier days.

Để có một ý niệm về tinh thần thực tiễn và giới luật Thiền, ta cần nghiên cứu cơ sở gọi là Thiền Đường. Đó là một hệ thống giáo dục riêng biệt hẳn cho Thiền Tông. Hầu hết chùa Thiền thuộc phái này đều có Thiền Đường, và hơn đâu hết, sinh hoạt của chư sư Thiền tại đây có gì dường tượng như tập đoàn Tăng Già Ấn Độ. Tổ chức ấy do một Thiền sư Trung Hoa là Bách Trượng (72-814) dựng lên trên ngàn năm nay. Trước đó, các nhà tu Thiền sinh hoạt trong chùa của phái Luật Tông, và vâng theo những giới luật lệch lạc hẳn với tinh thần đạo Thiền. Nhưng rồi vì lẽ Thiền ngày càng hưng thịnh, và số người tu Thiền ngày càng lên cao, về nhân số cũng như về ảnh hưởng, nên cần dựng lên một cơ sở riêng thích hợp hơn để có thể hướng thẳng đến mục đích. Theo Bách Trượng, Thiền viện không thuộc Tiểu Thừa giới cũng không thuộc Đại Thừa giới, mà phải kết hợp cả hai hệ thống giới luật theo một tinh thần tâm kỳ độc đáo thuận tiện nhất để thành tựu những lý tưởng Thiền đúng như sự tâm chứng của chư tổ ngày trước.

The original book compiled by Hyakujo giving detailed regulations of the Zen monastery was lost. The one we have now was compiled during the Yuan dynasty from the actual life in the monastery at the time, which was then supposed to be a faithful continuation of the old institution, though naturally with some modifications and transformations due to historical exigencies. This book was compiled under the auspices of the reigning Emperor Shud, and is known as 'The Imperial Edition of the Regulations in the Zen Monastery'. In Japan the Zen monasteries have never been established on such a grand scale as in China, and as a result all the regulations as detailed in the Imperial Edition were not practised. But their spirit and all that was applicable to Japanese life and conditions were adopted. The ideals of Zen life were never lost sight of anywhere. And before I proceed further I wish to speak briefly of one of such ideals set before the eyes of all Zen students, for it is really the most important and noteworthy feature in the monastery life of Zen.

Nguyên tác bộ tăng luật hoặc thanh quy do Bách Trượng soạn ra nhằm điều hành các Thiền viện nay đã thất lạc. Bộ luật thông dụng hiện nay mới được soạn lại ở triều đại nhà Nguyên nhằm theo sinh hoạt của các Thiền viện đương thời, nhưng vẫn được coi như thừa tiếp đúng truyền thống cũ với ít nhiều canh cải cố nhiên phải có vì nhu cầu lịch sử. Sách được soạn lại dưới sự bảo trợ của vị hoàng đế đương thời là Sùng Ninh (?) và có tên là Sắc tu Bách Trượng Thanh Quy, nghĩa là bộ giới luật Bách Trượng tu chỉnh lại theo sắc chỉ nhà vua để dùng ở các tông lâm tự viện. Ở Nhật Bản, cơ sở các Thiền viện không quá quy mô như ở Trung Hoa nên một phân giới luật quy định trong bộ luật không dùng đến. Dầu vậy, tinh thần vẫn được theo đúng, cũng như những nghi thức nào có thể áp dụng được vào sinh hoạt và phong thổ Nhật Bản. Nói tóm lại, bất cứ đâu, người tu Thiền vẫn không xao lãng những lý tưởng của sinh hoạt Thiền vậy. Vậy, trước khi đi xa hơn, tôi xin giới thiệu qua một

lý tưởng trong số ấy luôn luôn được đặt trước mắt người tu Thiền vì đó là điểm quan trọng nhất, đáng lưu ý nhất trong sinh hoạt tại các Thiền viện.

It is indeed this that distinguishes Zen from the other Buddhist schools originated in China, and is to be considered most characteristically Zen, and at the same time animating its long history. By this I mean the notion of work or service. Hyakujo left a famous saying which was the guiding principle of his life, and is pre-eminently the spirit of the Meditation Hall. It is this: 'No work, no eating.' When he was thought by his devoted disciples too old to work in the garden, which was his daily occupation besides lecturing and educating the monks in Zen, they hid all his garden implements, as he would not listen to their repeated oral remonstrances. He then refused to eat, saying, 'No work, no eating.'

Thật vậy, đó là chỗ phân biệt Thiền với các tông phái Phật giáo khác hiện ở Trung Hoa; đó là yếu tố đặc trưng nhất của Thiền, mà cũng là nguồn sinh lực của dòng Thiền sử vô tận. Tôi muốn nói đến chủ trương chấp tác hoặc cần lao. Bách Trượng lưu lại một danh ngôn, mà cũng là tiêu chuẩn hướng dẫn trọn đời Ngài, mà chính đó cũng là tinh thần quán triệt của Thiền Đường. Đó là câu:

Một ngày không làm, một ngày không ăn

一日不作一日不食

Có lúc hàng đệ tử thấy ngài quá già nua không tiện để ngài giẫy cỏ tưới vườn, là công việc thường ngày của ngài, ngoài phần việc nói pháp dạy Thiền, chúng dẫu hết cuốc xẻng, vì biết tánh ngài không bao giờ chịu nghe lời khuyên can của chúng. Ngài bèn nhịn ăn, nói: “Một ngày không làm, một ngày không ăn.”

At all the Meditation Halls work is thus considered a vital element in the life of a monk. It is altogether a practical one, and chiefly consists in manual labour, such as sweeping, cleaning, cooking, fuel-gathering, tilling the farm, or going about begging in the villages far and near. No work is considered beneath their dignity, and a perfect feeling of brotherhood and democracy prevails among them. However hard, or mean from the ordinary point of view, a work may be, they will not shun it. They believe in the sanctity of manual labour. They keep themselves busy in every way they can; they are no idlers as some of the so-called monks or mendicants are, physically at least, as in India, for instance.

Vậy, ở tất cả các Thiền Đường, cần lao là yếu tố huyết mạch trong sinh hoạt của giới Thiền môn tăng chúng. Luôn luôn đó là một việc làm rất thiết thực, nhất là làm bằng tay chân như quét dọn, lau chùi, làm bếp, hái củi, cày ruộng hoặc đi khất thực ở thôn xóm gần xa. Không một việc làm nào được coi là hạ phẩm giá tinh thần hòa hợp và dân chủ thật đã quán xuyên trọn vẹn sinh hoạt của tăng đoàn. Dầu công việc có khó nhọc hoặc hèn mạt đến mấy đối với thường tình, họ vẫn không trốn tránh, họ tin tưởng ở tác dụng thanh lọc của sự làm việc bằng tay chân; họ rộn rịp suốt ngày, bằng mọi cách; họ không thuộc hạng ăn không ngồi rồi như hàng khất sĩ Ấn Độ chẳng hạn, ít ra trên mặt hình thức.

We can see in this sanctification of work the practical attitude of the Chinese mind well reflected. When I said that Zen was the Chinese interpretation of the doctrine of Enlightenment, the Zen conception of work did not essentially or theoretically enter into my conclusion. But from the practical point of view work is such an integral part of the Zen life now that the one cannot be conceived as independent of the other. In India the monks are mendicants; when they meditate they retire into the quiet corner from worldly cares; and inasmuch as they are supported economically by their secular devotees, they do not

propose to work in any menial employment such as Chinese and Japanese Zen monks are used to. What saved Zen Buddhism from deteriorating into quietism or mere intellectual gymnastics, which was more or less the fate befalling other schools of Buddhism, was surely due to the gospel of work. Apart from its psychological value, it proved an efficient agency in preserving the health and sanity of Zen Buddhism throughout its long history of growth.

Chủ trương đạo pháp hóa sự cần lao phản ảnh tinh thần thực tế của người Trung Hoa Trước, tôi có nói rằng Thiền là đạo giác ngộ thể hiện qua kiến giải Trung Hoa, quan niệm chấp tác của Thiền chưa đi vào kết luận của tôi, về tinh thần hoặc lý thuyết. Nhưng thực tế thì cần lao được gắn liền mật thiết vào sinh hoạt Thiền, không thể quan niệm cái này biệt lập với cái kia được. Ở Ấn Độ, chư sư đều là khất sĩ, đến hồi tĩnh tọa, họ lui về những chốn thanh tịnh hoang vu, xa cảnh phồn hoa; và bởi mọi nhu cầu đều được hàng thiện tín dâng cúng nên các ngài không thấy cần phải lao碌, khác với chư sư ở Trung Hoa và Nhật Bản. Nhưng chính nhờ nâng碌 cần lao lên hàng pháp hạnh nên Thiền tông khởi sa đọa trong môn thể thao tinh thần ấy gọi tắt là mặc tướng, mà không ít thì nhiều các trường phái khác đều mắc phải. Ngoài giá trị tâm lý ấy, sự cần lao còn là phương tiện hữu hiệu giữ sức khỏe và khí lực cho Thiền Tông qua mọi giai đoạn xiển dương theo dòng lịch sử.

Whatever may be this historical importance of work, Hyakujo must have had a profound knowledge of human psychology when he made work the ruling spirit of the monastery life. His idea of 'No work, no eating,'[128] did not necessarily originate from an economic or ethical valuation of life. His sole motive was not that nobody deserved his daily bread if he did not earn it with the sweat of his face. True, there is a virtue in not eating the bread of idleness, and there have been so many Buddhists since the early days of Buddhism who thought it a most disgraceful thing to be living on other's earnings and savings, that Hyakujo's object, while it might have been unconsciously conceived, was more psychological in spite of his open declaration, 'No work, no eating.' It was to save his monks from a mental inactivity or an unbalanced development of mind which too often results from the meditative habit of the monkish life.

Dầu tính cách lịch sử của cần lao quan trọng như thế nào, Bách Trượng vẫn là một là một người rất am tường nhân tâm thể sự khi ngài đặt sự làm việc bằng tay chân làm tinh thần chủ động cho sinh hoạt tăng đoàn. Tiêu chuẩn **“không làm không ăn”** không thể tắt được nêu lên vì nhu cầu kinh tế hoặc giá trị đạo đức. Lý do ấy cũng không phải chỉ ở chỗ “phải đổ mồ hôi ra đổi lấy miếng ăn”, dầu rằng cũng đáng gọi là một đức hạnh không ngồi mát nhận bát cơm. Và, từ thời sơ khởi của Đạo Phật, đã có nhiều Phật tử cảm thấy xấu hổ sống nhờ vào của cúng của bốn đạo; nhưng chủ tâm của Bách Trượng, dầu rằng có thể ngài không ngờ đến, nặng về tâm lý hơn, dầu ngài công khai tuyên bố: “không làm không ăn”. Đó là ngài muốn tránh cho đồ chúng cái tệ ăn không ngồi rồi khiến tinh thần ngày ngật, hoặc sự phát triển thiếu quân bình của tâm trí thường vì thói quen tu thiền tập định mà mắc phải.

When the muscles are not exercised for the execution of spiritual truths, or when the mind and body are not put to practical test, the severance generally issues in inimical results. As the philosophy of Zen is to transcend the dualistic conception of flesh and spirit, its practical application will naturally be, dualistically speaking, to make the nerves and muscles the most ready and absolutely obedient servants of the mind, and not to make us say that the spirit is truly ready but the flesh is weak. Whatever religious truths of this latter statement, psychologically it comes from the lack of a ready channel between mind

and muscles. Unless the hands are habitually trained to do the work of the brain, the blood ceases to circulate evenly all over the body, it grows congested somewhere, especially in the brain. The result will be not only an unsound condition of the body in general, but a state of mental torpidity or drowsiness in which ideas are presented as if they were wafting clouds. One is wide awake and yet the mind is filled with the wildest dreams and visions which are not at all related to realities of life. Fantasies are fatal to Zen, and those who practise Zen considering it a form of meditation are too apt to be visited upon by this insidious enemy. Hyakujo's insistence upon manual work has saved Zen from falling into the pitfalls of antinomianism as well as a hallucinatory mode of mind.

Thật vậy, khi các bắp thịt không được luyện tập để chấp hành những chân lý của tâm và thân không được đem ra thử thách với thực tế, sự ly khai thường đưa đến những hậu quả tai hại. Vì lẽ triết lý Thiền cốt vượt qua mâu thuẫn giữa thân và tâm, hồn và xác, nên nói theo ngôn ngữ nhị nguyên luận, áp dụng Thiền vào thực tế tức khiến các giây thần kinh và bắp thịt luôn luôn sẵn sàng và tuyệt đối phục vụ cho hồn, chớ không thể, như thường tình, đổ thừa tại xác uơnon hèn nínu xuống nên hồn, dầu rất sẵn sàng, vẫn không vươn lên được. Dầu chân lý đạo của câu nói sau là thế nào thì trên mặt tâm lý đó vẫn do giữa tinh thần và các bắp thịt thiếu dòng mạch giao thông. Hễ đôi tay không được luyện quen để làm công việc của khối óc thì máu không lưu thông được khắp châu thân, bị ứ trệ ở đôi chỗ, nhất là ở bộ óc. Kết quả tự nhiên là không những cơ thể bị nhiễm bệnh mà tinh thần cũng bải hoải hôn trầm, khiến tư tưởng hiện đến nhưng cụm mây vất vưởng. Người ta mở mắt thật đấy nhưng tâm trí ám đầy mộng mị và hình ảnh man rợ nhất không mảy may liên hệ đến thực tế. Những mộng tưởng điên đảo ấy rất tai hại cho Thiền, và hành Thiền bằng hình thức mặc tưởng như vậy ắt rước những kẻ thù quý quýệt ấy vào mình. Bách Trượng chủ tâm đề cao sự làm việc bằng tay chân nhằm tránh cho Thiền khỏi rơi vào những tậ đoan bại hoại, cũng như những ảo giác của tâm thức.

Apart from these psychological considerations, there is a moral reason which ought not to escape attention in our estimate of Hyakujo's wisdom in instituting work as a vital part of Zen life. For the soundness of ideas must be tested finally by their practical application. When they fail in this --that is, when they cannot be carried out in everyday life producing lasting harmony and satisfaction and giving real benefit to all concerned--to oneself as well as to others--no ideas can be said to be sound and practical. While physical force is no standard to judge the value of ideas, the latter, however logically consistent, have no reality when they are not joined to life. Especially in Zen, abstract ideas that do not convince one in practical living are of no value whatever. Conviction must be gained through experience and not through abstraction, which means that conviction has no really solid basis, except when it can be tested in our acting efficient life. Moral assertion or 'bearing witness' ought to be over and above an intellectual judgment; that is to say, the truth must be the product of one's living experiences. An idle reverie is not their business, the Zen followers will insist. They, of course, sit quiet and practice 'zazen';^[129] for they want to reflect on whatever lessons they have gained while working. But as they are against chewing the cud all the time, they put in action whatever reflections they have made during hours of quiesitting and test their validity in the vital field of practicality. It is my strong conviction that if Zen did not put faith in acting its ideas, the institution would have long before this sunk into a mere somniferous and trance-inducing system, so that all the treasure

thoughtfully hoarded by the master in China and Japan would have been cast away as heaps of rotten stuff.

Ngoài những xét đoán tâm lý ấy, ta không thể không chú ý đến lý do luân lý để có thể đánh giá đúng mức cao kiến của Bách Trượng đặt sự cần lao làm yếu tố chủ động của sinh hoạt Thiền. Vì giá trị của tư tưởng phải chịu qua một sự thử thách rất ráo khi đem ứng dụng vào thực tế. Nếu thất bại, nghĩa là nếu tư tưởng không ứng dụng được vào cuộc sống hàng ngày đem đến hòa hợp và thỏa mãn và lợi lạc cho mọi người trong cuộc - cho chính mình cũng như cho người khác - thì không một tư tưởng nào đáng gọi là có giá trị và thực tiễn. Đành rằng thế lực vật chất không phải là thước đo giá trị của tư tưởng, tuy nhiên, dầu chặt chẽ, dầu hợp lý đến mấy, hễ không gắn liền được vào cuộc sống thì tư tưởng nào cũng là hư tưởng. Riêng trong Thiền, những tư tưởng trừu tượng không khiến ai tin quyết được trong sinh hoạt thực tế đều là hư tưởng. Muốn tin quyết phải thân chứng, không thể hư luận đàm được, thế nghĩa là sự tin quyết không có cơ bản vững chắc, xác thực, nếu tác động vào cuộc sống, nó không chứng tỏ hiệu năng. Cũng vậy, trong phạm vi đạo đức, đề quyết hay dẫn chứng cũng phải vượt lên và thoát ngoài tầm phê phán của lý trí, nghĩa là chân lý phải là kết quả sống của thể nghiệm cá nhân. “Mộng tưởng hoang đường không phải lẽ sự việc của chúng tôi”, đó là lời quyết đoán mạnh của các bậc hiền đức. Cố nhiên là các ngài vẫn ngồi tịnh, vẫn tọa thiền, cốt nghiệm lại những bài học được trong khi làm việc; nhưng vì không chịu nhai lại suốt ngày, họ đặt vào hành động mọi tư tưởng đến với họ trong khi trầm tư mặc tưởng; họ thử lại giá trị của tư tưởng trong miếng đất sống của thực tế vậy. Tôi tin quyết rằng nếu Thiền không đặt trọn tin tưởng vào sự trui luyện tư tưởng trong hành động, tổ chức ấy hẳn đã chìm lìm từ lâu trong các tư trào ngậy ngất hôn mê, và tất cả kho tàng tư tưởng do chư sư ở Trung Hoa và Nhật Bản dày công xây dựng hẳn đã bị mất bừa bãi như những đồng rác hôi thúi.

Perhaps unwittingly supported by these reasons, the value of work or service has been regarded by all Zen followers as one of their religious ideals. No doubt the idea was greatly enforced by the characteristic industry and practicalness of the Chinese people by whom Zen was mainly elaborated. The fact is that if there is any one thing that is most emphatically insisted upon by the Zen masters as the practical expression of their faith, it is serving others, doing work for others; not ostentatiously, indeed, but secretly without making others know of it. Says Eckhart,

'What a man takes in by contemplation he must pour out in love.' Zen would say, 'pour it out in work', meaning by work the active and concrete realization of love. Tauler made spinning and shoe-making and other homely duties gifts of the Holy Ghost; Brother Lawrence made cooking sacramental; George Herbert wrote:

'Who sweeps a room as to thy laws
Makes that and the action fine.'

Hẳn là vì những lý do trên hàng tu Thiền đánh giá cần lao ngang hàng với một lý tưởng đạo. Chắc rằng quan niệm ấy lớn mạnh được do tinh thần chuộng thực khéo léo của người Trung Hoa, tự đó đạo Thiền được tinh luyện và khai triển. Điều chắc chắn là nếu có một điểm nào đó các Thiền sư tha thiết đề cao nhất, coi như biểu hiện cụ thể nhất tâm đạo của các ngài, điểm ấy là phụng sự người đời, là giúp ích người khác, cố nhiên là giúp ích mà không cầu cạnh khoe khoang, chỉ âm thầm kín đáo không để cho ai biết. **Eckhart** nói: “Những gì ta có được trong khi im lặng trầm tư phát rải ra lượng tình thương”. Thiền có thể nhai lại “rải ra trong cần lao”, cần lao, ở đây, có nghĩa là cụ thể và tích cực thực hiện tình

thương. Tauler nâng việc dệt vải quay tơ, đóng giày, và những việc làm bằng tay chân trong nhà như những ân trên của Thánh Linh; thầy Lawrence cho việc bếp núc là thánh lễ; George Herbert viết:

Who sweeps a room as to thy laws

Makes that and the action fine.

Quét nhà là vâng thánh ý

Làm cho công việc đẹp lên

These are all expressive of the spirit of Zen, as far as its practical side is concerned. Mystics are thus all practical men; they are far from being visionaries whose souls are too absorbed in things unearthly or of the other-world to be concerned with their daily life. The common notion that mystics are dreamers and star-gazers ought to be corrected, as it has no foundation in facts. Indeed, psychologically there is a most intimate and profound relationship between a practical turn of mind and a certain type of mysticism; the relationship is not merely conceptual or metaphysical. If mysticism is true its truth must be a practical one, verifying itself in every act of ours, and, most decidedly, not a logical one, to be true only in our dialectics. Sings a Zen poet known as Hokoji: [130]

'How wondrously supernatural,
And how miraculous this!
I draw water, and I carry fuel!'

Những câu nói trên toàn diễn đạt tinh thần của đạo Thiền ở sắc thái thiết thực. Vậy, các nhà huyền học đều là người thực tế, hoàn toàn khác xa với những người sống bằng ảo giác, tâm hồn luôn trôi giạt ngoài thế gian, hoặc chìm đắm trong thế giới khác mà sao lãng hẳn với sinh hoạt hằng ngày. Quan niệm thông thường coi các nhà huyền học là người mơ mộng, vơ vẩn theo trăng sao, cần xét lại vậy, vì thiếu căn bản thiết thực. Hơn nữa, còn có sự kiện tâm lý này, là có một sự liên quan rất mật thiết, rất sâu đậm, giữa một tâm thái thực tiễn và một mẫu mực huyền học nào đó, không phải chỉ liên quan riêng ở mặt khái niệm hoặc siêu hình thôi. Nếu huyền học là xác thực thì những gì nó nhận là thực phải là cái thực tiễn, phải được nhận thức lại trong mỗi hành động của ta trong đời; nhất định không thể chỉ thực ở lý luận, chỉ đúng trong biện chứng. Ta đọc sau đây lời thơ của nhà Thiền **Bàng Uẩn[1]**:

Nhật dụng không gì khác

日用事無別

Mình ta ta hòa chung

唯吾自偶諧

Việc việc không nắm bỏ

頭頭非取捨

Nơi nơi chẳng trệ ngưng

處處勿張乘

Đỏ tía tai còn bảo

未紫誰為號

Đồi núi bật bụi hồng

五山絕點埃

XÁCH NƯỚC LÀ DIỆU DỤNG

神通并妙用

BỬA CỬI ẤY THẦN THÔNG

運水及般柴

II

II THANH ĐẠM VÀ THANH BÀN

The Meditation Hall (Zendō in Japanese and Ch'an T'ang in Chinese), as it is built in Japan, is generally a rectangular building of various size according to the number of monks to be accommodated. One at Engakuji,[131] Kamakura, was about 36 feet by 65 feet. The floors, about eight feet wide and three feet high, are raised along the longer sides of the building, and an empty space is left in the middle throughout the entire length of the Hall. This space is used for practising an exercise known as 'kinhin' (*ching hsing*), which means literally 'sūtra-walking'. The space allotted to each monk on the *tatami* floor does not exceed one mat, three by six feet, where he sits, meditates, and sleeps at night. The bedding for each is never more than one large wadded quilt, summer or winter. He has no regular pillow except that which is temporarily made up by himself out of his own private possessions. These latter, however, are next to nothing: for they are *kesa* (*kashāya* in Sanskrit) and *koromo* (priestly robe), a few books, a razor, and a set of bowls, all of which are put up in a box about thirteen by ten by three and a half inches large. In travelling this box is carried in front supported with a sash about the neck. The entire property thus moves with the owner. 'One dress and one bowl, under a tree and on a stone' was the graphical description of the monkish life in India. Compared with this, the modern Zen monk must be said to be abundantly supplied. Still, his wants are reduced to a minimum, and no one can fail to lead a simple, perhaps the simplest, life if he models his after that of the Zen monk.

Thiền đường, theo kiểu thông dụng ở Nhật, là một cơ sở hình chữ nhật kích thước thay đổi tùy tăng số tham dự.

Chẳng hạn như ở Chùa Viên Giác[2], tại Khiêm Thương, Thiền đường dài độ 65 bộ Anh và ngang 36. Hai dãy sàn, ngang độ 8 bộ, và coi cao lên 3 bộ, chạy dài suốt hai bên, còn ở giữa theo thì để trống trơn. Đó là khoảng trống dành cho khóa lễ gọi là kinh hành. Giới hạn dành cho mỗi tăng sĩ trên sàn nhà không quá diện tích của một chiếc chiếu 3 bộ trên 6, trong khoảng ấy họ nằm ngồi, tham thiền, và ngủ luôn ban đêm. Đồ nằm của một vị tăng chỉ vốn vẹn là một chăn bông lớn nhồi gòn, đông cũng như hè, ít khi họ có gối, đêm muốn gối đầu phải tạm dùng những vật sở hữu tùy thân. Vật sở hữu của người xuất gia thật ra gần như không có gì hết: một áo cà sa, một áo tràng (tăng già lê), vài cuốn sách, một lưỡi dao cạo và vài cái chén, tất cả xếp gọn trong một cái dây cao chừng 13 tấc Anh, dài 10 và rộng 3,5 .. đi đâu cũng mang theo mình, buộc vào một sợi dây đai choàng qua cổ. "Vật chẳng là thân" vậy. "Một y một bát, dưới cội cây, trên tảng đá", đại khái đó là sinh hoạt của hàng xuất gia Ấn Độ. So theo đó thì Thiền tăng ngày nay có thể nói là được cấp dưỡng sung túc hơn. Dầu vậy, nhu cầu của họ vẫn được tiết giảm đến mức tối thiểu; khuôn theo mức sống ấy của các Thiền tăng, thiết tưởng không ai có thể sống đạm bạc hơn được, nếu không nói thể là đạm bạc nhất.

The desire to possess is considered by Buddhism to be one of the worst passions mortals are apt to be obsessed with. What, in fact, causes so much misery in the world is due to a strong impulse of acquisitiveness. As power is desired, the strong always tyrannize over the weak: as wealth is coveted, the rich and poor are always crossing their swords of bitter enmity. International wars rage, social unrest ever goes on, unless the impulse to

have and hold is completely uprooted. Cannot a society be reorganized upon an entirely different basis from what we have been used to seeing from the beginning of history? Cannot we ever hope to stop the amassing of wealth and the wielding of power merely from the desire for individual or national aggrandizement? Despairing of the utter irrationality of human affairs, the Buddhist monks have gone to the other extreme and cut themselves off even from reasonable and perfectly innocent enjoyments of life. However, the Zen ideal of putting up the monk's belongings in a tiny box a little larger than a foot square and three inches high is their mute protest, though so far ineffective, against the present order of society.

Phật giáo coi sự ham muốn của cải là một đăm mê tai hại nhất luôn luôn quấy nhiễu người đời. Thật vậy, nguyên nhân gây ra bao khổ ải trong thế gian này chẳng qua chỉ là mãnh lực ham chiếm hữu. Vì thèm muốn thế lực nên người mạnh luôn luôn áp chế người yếu. Vì khao khát của cải nên người giàu người nghèo luôn luôn căm hờn tuốt kiểm sát phật nhau.

Chiến tranh thế giới còn bạo diễn, xã hội còn bị quấy động liên miên một khi khát vọng muốn có riêng, muốn giữ riêng, chưa được xả trừ tận gốc. Xã hội không thể tổ chức lại trên một căn bản hoàn toàn khác hơn căn bản quen thuộc với ta tự thuở sơ khai của lịch sử sao? Ta không mong gì chặn đứng được nếp sống tích trữ tài sản, và sử dụng quyền thế, nung đốt lên bởi tham vọng phóng đại cá nhân ta, hoặc quốc gia ta sao?

Không mong gì được ở sự đời vô nghĩa lý, các Thiền tăng đi đến chỗ cực đoan khác, chặt đứt cả đến những thú vui hợp lý và hết sức vô tội. Dầu sao, lý tưởng Thiền thu gọn tất cả giang sơn trong một tay nải còn con diện tích chỉ hơn một bộ vuông, và cao ba tấc Anh, vẫn là một lời phản kháng cam lạng, và mãi mãi vô hiệu, đối với trật tự hiện đại của xã hội.

In this connection it will be of interest to read the admonition left by Daitō the National Teacher (1282-1337) to his disciples. He was the founder of Daitōkuji, Kyoto, in 1326, and is said to have spent about one-third of his life, which was not a very long one, among the lowest layers of society under the Gojo bridge, begging his food, doing all kinds of menial work, and despised by the so-called respectable people of the world. He did not care for the magnificence of a prosperous and highly honoured temple life led by most Buddhist priests of those days, nor did he think much of those pious and sanctimonious deeds that only testify to the superficiality of their religious life. He was for the plainest living and the highest thinking. The admonition reads:

Trong khái niệm ấy, ta nên đọc lời cảnh tỉnh sau đây của quốc sư **Đại Đăng[3]** để lại cho muôn đời. Quốc sư là tổ khai sơn chùa Đại Đức ở Kyoto trong năm 1326. Tương truyền Sư bỏ một phần ba cuộc đời, tương đối khá ngắn, sống chung với hạ tầng xã hội dưới gầm cầu Gojo, đi ăn xin, làm mọi công việc hèn, và được những người gọi là thượng lưu chiếu cố bằng một cái nhìn miệt thị. Sư không bao giờ quan tâm đến cảnh sống lộng lẫy, đầy phú quý và vinh hoa, của phần lớn chư sư đương thời hưởng thụ trong các chùa chiền; mà Sư cũng lơ là nốt với những đạo hạnh và công quả rình rang của họ chỉ làm bật nổi thêm cái giả dối của hạnh xuất gia. Với Sư, phải một nếp sống đạm bạc nhất, phải một tâm niệm thanh cao nhất. Lời cảnh tỉnh của quốc sư như sau:

'O you, monks, who are here in this mountain monastery, remember that you are gathered for the sake of the religion and not for the sake of clothes and food. As long as you have shoulders [that is, the body] you shall have clothes to wear, and as long as you have a mouth you shall have food to eat.

Be ever mindful, throughout the twelve hours of the day, to apply yourselves to the study of the Unthinkable. Time passes like an arrow; never let your minds be disturbed by worldly cares. Ever, ever be on the look-out. After my wandering away, some of you may have fine temples in prosperous conditions, towers and halls and holy books all decorated in gold and silver, and devotees may noisily crowd into the grounds; some may pass hours in reading Sūtras and reciting dharāṇīs, and, sitting long in contemplation, may not give themselves up to sleep; they may, eating once a day and observing the fast-days, and throughout the six periods of the day, practise all the religious deeds.

“Này tăng chúng, các ông vẫn tập đến chùa núi này nên nhớ là để cầu pháp, chẳng phải cầu cơm ăn, áo mặc. Đành rằng có thân phải mặc, có miệng phải ăn. Nhưng các ông cần luôn luôn ghi nhớ, suốt ngày mười hai giờ, là phải chuyên tâm đạt tới cái pháp không thể nghĩ bàn. Thời giờ qua như tên bắn; đừng bao giờ động tâm triu mến việc thế gian. Phải luôn luôn, luôn luôn cảnh giác. Sau khi tôi hóa rồi, có thể lắm trong hàng tăng chúng quý ông hôm nay có vị sẽ có chùa cao viện lớn, phần chấn khác thường, với những tháp cao, phòng rộng, kinh sách sơn son thiếp vàng, và vô số bốn đạo chen chúc vang rân; cũng có những vị khác suốt ngày tụng kinh, trì chú, trường kỳ ngồi tịnh mãi không ngủ; có vị ngày chỉ một bữa ăn, giữ đúng vai giới, ngày đêm sáu giờ chuyên làm công quả.

'Even when they are thus devoted to the cause, if their thoughts are not really dwelling on the mysterious and intransmissible Way of the Buddhas and Fathers, they may yet come to ignore the law of moral causation, ending in a complete downfall of the true religion. Such all belong to the family of evil spirits; however long my departure from the world may be, they are not to be called my descendants. Let, however, there be just one individual, who may be living in the wilderness in a hut thatched with one bundle of straw and passing his days by eating the roots of wild vegetables cooked in a pot with broken legs; but if he single-mindedly applies himself to the study of his own [spiritual] affairs, he is the very one who has a daily interview with me and knows to be grateful for his life. Who should ever despise such a one? O monks, be diligent, be diligent.' [132]

“Dầu kiên trì như vậy, nhưng nếu tâm niệm không trụ ở diệu pháp của chư Phật chư Tổ mầu nhiệm, không thể dạy truyền, thì vẫn chưa thấu rõ lý nhân duyên, và sẽ đưa đến họa sụp đổ toàn thể chánh pháp. Đó toàn là quyến thuộc của nhà ma; dầu tôi có lìa thế gian này bao lâu, họ vẫn không thể gọi là con cháu trong đạo của tôi được. Trái lại, dầu chỉ một người thôi, dầu sống hẻo lánh ở rừng núi, kết cỏ làm am, ăn rễ cây luộc trong nồi đất sứt mẻ, nếu người ấy nhất tâm quán tưởng đến chỗ cốt yếu của chính mình thì đó là người duy nhất hằng ngày thân thiết đối diện với tôi, và biết đáp đền ân nặng. Ai dám coi thường người ấy? Này tăng chúng, hãy tinh tiến, hãy tinh tiến”[4].

In India the Buddhist monks never eat in the afternoon. They properly eat only once a day, as their breakfast is no breakfast in the sense that an English or American breakfast is. So the Zen monks, too, are not supposed to have any meal in the evening. But the climatic necessity in China and Japan could not be ignored, and they have an evening meal after a fashion; but to ease their conscience it is called 'medicinal food' (*yüeh-shih*). The breakfast, which is taken very early in the morning, while it is still dark, consists of rice gruel and pickled vegetables (*tsukemono*).

Ở Ấn Độ, không bao giờ chư sư ăn quá Ngọ; mỗi ngày các ngài chỉ ăn một bữa, vì bữa điểm tâm sáng không thể kể là một bữa ăn theo lối điểm tâm của người Anh người Mỹ. Cũng vậy, các Thiền tăng kể như không dùng buổi chiều. Tuy nhiên, vì sự đòi hỏi tự nhiên của

phong thổ Trung Hoa và Nhật Bản, nên buổi chiều họ ăn qua loa gọi là lót dạ, nhưng để trấn an lương tâm, họ gọi đó là món ăn thuốc: được thực. Còn bữa điểm tâm thì họ dùng rất sớm, khi trời còn tối mờ, và chỉ gồm có cháo và dưa cà muối mặn.

The principal meal at 10 a.m. is rice (or rice mixed with barley), vegetable soup, and pickles. In the afternoon, at four, they have only what is left of the dinner--no special cooking is done. Unless they are invited out or given an extra treatment at the house of some generous patrons, their meals are such as above described, year in, year out. Poverty and simplicity is their motto.

Bữa ăn chánh, ăn trước Ngọ, vào lối 10 giờ, gồm có cơm (hoặc cơm trộn lúa mạch) canh rau và cà dưa muối tương. Buổi chiều, vào khoảng bốn giờ, họ dùng những gì còn lại của bữa cơm trưa, vì không nấu nướng riêng. Trừ khi chư tăng được mời đi thọ trai ở ngoài, hoặc được hàng thiện tín phát tâm cúng dường rộng rãi hơn, thường ngày các bữa ăn chư sư tăng chỉ có vậy, như tôi vừa tả. Nghèo và đạm bạc là phương châm của họ vậy.

One ought not, however, to consider asceticism the ideal life of Zen. So far as the ultimate signification of Zen is concerned, it is neither asceticism nor any other ethical system. If it appears to advocate either the doctrine of suppression or that of detachment, the supposed fact is merely on the surface; for Zen as a school of Buddhism more or less inherits the odium of a Hindu discipline. The central idea, however, of the monkish life is not to waste, but to make the best possible use of things as they are given us, which is also the spirit of Buddhism in general. In truth the intellect, imagination, and all other mental faculties as well as the physical objects surrounding us, our own bodies not excepted, are given us for the unfolding and enhancing of the highest powers possessed by us as spiritual entities and not merely for the gratification of our individual whims or desires, which are sure to conflict with and injure the interests and rights asserted by others. These are some of the inner ideas underlying the simplicity and poverty of the monkish life.

Dầu vậy, khổ hạnh vẫn không phải là lý tưởng Thiền. Xét đến chỗ tâm yếu thì Thiền chẳng phải là khổ hạnh, mà cũng không phải là nề nếp đạo đức nào hết. Nếu Thiền dường như cao xướng phép xả trừ hoặc buông bỏ, đó chỉ là hình thức; vì là một tôn phái Phật giáo Thiền vẫn nhiệm ít nhiều cảm giác ghê tởm của Phật giáo đối với giới luật Ấn Độ. Thật ra, tư tưởng trung tâm của sinh hoạt xuất gia là không hoang phí bất cứ gì, trái lại phải vận dụng bằng đường lối tốt đẹp nhất tất cả những gì nhận lãnh của bá tánh, và đó cũng là tinh thần của Phật giáo nói chung. Cũng vậy, trí thức, trí tưởng tượng và những quan năng tinh thần khác, cũng như mọi thứ vật chất quanh ta, kể luôn thể xác ta,..v.v tất cả những gì ta hưởng được là để phát triển và khai phóng những nguồn tinh lực tối cao nằm ở trong ta như những thực thể tâm linh, chớ không phải để thỏa mãn những khát vọng và tánh ngông cuồng cá nhân khiến ta khó tránh xung đột và tổn thương đến quyền lợi của người khác. Đại khái cái nghèo và cái đạm bạc của nếp sống tăng đoàn tại các tông lâm tự viện là vậy.

III

III. TRAI ĐƯỜNG

As there is something to be regarded as peculiarly Zen in the table manners of the monks, some description of them will be given here.

At meal-times a gong is struck, and the monks come out of the Meditation Hall in procession carrying their own bowls to the dining-room. The low tables are laid there all bare. They sit when the leader rings the bell. The bowls are set--which, by the way, are made of wood or paper and well lacquered. A set consists of four or five dishes, one inside

the other. As they are arranging the dishes and the waiting monks go around to serve the soup and rice, the *Prajñā-pāramitā-hṛidaya-sūtra* [133] is recited, followed by the 'Five Meditations' on eating, which are: 'First, of what worth am I? Whence is this offering? Secondly, accepting this offering, I must reflect on the deficiency of my virtue. Thirdly, to guard over my own heart, to keep myself away from faults such as covetousness, etc.--this is the essential thing. Fourthly, this food is taken as good medicine in order to keep the body in a healthy condition. Fifthly, to ensure spiritual attainment this food is accepted.' After these 'Meditations' they continue to think about the essence of Buddhism, 'The first mouthful is to cut off all evils; the second mouthful is to practice every good; the third mouthful is to save all sentient beings so that everybody will finally attain to Buddhahood.'

Phong thái trong bữa ăn ở Trai đường còn đượm một vị Thiền riêng nên xin lược tả ở đây.

Buổi ăn được báo hiệu bằng tiếng bảng; nghe ba tiếng bảng, chư tăng rời Thiền đường, mỗi người mang bát đến Trai đường. Tại đây, kê sẵn một dãy bàn thấp chũn, và trống trơn. Chuông rung, chư tăng ngồi vào bàn. Chén sắp thành chõng - chén gỗ hoặc giấy ngoài phủ lớp sơn mài, mỗi chõng có chừng bốn năm chiếc, xếp vào nhau. Trong khi chén đĩa được đặt ra, và chờ ông tăng chấp sự đi quanh bàn bới cơm và múc canh, mọi người cùng tụng Bát Nhã Tâm Kinh[5], tiếp theo là “năm điều quán tưởng” liên quan đến bữa ăn, đại khái là:

- 1 Tôi xứng đáng gì không? Bát cơm này do đâu mà có?
2. Nhận bát cơm, tôi phải xét lại đức hạnh của tôi.
3. Tôi phải ngăn lòng đừng phạm phải những lỗi lầm như tham sân si.
- 4 Cơm này là thuốc tốt để giữ thể xác tôi được khỏe mạnh.
5. Để cầu đạo quả, tôi xin nhận lãnh.

Sau phần quán tưởng là phần phát nguyện :

- Miếng cơm đầu, nguyện dứt hết điều dữ,
- Miếng cơm sau, nguyện làm tất cả điều lành,
- Miếng cơm chót, nguyện độ tất cả chúng sanh thành Phật đạo.

They are now ready to take up their chop-sticks, but before they actually partake of the sumptuous dinner, the demons or spirits living somewhere in the triple world are remembered; and each monk taking out about seven grains from his own bowl, offers them to those unseen, saying, 'O you, demons and other spiritual beings, I now offer this to you, and may this food fill up the ten quarters of the world and all the demons and other spiritual beings be fed therewith.'

Bây giờ đến lúc cầm đũa, nhưng trước khi hưởng bữa ăn “thịnh soạn” còn phải tưởng niệm ma quỷ thần tiên khắp ba cõi, nên mỗi vị lấy ra trong chén mình độ bảy hạt cơm rắc lên bàn cúng chư vị khuất mặt và tụng bài biến thực: “Nguyện cơm này cúng cho quỷ thần sẽ biến khắp mười phương thế giới để tất cả được thọ hưởng”

While eating quietude prevails. The dishes are handled noiselessly, no word is uttered, no conversation goes on. Eating is a serious affair with them. When a second bowl of rice is wanted, the monk folds his hands before him. The monk-waiter notices it, comes round with the rice receptacle called *ohachi*, and sits before the hungry one. The latter takes up his bowl and lightly passes his hand around the bottom before it is handed to the waiter. He means by this to take off whatever dirt that may have attached itself to the bowl and that is likely to soil the hand of the serving monk. While the bowl is filled, the eater keeps his

hands folded. If he does not want so much, he gently rubs the hands against each other, which means 'Enough, thank you.'

Trong khi ăn, hoàn toàn im lặng, không khua chén đĩa, không nói năng, trò chuyện. Ăn, với họ, cũng là một việc làm trang nghiêm như bất cứ pháp hạnh nào. Người nào muốn ăn thêm chén nữa thì chấp tay trước ngực. Ông tăng dọn cơm biết rõ, rê nồi cơm đến trước đương sự. Ông này trước khi đưa chén bới cơm, cầm chén lên, đưa tay chùi qua đáy chén, cử chỉ ấy cốt soát kỹ lại không còn chút dơ bẩn nào dính chén có thể làm hoen ố tay ông tăng dọn bàn. Trong khi ông này bới cơm, đương sự chấp tay trước ngực. Nếu đương sự không muốn bới cơm đầy thì xoa nhẹ đôi tay, cử chỉ ấy có nghĩa là : “Mô Phật, vừa rồi”.

Nothing is to be left when the meal is finished. The monks eat up all that is served them, 'gathering up of the fragments that remain'. This is their religion. After a fourth helping of rice, the meal generally comes to an end. The leader claps the wooden blocks and the serving monks bring hot water. Each diner fills the largest bowl with it, and in it all the smaller dishes are neatly washed, and wiped with a piece of cloth which each monk carries. Now a wooden pail goes around to receive the slops.[134] Each monk gathers up his dishes and wraps them up once more, saying, 'I have now finished eating and my physical body is well nourished: I feel as if my will-power would shake the ten quarters of the world and dominate over the past, present, and future: turning both the cause and the effect over to the general welfare of all beings, may we all unfailingly gain in powers miraculous!' The tables are now empty as before except those rice grains offered to the spiritual beings at the beginning of the meal. The wooden blocks are clapped, thanks are given, and the monks leave the room in orderly procession as they came in.

Không gì được phép bỏ thừa lại khi ăn xong. Chư tăng dùng sạch tất cả nhưng gì dọn ra, “lượm tất cả những gì còn rơi rớt”. Đó là pháp hạnh của họ. Thường, sau bốn lần mời cơm là xong bữa ăn. Vị cầm đầu gióng lên một tiếng bồng và vị dọn cơm mang nước nóng vào. Mỗi ông tăng múc đầy vào chén lớn, nhúng những chén nhỏ vào đó rửa sạch, rồi lấy khăn mang theo mình lau lại. Rồi một thùng cây được chuyển quanh bàn hứng lấy tất cả nước dơ rửa chén[6]. Mỗi vị tự gom chén lại, vừa gói cột vừa niệm: tôi đã dùng trai xong, cơ thể tôi giờ đây khỏe khoắn. Tôi tưởng như khí lực của tôi có thể chuyển được mười phương thế giới, chế ngự hết quá khứ hiện tại và vị lai; chuyển cả nhân quả làm lợi lạc cho tất cả chúng sanh, nguyện cho tất cả chúng tôi quyết định tăng trưởng phép thần thông quảng đại!”. Dãy bàn giờ đây trống trơn như trước, trừ những hột cơm rắc cúng quý thần từ đầu bữa ăn. Một tiếng bồng lại gióng lên, và sau nghi lễ tạ ân thường lệ, chư tăng rời trai phòng từng đoàn, có thứ tự, lặng lẽ ra như đã lặng lẽ vào.

IV

IV. CHẤP TÁC VÀ TU TẬP

Their industry is proverbial. When the day is not set for study at home, they are generally seen, soon after breakfast, about half past five in summer and about half past six in winter, out in the monastery grounds, or in the neighbouring villages for begging, or tilling the farm attached to the Zendō. They keep the monastery, inside as well as outside, in perfect order. When we sometimes say, 'This is like a Zen monastery,' it means that the place is kept in the neatest possible order. When begging they go miles away. Commonly, attached to a Zendō there are some patrons whose houses the monks regularly visit and get a supply of rice or vegetables. We often see them along the country road pulling a cart loaded with pumpkins or potatoes. They work as hard as ordinary labourers. They

sometimes go to the woods to gather kindlings or fuel. They know something of agriculture, too. As they have to support themselves in these ways, they are at once farmers, labourers, and skilled workmen. For they often build their own Meditation Hall under the direction of an architect.

Họ siêng năng có tiếng. Ngày nào phòng bận học tập tại chùa thì tang tảng sớm, sau bữa điểm tâm, vào lối năm giờ rưỡi về mùa hè, và sáu giờ rưỡi vào mùa đông, họ đã làm việc quần quật trên đất cát nhà chùa, hoặc trì bình ở thôn xóm gần xa, hoặc cày cấy ruộng chùa. Chùa, trong cũng như ngoài, được giữ hết sức ngăn nắp. Nên nói đến cái gì sạch sẽ và tươm tất nhất đời đôi khi người ta ví “như một Thiền tự”. Khi trì bình (xin ăn) họ đi khá xa nhiều dặm đường. Thường dính liền với mỗi Thiền Đường có một ít thiện tín pháp tâm bảo trợ, họ đến đó theo định kỳ để có thêm phần gạo và hoa quả. Người ta gặp họ dọc đường quê đầy xe chở bầu bí hoặc khoai lang. Họ làm việc cần cù nặng nhọc không thua gì dân cày thường. Thỉnh thoảng họ lại vào rừng đốn củi quơ trà. Họ cũng biết qua nghề ruộng nữa. Vì cần đắp đổi nhiều loại nhu cầu, họ vừa là dân cày, là dân lao động, vừa là thợ thủ công khéo léo. Vì đôi khi chính tay họ dựng lên ngôi Thiền đường theo sự chỉ dẫn của kiến trúc sư.

These monks are a self-governing body. They have their own cooks, proctors, managers, sextons, masters of ceremony, etc. In the days of Hyakujo there seem to have been ten such offices, though the details are not now known, due to the loss of his Regulations. While the master or teacher of a Zendō is its soul, he is not directly concerned with its government. This is left to the senior members of the community, whose characters have been tested through many years of discipline. When the principles of Zen are discussed, one may marvel at their deep and subtle metaphysics, if there is any, and imagine what a serious, palefaced, head-drooping, and world-forgetting group of thinkers these monks are. But in their actual life they are, after all, common mortals engaged in menial work, but they are cheerful, cracking jokes, willing to help one another, and despising no work which is usually considered low and not worthy of an educated hand. The spirit of Hyakujo is ever manifest among them.

Tăng đoàn có một ban chấp hành tự trị, cắt riêng phần hành bếp núc. Giám thị, tài chánh, từ khí, nghi lễ .v.v... Ở thời Bách Trượng dường như đoàn giáo phẩm có mười người, nhưng ta không biết chi tiết ra sao, vì bộ “Thanh Quy” của ngài đã thất lạc. Cổ nhiên vị hòa thượng là linh hồn của Thiền đường, nhưng ít khi các ngài trực tiếp nắm lấy công việc quản trị, quyền này thường được giao cho các tăng lớn tuổi nhất, và hạnh kiểm từng được thử thách qua nhiều năm trì giới. Gặp khi luận về Thiền, ta không khỏi ngạc nhiên trước sức hiểu biết thâm diệu của họ (nếu có thể nói vậy được) và tưởng tượng đoàn học tăng kia như những nhà tư tưởng nghiêm trang làm sao, xanh xao, đầu cúi thấp, tâm lìa thế sự. Nhưng sự thật là trong cảnh sống thực này, họ vẫn là những phàm nhân như mọi người, làm mọi việc thường ngày, có khác chứng là lúc nào cũng vui vẻ, cũng tươi cười, cũng sẵn sàng giúp ích, và không từ chối bất cứ việc làm nào thói thường cho là hèn, làm mất phẩm giá người có học. Tinh thần Bách Trượng luôn luôn hiện nơi họ.

It was not only the monks that worked but the master himself shared their labour. This was according to Hyakujo to co-operate in and equalize the work among all concerned without distinction of rank. Therefore the master together with his disciples tilled the farm, planted trees, weeded the garden, picked tea-leaves, and was engaged in all other kinds of manual work. Making use of such opportunities, he gave them practical lessons in the study of Zen, and the disciples, too, did not fail to appreciate his instructions.

Không phải các tăng làm việc thôi, mà bốn thân hòa thượng cũng dự phần vào công tác. Theo Bách Trượng, đó là để cho có sự hợp tác chặt chẽ và phân công đồng đều giữa mọi người không phân biệt chức vị. Nên hòa thượng cũng phải cùng tăng chúng cày ruộng, trồng cây, nhổ cỏ, hái trà, và làm mọi công việc bằng tay chân khác. Lợi dụng những cơ hội thuận tiện ấy, người lãnh đạo dễ đề ra những bài học thực tiễn về pháp Thiền và môn nhân cũng may mắn dễ lãnh hội hơn. Xin đơn cử vài thí dụ.

When Jōshu was sweeping the courtyard a monk asked him, 'How does a speck of dust come into this holy ground?' To this Jōshu answered, 'Here comes another!' On another occasion, when the master was found again sweeping the ground, Liu, minister of state, paid a visit to the temple and said to the master gardener, 'How is it that a great wise man like you has to sweep off the dust?' 'It comes from the outside,' [135] replied Jōshu.

Hòa thượng **Triệu Châu** đang quét sân chùa thì ông tăng hỏi: “Cớ sao chốn thanh tịnh già lam[7] lại có bụi?”

Sư đáp:

“Lại một hột bụi nữa kia kia”

又一點也

Lần khác? Triệu Châu cũng đang quét chùa có người hỏi:

“Hòa thượng là bậc thiện tri thức, cớ sao còn bụi?”. Sư đáp: “Ở ngoài đến” 外來

When Nansen was working outdoors with his monks, Jōshu, who was told to watch over a fire, suddenly cried out: 'Fire! Fire!' The alarm made all the monks rush back to the dormitory hall. Seeing this, Jōshu closed the gate and declared, 'If you could say a word the doors would be opened.' The monks did not know what to say. Nansen, the master, however, threw the key into the hall through a window. Thereupon Jōshu flung open the gate.

Ngày kia hòa thượng **Nam Tuyền** cùng tăng chúng làm việc bên ngoài. **Triệu Châu** ở lại chùa canh lửa. Châu bỗng hô to: “Cứu lửa, cứu lửa”. Mọi người đổ dồn về, chạy vào phòng ngủ. Châu thấy thế bèn đóng ập cửa lại, bảo: “Nói được, tôi mở cửa cho vào.” Không ai biết nói gì, Nam Tuyền ném chiếc chìa khóa qua song cửa vào phòng cho Châu. Châu bèn mở cửa.

While working on the farm a monk happened to cut an earth-worm in twain with his spade, whereupon he asked the master Chōsa (Chang-sha Ch'ên), 'The earth-worm is cut in twain and both parts are still wriggling: in which of them is the Buddha-nature present?' The master said, 'Have no illusion!' But the monk insisted, 'I cannot help this wriggling, sir.' 'Don't you see that fire and air elements have not yet been dispersed?' When Shiko (Tzū-hu) and Shōkō (Shêng-kuang) were out gardening, a similar thing happened, and Shōkō asked the master concerning the real life of the earth-worm. Without answering him, the master took up the rake, first struck the one end of the worm, then the other, and finally the space between the two. He then threw down the rake and went away.

Có một ông tăng trong khi cày cuốc chặt nhằm một con trùn đứt làm hai đoạn, đến hỏi hòa thượng **Trưởng Sa**: “Con trùn đứt làm hai đoạn, đầu nào cũng động, vậy tánh Phật ở đầu nào?”

Sư nói “Đừng nghĩ nhằm. Động với chẳng động là cảnh giới nào?”

Ông tăng nài nỉ. Sư nói: “Đại đức há chẳng thấy kinh Thủ Lăng Nghiêm nói rằng mười phương là hư không bất động là lục đại dấy lên, còn bốn tánh vốn viên dung, vốn là Như Lai tạng, vốn không sanh diệt vậy”.

Một câu chuyện tương tự cũng xảy ra giữa Sư Tử Hồ và một ông tăng trong khi cả hai đang làm vườn. Ông tăng hỏi về chân sinh mạng của con trùn. Sư không đáp, nắm cào cỏ đập khúc đầu con trùn, rồi đập khúc sau, đập vào khoảng giữa, vút vào cỏ, xong bỏ đi.

One day Ōbaku was weeding with a hoe, and seeing Rinzai without one, asked, 'How is it that you do not carry any hoe?' Answered Rinzai, 'Somebody has carried it away, sir.' Thereupon, Ōbaku told him to come forward as he wanted to discuss the matter with him. Rinzai stepped forward. Said Ōbaku, lifting his hoe, 'Only this, but all the world's unable to hold it up.' Rinzai took the hoe away from the master and lifted it up, saying, 'How is it that it is now in my own hands?' Ōbaku remarked, 'Here is a man doing a great piece of work today!' He then returned to his own room.

Ngày kia, hòa thượng **Huỳnh Bá** cầm cuốc giẫy cỏ, ngoảnh đầu ra sau thấy Lâm Tế Nghĩa Huyền đứng tay không, bèn hỏi: “Cuốc đâu?” Lâm Tế đáp : Ai lấy mất rồi.

Huỳnh Bá nói: Đến đây bảo, ta có việc muốn bàn.

Lâm Tế đến gần, hai tay chấp lại.

Huỳnh Bá giở cây cuốc lên, nói: “Chỉ chút vầy thiên hạ không ai giở nổi. Ông giở nổi không?”

Lâm Tế nắm cán cuốc vừa đưa lên vừa nói: “Cớ sao cái này lại nằm trong tay Nghĩa Huyền tôi?”

Huỳnh Bá nói: “Bữa nay ông là người lớn chuyện”[8]

Rồi bỏ về chùa.

Another day, observing Rinzai resting on a hoe, Ōbaku said to him, 'Are you tired?' Rinzai replied, 'I have not even lifted my hoe, and how should I be tired?' Ōbaku then struck him, who, however, snatching the stick away from the master, pushed him down. Ōbaku called out to the Yino (*karmadāna*) to help him up from the ground. The Yino responded to the call and helped up the master, saying, 'Why do you permit this crazy fellow's rudeness?' As soon as the master was again on his feet, he struck the Yino. Rinzai then began to dig the earth and made this announcement, 'In other places they cremate, but here you will all be buried alive.'

Lần khác, hòa thượng **Huỳnh Bá** giẫy cỏ trong vườn trà thấy Lâm Tế chống cuốc đứng, hỏi: “Ông mệt phải không?”

Lâm Tế đáp: “Cuốc chưa giở lên mà mệt nổi gì?”

Huỳnh Bá giơ trụ lên đánh. Lâm Tế giật mạnh cây gậy xô ngã Huỳnh Bá. Huỳnh Bá gọi ông duy na[9] đến đỡ dậy.

Duy na đỡ Huỳnh Bá dậy rồi, nói: “Hòa thượng xử như vậy với lão ấy được sao?”. Huỳnh Bá đánh ông duy na.

Lâm Tế vừa cuốc đất vừa nói: “Ở chỗ khác thì hỏa táng còn ở đây người ta chôn sống”.

The story of Isan and Kyōzan, while they were out picking tea-leaves, has already been told in one of the preceding essays. Zen history, indeed, abounds with such incidents as here referred to, showing how the masters try to discipline their pupils on every possible occasion. The events of daily life, manifestly trivial on the surface, thus handled by the masters, grow full of signification. At any rate all these *mondō* most eloquently illustrate the whole trend of the monastery life in olden days, where the spirit of work and service was

so thoroughly and harmoniously blended with the high thinking on matters deeply spiritual.

Ở bài luận trước, tôi có thuật lại câu chuyện diễn ra trong khi hái trà giữa thầy trò **Quy Sơn** và **Ngưỡng Sơn**. Cuốn sử Thiền đầy đầy những loại chuyện như vậy chứng tỏ các Thiền sư lợi dụng bất cứ cơ hội nào để truyền dạy pháp thiền cho môn đệ; nhân đó, nhưng sự việc tưởng là tầm thường nhất đời không ngờ hóa ra đầy ý nghĩa. Ít ra tất cả những câu vấn đáp ấy cũng biểu hiện một cách hùng hồn nhất chiều hướng chung của sinh hoạt tăng đoàn thuở trước, một cuộc sống thắm nhuần tinh thần chấp tác và phụng sự mật thiết gắn liền vào công phu thâm quán những diệu lý huyền cơ của tâm đạo.

V

V. KHIÊM HẠ

The monks thus develop their faculties all round. They receive no literary--that is, formal--education, which is gained mostly from books and abstract instruction. But their discipline and knowledge are practical and efficient; for the basic principle of the Zendō life is 'learning by doing'. They despise the so-called soft education, which is like those predigested foods meant for the convalescent. When a lioness gives birth to her cubs, it is proverbially believed that after three days she will push them down over a deep precipice and see if they can climb up to her. Those that fail to come out of this trial are not taken care of any more. Whether this is true or not, something like that is aimed at by the Zen master, who will treat the monks with every manner of seeming unkindness. The monks have not enough clothes to put on, not enough food to indulge in, not enough time to sleep, and, to cap these, they have plenty of work to do, menial as well as spiritual.

Trong môi trường ấy, chư tăng khai phá trí năng theo mọi chiều hướng. Họ không được dạy về văn học - tôi muốn nói cái học rút ra từ sách vở và xây dựng bằng khái niệm hư tướng, trái với nghi luật và kiến giải của họ cốt thực tiễn và hữu hiệu, vì tiêu chuẩn chánh của sinh hoạt Thiền Đường là "vừa học vừa làm". Họ coi thường lối giáo dục vừa dạy vừa dỗ, cốt trấn an, ví như những thức ăn đã được tiêu hóa sẵn dành cho con bệnh mới khỏi. Tục truyền sau khi đẻ được ba ngày, con sư tử mẹ đẩy hết đàn con rơi xuống vực sâu để thử coi chúng leo lên được không. Con nào không qua nổi cuộc thử thách thì ráng chịu, đừng mong được mẹ đỡ vớt gì.

Dầu hư thực ra sao, câu chuyện cũng hơi giống phần nào với thủ đoạn của các Thiền sư xử tệ với đệ tử bằng mọi cách, hầu như không có gì là ưu ái hết. Đệ tử áo không đủ mặc, cơm không đủ ăn, không đủ thì giờ ngủ nghỉ, mà khốn nỗi công việc lại quá bề bộn, công việc thủ công cũng như việc tu tập.

The outer needs and the inward aspirations, if they work on harmoniously and ideally, will finally end in producing fine characters well trained in Zen as well as in the real things of life. This unique system of education, which is still going on at every Zendō, is not so well known among the laity even in this country. And then the merciless tides of modern commercialism leave no corner uninvaded, and before long the solitary island of Zen may be found buried, as everything else, under the waves of sordid materialism. The monks themselves are beginning not to understand the great spirit of the successive masters. Though there are some things in the monastic education which may be improved, its highly religious and reverential feeling must be preserved if Zen is at all to live for many years yet to come.

Nếu sự chấp tác được giữ điều hòa, đúng như lý tưởng, những nhu cầu bên trong và những khuynh hướng bên ngoài chắc chắn sẽ tạo thành những bản lĩnh cao cường, được trui luyện đúng mức, trong đạo cũng như trong đời. Hệ thống giáo dục duy nhất ấy, nay vẫn còn duy trì ở các Thiền Đường, không may tin đồn biết rõ, cả đến ở đất nước này. Nhưng rồi những đợt sóng tàn bạo của chủ nghĩa thương mại không chừa gì hết trên bước xâm lăng, và có thể rồi đây đến lượt hải đảo Thiên đìu hiu sẽ chìm ngập dưới trào lưu duy vật thô bỉ. Chính ngay tầng ni đã bắt đầu mất thông cảm với tinh thần cao cả của lịch đại chư tổ. Trong giáo dục tăng đoàn đành rằng có chỗ phải canh cải, nhưng về phân tâm yếu cực kỳ thâm hậu và tôn nghiêm cần được bảo vệ nếu muốn Thiền còn tồn tại với thời gian.

Theoretically, the philosophy of Zen transcends the whole range of discursive understanding, and is not bound by rules of antithesis. But this is very slippery ground, and there are many who fail to walk erect. When they stumble, the result is sometimes disastrous. Like some of the medieval mystics, the Zen students may turn into libertines, losing all control over themselves. History is a witness to this, and psychology can readily explain the process of such degeneration. Therefore, says a Zen master, 'Let one's ideal rise as high as the crown of Vairochana (the highest divinity), while his life may be so full of humility as to make him prostrate before a baby's feet.' Which is to say, 'If any man desire to be first the same shall be last of all, and servant of all.' Therefore, the monastery life is minutely regulated and all the details are enforced in strict obedience to the spirit already referred to. Humility, poverty, and inner sanctification--these ideals of Zen are what saves Zen from sinking into the level of the medieval antinomians. Thus we can see how the Zendō discipline plays a great part in the teachings of Zen and their practical application to our daily life.

Trên lý thuyết, đạo lý Thiền vượt ngoài tầm hiểu biết bằng tư biện, không bị ràng buộc trong luật mâu thuẫn luận lý. Nên đó là một miếng đất quá trơn, nhiều người không đi thẳng lưng được. Và hễ vấp vấp thì kết quả thật là tai hại. Cũng như nhiều nhà huyền học thời trung cổ, người học dễ bị sa đọa, trở thành phóng đãng, hết kiểm soát được mình. Lịch sử từng chứng minh điều ấy và khoa tâm lý học cũng đã giải thích diễn trình sa đọa ấy. Nên một Thiền sư có nói: “Tâm nguyện của mỗi người phải vút lên bằng ngôi vị Phật Tì Lô, đồng thời tình ý ở đời phải hạ thấp sát đất đến độ sẵn sàng quỳ dưới chân một đứa con nít” .

Nói một cách khác, đó là: “Muốn được cao trên thiên hạ thấp dưới thiên hạ, là làm tôi tớ cho thiên hạ”. Nên sinh hoạt Thiền Đường được qui định tỉ mỉ, mọi chi tiết cần được nghiêm chỉnh vâng theo nhằm thực hiện tinh thần ấy. Khiêm hạ, thanh bần, và tịnh tâm - đó là những lý tưởng tránh cho Thiền khỏi sa đọa vào tệ bệnh của hàng triết gia mâu thuẫn luận trời Trung cổ[10]. Thế mới biết vai trò kỷ luật Thiền Đường quan hệ như thế nào trong việc truyền dạy đạo Thiền cũng như ứng dụng vào sinh hoạt thế tục.

When Tanka (Tan-hsia T'ien-jan, 738-824) of the T'ang dynasty stopped at Yerinji of the Capital, it was so severely cold that he finally took one of the Buddha-images enshrined there and made a fire with it in order to warm himself. The keeper of the shrine, seeing this, was greatly exercised.

Thiền sư **Đơn Hà Thiên Nhiên** (738-824) đời nhà Đường dừng bước vân du ở chùa Huệ Lâm, tại Kinh Đô; gặp tiết đại hàn giá buốt, sư rinh một tượng Phật lớn xuống bửa ra đốt sưởi ấm. Ông tư kinh hoảng hỏi: “Sao Hòa thượng dám đốt tượng Phật của tôi?” Sư đưa gậy bới vào đồng tro lửa như tìm kiếm vật gì, đáp:

'How dare you burn up my wooden Buddha?'

Said Tanka, who looked as if searching for something with his stick in the ashes, 'I am gathering the holy śarīras[136] in the burnt ashes.'

'How,' said the keeper, 'could you get śarīras by burning a wooden Buddha?'

'If there are no śarīras to be found in it, may I have the remaining two Buddhas for my fire?' retorted Tanka.

The shrine-keeper later lost his eye-brows for remonstrating against the apparent impiety of Tanka, while the Buddha's wrath never was visited upon the latter.

“Tôi đốt Phật tìm xá lợi”

Ông từ nói: “Phật gỗ mà xá lợi ở đâu?”

Sư bảo: “Thế sao ông trách tôi? Ông cho tôi xin nốt hai pho tượng kia để sưởi cho đỡ lạnh”.

Sau đó, ông từ rụng hết lông mi[11] vì lời quở trách Đôn Hà tội phạm thánh, còn sự thịnh nộ của Phật không bao giờ giáng xuống đầu Đôn Hà.

Though one may doubt its historical occurrence, this is a notable story, and all the Zen masters agree as to the higher spiritual attainment of the Buddha-desecrating Tanka. When later a monk asked a master about Tanka's idea of burning a Buddha's statue, said the master:

'When cold we sit around the hearth with burning fire.'

'Was he then at fault or not?'

'When hot, we go to the bamboo grove by the stream,' was the answer.

Dầu đáng ngờ về phương diện lịch sử, câu chuyện trên được truyền tụng nhiều, và các Thiền sư đều đồng ý về sự triệt ngộ của nhà sư Đôn Hà đốt tượng Phật.

Sau đó có ông tăng hỏi một Thiền sư về ý nghĩa Đôn Hà đốt tượng Phật, Sư nói:

Lạnh đến lò than bên lửa sưởi

寒即圍爐向猛火

Lại hỏi: Nhưng Đôn Hà có tội không? Sư đáp:

Nóng ra rừng trúc cạnh khe ngồi

熱即竹林溪畔坐

I cannot help quoting another comment on the story, as this is one of the most significant subjects in the study of Zen. When Suibi Mugaku (T'sui-wei Wu-hsiao), a disciple of Tanka, was making offerings to the Arhats, probably carved in wood, a monk came up and asked, 'Tanka burned a wooden Buddha and how is it that you make offerings to the Arhats?' The master said, 'Even when it was burned, it could not be burned up; and as to my making offerings, just leave me alone as I please.' 'When these offerings are made to the Arhats, would they come to receive them, or not?' 'Do you eat everyday, or not?' the master demanded. As the monk remained silent, the master declared, 'Intelligent ones are hard to meet!'

Tôi xin thừa hứng đưa thêm một lời bình giải khác về câu chuyện Đôn Hà, vì đây là một trong số những đề tài uẩn súc nhất trong Thiền học.

Thiền sư **Thúy Vi Vô Học**, một đệ tử của hòa thượng Đôn Hà, dâng hoa quả cúng dường La Hán (hẳn nhiên là tượng gỗ) thì có ông tăng đến hỏi:

“Đôn Hà đốt tượng Phật, có sao hòa thượng cúng dường La Hán?”

Thúy Vi đáp: “Đốt, không thể đốt hết được, còn cúng dường mặc thích tôi cúng dường.”

Hỏi: Khi cúng dường La Hán có đến hưởng không?

Đáp: Ông bữa nào cũng ăn cơm chứ ?

Ông tăng không nói gì. Sư tiếp:

“Thật ít có người lanh lợi!”

Whatever the merit of Tanka from the purely Zen point of view, there is no doubt that such deeds as his are to be regarded as highly sacrilegious and to be avoided by all pious Buddhists. Those who have not yet gained a thorough understanding of Zen may go all lengths to commit every manner of crime and excess, even in the name of Zen. For this reason the regulations of the monastery are very rigid that pride of heart may depart and the cup of humility be drunk to the dregs.

Dầu đạo hạnh của Đơn Hà như thế nào trên phương diện thuần túy Thiền, chắc chắn những hành động như vậy phải coi là tối ư phạm thánh, hàng Phật tử mộ đạo nên tránh xa. Những người chưa thâm ngộ lý Thiền còn có thể nhân đó tác tệ thêm, và nhân danh Thiền phạm đủ tội ác. Vì lý do đó, quy luật Thiền rất nghiêm ngặt đề phòng tánh cao ngạo phải xả trừ tận gốc, và cốc rượu khiêm hạ phải uống đến cạn.

When Shukō (Chu-hung) of the Ming dynasty was writing a book on the ten laudable deeds of a monk, one of those high-spirited, self-assertive fellows came to him, saying, 'What is the use of writing such a book when in Zen there is not even an atom of thing to be called laudable or not?' The writer answered, 'The five aggregates (*skandha*) are entangling, and the four elements (*mahābhūta*) grow rampant, and how can you say there are no evils?' The monk still insisted, 'The four elements are ultimately all empty and the five aggregates have no reality whatever.' Shukō, giving him a slap on his face, said, 'So many are mere learned ones; you are not the real thing yet; give me another answer.' But the monk made no answer and went off filled with angry feelings. 'There,' said the master smilingly, 'why don't you wipe the dirt off your own face?' In the study of Zen the power of an all-illuminating insight must go hand in hand with a deep sense of humility and meekness of heart.

Thiền sư **Châu Hoàn**, (1535-1615) thuộc đời nhà Minh, đang soạn bộ sách tán tụng mười công đức của người xuất gia thì có một ông tăng thuộc hàng cuồng nhiệt, đầy tự phụ, đến nói: “Viết lách làm quái gì trong khi Thiền không có mảy may gì đáng hoặc không đáng tán tụng hết”. Sư đáp: “Năm uẩn diệu vũ, bốn đại dương uy, sao người nói không có tội?”. Ông tăng cãi lại: “Nhưng bốn đại vốn không, năm uẩn chẳng thật”. Châu Hoàn đánh vào mặt ông tăng nói: “Toàn là hạng sa môn chấp văn tự chưa biết thế nào là cái thực; đáp lại thử xem nào”. Nhưng ông tăng không đáp gì, bỏ ra đi, lòng đầy oán hận. Sư mỉm cười nói: “Sao không chùi vết bẩn trên mặt đi?” Trong sư tu tập Thiền, sức nội quán chiếu diệu phải đi đôi với đức độ khiêm hạ sâu dày và một trái tim nhẫn nhục cao độ.

Let me cite, as one instance of teaching humility, the experience which a new monk-applicant is first made to go through when he first approaches the Meditation Hall. The applicant may come duly equipped with certificates of his qualifications and with his monkish paraphernalia consisting of such articles as are already mentioned, but the Zendō authorities will not admit him at once into their company. Generally, some formal excuse will be found: they may tell him that their establishment is not rich enough to take in another monk, or that the Hall is already too full. If the applicant quietly retires with this, there will be no place for him anywhere, not only in that particular Zendō which was his first choice but in any other Zendō throughout the land. For he will meet a similar refusal

everywhere. If he wants to study Zen at all, he ought not to be discouraged by any such excuse as that.

Để có một khái niệm về bài học thực tập khiêm hạ, tôi xin thuật lại sau đây nhưng nỗi khổ nhục người tân tăng phải nếm qua trước hết khi ông đến xin vào Thiền Đường. Đương sự có thể có đủ chứng minh thư xứng đáng về đạo phẩm của mình, có thể có đủ vật tùy thân (như áo cà sa, bát, tọa cụ. v.v...) như đã kể trước, hàng tri sự chùa vẫn không nhận ngay vào Thiền Đường. Thường họ viện đủ cớ để thối thác, như chùa không đủ sức cấp dưỡng thêm một ai khác, hoặc Thiền Đường chật nít rồi, v.v... Nếu đương sự im lặng bỏ ra đi là chắc chắn không đâu có chỗ cho đương sự, không những chỉ ở Thiền Đường này đương sự đã có ý chọn riêng, mà bất cứ Thiền Đường nào trong nước, vì ở đâu đương sự vẫn bị khước từ khéo như vậy cả. Nhưng nếu đương sự cương quyết phát tâm học Thiền thì đừng vì những lời thối thác như vậy mà chỉ nản chí.

The persistent applicant will now seat himself at the entrance porch, and, putting his head down on the box which he carries in front of him, calmly wait there. Sometimes a strong morning or evening sun shines right over the recumbent monk on the porch, but he keeps on in this attitude without stirring. When the dinner-hour comes he asks to be admitted and fed. This is granted, for no Buddhist monasteries will refuse food and lodging to a travelling monk. After eating, however, the novice goes out again on the porch, and continues his petition for admittance. No attention will be paid to him until the evening, when he asks for lodging. This being granted as before, he takes off his travelling sandals, washes his feet, and is ushered into a room reserved for such purposes. But most frequently he finds no bedding there, for a Zen monk is supposed to pass his night in deep meditation. He sits upright all night, evidently absorbed in the contemplation of a 'koan'.[\[137\]](#) In the following morning he goes out as on the previous day to the entrance hall and resumes the same posture as before expressive of an urgent desire to be admitted. This may go on three or five or sometimes even seven days. The patience and humility of the new applicant are tried thus hard until finally he will be taken in by the authorities, who, apparently moved by his earnestness and perseverance, will try somehow to accommodate him.

Vị học tăng gan lì ấy sẽ ra trước cửa tam quan ngòi , đầu cúi xuống tay nải mang theo mình, và trầm tĩnh chờ. Có lúc nắng sáng nắng chiều của ông ta, nhưng thầy kệ, ông cứ ngòi yên như vậy, không lay chuyển. Đến giờ trai thực, ông xin được vào chùa, và được ăn uống, điều ấy được bảo đảm cho ông , vì không một cửa Thiền nào từ chối cơm ăn chỗ ở cho một du tăng khát sĩ. Nhưng ăn xong, ông ta lại phải mở ra cửa chùa ngòi như trước, và cứ làm như thế để yếm trợ lời thỉnh nguyện được thấu nhận vào. Nhưng vẫn không ai đoái hoài đến ông, rồi tối ông lại xin vào chùa nghỉ. Được cho phép ngay như trước, ông bèn cởi đôi giày cỏ ra, rửa chân, rồi được đưa vào phòng riêng dành cho tăng lữ qua đường. Tại đây thường không có giường chiếu gì hết, vì thông lệ đã là sư Thiền phải tọa thiền nhập định qua đêm. Ông ngồi thẳng lưng như thế suốt đêm, hẳn là định tâm tham công án[\[12\]](#). Sáng ngày ông lại ra trước cửa tam quan như trước, ngòi lại như trước, để biểu lộ chí nhiệt thành được nhập viện. Cơ sự ấy có thể kéo dài ba ngày, năm ngày, có khi cả tuần. Lòng nhẫn nhục và đức khiêm hạ của ông tân tăng được trui qua những thử thách khắc khổ như vậy cho đến khi được hàng tri sự chú ý đến, và cảm động vì lòng nhiệt thành và kiên nhẫn của ông mới nhận thử ông vào tăng đoàn.

This procedure is growing somewhat a formal affair, but in olden days when things were not yet settled into a mere routine, the applicant monk had quite a hard time, for he would actually be driven out of the monastery by force. We read in the biographies of the old masters of still harder treatments which were mercilessly dealt out to them.

Thế thức ấy lâu ngày trở thành một việc làm hình thức, nhưng ngày xưa, khi sự việc chưa khuôn và lễ nếp, các học tăng phải trải qua nhiều khổ nhục, vì họ còn có thể bị trục xuất khỏi chùa bằng bạo lực nữa. Ta đọc trong tiểu sử các Thiền tổ xưa nhiều trường hợp các ngài còn bị đối xử tệ bạc hơn, không chút nương tay.

The Meditation Hall is regulated with militaristic severity and precision to cultivate such virtues as humility, obedience, simplicity, and earnestness in the monkish hearts that are ever prone to follow indiscriminately the extraordinary examples of the old masters, or that are liable to put in practice in a crude and undigested manner the high doctrines of a Śūnyatā philosophy such as is expounded in the Prajñā-pāramitā class of Mahāyāna literature. A partial glimpse of such life we have already gained in the description of the table manners as above.

Tăng kỷ áp dụng ở Thiền Đường nghiêm mật chẳng khác nào quân kỷ, cốt đào luyện những đức tánh như khiêm hạ, thuần phục, đạm bạc và tinh thành trong tâm người cầu đạo hầu sẵn sàng noi gương phi thường hàng cổ đức, hoặc đem ra thực hành, không cần biết, không cần tiêu hóa, giáo lý “không” của kinh điển Bát Nhã trong văn học Đại Thừa. Ta đã thấy qua ở phần trước một khía cạnh đặc biệt của nếp sinh hoạt ấy trong phần mô tả đạo phong trong khi ăn uống tại trai đường.

VI

VI. TUẦN NHIẾP TÂM

There is a period in the monastic life exclusively set apart for mental discipline, and not interrupted by any manual labour except such as is absolutely needed. It is known as great 'Sesshin' (*Chê-hsin*)[138] and lasts a week, taking place once a month during the seasons called the 'Summer Sojourn' and the 'Winter Sojourn'. The summer sojourn begins in April and ends in August, while the winter one begins in October and ends in February. 'Sesshin' means (collecting or concentrating the mind'. While this period is lasting the monks are confined at the Zendō, get up earlier than usual, and sit further into the night. There is a kind of lecture every day during the period. Text-books are used, the most popular of which are the *Hekiganshu* and *Rinzairoku*, the two being considered the most fundamental books of the Rinzai school. The *Rinzairoku* is a collection of sermons and sayings of the founder of the Rinzai Zen sect. The *Hekiganshu*, as has been noted elsewhere, is a collection of one hundred Zen 'cases' or 'themes' with critical annotations and poetical comments. It goes without saying that there are many other books used for the occasion. To an ordinary reader, such books generally are a sort of *obscurum per obscurius*. After listening to a series of lectures he is left in the lurch as ever. Not necessarily that they are too abstruse, but that the reader is still wanting in insight into the truth of Zen.

Trong sinh hoạt tăng đoàn có một thời kỳ ngưng hết mọi việc cần lao, trừ việc tối khẩn yếu, để dốc hết tinh thần vào sự tu học. Thời kỳ ấy gọi là tuần nhiếp tâm[13] kéo dài trong bảy ngày, và mở ra mỗi tháng một lần trong hai mùa yên nghỉ gọi là mùa an cư hè và an cư đông. Mùa an cư hè khởi đầu tháng tư và mãn trong tháng tám, còn mùa an cư đông khởi đầu tháng mười và mãn trong tháng hai. Nhiếp tâm có nghĩa là thu góp tâm tư lại một chỗ. Suốt tuần ấy, chư tăng dồn hết vào Thiền Đường, thức dậy sớm hơn thường lệ và “tịnh”

khuya hơn trong đêm. Mỗi ngày có một thời pháp khai thị. Sách thì dùng những bộ “lục”, thông dụng nhất là bộ Bích Nham Lục và Lâm Tế Lục, là hai bộ sách cốt yếu nhất của Lâm Tế Tông. Lâm Tế Lục là bộ sách chép lại những lời nói và bài pháp của Nghĩa Huyền, tổ khai sáng phái Thiền Lâm Tế. Bích Nham Lục, như đã nói trước, là một bộ sách thuật lại một trăm câu chuyện Thiền gọi là “tắc” với lời bình giảng và thơ tụng. Cố nhiên tùy lúc cũng dùng nhiều bộ sách khác. Nhưng, với một ông tăng thường, thì sách nào cũng là một thứ *obscurum per obscurius*[14] như nhau. Sau khi cho nghe một loạt bài pháp, người ta bỏ ông ta ngồi đây một mình trong ngây dại. Không phải vì lời dạy quá bí ẩn, nhưng tai người nghe chưa đủ cơ duyên kiến chiếu vào lý Thiền.

The lecture is a solemn affair. Its beginning is announced by a bell, which stops ringing as soon as the master appears in the hall where what is known as 'Teisho'[139] takes place. While the master is offering incense to the Buddha and to his departed master, the monks recite a short dharāṇī-sūtra called Daihiju,[140] which means 'the dharāṇī of great compassion'. Being a Chinese transliteration of the Sanskrit original, mere recitation of the Sūtra does not give any intelligent sense. Probably the sense is not essential in this case; the assurance is sufficient that it contains something auspicious and conducive to spiritual welfare. What is more significant is the way in which it is recited. Its monotone, punctuated with a wooden timekeeper known as '*mokugyo*' (Wooden Fish), prepares the mind of the audience for the coming event. After the Dharāṇī, which is recited three times, the monks read in chorus generally the exhortatory sermon left by the founder of the monastery. In some places nowadays Hakuin ' Song of Zazen' is often chanted. The following are translations of Hakuin and of Musō Kokushi,[141] whose last exhortatory sermon is one of the most popular.

Phép tắc thăng tòa nói pháp diễn ra rất tôn nghiêm. Khởi đầu là những hồi chuông báo hiệu cho đến khi vị hòa thượng chủ đàn xuất hiện ở Thiền Đường, và đó là khởi đầu phần “trì tụng”[15] Trong khi hòa thượng làm lễ dâng hương trước bàn Phật và hương linh vị tiên sư khi chư sư tăng đọc một bài đà la ni[16] ngắn gọi là Chú Đại Bi. Đó là một văn phạm ngữ, nên đọc lên không có nghĩa gì hết. Chắc rằng trong trường học này không thiết yếu phải hiểu nghĩa, chỉ cần tin quyết ở thần lực kiết tường đem đến nhiều lợi lạc cho tâm trí. Điều quan hệ là cách đọc chú, đọc trầm trầm, theo tiếng mõ cầm nhịp liên hồi, (một thứ mõ có tên là mộc ngư, cá gỗ), cốt để chuẩn bị tâm trí của chư tăng chuyển qua tiết mục sau. Sau ba lần trì chú, chư tăng cùng đọc lời khố khuyến của vị tổ khai sơn Thiền Đường. Nay, tại đôi chùa, người ta thường đọc bài Tọa thiền ca Bạch Ẩn. Sau đây là bản dịch khúc ca của **Bạch Ẩn**, và bài khố khuyết của **Mộng Sơn Sơ Thạch**[17], là bài pháp cuối cùng của Sư được liệt vào hạng được truyền tụng nhất.

MUSŌ KOKUSHI'S EXHORTATORY SERMON

BÀI VĂN PHỔ KHUYẾN CỦA MỘNG SƠN

(Musō Kokushi)

I have three kinds of disciples: those who, vigorously shaking off all entangling circumstances, and with singleness of thought apply themselves to the study of their own [spiritual] affairs, are of the first class. Those who are not so single-minded in the study, but, scattering their attention, are fond of book-learning, are of the second. Those who, covering their own spiritual brightness, are only occupied with the dribblings of the Buddhas and Fathers, are called the lowest. As to those minds that are intoxicated by secular literature and engaged in establishing themselves as men of letters are simply

laymen with shaven heads, they do not belong even to the lowest. As regards those who think only of indulging in food and sleep and give themselves up to indolence--could such be called members of the Black Robe? They are truly, as were designated by an old master, clothes-racks and rice-bags. Inasmuch as they are not monks, they ought not to be permitted to call themselves my disciples and enter the monastery and subtemples as well; even a temporary sojourn is to be prohibited, not to speak of their application as student-monks. When an old man like myself speaks thus, you may think he is lacking in all-embracing love, but the main thing is to let them know of their own faults, and, reforming themselves, to become growing plants in the patriarchal gardens.

Tôi có ba hạng đệ tử.

Trước hết là những người đồng mãnh chặt đứt tất cả ràng buộc của chư duyên, nhất tâm tham cứu chỗ tâm yếu của chính mình, và đó là hạng thượng căn.

Thứ đến những người không nhất tâm tu học, mang lòng tán loạn tầm cầu kinh sách, đó là hạng nhì.

Còn những người tự che khuất cái sáng của tâm mình, chỉ cầu mưa móc của chư Phật chư Tổ nhiều xuống, đó là hạng thấp hèn nhất.

Còn những người tâm nhiễm tục học, cố tạo một cái danh văn nhân học giả, chỉ là hạng ngoại đạo trọc đầu, cả đến trong hàng đệ tử thấp nhất cũng không nhập bọn được.

Còn nói chi hạng người chỉ ham ăn mê ngủ, biếng nhác, ươn hèn, há có thể gọi là người của Tăng Già sao? Cổ đức gọi họ là phường giá áo túi cơm, thật chẳng quá đáng. Bởi lẽ họ không đáng gọi là tăng, nên tôi cấm họ xưng là đệ tử của tôi, cấm vào chùa, vào viện, cả đến tạm trú cũng không chấp thuận được hưởng nữa là xin nhận vào hàng học tăng. Lão tăng nói thế, các ông có thể nghĩ rằng tôi thiếu tâm lượng từ bi bao dung tất cả, nhưng đó chỉ cốt cho họ thấy điều lỗi lầm để sám hối, và trở thành những cây lành mạnh trong vườn tổ.

HAKUIN'S SONG OF MEDITATION

BẠCH ẨN TỌA THIỀN CA

All sentient beings are from the very beginning the Buddhas:
 It is like ice and water;
 Apart from water no ice can exist.
 Outside sentient beings, where do we seek the Buddhas?
 Not knowing how near the Truth is,
 People seek it far away,--what a pity!
 They are like him who, in the midst of water,
 Cries in thirst so imploringly;
 They are like the son of a rich man
 Who wandered away among the poor.
 The reason why we transmigrate through the six worlds
 They are like the son of a rich man
 Who wandered away among the poor.
 The reason why we transmigrate through the six worlds
 Is because we are lost in the darkness of ignorance;
 Going astray further and further in the darkness,
 When are we able to get away from birth-and-death?
 As regards the Meditation practised in the Mahāyāna,
 We have no words to praise it fully.

The Virtues of Perfection such as charity and morality,
And the invocation of the Buddha's name, confession, and ascetic discipline,
And many other good deeds of merit--
All these issue from the practice of Meditation.
Even those who have practised it first for one sitting
Will see all their evil karma wiped clean;
Nowhere will they find the evil paths,
But the Pure Land will be near at hand.
With a reverential heart, let them to this Truth
Listen even for once,
And let them praise it, and gladly embrace it,
And they will surely be blessed most infinitely.

For such as, reflecting within themselves,
Testify to the truth of Self-nature,
To the truth that Self-nature is no-nature,
They have really gone beyond the ken of sophistry.
For them opens the gate of the oneness of cause and effect,
And straight runs the path of non-duality and non-trinity.
Abiding with the Not-particular in particulars,
Whether going or returning, they remain for ever unmoved;
Taking hold of the Not-thought in thoughts,
In every act of theirs they hear the voice of the truth.
How boundless the sky of Samādhi unfettered!
How transparent the perfect moon-light of the Fourfold Wisdom!
At that moment what do they lack?
As the Truth eternally calm reveals itself to them,
This very earth is the Lotus Land of Purity,
And this body is the body of the Buddha.

Tất cả chúng sanh bốn lai là Phật;
Cũng như băng với nước;
Ngoài nước, không đâu có băng,
Ngoài chúng sanh, tìm đâu ra Phật?
Đạo (chân lý) gần bên mình mà chẳng biết,
Bao người tìm kiếm xa vời - đáng thương!
Đó cũng như người nằm trong nước,
Gào rít cổ xin cho đỡ khát;
Đó cũng như con trai một vị trưởng giả giàu,
Lang thang sống với phường nghèo khó.
Nguyên do ta luân hồi trong sáu cõi
Là tại ta chìm đắm trong hắc ám của vô minh ;
Mãi lạc xa, xa mãi trong u minh,
Biết bao giờ thoát ly sanh tử?
Pháp môn Tọa Thiền của Đại Thừa,
Ta không đủ lời để tán tụng.
Những pháp hạnh cao quý như bố thí, trì giới,

Như niệm hồng danh Phật, sám hối, và khổ hạnh,
Và biết bao công đức khác,
Tất cả đều là kết quả của tọa Thiền.
Thậm chí những người chỉ ngồi qua một lần
Cũng diệt trừ được tất cả ác nghiệp,
Không đâu tìm thấy ác đạo nữa,
Mà Tịnh Độ vẫn sát kề bên.
Xin hãy cung kính nghe nói cái Thực ấy,
Dầu chỉ một lần,
Hãy tán thán, hãy hoan hỉ ôm choàng lấy,
Và sẽ được muôn vàn phước huệ.
Vì những người tự mình phản tỉnh,
Chứng vào cái thực của Tự Tánh,
Cái thực của Tự Tánh là Vô Tự Tánh,
Người ấy thật đã thoát ngoài điên đảo vọng tưởng,
Đã mở ra cánh cửa đồng nhất của nhân và quả,
Và thênh thang con đường pháp phi nhị phi tam.
Trụ nơi Bất Động giữa những cái động
Dầu tới lui vẫn không bao giờ động,
Nắm cái Vô Niệm trong cái niệm
Trong mọi thi vị đều nghe tiếng pháp.
Trời Tam Muội lồng lộng vô biên,
Trăng Từ Trí sáng ngời viên mãn.
Ấy là lúc họ thiếu gì đâu ?
Đạo (chân lý) bốn lai thanh tịnh hiện thành,
Thế giới này là thế giới của Tạng Hoa Sen,
Và thân này là Thân Pháp của Phật.

The lecture lasts about an hour. It is quite different from an ordinary lecture on a religious subject. Nothing is explained, no arguments are set forward, no apologetics, no reasonings. The master is supposed simply to reproduce in words what is treated in the text-book before him. When the lecture ends, the Four Great Vows are repeated three times, and the monks retire to their quarters. The Vows are:

Buổi tụng giảng kéo dài độ một giờ, một bài giảng hoàn toàn khác với những bài giảng thường thuộc đề tài tôn giáo, tuyệt không dẫn giải, không viện chứng, không tán tụng, không biện luận. Vị hòa thượng kể như chỉ đề cử lại bằng lời nói những gì đã được bình giảng trong bộ sách đặt trước mặt. Bài giảng kết thúc, chư tăng cùng đọc ba lần **Bốn Lời Nguyện Lớn**, rồi giải tán. Lời nguyện ấy nguyện văn như sau:

'How innumerable sentient beings are, I vow to save them all;
How inexhaustible our evil passions are, I vow to exterminate them;
How immeasurable the holy doctrines are, I vow to study them;
How inaccessible the path of Buddhas is, I vow to attain it.'

Chúng sanh vô biên thệ nguyện độ
Phiền não vô tận thệ nguyện đoạn
Pháp môn vô lượng thệ nguyện học
Phật đạo vô thượng thệ nguyện thành

VII

VII. THAM THIỀN

During the 'sesshin', they have besides lectures what is known as 'sanzen', [142] To do 'sanzen' is to go to the master and present one's views on a koan for his critical examination. In those days when a special 'sesshin' is not going on, 'sanzen' will probably take place twice a day, but during the period of thought-collection--which is the meaning of 'sesshin'--the monk has to see the master four or five times a day. This seeing the master does not take place openly, [143] the monk is required to come up individually to the master's room, where the interview goes on in a most formal and solemn manner. When the monk is about to cross the threshold of the master's room, he makes three bows, prostrating himself on the floor. He now enters the room keeping his hands folded, palm to palm, before the chest, and when he comes near the master he sits down and makes another bow. Once in the room, all worldly convention is disregarded. If absolutely necessary from the Zen point of view, blows may be exchanged. To make manifest the truth of Zen with all sincerity of heart is the sole consideration here, and everything else receives only a subordinate attention. Hence this elaborate formalism. The presentation over, the monk retires in the same way as before. One 'sanzen' for over thirty monks will occupy more than one hour and a half, and this is the time of the utmost tension for the master, too. To have this four or five times a day must be a kind of ordeal for the master himself, if he is not of robust health.

Trong tuần nhiếp tâm, ngoài thời tụng giảng, còn có những buổi tham thiền. “Tham thiền” là đi đến với thầy, trình lên chỗ thấy của mình về một công án để được thẩm định. Trong những ngày không có buổi nhiếp tâm riêng thì việc tham thiền diễn ra một ngày hai lần, nhưng suốt thời gian nhiếp tâm - nghĩa là thu thúc tư tưởng - học tăng phải tham vấn ấy không diễn ra công khai [18], học tăng cần một mình vào phương trượng của thầy, tại đây, cuộc đối thoại diễn ra theo những hình thức rất tôn nghiêm. Khi sắp bước qua ngưỡng cửa phương trượng, ông tăng lạy ba lạy, rồi mới vào, tay chấp trước ngực, khi đến gần thầy, ông phải làm lễ nữa, rồi mới ngồi. Và tự lúc đó, mọi phép tắc đều được miễn hết. Nếu cần, trong tinh thần Thiền, thầy trò còn có thể trao đổi nhau những cú đấm đá nữa. Ở đây chỉ có một điều đáng kể là biểu hiện chân lý Thiền với tất cả thành thật của trái tim, ngoài ra đều rỏm hết. Do đó có lẽ lối tế nhị như vậy. Tham vấn xong, ông tăng cáo lui theo những cách thức như trước. Một cuộc tham thiền cho độ ba chục ông tăng phải mất trên một giờ rưỡi, và đó cũng là giờ giấc căng thẳng nhất cho ông thầy. Phải đảm trách mỗi ngày bốn năm cuộc tham vấn như vậy hẳn là một thử thách không vừa cho ông nếu ông ta không đủ sức khỏe cân xứng.

An absolute confidence is placed in the master as far as his understanding of Zen goes. But if the monk has sufficient reason to doubt the master's ability, he may settle it personally with him at the time of sanzen. This presentation of views, therefore, is no idle play for either of the parties concerned. It is indeed a most serious affair, and because it is so the discipline of Zen has a great moral value outside its philosophy. How serious this is may be guessed from the famous interview between the venerable Shōju and Hakuin, father of modern Zen in Japan.

Phàm những gì liên hệ đến thiền lý, phải tuyệt đối tin tưởng ở sư. Nếu vị học tăng có đủ lý do để ngờ khả năng của sư, ông ta có thể tự mình thảo luận thẳng với sư trong khi tham thiền. Cố nhiên sự trình bày quan điểm ấy không phải là một trò chơi vô lối, về phía sư cũng

như đệ; nhất định đó phải là một sự việc tối hệ trọng; và vì lý do ấy, kỷ luật thiền có một đại giá trị đạo đức ngoài giá trị về giáo lý

Muốn biết việc ấy hệ trọng như thế nào, ta thử đọc sau đây cuộc hội kiến giữa hòa thượng **Chánh Thọ Lão Ông** và tăng **Bạch Ẩn Huệ Hạc** (1683-1768).

One summer evening when Hakuin presented his view to the old master, who was cooling himself on the veranda, the master said, 'Stuff and nonsense.' Hakuin echoed, loudly and rather satirically, 'Stuff and nonsense!' Thereupon the master seized him, struck him several times, and finally pushed him off the veranda. It was soon after the rainy weather, and poor Hakuin rolled in the mud and water. Having recovered himself after a while, he came up and reverentially bowed to the teacher, who then remarked again, 'O you, denizen of the dark cavern!'

Một chiều hè, Bạch Ẩn đến trình chỗ thấy của mình cho Lão ông, lúc ấy đang hóng gió trước mái hiên. Sư bảo: “Trò nhảm!”. Bạch Ẩn lặp lại trong một tiếng cười gằn hơi mai mỉa: “Trò nhảm!”. Sư liền nắm lấy học trò đánh đá lung tung, rồi xô ra ngoài mái hiên. Đang mùa mưa, Bạch Ẩn té lăn xuống vũng sinh. Lát sau tỉnh táo lại, Bạch Ẩn lại vào lạy thầy, và lần nữa bị thầy mắng: “Đồ súc sinh ở hang động”.

Another day Hakuin thought that the master did not know how deep his knowledge of Zen was and decided to have a settlement with him anyhow. As soon as the time came Hakuin entered the master's room and exhausted all his ingenuity in contest with him, making his mind up not to give way an inch of ground this time. The master was furious, and finally taking hold of Hakuin gave him several slaps and let him go over the porch again. He fell several feet at the foot of the stone wall, where he remained for a while almost senseless. The master looked down and heartily laughed at the poor fellow. This brought Hakuin back to consciousness. He came up again all in perspiration. The master, however, did not release him yet and stigmatized him as ever with, 'O you, denizen of the dark cavern!'

Bữa sau, **Bạch Ẩn** nghĩ rằng sư phụ không hiểu nổi kiến giải cao thâm tuyệt diệu của mình, nên nhất quyết bằng mọi cách phải làm cho ra lẽ. Vừa gặp cơ hội, ông vào ngay phương trượng, và đem hết biện tài tranh luận với sư, lần này nhất định không nhường một tấc đất. Sư nổi cơn thịnh nộ, chụp lấy Bạch Ẩn, giáng cho mấy bạt tai, rồi xô ra khỏi cửa. Ông rơi từ gác cao xuống chân tường đá, nằm mê man như bất tỉnh. Sư dòm xuống ông tăng bất hạnh, cười ha hả.

Tiếng cười đánh thức Bạch Ẩn tỉnh cơn chết giấc; ông ráng leo lên, mồ hôi đầm đìa, nhưng sư phụ ông vẫn chưa buông tha cho, và như trước lại mắng ông: “Đồ súc sinh ở hang động”

Hakuin grew desperate and thought of leaving the old master altogether. When one day he was going about begging in the village, a certain accident^[144] made him all of a sudden open his mental eye to the truth of Zen, hitherto completely shut off from him. His joy knew no bounds and he came back in a most exalted state of mind. Before he crossed the front gate, the master recognized him and beckoned to him, saying, 'What good news have you brought home today? Come right in, quick, quick!' Hakuin told him all about what he had been through that day. The master tenderly stroked him on the back and said, 'You have it now, you have it now.' After this, Hakuin was never called names.

Bạch Ẩn tuyệt vọng quá tính bỏ thầy ra đi luôn. Ngày kia, trên đường khát thực, ông dừng bước trước nhà một bà lão, bà không cho cơm, ông cứ đứng yên trước cửa như không biết

gì đến sự từ khước của bà ta. Tâm thần ông đang tập trung cao độ vào câu hỏi làm bận tâm ông nhất mấy lúc gần đây. Bà lão nổi giận, tưởng ông không đếm xỉa gì đến lời bà nói, và cố xin cho kỳ được mới nghe. Sẵn cây chổi bụi cầm nơi tay bà đập vào đầu ông, bảo phải cút ngay. Cây chổi đập nặng quá làm xẹp nát cái nón tì tư của ông, còn ông thì ngã xỉu xuống đất. Giây lâu ông tỉnh dậy, và ô kìa, dưới mắt ông, tất cả hiện ra sáng rõ, suốt thông. Tai nạn tình cờ hốt nhiên mở mắt ông trước chân lý Thiên, từ trước hoàn toàn bị khuất lấp ở ông. Ông mừng không kể siết vội trở về trong tâm trạng phấn khích cực độ. Chưa đặt chân đến cửa ngoài thì sư phụ ông đã nhận ra, đưa tay ra dấu, và nói: “Bữa nay đem tin vui gì về đây? Vào đây mau, lạ đi!” Bạch Ẩn thuật lại sự việc vừa qua trong ngày. Sư phụ âu yếm vỗ vai ông, nói: “Được rồi đấy, được rồi đấy.” Từ đó, Bạch Ẩn không còn nghe đủ tiếng quở mắng như trước.

Such was the training the father of modern Japanese Zen had to go through. How terrible the old Shōju was when he pushed Hakuin down the stone wall! But how motherly when the disciple, after so much ill-treatment, finally came out triumphantly! There is nothing lukewarm in Zen. If it is lukewarm, it is not Zen. It expects one to penetrate into the very depths of truth, and the truth can never be grasped until one comes back to one's native nakedness shorn of all trumperies, intellectual or otherwise. Each slap dealt by Shōju stripped Hakuin of his insincerities. We are all living under so many casings which really have nothing to do with our inmost self. To reach the latter, therefore, and to gain the real knowledge of ourselves, the Zen masters resort to methods seemingly inhuman. In this case, however, there must be absolute faith in the truth of Zen and in the master's perfect understanding of it. The lack of this faith will also mean the same in one's own spiritual possibilities. So exclaims Rinzai: 'O you, men of little faith! How can you ever expect to fathom the depths of the ocean of Zen?'

Đó, vị tổ của Thiền Nhật Bản hiện đại phải trải qua những thử thách như vậy. Thật kinh khiếp biết mấy khi **Chánh Thọ** xô **Bạch Ẩn** xuống chân tường đá và lời đón tiếp cũng từ ái biết bao nhiêu khi người đệ tử, sau bao lần bị ngược đãi, vươn lên trên chiến thắng mà trở về. Không có gì nguội lạnh trong Thiền hết. Hết nguội lạnh thì chẳng phải là Thiền. Thiền muốn ta dẫn mạnh vào chiều sâu của chân lý, thứ chân lý không bao giờ nắm bắt được trừ phi ta trở về cảnh trần trường ban sơ, lột bỏ tất cả trò phỉnh gạt của trí thức cũng như mọi thứ khác. Mỗi cái bạt tai Chánh Thọ đưa ra là đánh rớt một phần cái lối giả của Bạch Ẩn. Chúng ta đều sống như nhau dưới vô số lối mượn ấy không mấy may can dự gì đến cái thân thiết nhất của chính ta. Nên để giúp ta đạt tới cái ấy, có được cái tự tri tự giác ấy, các Thiền sư viện đến những thủ đoạn hầu như quá tàn nhẫn. Tuy nhiên, ở trường hợp như trên, lòng tin phải tuyệt đối đặt ở chân lý Thiên, và ở sự triệt ngộ của sư. Thiếu lòng tin ấy tức thiếu luôn lòng tin ở khả năng tự tri tự giác của chính mình. Nên tổ Lâm Tế nói: “Hỡi các ông, những người lòng tin chẳng đủ làm sao mong dò được đáy biển Thiên”.

VIII

VIII. NUÔI LỚN THÁNH THAI

In the life of the Zendō there is no fixed period of graduation as in a school education. With some, graduation may not take place even after his twenty years' boarding there. But with ordinary abilities and a large amount of perseverance and indefatigability, one is able to probe into every intricacy of the teachings of Zen within a space of ten years.

Trong sinh hoạt ở Thiền Đường, không có kỳ hạn nào định trước được cho bước thăng tiến nào như cái học ở nhà trường. Có người ăn cơm chùa ngót hai mươi năm mà vẫn chẳng

đi đến đâu. Nhưng với một căn cơ thường, nhưng giàu chí nhẫn nại và kiên quyết, vẫn có thể giữa vô số nẻo dọc đường ngang dò ra được con đường Thiền trong khoảng mười năm.

To practise the principle of Zen, however, in every moment of life--that is, to grow fully saturated in the spirit of Zen--is another question. One life may be too short for it, for it is said that even Śākyamuni and Maitreya themselves are yet in the midst of self-training.

Tuy nhiên, hiện thực Thiền lý trong mỗi động tác sinh hoạt - nghĩa là đi đứng nằm ngồi lúc nào cũng thấm nhuần Thiền vị - lại là một vấn đề khác. Muốn thế, một đời người có lẽ không thấm vào đâu, vì tương truyền cả đến Phật Thích Ca và Di Lặc vẫn còn đang hồi tu tập.

To be a perfectly qualified master, a mere understanding of the truth of Zen is not sufficient. One must go through a period which is known as 'the long maturing of the sacred womb'. The term must have originally come from Taoism; and in Zen nowadays it means, broadly speaking, living a life harmonious with the understanding. Under the direction of a master, a monk may finally attain to a thorough knowledge of all the mysteries of Zen; but this is more or less intellectual, though in the highest possible sense. The monk's life, in and out, must grow in perfect unison with this attainment. To do this a further training is necessary, for what he has gained at Zendō is after all the pointing of the direction where his utmost efforts have to be put forth. But it is not at all imperative now to remain in the Zendō. On the contrary, his intellectual attainments must be further put on trial by coming into actual contact with the world. There are no prescribed rules for this 'maturing'. Each one acts on his own discretion in the accidental circumstances in which he may find himself. He may retire into the mountains and live as a solitary hermit, or he may come out into the 'market' and be an active participant in all the affairs of the world. The sixth patriarch is said to have been living among the mountaineers for fifteen years after he left the fifth patriarch. He was quite unknown in the world until he came out to a lecture by Inshu (Yin-tsung).

Muốn được là một chân sư xứng đáng, ngộ Thiền lý thôi cũng chưa đủ. Còn phải trải qua một thời kỳ gọi là nuôi lớn thánh thai. Thành ngữ này vốn là của Lão giáo, nhưng trong Thiền ngày nay người ta hiểu theo nghĩa rộng là sống một cuộc đời (hành) ứng hợp với cái thấy biết của mình (giải).

Dưới sự hướng dẫn của thầy, người học đạo có thể trước sau gì cũng thâm ngộ được diệu lý Thiền, nhưng ít nhiều gì cái ngộ ấy cũng vướng hình thức, dầu quá vi tế, khó nhận ra. Sanh hoạt của hành giả, trong cũng như ngoài, phải khế hợp với cái ngộ ấy. Thế nên phải tiếp tục tu hành, vì những gì ông ta chứng được ở Thiền Đường xét ra chỉ mới là ngón tay chỉ chiều hướng cần tích cực nỗ lực thêm. Nhưng từ đây, không cần thiết phải trụ ở Thiền đường. Giờ đây, cái sở chứng trí thức ấy phải được trui qua nhưng thử thách mới trong cuộc trộn lẫn với thế gian.

Không có quy tắc nào định được sự “nuôi lớn” ấy. Mỗi người tùy hoàn cảnh mà ứng dụng khác nhau, kín đáo, âm thầm. Họ có thể lên núi cao, sống ẩn dật điều hui, hoặc “thõng tay vào chợ”[19], dựa vào tất cả hoạt động của thiên hạ.

Lục Tổ ẩn nhẫn sống trong rừng suốt mười lăm năm với đoàn thợ săn sau khi ngài tự giả Ngũ Tổ. Ngài sống tối tăm, không ai biết, cho đến ngày Ngài đến nghe pháp sư Ấn Tông giảng kinh.

Chu, the National Teacher of Nan-yang, spent forty years in Nanyang and did not show himself out in the capital. But his holy life became known far and near, and at the urgent

request of the Emperor he finally left his hut. Isan (Wei-shan) spent several years in the wilderness, living on nuts and befriending monkeys and deer. However, he was found out and big monasteries were built about his anchorage, he became master of 1,500 monks. Kwanzan, the founder of My+014Dshinji, Kyoto, retired in Mino Province, and worked as day-labourer for the villagers. Nobody recognized him until one day an accident brought out his identity and the court insisted on his founding a monastery in the capital.[145] Hakuin became the keeper of a deserted temple in Suruga which was his sole heritage in the world. We can picture to ourselves the scene of its dilapidations when we read this: 'There were no roofs and the stars shone through at night. Nor was there any floor. It was necessary to have a rain-hat and to put on a pair of high *getas* when anything was going on while raining in the main part of the temple. All the property attached to it was in the hands of the creditors, and the priestly belongings were mortgaged to the merchants.'--This was the beginning of Hakuin's career.

Quốc Sư Nam Dương **Huệ Trung** bỏ trốn mười năm không rời khỏi am. Tiếng đồn khắp chốn đến tai nhà vua, vua cho sứ khẩn khoản triệu thỉnh ngài mới chịu hạ sơn.

Quy Sơn sống nhiều năm ở miền hoang dã hẻo lánh với khí nài, ăn toàn hột dẻ. Nhưng rồi tiếng đồn ra, người ta tìm đến, và những tông lâm tự viện đồ sộ mọc lên quanh bước chân ngài, và ngài trở thành vị cao tăng cầm đầu một số tăng chúng 1.500 người.

Ở Nhật, Thiền sư **Quan Sơn**, pháp từ của quốc sư Đại Đăng, và cũng là tổ khai sơn chùa Diệu Tâm ở Kyôto, sống tối tăm trong tỉnh Minô, làm nghề cày ruộng mưu sinh cho dân làng. Không ai biết Sư là ai cho đến ngày kia, nhân một tai biến, tung tích của Sư bị lộ, và Sư được nhà vua khẩn cầu đứng ra xây một tự viện mới ở đế đô.

Bạch Ẩn Huệ Hạc làm ông từ giữ chùa, một ngôi chùa hoang ở Suruga - và đó là tất cả sự sản của Sư trong thế gian này. Ta thử đọc đoạn văn sau đây để có thể hình dung cảnh hoang phế điêu tàn của ngôi chùa ấy: "Chùa không có nóc, trông thấy trời, và sao lấp lánh đầu đêm. Mà cũng không có sàn. Làm lễ ở chánh điện gặp hồi mưa phải đội nón và mang ủng cao. Tất cả sự sản của chùa đều rơi vào tay chủ nợ, còn vật dụng sở hữu của sư cũng bị cầm cố cho bạn hàng" - Đó là màn đầu đạo nghiệp của Bạch Ẩn.

There are many other notable ones; the history of Zen abounds with such instances. The idea, however, is not to practise asceticism, it is the 'maturing', as they have properly designated, of one's moral character. Many serpents and adders are waiting at the porch, and if one fails to trample them down effectively they raise their heads again and the whole edifice of moral culture built up in vision may collapse even in one day. Antinomianism is also the pitfall for Zen followers against which a constant vigil is needed. Hence this 'maturing'.

Còn có nhiều trường hợp thuộc loại trên, cuốn sử Thiền đầy đủ những thí dụ như vậy. Tuy nhiên, chú ý không phải là hành xác, mà chính là **nuôi lớn**[20], đúng như tên gọi, căn tánh của con người. Biết bao rần rít hờm sẵn trước cửa, nếu không chà nát được chúng thì chúng lại nhô đầu lên, và toàn thể cơ sở văn hóa đạo đức xây dựng lên trên kiến giải sẽ sụp đổ ngay trong ngày. Kiến giải mâu thuẫn luận[21] cũng là một cạm bẫy sẵn cho người tu Thiền, cần luôn luôn cảnh giác. Thế nên phải nuôi lớn - trưởng dưỡng - là vậy.

IX

IX. MẬT HẠNH

In some respects, no doubt, this kind of education prevailing at the Zendô is behind the times. But its guiding principles such as simplification of life, not wasting a moment idly,

self-independence, and what they call 'secret virtue', are sound for all ages. Especially this latter is one of the most characteristic features of Zen discipline. 'Secret virtue' means practising goodness without any thought of recognition, neither by others nor by oneself. The Christians may call this the doing of 'Thy Will'. A child is drowning, and I get into the water, and it is saved. What was to be done was done. Nothing more is thought of it. I walk away and never turn back. A cloud passes, and the sky is as blue and as broad as ever. Zen calls it a 'deed without merit', and compares it to a man's work who tried to fill up a well with snow.

Ở đôi phương diện, đành rằng lối giáo dục phổ cập ở Thiền Đường có lỗi thời phần nào, nhưng những nguyên tắc chỉ đạo chư sư sống đơn giản, không hoang phí một phút giây ngồi không, tinh thần tự chủ, và cái gọi là “mật hạnh”, thì đời nào cũng là những giá trị bất hủ. Nhất là “mật hạnh” là một trong những nét đặc thù nhất của kỷ luật Thiền. Mật hạnh có nghĩa là làm việc thiện mà không nghĩ biết gì về việc thiện, người khác không biết, mà chính mình cũng không biết. Người công giáo có thể gọi đó là “**vâng ý cha**”. Một em bé rớt xuống sông, tôi nhảy xuống nước, và em bé được vớt lên. Cái gì phải làm đã làm xong, không còn gì phải nghĩ. Tôi quay đi, không bao giờ xây lưng lại. Mây qua, và trời xanh lại, bát ngát như thuở nào. Thiền gọi cái đó là “**hành động không công đức**”, và ví đó như việc làm của người xúc tuyết lấp giếng.

This is the psychological aspect of 'secret virtue'. When it is religiously considered, it is to regard and use the world reverentially and gratefully, feeling as if one were carrying on one's shoulders all the sins of the world. An old woman asked Jōshu, 'I belong to the sex that is hindered in five ways from attaining Buddhahood; and how can I ever be delivered from them?' Answered the master, 'O let all other people be born in heaven and let me, this humble self, alone continue suffering in this ocean of pain!' This is the spirit of the true Zen student. There is another story illustrating the same spirit of long-suffering. The district of Jōshu where this Zen master's monastery was situated, and where he got his popular title, was noted for the fine stone bridge. A monk one day came up to the master and asked, 'We hear so much of the splendid stone bridge of Jōshu, but I see here nothing but a miserable old rustic log bridge.' Jōshu retorted, 'You just see the rustic log bridge, and fail to see the stone bridge of Jōshu.' 'What is the stone bridge then?' 'Horses go over it, asses go over it,' was Jōshu's reply.

Đó là giá trị tâm lý của mật hạnh. Còn về mặt tôn giáo, đó là nhìn và hưởng dụng thế gian một cách kính cẩn và đầy lòng biết ơn, cảm như ta mang trên vai tất cả tội lỗi của thế gian.

Một bà lão hỏi **Triệu Châu**: “Tôi mang cái thân nữ này bị năm dây ràng buộc chướng ngại cho Phật tánh, làm sao thoát ly những triền phược ấy?”, Châu đáp: Xin nguyện cho mọi người sanh lên cõi trời, còn thân tiện tỳ này nguyện tiếp tục chịu trầm luân một mình trong biển khổ!” Đó là tinh thần của người chân chánh cầu Thiền.

Sau đây là một câu chuyện khác biểu dương chung tinh thần kham khổ ấy. Tại quận **Triệu Châu** là chỗ đại sư mở Thiền viện, và lấy tên đất làm tên người, có một cái cầu đá nổi danh. Ngày kia có ông tăng đến coi, bảo: “Bấy lâu nghe đồn cầu đá Triệu Châu, té ra chỉ là một cái cầu khỉ gập ghềnh!”. Châu nói: “Ông chỉ thấy cầu khỉ, không thấy cầu đá sao?”. Ông tăng hỏi: “Thế nào là cầu đá?”. Châu đáp:

“Đưa lừa qua, đưa ngựa qua”

渡驢渡馬

This seems to be but a trivial talk about a bridge, but considered from the inner way of looking at such cases, there is a great deal of truth touching the centre of one's spiritual life. We may inquire what kind of bridge is represented here. Was Jōshu speaking only of a stone bridge in his monastery premises, which was strong enough for all kinds of passengers over it? Let each one of us reflect within himself and see if he is in possession of one bridge over which pass not only horses and asses, men and women, carts heavy and light, but the whole world with its insanities and morbidities, and which is not only thus passed over but quite frequently trampled down and even cursed—a bridge which suffers all these treatments, good as well as despised, patiently and uncomplainingly. Was Jōshu referring to this kind of bridge? In any event we can read something of the sort in the cases above cited.

Dường như đó chỉ là một câu chuyện lang bang về một cái cầu, nhưng xét theo tâm đạo, đúng với trường hợp này, câu chuyện hàm ẩn nhiều cái thật liên hệ đến trung tâm của sinh hoạt tâm linh con người. Vậy thử hỏi đây là thứ cầu gì? Phải chăng Triệu Châu chỉ nói đến cái cầu khỉ trong khu đất chùa, khá chắc để đủ hạng bộ hành qua được? Mỗi người chúng ta thử hỏi ở trong ta có chưa một cái cầu có thể không những ngựa qua, lừa qua, đàn ông qua, đàn bà qua, xe nặng qua, xe nhẹ qua, mà cả thế giới qua đèo theo đủ thứ dơ dáy, điên rồ, bệnh tật, một cái cầu không phải chỉ để đi qua thôi, mà thường còn chà đạp lên, hơn nữa còn xỉ vả xài xể nữa - một cái cầu nhận chịu tất cả sự đả ngộ, xấu cũng như tốt, mà vẫn nhẫn nhục, không hề oán trách Có phải Triệu Châu ám chỉ cái cầu ấy không? Dầu sao ta cũng phải hiểu ngầm như vậy khi đọc những câu chuyện như trên.

But this Zen spirit of self-suffering ought not to be understood in the Christian sense that man must spend all his time in prayer and mortification for the absolution of sin. For a Zen monk has no desire to be absolved from sin; this is too selfish an idea, and Zen is free from egotism. The Zen monk wishes to save the world from the misery of sin, and as to his own sin he lets it take care of itself, as he knows it is not a thing inherent in his nature. For this reason it is possible for him to be one of those who are described as 'they that weep as though they wept not; and they that rejoice as though they rejoiced not; and they that buy as though they possessed not; and they that use this world as not abusing it.'

Tuy nhiên, tinh thần chịu khổ không nên hiểu theo nghĩa của người Công giáo là ngày đêm cầu nguyện và hành xác để được khỏi tội, vì đó là một ý nghĩ quá vị kỷ, mà Thiền thì thoát ngoài tất cả hình thức vị kỷ. Thiền tăng muốn độ tất cả khổ tội của thế gian, còn riêng tội của chính mình thì họ để cho nó tự lo liệu lấy, vì họ biết rằng bốn lai tội không có ở đâu hết trong tự tánh. Vì lý do đó, họ thuộc hạng người thường được mô tả “khóc mà như không khóc, hưởng dụng mà như không hưởng dụng, mua sắm mà không thọ hưởng, sử dụng thế gian mà không lạm dụng”

Says Christ, 'When thou doest alms, let not thy left hand know what thy right hand doeth; that thine alms may be in secret.' This is a 'secret virtue' of Buddhism. But when he goes on to say that 'thy Father who seeth in secret shall recompense thee', there we see a deep cleavage between Buddhism and Christianity. So long as there is any thought of anybody, whether he be God or Devil, knowing of your doings, Zen would say, 'You are not yet one of us.' Deeds that are accompanied by such thought are not 'meritless deeds', but full of tracks and shadows. If a Spirit is tracing you, he will in no time get hold of you and make you account for what you have done. The perfect garment shows no seams, inside and outside; it is one complete piece and nobody can tell where the work began and how it

was woven. In Zen, therefore, there ought not to be left any trace of consciousness after the doing of alms, much less the thought of recompense even by God. The Zen ideal is to be 'the wind that bloweth where it listeth, and the sound of which we hear but cannot tell whence it cometh and whither it goeth'.

Chúa Ki Tô nói: “Khi người bố thí, đừng để tay mặt biết việc làm của trái, hãy bố thí một cách thầm kín”. Đó là mật hạnh của đạo Phật. Nhưng nếu Chúa nói thêm rằng “Cha chúng ta thấy rõ tất cả nỗi thầm kín ấy sẽ thưởng người”, thì một hố sâu mở ra ngay giữa đạo Phật và đạo Chúa. Hễ còn có mấy ý nghĩ đến người nào đó, dầu là Chúa, hoặc quỷ, biết việc làm của ông thì Thiên còn nói với ông: “Ông chưa là người của bản môn”. Hễ hành động còn kèm theo một tâm niệm thì chưa phải là “hành động không công đức” vì còn đầy tì vết và bóng tối. Nếu có một đấng thiêng liêng theo dõi ông, ông sẽ bị chặn đứng bất cứ lúc nào để đòi nghe ông báo cáo lại việc ông làm. Cái áo tuyệt đẹp là cái áo không lộ đường may, trong cũng như ngoài; đó là một tấm vải nguyên, không ai có thể nói khởi may tại đâu và dệt bằng cách nào. Cũng vậy, Trong Thiên không thể có một ý thức nào lưu dấu lại sau khi việc bố thí đã xong, hưởng nữa là ý thức khen thưởng, dầu là Chúa thưởng. Lý tưởng Thiên ví như gió muốn thổi đâu thì thổi, ví như âm thanh ta nghe được, nhưng không biết được từ đâu đến và đi về đâu.

Lieh-tzũ, the Chinese philosopher, described this frame of mind in a figurative manner as follows: 'I allowed my mind without restraint to think of whatever it pleased and my mouth to talk about whatever it pleased; I then forgot whether the "this and not-this" was mine or other's, whether the gain and loss was mine or other's: nor did I know whether Lao-shang-shin was my teacher, and whether Pai-kao was my friend. In and out, I was thoroughly transformed; and then it was that the eye became like the ear, and the ear like the nose, and the nose like the mouth; and there was nothing that was not identified. The mind was concentrated, and the form dissolved, and the bones and flesh all thawed away: I did not know where my form was supported, where my feet were treading; I just moved along with the wind, east and west, like a leaf of a tree detached from the stem, I was not conscious whether I was riding on the wind or the wind riding on me.' [146]

Nhà hiền triết Liệt Tử hình dung tâm trạng ấy một cách bóng bẩy như sau: “Tôi để tâm trí tôi mặc tình muốn nghĩ gì thì nghĩ, miệng tôi mặc tình muốn nói gì thì nói; lúc ấy tôi không còn nhớ cái này hay cái kia là của tôi hay của người, không còn biết hơn thiệt thị phi gì nữa; thậm chí tôi không biết nốt thầy tôi là ai, bạn tôi là ai. Trong và ngoài, tôi hoàn toàn đối khác hết; lúc ấy tự nhiên mắt biến thành tai, tai biến thành mũi, mũi biến thành miệng, tất cả đều giống nhau hết. Tâm trí tôi ngưng tụ lại, còn hình thể thì tiêu tan, thịt xương hóa sương khói; tôi không còn biết thân hình tôi dựa vào đâu, chân tôi đứng chỗ nào; tôi cỡi gió mà đi khắp chốn, đông tây, như chiếc lá lìa cành; tôi không biết tôi cỡi gió, hay gió cỡi tôi”.

X

X. Ý THỨC VỀ THUỘC ĐẾ

As I stated before, Zen followers do not approve of Christians, even Christian mystics being too conscious of God, who is the creator and supporter of all life and all being. Their attitude towards the Buddha and Zen is that of Lieh-tzũ on the wind; a complete identification of the self with the object of thought is what is aimed at by the disciples of Jōshu, Ummon, and other leaders of Zen. This is the reason why they are all loth to hear the word Buddha or Zen mentioned in their discourse, not because indeed they are anti-

Buddhist, but because they have so thoroughly assimilated Buddhism in their being. Listen to the gentle remonstrance given by Hōyen, of Gosozan, to his disciple Yengo:

Như đã nói trước, các bậc Thiền đức không tán thành thái độ của người Công giáo - cả người công giáo huyền học - quá chấp nặng vào ý thức Chúa, coi như đấng khai sáng và bảo hộ thế gian và muôn vật. Thái độ của các ngài đối với Phật và Thiền là thái độ của Liệt Tử cõi gió tiêu dao, môn đệ của Triệu Châu, Vân Môn và các bậc cổ đức khác không nhằm chứng gì hơn là hoàn toàn đồng hóa hoặc viên dung cái tôi, năng tri, và đối tượng của tư tưởng, sở tri. Vì lý do đó các ngài quyết không chịu đọc đến tiếng Phật hoặc Thiền trong bài giảng dạy của các ngài, chắc chắn đó không phải là phản Phật, mà chính vì Phật giáo đã hoàn toàn đồng hóa trong người các ngài. Chẳng hạn như câu chuyện sau đây của **Pháp Diễn**, ở Ngũ Tổ Sơn (? - 1104) quả nhẹ đệ tử là **Phật Quả Viên Ngộ** (1063-1135).

Goso said, 'You are all right, but you have a trivial fault.' Yengo asked two or three times what that fault was. Said the master at last, 'You have altogether too much of Zen.' 'Why,' protested the disciple, 'if one is studying Zen at all, don't you think it the most natural thing for one to be talking of it? Why do you dislike it?' Replied Goso, 'When it is like an ordinary everyday conversation, it is somewhat better.' A monk happened to be there with them, who asked, 'Why do you specially hate talking about Zen?' 'Because it turns one's stomach,' was the master's verdict.

Ngũ Tổ nói: “Được lắm, nhưng có chút chưa ổn”. Viên Ngộ gạn hỏi hai ba lần chút ấy là gì, rốt cùng Sư mới nói: “Ông nói đến Thiền nhiều quá”. Viên Ngộ phản ứng lại: “Sao vậy? học Thiền thì tự nhiên phải nói Thiền, sư phụ ghét là sao?”. Ngũ Tổ nói: “Như một cuộc nói chuyện thường ngày vậy, thì tốt hơn”. Một ông tăng có mặt lúc ấy hỏi: “Tại sao hòa thượng ghét nhất người ta nói đến Thiền?” – “Vì nó làm cho ta bợn dạ”, đó là lời phán quyết của Sư.

Rinzai's way of expressing himself in regard to this point is quite violent and revolutionary. And if we were not acquainted with the methods of Zen teachings, such passages as are quoted below would surely make our teeth chatter and our hair stand on end. The reader may think the author is simply horrible, but we all know well how earnestly he feels about the falsehoods of the world and how unflinchingly he pushes himself forward through its confusion worse confounded. His hands may be compared to Jehovah's in trying to destroy the idols and causing the images to cease. Read the following, for instance, in which Rinzai endeavours to strip one's spirit off its last raiment of falsehood:

Cùng tinh thần ấy, **Lâm Tế Nghĩa Huyền** (? - 867) có lối nói cực bạo, triệt để cách mạng. Nếu không quen với phương pháp dạy Thiền, những đoạn văn trích sau đây ắt khiến ta trở mắt, nghiêng rãnh, tóc dựng đứng lên được. Người đọc có thể nghĩ rằng ông ta đáng ghê tởm quá, nhưng chúng ta đều biết rõ với nhiệt tâm nào ông đứng lên trước những giả dối của thế gian này, với ý chí bất khuất nào ông sấn bước qua trò đời ma chướng, đảo điên. Bàn tay ông có thể ví như bàn tay Jehovah quyết đập nát tất cả thần tượng và hình tượng. Ta thử đọc, chẳng hạn, vài đoạn văn sau đây, trong ấy Lâm Tế quyết lột trần tâm trí ta tất cả lớp trang sức giả dối cuối cùng.

'O you, followers of Truth, if you wish to obtain an orthodox understanding [of Zen], do not be deceived by others. Inwardly or outwardly, if you encounter any obstacles, lay them low right away. If you encounter the Buddha, slay him: if you encounter the Patriarch, slay him; if you encounter the Arhat or the parent or the relative, slay them all without hesitation: for this is the only way to deliverance. Do not get yourselves entangled with any

object, but stand above, pass on, and be free. As I see those so-called followers of Truth all over the country, there are none who come to me free and independent of objects. In dealing with them, I strike them down any way they come. If they rely on the strength of their arms, I cut them right off; if they rely on their eloquence, I make them shut themselves up; if they rely on the sharpness of their eyes, I will hit them blind. There are indeed so far none who have presented themselves before me all alone, all free, all unique. They are invariably found caught by the idle tricks of the old masters. I have really nothing to give you; all that I can do is to cure you of the diseases and deliver you from bondage.

1. “Bậc đạo nhân chân chánh tuyệt không nắm Phật, không nắm bồ tát la hán, cũng không nắm ba cõi thù thắng, quyết nhiên không câu chấp vào ngoại vật thì trước mắt tức thì hiện chánh pháp, vào lửa không phỏng, vào nước không chìm, vào ba đường địa ngục như dạo vườn cảnh, vào ngạ quỷ súc sanh mà chẳng thọ báo; vào[22] sắc giới chẳng bị sắc mê hoặc, vào vị giới chẳng bị vị mê hoặc, vào xúc giới chẳng bị xúc mê hoặc, vào pháp giới chẳng bị pháp mê hoặc.

2. Cứ tự nhiên mà động dụng, mặc áo ăn cơm, cần đi cứ đi, cần ngồi cứ ngồi, đừng mang mấy tâm niệm nào cầu Phật quả. Quý ông cho rằng đạo có tu chứng, chớ nói nhảm. Đặt ra tu chứng là tạo nghiệp sanh tử. Ông nói sáu độ muôn hạnh cùng tu, ta thấy toàn là tạo nghiệp. Cầu Phật, cầu pháp là tạo nghiệp địa ngục. Cầu bồ tát cũng là tạo nghiệp. Coi kinh coi giáo cũng là tạo nghiệp. Phật với Tổ Sư đều là người vô sự. Quý ông nói có đạo tu được, có pháp chứng được. Đạo nào mà tu? Pháp nào mà chứng? Chỗ thọ dụng của ông nay còn thiếu hụt vật gì chứ? Mà bồi đắp vào đâu chứ?

3. “Sãi núi tôi sao phải nói lên ở đây? Chỉ vì cầu đạo quý ông cứ tìm kiếm mãi tâm không dứt được niệm... Quý ông cầu chân lý! theo chỗ thấy của sãi núi tôi thì dứt hết là tự nhiên quý ông ngồi trên đầu báo hóa thân Phật. Mười địa bồ tát chẳng qua như đứa trẻ hầu, hai phần diệu giác như gông đeo cùm khóa, la hán bích chi chỉ là bùn phấn, bồ đề niết bàn như hàm thiết buộc ngựa lừa.

4. “Ví nói đến chỗ thấy của sãi núi tôi thì không gì chẳng sâu thẳm, không gì chẳng giải thoát. Quý ông cầu chân lý, tâm pháp không hình tướng, không xâm suốt hết mười phương:
tại mắt gọi là thấy,
tại tai gọi là nghe,
tại mũi ngửi mùi,
tại miệng bàn nói,
tại tay nắm giữ,
tại chân đi đứng,

gốc là một tinh minh chia làm sáu phần hòa hiệp. Một tâm đã là không nên tùy chỗ mà giải thoát. Được như vậy là chốn chốn chẳng trệ, xâm suốt mười phương, ba cõi tự tại, vào tất cả cảnh giới sai biệt; trong khoảng một búng tay, vào suốt pháp giới, gặp Phật nói Phật, gặp Tổ nói Tổ, gặp La Hán nói La Hán, gặp ngạ quỷ nói ngạ quỷ, dạo nát khắp quốc độ, giáo hóa chúng sanh mà không hề lìa một niệm.

...Nếu có người đứng lên hỏi ta về việc cầu Phật, ta liền tùy ứng đưa ra cảnh giới thanh tịnh.

Ví hỏi ta về bồ tát, ta hển tùy ứng đưa ra cảnh giới từ bi.

Ví hỏi ta về bồ đề, ta liền tùy ứng đưa ra cảnh giới tịnh diệu.

Ví hỏi ta về niết bàn, ta liền tùy ứng đưa ra cảnh giới tịch tĩnh.

Cảnh thì sai khác muôn vàn, người thì chẳng khác; đó là tùy theo ngoại vật mà ứng hiện hình tướng, như trăng trong lòng nước.

Tôi cùng ông đi vào quốc độ tịnh diệu: khoác áo thanh tịnh, nói Phật pháp thân

Lại đi vào quốc độ không sai biệt: khoác áo không sai biệt, nói Phật báo thân

Lại đi vào quốc độ giải thoát: khoác áo quang minh, nói Phật hóa thân.[23]

5. “Này, quý ông cầu chân lý! muốn ngộ vào chánh tông (Thiền), chớ để thiên hạ phỉn mình. Trong cũng như ngoài, gặp chướng ngại nào cứ đập ngã ngay; gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ, gặp La Hán hoặc họ hàng thân thiết, giết hết, chớ ngần ngại: đó là con đường độc nhất để giải thoát. Đừng để bất cứ ngoại vật nào trói buộc mình, hãy vượt lên, hãy bước qua, hãy tự do. Tôi thấy suốt trong thiên hạ những vị gọi là cầu đạo không ông nào đến với tôi tự do và độc lập hết. “Hễ gặp việc, tôi đập nhào hết, không cần biết họ đến với tôi bằng cách nào. Họ ý mạnh tay, tôi chặt đứt tay; họ ý giỏi nói, tôi bóp cầm miệng, họ ý tinh mắt, tôi đập đui mắt. Quả thật bao năm rồi chưa một ông nào đơn độc đối diện với tôi, hoàn toàn tự do, hoàn toàn độc lập. Ông nào cũng mắc phải như nhau những trò lừa dối không đầu của hàng cổ đức. Tôi không có gì để cho quý vị. Tất cả những gì tôi có thể làm được là tùy bịnh mà cho thuốc, là giải phóng cho quý vị tất cả triền phược”.

'O you, followers of Truth, show yourselves here independent of all objects, I want to weigh the matter with you. For the last five or ten years I have waited in vain for such, and there are no such yet. They are all ghostly existences, ignominious gnomes haunting the woods or bamboo-groves, they are elfish spirits of the wilderness. They are madly biting into all heaps of filth. O you, moleeyed, why are you wasting all the pious donations of the devout! Do you think you deserve the name of a monk, when you are still entertaining such a mistaken idea [of Zen]? I tell you, no Buddhas, no holy teachings, no discipling, no testifying! What do you seek in a neighbour's house? O you, mole-eyed! You are putting another head over your own! What do you lack in yourselves? O you, followers of Truth, what you are making use of at this very moment is none other than what makes a Patriarch or a Buddha. But you do not believe me, and seek it outwardly. Do not commit yourselves to an error. There are no realities outside, nor is there anything inside you may lay your hands on. You stick to the literal meaning of what I speak to you, but how far better it is to have all your hankerings stopped, and be doing nothing whatever!' etc., etc.

“Này, chư vị cầu chân lý! hãy tỏ ra độc lập tự cường Tôi trân trọng đặt vấn đề ấy cùng quý vị. Suốt năm mươi năm gần đây, tôi chỉ chờ có vậy, mà chưa được gì hết. Người ta đến với tôi toàn là người ma, những súc sanh cổ quái vất vương bờ tre, rừng bụi, đồng hoang cỏ dại, điền khùng gặp gì cắn nấy, thối tha.

“Quý vị, loài ở hang, sao dám hoang phí của tín thí! Quý vị đáng gọi là sư sao khi còn vọng tưởng điên đảo như vậy? Tôi nói cho biết: không Phật, không pháp, không tu, không chứng? Quý vị tìm gì ở nhà lán giềng? Đó là trên đầu ghép thêm một cái đầu mượn? Quý vị thiếu gì?”

Quý vị cầu chân lý! những gì quý vị thọ dụng hiện giờ đây có khác gì với chư Phật chư Tổ đâu. Nhưng quý vị không tin tôi, mắng đi tìm ngoài. Đừng mê tưởng như vậy. Không có gì ngoài, mà cả bên trong vẫn không có gì nắm giữ được. Quý vị chấp theo lời tôi nói, nhưng thà là dứt tuyệt tất cả tham cầu, đừng làm gì hết.

“Trân trọng.[24]

This was the way Rinzai wanted to wipe out all trace of God-consciousness in the mind of a truth-seeker. How he wields Thor-like his thunder-bolt of harangue!

Đó là Lâm Tế chủ tâm quét sạch tất cả ngăn bụi ý thức về Chúa trong tâm người cầu chân lý. Lắm liệt biết bao nhiêu, như lời thần Thor, Sự giáng tất cả sấm sét trong từng lời cổ võ?

XI

XI.VÔ CHẤP

The state of mind in which all traces of conceptual consciousness are wiped out is called by the Christian mystics poverty, and Tauler's definition is 'Absolute poverty is thine when thou canst not remember whether anybody has ever owed thee or been indebted to thee for anything; just as all things will be forgotten by thee in the last journey of death.'

Trạng thái của tâm trong đó tất cả dấu vết cơ trí, tình thức, đều được quét sạch hết, người Công giáo huyền học gọi là nghèo. Tauler định rõ rằng “cái nghèo tuyệt đối chỉ có ở tâm người khi người không còn nhớ biết có ai trả gì hay mắc nợ gì của người không; mà rồi cả đến mọi vật người cũng sẽ quên nốt trong cuộc du hành cuối cùng của cái chết”.

The Zen masters are more poetic and positive in their expression of the feeling of poverty; they do not make a direct reference to things worldly. Sings Mumon (Wumên):

'Hundreds of spring flowers; the autumnal moon;
A refreshing summer breeze; winter snow:
Free thy mind of all idle thoughts,
And for thee how enjoyable every season is!'

Các Thiền Sư cảm nghĩ đến cái nghèo một cách thiết thực và thơ mộng hơn; các ngài không gọi thẳng đến sự việc của thế gian. Đây, Thiền sư **Vô Môn** (1183-1260) cảm tác:

Hoa xuân muôn đóa, bóng trăng thu

Hạ có gió vàng, đông tuyết rơi

Tuyết nguyệt phong ba lòng chẳng chấp

Mỗi mùa mỗi thú mặc tình chơi

Or according to Shuan (Shou-an):

'At Nantai I sit quietly with an incense burning,
One day of rapture, all things are forgotten,
Not that mind is stopped and thoughts are put away,
But that there is really nothing to disturb my serenity.'

Và đây lời cảm tác của Thiền sư **Nam Đài Thủ An**:

Nam Đài ngồi tịnh trước lò hương

Cảnh lặng trời ngưng vạn sự buông

Nào phải ngăn lòng hay dứt niệm

Chỉ vì vô sự chẳng gì vương[25]

This is not to convey the idea that he is idly sitting and doing nothing particularly; or that he has nothing else to do but to enjoy the cherry-blossoms fragrant in the morning sun, or the lonely moon white and silvery; he may be in the midst of work, teaching pupils, reading the Sūtras, sweeping and farming as all the masters have done, and yet his own mind is filled with transcendental happiness and quietude. He is living in God, as Christians may say. All hankerings of the heart have departed, there are no idle thoughts clogging the flow of life-activity, and thus he is empty and poverty-stricken. As he is poverty-stricken, he knows how to enjoy the 'spring flowers' and the 'autumnal moon'. When worldly riches are amassed in his heart, there is no room left there for such celestial enjoyments. The Zen masters are wont to speak positively about their contentment and unworldly riches. Instead of saying that they are empty-handed, they talk of the natural sufficiency of things

about them. Yōgi (Yang-ch'i), however, refers to his deserted habitation where he found himself to be residing as keeper. One day he ascended the lecturing chair in the Hall and began to recite his own verse:

Bài thơ này, cũng như bài trên, không ngụ ý tác giả ăn không ngồi rồi, không làm gì khác, hoặc không có gì để làm khác hơn là thường thức hoa đào nở trong nắng sớm, hoặc ngắm vùng trăng bạc đầu hiu; không, có thể tác giả đang hăng say làm việc, đang giảng giải, đang tụng kinh, đang quét chùa giấy cỏ như thường lệ, nhưng lòng tràn ngập một niềm thanh tịnh và khinh an. Người Công giáo có thể nói tác giả đang sống ở nơi Chúa. Mọi mong cầu đều xả bỏ hết, không còn một vọng tưởng nào gây trở ngại chi tâm trí ứng dụng dọc ngang, do đó, tâm gọi là tâm “không”, thân họ là thân “nghèo”. Vì nghèo nên họ biết thương thức “hoa xuân”, biết ngắm “trăng thu”. Trái lại, nếu của cải của thế gian chồng chất đầy con tim thì còn chỗ nào dành cho những lạc thú thần tiên ấy? Các Thiền sư quen nói đến thái độ an tâm lập mệnh và cái giàu phi thể tục của các ngài bằng những hình ảnh cụ thể, chẳng hạn như thay vì nói chỉ có đôi tay không, các ngài bảo rằng muôn vật trong đời, nào đèn trắng quạt gió, nào kho vô tận, thật quá đủ lắm rồi. Nhưng Thiền sư **Phương Hội** ở Dương Kỳ có lần lại đề cập đến ngôi nhà điêu tàn của Sư. Ngày kia Sư thượng đường lớn tiếng ngâm thơ :

'My dwelling is now here at Yōgi; the walls and roof, how weather-beaten!
The whole floor is covered white with snow crystal,
Shivering down the neck, I am filled with thoughts.'

After a pause he added the fourth line:

'How I recall the ancient masters whose habitat was no better than the shade of a tree!'

“Nhà ta phen mái rách tơi bời
Nền trắng một màu tuyết trắng rơi
Giá lạnh toàn thân, lòng vạn mối...
Sư ngừng giây lâu, rồi ngâm tiếp câu kế:
Người xưa nhà chỉ có bóng cây thôi”.

Kyōgen (Hsiang-yen) is more direct apparently in his allusion to poverty:

'My last year's poverty was not poverty enough,
My poverty this year is poverty indeed;
In my poverty last year there was room for a gimlet's point,
But this year even the gimlet is gone.'

Later, a master called Koboku Gen (K'u-mu Yüan) commented on this song of poverty by Kyōgen in the following verse:

"Neither a gimlet's point nor the room for it" some sing; but
this is not yet real poverty:
As long as one is conscious of having nothing, there still remains
the guardian of poverty.
I am lately poverty-stricken in all conscience,
For from the very beginning I do not see even the one that is
poor.'

Hương Nghiêm nói đến cái nghèo bộc lộ hơn :

Năm trước nghèo chưa thật nghèo
Năm nay nghèo mới thật nghèo

Năm trước nghèo không đất cắm dùi

Năm nay nghèo dùi cũng không có nốt[26]

Sau đó có một Thiền sư bình giảng bài kệ nghèo của Hương Nghiêm như sau :

Không dùi không đất chữa rằng nghèo

Còn biết mình nghèo tức “chấp” nghèo

Rốt ráo nghèo là như thế ấy:

Bổn lai chưa thấy ai nghèo[27]

Ummon was not poverty-stricken, but lean and emaciated; for when a monk asked him what were the special features of his school, the master answered, 'My skin is dry and my bones are sticking out.' Corpulence and opulence have never been associated with spirituality, at least in the East. As a matter of fact, they are not inconsistent ideas; but the amassing of wealth under our economic conditions has always resulted in producing characters that do not go very well with our ideals of saintliness. Perhaps our too emphatic protest against materialism has done this. Thus not to have anything, even wisdom and virtue, has been made the object of Buddhist life, though this does not mean that it despises them. In despising there is in a large measure something impure, not thoroughly purgated; as true Bodhisattvas are even above purity and virtuousness, how much more so they would be above such petty weaknesses of human being! When the Buddhists are thus cleansed of all these, they will truly be poverty-stricken and thin and transparent.

Vân Môn không mắc phải tội nghèo, nhưng sư vẫn không đẩy đà gì theo lời sư đáp cho một ông tăng hỏi Sư về gia phong của bản môn: “Da móp xương lồi”. Sự đẩy đà và phủ phê không bao giờ đi chung với đạo lý, ít ra ở đông phương nay. Sự thật thì không hẳn đó là những tư tưởng chống nghịch nhau, nhưng trong hiện tình kinh tế của chúng ta, sự tích trữ của cải toàn tạo nghịch duyên khó thích hợp với những lý tưởng thánh thiện. Có lẽ vì thế mà chúng ta lớn tiếng phản kháng trào lưu duy vật gây ra tình tệ. Nên người Phật giáo đặt lý tưởng sinh hoạt ở chỗ không có ai hết, thậm chí trí và đức cũng không nốt. Nói thế không có nghĩa là Phật giáo khinh miệt những sở hữu ấy, vì còn khinh miệt tức còn bị ô nhiễm, chưa thanh lọc hết; đã là chân Bồ tát thì cả đến cái thanh tịnh và đạo hạnh còn không chấp đến hưởng nữa là những nổi hèn yếu nhỏ nhặt của thế nhân! Chỉ khi nào người Phật tử gạn sạch tất cả thứ ấy mới thật là nghèo, thô vụng và trong suốt.

The aim of Zen discipline is to attain to the state of 'nonattainment' (*cittam nopalabhyale*) as is technically expressed. All knowledge is an acquisition and accumulation, whereas Zen proposes to deprive one of all one's possessions. The spirit is to make one poor and humble--thoroughly cleansed of inner impurities. Learning, on the contrary, makes one rich and arrogant. Because learning is earning, the more learned, the richer, and therefore 'in much wisdom is much grief; and he that increaseth knowledge increaseth sorrow'. It is, after all, 'vanity and a striving after wind'. Zen will heartily endorse this too. Says Lao-tzũ, 'Scholars gain everyday while the Taoists lose everyday.'^[147] The consummation of this kind of loss is 'non-attainment', which is poverty. Poverty in another word is emptiness, *sũnyatã*. When the spirit is all purged of its filth accumulated from time immemorial, it stands naked, with no raiments, with no trappings. It is now empty, free, genuine, assuming its native authority. And there is a joy in this, not that kind of joy which is liable to be upset by its counterpart, grief, but an absolute joy which is 'the gift of God', which makes a man 'enjoy good in all his labour', and from which nothing can be taken, to which nothing can be put, but which shall stay for ever. Non-

attainment, therefore, in Zen is positive conception, and not merely privative. The Buddhist modes of thinking are sometimes different from those of the West, and Christian readers are often taken aback at the idea of emptiness and at the too unconditioned assertion of idealism. Singularly, however, all the mystics, Buddhist or no, agree in their idea of poverty being the end of their spiritual development.

Mục đích của kỷ luật Thiền, nói theo thuật ngữ Phật giáo, là đạt đến trạng thái không chấp trước.

Mọi kiến thức đều là của cải, là tích trữ tài sản, còn Thiền thì dạy buông bỏ tất cả vật sở hữu. Đó là cốt thực hiện tinh thần nghèo và khiêm hạ - hoàn toàn gội sạch tâm tưởng tất cả vết cảm nhiễm. Trái lại, học thức khiến con người thêm giàu sang cao ngạo. Vì học tức nắm giữ - “chấp” càng học càng có thêm, nên “càng biết càng lo, kiến thức càng cao thì khổ não càng lắm”. Xét cùng ra, đó chỉ là “phí công bắt gió”. Thiền nhiệt thành tán đồng cái thấy ấy, đúng như Lão Tử nói:

Học: ngày càng thêm

Đạo: ngày càng bớt, bớt rồi lại bớt nữa, cho đến chỗ không làm, không làm nhưng không gì mà chẳng làm.[28]

Chỗ đến cuối cùng của “cái bớt” ấy là cái “vô sở chấp, vô sở cầu” tức cái nghèo vậy; và nghèo, nói một cách khác, tức là “không” – sunyata. Khi tâm hoàn toàn gội sạch tất cả cảm nhiễm chông chất từ vô lượng kiếp thì hiện thực trong trạng thái trần trỗng, không hóa trang, không che đậy. Đó là lúc tâm hiện thực là tâm, tự do, trống không, chân thực, phục hồi lại uy thế nguyên sơ. Đó là lúc thấm nhuần niềm vui, không phải thứ vui có thể bị phá bỏ bất cứ lúc nào bởi cái buồn đối cực, mà là một niềm vui tuyệt đối, một “ân sủng của Chúa” khiến con người “hưởng mọi sự tốt lành trong mỗi việc làm”, một niềm vui không gì bớt được, không gì thêm được, một niềm vui đời đời viên mãn vậy. Vậy, trong Thiền, vô chấp là một khái niệm tích cực, chớ không ngụ ý khiếm khuyết. Phương cách tư tưởng của Phật giáo đôi khi khác hẳn với người Tây phương, nên bạn đọc Công giáo thường rất ngỡ trước khái niệm “không”, cũng như trước những chủ trương duy tâm duy niệm tuyệt đối ấy. Tuy nhiên, điều cần lưu ý là các nhà huyền học, dầu thuộc Phật giáo hay không, đều đồng ý nghèo là chỗ đến cuối cùng của diễn trình tu chứng.

In Christianity we seem to be too conscious of God, though we say that in Him we live and move and have our being. Zen wants to have even this last trace of God-consciousness, if possible, obliterated. That is why Zen followers advise us not to linger even where the Buddha is and to pass quickly away where he is not. All the training of the monk in the Zendō, in theory as well as in practice, is based on the notion of 'meritless deed'. Poetically, this idea is expressed as follows:

'The bamboo shadows are sweeping the stairs,
But no dust is stirred:
The moonlight penetrates deep in the bottom of the pool,
But no trace is left in the water.'

When this is expressed in the more Indian and technical terms of the *Laṅkāvatāra-sūtra*, it is as follows:

'Habit-energy is not separated from mind, nor is it together with mind; though enveloped in habit-energy, mind has no marks of difference.

'Habit-energy, which is like a soiled garment produced by manovijñāna, keeps mind from shining forth, though mind itself is a robe of the utmost purity.

'I state that the ālaya is like empty space, which is neither existent nor non-existent; for the ālaya has nothing to do with being or no-being.

'Through the transformation of manovijñāna, mind is cleansed of foulness; it is enlightened as it now thoroughly understands all things: this I preach.' [148]

Trong Công giáo, hầu như chúng ta còn vướng nặng ý thức về Chúa đầu rằng ta nói rằng ta sống, ta hành động, ta hiện hữu ở nơi Chúa. Thiên muốn ta xóa bỏ, nếu được, cả đến dấu vết cuối cùng ấy của tư tưởng về Chúa. Nên các bậc thiền đức khuyên ta:

Chỗ nào có Phật chớ đứng lại

有佛處不得住

Chỗ nào không Phật chạy lẹ qua

無佛處急走過

(Triệu Châu)

Tất cả công phu tu tập của chư tăng tại Thiên Đường, về thuyết cũng như hành, đều đặt căn bản trên “hành động không công đức” ấy. Nói một cách thơ mộng hơn, đó là:

Bóng trúc quét trên thềm nhà

Mà không một hạt bụi dấy lên

Ánh trăng rơi trong lòng nước

Mà không dấu vết gì lưu lại.

Nếu diễn theo lối Ấn Độ bằng thuật ngữ Lăng Già, đó là:

“Tập khí không khác với tâm mà cũng không đồng với tâm; dầu bao trùm trong tập khí, tâm vẫn không có tướng sai khác.

“Tập khí, giống như một chiếc áo do mặt na thức dệt thành, khâu lấp tâm không chiếu sáng được, dầu bốn lai tâm là một chiếc áo vô nhiễm.

“Ta nói rằng a lại da thức giống như hư không, chẳng có mà cũng chẳng không; vì a lại da không can dự gì đến có không hai tướng.

“Do mặt na thức chuyển hóa, tâm gan sạch hết ô nhiễm, đó là chứng ngộ, vì từ đây nó thấu triệt tất cả: đó là điều tôi dạy.

XII

XII. NGÔN NGỮ THIỀN

The monastery life is not all working and sitting quiet meditating on the '*koan*'. There is something of intellectual life, in the form of lecturing, as has already been referred to. Anciently, however, there was no regular '*sesshin*', and all the lecturing or giving sermons to the congregation was carried out on the feast days, memorial days, or on other auspicious occasions such as receiving visitors, honourably discharging the officials, or completing given pieces of work. Every available opportunity was thus used intellectually to enlighten earnest seekers of the truth. These discourses, sermons, exhortations, and short, pithy remarks so characteristic of Zen are recorded in its literature, the bulk of which indeed consists of nothing but these. While claiming to be above letters, Zen is filled with them, almost over-filled. Before giving some of such sermons, let me digress and say a few words about the Chinese language as the vehicle of Zen philosophy.

Sinh hoạt ở Thiên Đường không phải hoàn toàn là chấp tác cần lao, và tham công án. Ở hình thức nói pháp gọi là “thượng đường”, hay “thị chúng”, còn có sinh hoạt trí thức phần

nào như tôi đã giới thiệu qua. Nhưng ngày xưa không có thời “nhiếp tâm” có định kỳ, nên những buổi thượng đường thường được tổ chức trong các ngày lễ, ngày vía, hoặc trong những cơ hội thuận tiện khác như tiếp tân, giải chức, hoặc lạc thành. Cơ hội nào cũng có thể dùng được vậy nhằm mở trí cho những người nhiệt thành cầu chân lý. Những bài giảng, bài pháp, bài phổ khuyến ấy, những nhận xét ngắn, gọn, và sống động ấy đều được ghi lại trong văn học Thiền mà phần lớn thật không chứa đựng gì khác hơn. Tuy chủ trương “bất lập văn tự”, Thiền lại đầy văn tự và đầy vun, đầy tràn nữa là khác. Trước khi đưa ra vài bài nói pháp, tôi xin thừa hứng có vài lời về Hoa ngữ, là thứ ngôn ngữ “chở” triết lý Thiền.

To my mind the Chinese language is pre-eminently adapted for Zen; it is probably the best medium of expression for Zen as long as its literary side alone is thought of. Being monosyllabic, the language is terse and vigorous, and a single word is made to convey so much meaning in it. While vagueness of sense is perhaps an unavoidable shortcoming accompanying those advantages, Zen knows how to avail itself of it, and the very vagueness of the language becomes a most powerful weapon in the hand of the master. He is far from wanting to be obscure and misleading, but a wellchosen monosyllable grows when it falls from his lips into a most pregnant word loaded with the whole system of Zen. Ummon is regarded as the foremost adept in this direction. To show how extremely laconic were his sayings, the following are quoted:

Theo thiền ý, Hoa ngữ là thứ tiếng xứng tuyệt cho Thiền; chắc chắn đó là phương tiện diễn đạt ưu tú nhất, ít ra xét ở khía cạnh văn chương. Vì độc âm, nên lời gọn, ý mạnh, một chữ buông ra là vô số nghĩa được gọi lên, thêm vào đó ý lại lơ mơ hóa thành một lợi thế hiển nhiên. Thiền tận dụng tánh chất thiếu thân xác ấy của ngôn ngữ luyện thành một lợi khí nhuệ nhất đặt vào tay chư sư. Không phải Thiền muốn tối nghĩa, muốn đánh lạc hướng, trái lại là khác, nhưng sự thật thì một khi rời khỏi môi, chỉ một tiếng đơn âm thích đáng ấy đủ sống động lên tất cả ý nghĩa, gánh trọn tất cả giang sơn Thiền. Thiền sư **Vân Môn** được coi là một cao thủ của kỹ thuật ấy có tên riêng là “nhất tự quan”. [29]

When he was asked what was the sword of Ummon, he replied, 'Hung!'

'What is the one straight passage to Ummon?'

'Most intimate!'

'Which one of the Trikāya [Three Bodies of Buddha] is it that will sermonize?' 'To the point!'

'I understand this is said by all the old masters, that when you know [the truth], all the karma-hindrances are empty from the beginning; but if you do not, you have to pay all the debts back. I wonder if the second patriarch knew this or not.' Replied the master, 'Most certainly!'

'What is the eye of the true Dharma?' 'Everywhere!'

'When one commits patricide, or matricide, one goes to the Buddha to confess the sin; when, however, one murders a Buddha or Patriarch, where should one go for confession?' 'Exposed!'

'What is the Tao [path, way, or truth]?' 'Walk on!'

'How is it that without the parent's consent one cannot be ordained?' 'How shallow!' 'I cannot understand.' 'How deep!'

'What kind of phrase is it that does not cast any shadow?' 'Revealed!'

'How do you have an eye in a question?' [149] 'Blind.'

Sau đây vài câu chuyện chỉ rõ Sư cộc lốc đến chừng nào:

Một ông Tăng hỏi: “Thế nào là gương báu Vân Môn?”

- **Tổ 祖**

Hỏi: Trong ba thân Phật, thân nào nói pháp?

Đáp: - **Yếu 要**

Hỏi: Người xưa có nói “rõ rồi nghiệp chướng hóa thành không, chưa rõ nợ xưa đành trang trải”. [30] Tôi không biết Nhị Tổ rõ hay chưa rõ.

Đáp: - **Xác 確**

Hỏi: Thế nào là con mắt của chánh pháp?

Đáp: - **Phổ 普**

Hỏi: Thế nào là Đạo?

Đáp: - **Khứ 去**

Hỏi: Giết cha giết mẹ thì đến trước Phật sám hối, còn giết Phật giết tổ thì sám hối ở đâu?”

Đáp: - **Lộ 露**

Hỏi: Sao cha mẹ không khứng không được đi tu?

Đáp: - **Thiển 淺**

Hỏi: Con không hiểu, thỉnh hòa thượng giảng.

Đáp: - **Thâm 深**

v.v...

Just one monosyllable, and the difficulties are disposed of. The Zen master has generally nothing to do with circumlocution; if anyone is a direct and plain speaker he is the directest in hitting the point and the plainest in expressing his thoughts without any encumbering appendages. To these purposes the Chinese language is eminently suited. Brevity and forcefulness are its specific qualities, for each single syllable is a word and sometimes even makes a complete sentence. A string of a few nouns with no verbs or with no connectives is often sufficient to express a complex thought. Chinese literature is naturally full of trenchant epigrams and pregnant aphorisms. The words are unwieldy and disconnected: when they are put together, they are like so many pieces of rock with nothing cementing them to one another. They do not present themselves as organic. Each link in the chain has a separate independent existence. But as each syllable is pronounced the whole effect is irresistible. Chinese is a mystic language *par excellence*.

Chỉ một chữ độc âm, và mọi nỗi khổ vượt qua hết. Thiền sư khởi cần nói quanh co. Nếu trong đời có những người nói thẳng và nói ít, chắc chắn không ai qua Vân Môn, Sư nói thẳng nhất, đập ngay vào trung tâm, và nói ít nhất, diễn ý không tô điểm rườm rà. Ở điểm ấy, tiếng nói Trung Hoa tỏ ra xứng tuyệt. Ngắn và mạnh, đó là hai ưu thế, mỗi âm đủ là một chữ, đôi khi còn diễn được nguyên câu nữa. Một loạt gồm vài danh từ, không có động từ, không cả liên từ, thường vẫn diễn đạt được một tư tưởng phức tạp. Văn học Trung Hoa tự nhiên đầy đầy những câu trào lộng sắc bén, và ngắn ngữ hàm súc. Chữ thì rời rạc, nhưng chắc nịch, và một khi ghép chung vào thì đồ sộ như đá kết, không xi măng. Nó không chìm lĩm như một hệ thống, mỗi bộ phận vẫn có một đời sống riêng; nhưng một khi từng tiếng từng được phát âm lên thì sức tác động chung thật không cưỡng nổi. Hoa ngữ là một tiếng nói thần bí vô song vậy.

As terseness and directness is the life of Zen, its literature is full of idiomatic and colloquial expressions. The Chinese, as you all know, being such partisans to classic formalism, scholars and philosophers did not know how to express themselves but in

elegant and highly polished style. And consequently all that is left to us in ancient Chinese literature is this classicism; nothing of popular and colloquial lore has come down to posterity. Whatever we have of the latter from the T'ang and the Sung dynasties is to be sought in the writings of the Zen masters. It is an irony of fate that those who so despised the use of letters as conveyors of truth and directly appealed to the understanding of an intuitive faculty became the bearers and transmitters of ancient popular idioms and expressions which were thrown away by the classical writers as unworthy and vulgar from the main body of literature. The reason, however, is plain. The Buddha preached in the vernacular language of the people; so did Christ. The Greek or Sanskrit (or even Pāli) texts are all later elaboration when the faith began to grow stale, and scholasticism had the chance to assert itself. Then the living religion turned into an intellectual system and had to be translated into a highly but artificially polished, and therefore more or less stilted, formalism. This has been what Zen most emphatically opposed from the very beginning, and the consequence was naturally that the language it chose was that which most appealed to the people in general; that is, to their hearts open for a new living light.

Sinh hoạt Thiền vốn thực và thẳng, nên văn học Thiền đầy đặn những câu nói nôm na như nói chuyện. Người Trung Hoa, như chúng ta đều biết, chuộng cái học từ chương cổ điển, hàng học giả và triết gia không thể phô diễn cách nào khác hơn là lối hành văn cực kỳ chải chuốt và trang nhã. Nên tất cả những gì học thuật cổ Trung Hoa lưu lại cho hậu thế là thứ văn học cổ điển ấy, ngoài ra không đâu có phần văn học bình dân thổ ngữ cả. Về phần này, những gì còn lưu lại từ đời nhà Đường nhà Tống phải tìm trong những bút liệu của các Thiền sư. Thật là một sự trớ trêu của định mệnh: những người xưa nay miệt thị văn tự, không dùng chữ nghĩa làm phương tiện truyền đạt chân lý, những người chủ trương kêu gọi thẳng đến trực giác để thông đạt, nay bỗng dưng trở thành những người nhận giữ và trao truyền những thổ âm và thành ngữ xưa mà hàng “đại gia chư tử” coi như tầm thường, đáng khinh, thẳng tay loại trừ ngoài cơ thể văn học. Lý do kể cũng dễ hiểu. Đức Phật nói pháp bằng ngôn ngữ của thổ dân, Chúa Ki Tô cũng vậy. Các bản văn Hi Lạp và chữ Phạn (cả đến Pa li nữa) tất cả đều mới được khởi thảo sau này, khi lòng tin bắt đầu phai pha, và cái học kinh viện gặp nhiều may mắn đạt được cơ sở. Đó là lúc nền đạo sống động trở thành một hệ thống học thuật, nên tất cả cần được phiên dịch lại một cách tinh tế hơn, chải chuốt hơn, nghĩa là giả tạo hơn, câu nệ hình thức hơn. Đó là chỗ Thiền quyết liệt chống đối lại ngay từ ban sơ, và hậu quả dĩ nhiên là ngôn ngữ được lựa chọn ở đây là thứ tiếng nói có nhiều thiện cảm nhất với phần đông dân chúng, nghĩa là thứ tiếng nói đi thẳng vào những trái tim mở ra trong một ánh sáng linh minh sống động mới.

The Zen masters, whenever they could, avoided the technical nomenclature of Buddhist philosophy; not only did they discuss such subjects as appealed to a plain man, but they made use of his everyday language, which was the vehicle appreciated by the masses and at the same time most expressive of the central ideas of Zen. Thus Zen literature became a unique repository of ancient wisdom. In Japan, too, when Hakuin modernized Zen he utilized profusely slangy phrases, colloquialisms, and even popular songs. This neological tendency of Zen is inevitable, seeing that it is creative and refuses to express itself in the worn-out, lifeless language of scholars and stylists. As the result even learned students of Chinese literature these days are unable to understand the Zen writings, and their spiritual meanings as well. Thus has Zen literature come to constitute a unique class of literary work in China, standing all by itself outside the main bulk of classical literature.

Các Thiền sư, trừ khi thiết yếu, tránh dùng thuật ngữ triết học Phật giáo; không những vì các ngài chỉ bàn đến những vấn đề thường can dự đến hạng người thường, mà còn sử dụng thứ ngôn ngữ hằng ngày vừa được đại chúng ưa thích, vừa diễn được thần tình nhất chỗ tâm yếu của đạo Thiền. Nên văn học Thiền trở thành kho tàng duy nhất của cổ triết. Ở Nhật Bản cũng vậy, khi Bạch Ẩn phát tâm canh tân Thiền, ngài toàn dùng tiếng nói quen thân của xô chợ đầu đường, và cả đến ca dao nữa. Khuynh hướng dùng chữ mới ấy đành là không tránh được trong Thiền vậy, bởi lẽ Thiền là sáng tạo, không thể phô diễn được bằng thứ ngôn ngữ cùn nát, thiếu sinh khí của hàng bác học và mô phạm. Do đó mà cả đến hàng độc giả uyên bác hiện đại về văn học Trung Hoa vẫn không hiểu nổi các bản văn Thiền, và tinh nghĩa Thiền. Nên ở Trung Hoa, văn học Thiền đứng riêng như một biệt loại, hoàn toàn độc lập với khối văn học cổ điển.

As I said elsewhere, Zen became truly the product of the Chinese mind by thus creating a unique influence in the history of Chinese culture. As long as Indian influence predominated, Zen could not be free from the speculative abstraction of Buddhist philosophy, which meant that Zen was not Zen in its specialized sense. Some scholars think that there is no Zen in the so-called primitive Buddhism and that the Buddha was not at all the author of Zen. But we must all remember that such critics are entirely ignoring the fact that religion, when transplanted, adapts itself to the genius of the people among whom it is introduced, and that unless it does so it gradually dies out, proving that there was no life-giving soul in that religion. Zen has claimed from the beginning of its history in China that it is transmitting the spirit and not the letter of the Buddha, by which we understand that Zen, independent of traditional Buddhist philosophy including its terminology and modes of thinking, wove out its own garment from within just as the silkworm weaves its own cocoon. Therefore the outer garment of Zen is original, befitting itself wonderfully well, and there are no patchings on it, nor any seams, either: Zen is truly the traditional celestial robe.

Như tôi đã trình bày trước, chánh thức Thiền đã trở thành một sản phẩm của tâm địa Trung Hoa tạo ảnh hưởng độc đáo vào văn hóa Trung Hoa. Nếu ảnh hưởng Ấn Độ còn chế ngự thì Thiền không thoát ra ngoài tinh thần học giải, cơ trí của triết lý Phật giáo - nghĩa là Thiền không phải là Thiền nữa theo nghĩa riêng của tên gọi. Nhiều học giả nghĩ rằng Thiền không có trong cái gọi là Phật giáo cổ sơ, và Phật không phải là người khai sáng đạo Thiền. Nhưng ta nên nhớ rằng nhận định như vậy là hoàn toàn không biết gì hết về bốn chất của tôn giáo, một khi du nhập vào đâu cần thích nghi với tinh thần dân tộc ấy, bằng không sẽ phải mòn mỏi chết dần theo thời gian, chứng tỏ tôn giáo ấy thiếu hồn sống. Thiền, ngay từ sơ khởi, tự nhận là truyền tinh thần của Phật, không truyền văn tự của Phật, thế nghĩa là độc lập với triết lý cổ truyền Phật giáo cùng mọi phương thức nói năng cảm nghĩ, Thiền tự dệt riêng cho mình một chiếc áo tự bên trong cũng như con tằm kéo tơ làm kén. Do đó, chiếc áo ngoài của Thiền mới độc đáo, vừa vặn một cách kỳ diệu, không vá vúi, mà cũng không đâu có đường may. Đích thật Thiền là chiếc áo thiêng của truyền thống tâm linh Phật giáo vậy.

XIII

XIII. NHỮNG BÀI NÓI PHÁP

Before closing I must not forget to give some of the sermons by the masters which are recorded chiefly in *The Record of the Transmission of the Lamp*, as well as in the 'Sayings'.

Jōshu says: 'This thing is like holding up a transparent crystal in your hand. When a stranger comes it reflects him as such; when a native Chinese comes it reflects him as such. I pick up a blade of grass and make it work as a golden-bodied one [150] sixteen feet high. I again take hold of a golden-bodied one sixteen feet high and make him act as a blade of grass. The Buddha is what constitutes human desires and human desires are no other than Buddhahood.'

A monk asked: [151]

'For whom are the Buddha's desires roused?'

'His desires are roused for all sentient beings.'

'How does he get rid of them, then?'

'What is the use of getting rid of them?' answered the master.

On another occasion he said, 'Kāśyapa handed [the Law] over to Ānanda, and can you tell me to whom Bodhidharma handed it over?'

A monk interposed, 'How is it that we read about the second patriarch's getting its marrow from Dharma?' [152]

'Don't disparage the second patriarch,' Jōshu continued: 'Dharma claims that the one who was outside got the skin and the inside one got the bone; but can you tell me what the inmost one gets?'

A monk said, 'But don't we all know that there was one who got the marrow?'

Retorted the master: 'He has just got the skin. Here in my place I do not allow even to talk of the marrow.'

'What is the marrow, then?'

'If you ask me thus, even the skin you have not traced.'

'How grand then you are!' said the monk. 'Is this not your absolute position, sir?'

'Do you know there is one who will not accept you?'

'If you say so, there must be one who will take another position.'

'Who is such another?' demanded the master.

'Who is not such another?' retorted the monk.

'I will let you talk all you like.'

Trước khi chấm dứt, tôi không quên đưa ra vài bài pháp trích trong bộ Cảnh Đức Truyền Đăng Lục của chư Tổ.

Hòa thượng **Triệu Châu** thượng đường bảo tăng chúng:

Như ngọc minh châu cầm nơi tay, người Hồ đến người Hồ hiện,

如明珠在掌 胡來胡現

người Hán đến người Hán hiện. Lão tăng cầm một cọng cỏ cho lay

漢來漢現 老僧把一枝草

động như một kim thân (Phật) mình cao một trượng sáu; cầm kim

為丈六金身為用把

thân (Phật) mình cao một trượng sáu cho lay động như một cọng

丈六金身為一枝草用

cỏ. Phật là phiền não, phiền não là Phật.

佛是煩惱 煩惱是佛

Một ông tăng bước ra hỏi: [31]

“Phật phiền não cho ai?”

Sư đáp : “Cho tất cả chúng sanh.”

Hỏi: Làm sao thoát khỏi?

Sư đáp: Thoát để làm gì?

Có lần Sư nói: “Ca Diếp truyền pháp cho A Nan: quý vị có biết Đạt Ma truyền cho ai không?”

Một ông tăng bước ra nói: Sao sách sử nói Nhị Tổ (Huệ Khả) nhận được tủy của pháp?

Triệu Châu nói: “Đừng phỉ báng Nhị Tổ. Đạt Ma dạy rằng người ở ngoài được da, người ở trong được xương, quý vị có biết người cùng tột được gì không?”

Một ông tăng nói: “Nhưng ai cũng biết có người nhận được tủy mà?”[32]

Sư vặn lại: “Ông ta chỉ được da thôi. Với tôi, tôi cấm nói đến tủy”

- Thế nào là tủy?

- Hỏi thế đủ biết một mảy da ông cũng không vớt vát được

Hòa thượng thật chí tâm. Có phải đó là chỗ lập cước rốt ráo của hòa thượng không?

- Ông biết có người không chấp nhận ông không ?

- Nói thế tức có người khác lập cước khác hơn?

Sư hỏi: Ai là người khác?

Ông tăng vặn lại: Ai không phải là người khác?

- Ông muốn nói gì tùy thích.

The sermons are generally of this nature, short, and to outsiders unintelligible or almost nonsensical. But, according to Zen, all these remarks are the plainest and most straightforward exposition of the truth. When the formal logical modes of thinking are not resorted to, and yet the master is asked to express himself what he understands in his inmost heart, there are no other ways but to speak in a manner so enigmatic and so symbolic as to stagger the uninitiated. However, the masters themselves are right in earnest, and if you attach even the remotest notion of reproach to their remarks, thirty blows will be instantly on your head.

Các bài pháp đều như vậy đó, ngắn và gọn, khiến người bàng quan không hiểu gì hết, hoặc thấy toàn vô nghĩa. Nhưng đối với Thiền, tất cả những nhận xét ấy thật đã phô diễn chân lý một cách rõ nhất, và thẳng nhất. Một khi không viện đến những phương thức hợp lý thông thường, nhưng vì nhu cầu phải nói lên những cảm nghĩ diễn ra tận thâm tâm, và các Thiền sư không thể diễn cách nào khác hơn là tối nghĩa và tượng trưng làm choáng váng người sơ cơ. Dầu vậy, chính các Thiền sư vẫn đầy ưu ái và nhiệt tâm; và nếu ông có lời trách móc xa xôi nào khi bị la quả là tức thì ba chục hèo sẽ giáng xuống đầu ông.

The next are from Ummon.

Ummon ascended the platform and said: 'O you, venerable monks! Don't get confused in thought. Heaven is heaven, earth is earth, mountains are mountains, water is water, monks are monks, laymen are laymen.' He paused for a while, and continued, 'Bring me out here that hill of Ansan and let me see!'

Another time he said, 'Bodhisattva Vasudeva turned without any reason into a staff.' So saying he drew a line on the ground with his own staff, and resumed, 'All the Buddhas as numberless as sands are here talking all kinds of nonsense.' He then left the Hall.

Sau đây là vài bài pháp của hòa thượng **Vân Môn**.

Sư thượng đường nói:

Quý ông khá tìm ra con đường vào. Chư Phật nhiều như vi trần

汝若相當去且覓箇入佛在爾腳跟路為塵

nằm dưới gót chân các ông, Ba tạng thánh giáo nằm trên đầu lưỡi

諸佛在爾腳跟下三藏聖教在爾舌頭

các ông.

Không gì bằng ngộ là xong hết.

莫如悟去好

Quý hòa thượng, chớ nghĩ nhảm.

和尚子莫妄想

Trời là trời, đất là đất, non là non, nước là nước, tăng là tăng, tục là tục.

天是天地是地山是山水是水僧是僧俗是俗

Giây lâu sau, Sư tiếp: “Mang ngọn núi Tu Di vào đây ta coi thử!”

良久雲與找拈面按山來看

Có lần Sư nói: “Bồ Tát Văn Thân vô cớ biến thành một cây gậy gỗ”.

Nói xong, Sư đưa gậy vạch đất, tiếp: “Chư Phật nhiều như cát bụi hợp lại ở đây nói đủ thứ chuyện vớ vẩn”[33]

Rồi Sư hạ đường.

One day when he came out in the Hall as usual to give a sermon, a monk walked out of the congregation and made bows to him, saying, 'I beg you to answer.' Ummon called out aloud, 'O monks!' The monks all turned towards the master, who then came down from the seat.

Another day when he was silent in his seat for a while, a monk came out and made bows to him; said the master, 'Why so late?' The monk made a response, whereupon the master remarked, 'O you, good-for-nothing simpleton!'

Ngày kia, như thường lệ, Sư thượng đường để nói pháp.

Một ông tăng bước ra, vái lạy, bạch: “Xin hòa thượng một lời đáp”. Sư gọi lớn: “Chư tăng”. Tăng chúng ngoài đầu nhìn vào Sư. Sư hạ đường.

Có lần Sư thượng đường, im lặng giây lâu, một ông tăng bước ra, vái. Sư hỏi: “Sao chậm vậy?”. Ông tăng toan đáp thì Sư mắng càn: “Rõ là phùng bị gạo”

Sometimes his sermon would be quite disparaging to the founder of his own faith; for he said, 'Ísvāra, great lord of heaven, and the old Śākyamuni are in the middle of the courtyard, discoursing on Buddhism; are they not noisy?'

Đôi khi bài pháp của Sư còn đầy vẻ thất kính đối với đấng Giáo Chủ. Như có lần Sư nói: “Vua Tự Tại Thiên và lão thầy già Thích Ca đứng trước sân bàn về Phật giáo. Sao mà rộn vậy?”

At another time he said:

'All the talk so far I have had--what is it all about, anyway? Today, again not being able to help myself, I am here to talk to you once more. In this wide universe is there anything that comes up against you, or puts you in bondage?'

If there is ever a thing as small as the point of a pin lying in your way or obstructing your passage, get it out for me! What is it that you call a Buddha or a Patriarch? What are they that are known as mountains, rivers, the earth, sun, moon, or stars? What are they that you call the four elements and the five aggregates? I speak thus, but it is no more than the talk of an old woman from a remote village. If I suddenly happen to meet a monk

thoroughly trained in this matter, he will, on learning what I have been talking to you, carry me off the feet and throw me down the steps. And for this would he be blamed? Whatever this may be, for what reason is it so? Don't be carried away by my talk and try to make nonsensical remarks. Unless you are the fellow who has really gone through with the whole thing, you will never do. When you are caught unawares by such an old man as myself, you will at once lose your way and break your legs. And for that, am I to be at all blamed? This being so, is there any one among you who wants to know a thing or two about the doctrine of our school? Come out and let me answer you. After this you may get a turning and be free to go out in the world, east or west.'

A monk came out and was at the point of asking a question when the master hit his mouth with the staff, and descended from the seat.

Lần khác, Sư nói :

“Những điều tôi nói lên từ trước đến giờ rốt cuộc là gì? Hôm nay, không đành lòng được, tôi lại phải nói với các ông một lần nữa. Trong thế giới cao rộng như thế này, có gì làm chướng ngại hoặc ràng buộc các ông? Nếu có cái gì, dầu nhỏ như mũi kim, nằm trên đường ông, hoặc chần bước ông, hãy gạt qua bên cho tôi. Ông bảo thế nào là Phật, thế nào là Tổ? Thế nào là núi sông đại địa, là mặt trăng mặt trời, ngôi sao? Thế nào là bốn đại, là năm uẩn? Tôi nói thế, chẳng qua chỉ là lời nói của một lão bà ở một cô thôn. Nếu tình cờ tôi gặp phải một vị nào tinh thâm nghe tôi dạy các ông như vậy ắt ông ta nắm lấy chân tôi ném xuống thang. Ông ta có gì trách cứ được không? Dầu sao, sao như thế được? Các ông chớ vì lời tôi nói mà bị kéo, hoặc phiền trách vắn vơ. Trừ phi quý ông thấu đáo tất cả, bằng không, không bao giờ làm thế được. Hề quý ông cố tình chấp vào lão tăng là sa đọa mất, và gãy chân ngay. Dầu vậy, tôi có gì đáng trách không? Vậy thì có vị nào muốn biết một đôi điều của tông môn tôi không? Xin ra đây để tôi hỏi thử. Sau đó mới có thể hỏi đầu, và dọc ngang khắp thế giới, đông tây tùy thích”.

Một ông tăng bước ra, toan mở miệng hỏi thì Sư đưa gậy đánh vào mồm, rồi hạ đũa.

One day when Ummon was coming up to the Lecture Hall he heard the bell, whereupon he said, 'In such a wide, wide world, why do we put our monkish robes on when the bell goes like this?'

Another time he simply said, 'Don't you try to add frost over snow; take good care of yourselves, good-bye'; and went out.

'Lo, and behold, the Buddha Hall has run into the monks' quarters.' Later his own remark was, 'They are beating the drum at Lafu (Lo-fu), and a dance is going on at Shōju (Shao-chou).'

Ngày kia, Vân Môn vừa vào Đạt Ma đường thì nghe tiếng chuông, Sư nói:

“Thế giới rộng thur thế kia sao nghe chuông lại mặc áo thất điều vào?”[34]

世界恁麼廣闊因甚向鐘聲裏披七條?

Lần khác, Sư chỉ nói: “Đừng thêm sương trên tuyết. Hãy giữ mình. Trân trọng”. Rồi bỏ đi.

Có lần Sư bảo: “Coi kia, Phật điện chạy tuốt vào Tăng đường”. Rồi sau đó, sư thêm: “Người ta đánh trống ở Lạc phố còn ở Triệu Châu người ta vũ”[35]

Ummon seated himself in a chair before the congregation, there was a pause for a while, and he remarked, 'Raining so long, and not a day has the sun shone.'

Another time, 'Lo, and behold! No life's left!' So saying, he acted as if he were falling. Then he asked: 'Do you understand? If not, ask this staff to enlighten you.'

Sư ngồi yên trên ghế, trước tăng chúng, giây lâu nói: “Mưa mãi thế này, không một ngày nắng ráo!”

Có lần khác, Sư Nói: “Coi kìa, không còn gì là sinh khí hết”. Nói xong, Sư làm như té, hỏi: “Hiểu không? Không hiểu thì hỏi cây gậy này nó dạy cho?”.

As soon as Yōgi (Yang-ch'ih), a great master of the eleventh century under the Sung dynasty, got seated in his chair, he laughed loudly, 'Ha, ha, ha!' and said: 'What is this? Go back to your dormitory hall and each have a cup of tea.'

Hòa thượng **Dương Kỳ Phương Hội**, một cao tăng ở đời nhà Tống, từ lúc thượng đường không nói gì, giây lâu sư phá ra cười ha hả, rồi bảo: “Gì vậy? Thôi, trở về trai đường uống trà đi.”

One day Yōgi ascended the seat, and the monks were all assembled. The master, before uttering a word, threw his staff away and came right down, jumping from the chair. The monks were about to disperse, when he called out, 'O monks!' The latter turned back, whereupon said the master, 'Take my staff in, O monks!' This said, the master went off.

Cũng chính Sư ngày nọ thượng đường, tăng chúng hội đủ. Sư không nói gì, ném cây trụ trượng ra xa, rồi bắt thần nhẩy xuống ghế. Tăng chúng toan giải tán bỗng nghe tiếng sư gọi: “Chư vị!”. Mọi người xoay mặt lại, Sư bảo: “Dẹp cây trụ trượng đi!” Rồi Sư bỏ vào phòng.

Yakusan (Yüeh-shan, 751-834) gave no sermons for some little time and the chief secretary came up to him asking for one. The master said, 'Beat the drum then.' As soon as the congregation was ready to listen to him he went back to his own room. The secretary followed him and said, 'You gave consent to give them a sermon, and how is it that you uttered not a word?' Said the master, 'The Sūtras are explained by the Sūtra specialists, and the Śāstras by the Śāstra specialists; why, then, do you wonder at me? [Am I not a Zen master?]'

Hòa thượng **Được Sơn** gần đây không thượng đường nên viện chủ thỉnh Sư cho tăng chúng nghe một lời pháp. Sư bảo: “Được, đánh trống lên”. Tăng chúng hội lại chờ nghe; Sư bỏ vào phương trượng. Viện chủ theo vào hỏi: “Hòa thượng hứa nói pháp sao không nói tiếng nào?”. Sư đáp: “Pháp (kinh) thì đã có pháp sư chuyên môn giảng, luận thì đã có sư chuyên môn giảng. Ông trách tôi nỗi gì?”

One day Goso (Fa-yen) entered the Hall and seated himself in the chair. He looked one way over the shoulder and then the other. Finally, he held out his staff high in his hand and said, 'Only one foot long!' And without further comment he descended.

Hòa thượng **Pháp Diễn** ngày kia thượng đường, cầm lặng. Sư hết nhìn bên trái lại nhìn bên mặt, rốt cùng giơ cao cây gậy lên, nói: “Chỉ dài một thước mộc”. Rồi Sư hạ đường, không giảng gì thêm.

The foregoing selections from Ummon and Jōshu and others will be sufficient to acquaint the reader with what kind of sermons have been carried on in the monastery for the intellectual or super-intellectual consumption of the monks. They are generally short. The masters do not waste much time in explaining Zen, not only because it is beyond the ken of human discursive understanding, but because such explanations are not productive of any practical and lasting benefits for the spiritual edification of the monks. The masters' remarks are, therefore, necessarily laconic; sometimes they do not even attempt to make any wordy discussion or statement, but just raising the staff, or shaking the hossu, or uttering a cry, or reciting a verse, is all that the congregation gets from the master. Some, however, seem to have their own favourite way of demonstrating the truth of Zen; for

instance, Rinzai is famous for his ' Kwatsu' (hê in Chinese), Tokusan for his flourishing staff, Gutei for his lifting up a finger, Hima for a bifurcate stick, Kwasan for beating a drum, and so on.[153] It is wonderful to observe what a variety of methods have sprung up, so extraordinary, so ingenious, and so original, and all in order to make the monks realize the same truth, whose infinite aspects as manifested in the world may be comprehended by various individuals, each according to his own capacity and opportunity.

Những đoạn trích dẫn trên của Triệu Châu, Vân Môn và đôi vị khác đủ cho bạn đọc quen với những bài nói pháp ở Thiền viện dành cho tăng chúng làm món ăn tinh thần, hoặc siêu tinh thần. Bài văn thường ngắn gọn như vậy. Chư sư không hoài công giải thích Thiền, một phần vì Thiền thoát ngoài nơi luận giải của cơ trí, và nhất là giải thích không đưa đến kết quả cụ thể và bền chắc nào trong việc xây dựng tâm đạo cho môn nhân. Nên những nhận xét, phê phán của chư sư tự nhiên phải cộc lốc như vậy; lắm khi các ngài còn không thèm phí lời biện luận hoặc thuyết trình, mà chỉ giơ lên cây trụ trượng hoặc cây phất tử, hoặc hét, hoặc tụng, và đó là tất cả những gì tăng chúng thọ giáo được ở chư sư. Mỗi sư dường như có thủ đoạn riêng minh chứng chân lý Thiền; chẳng hạn như Lâm Tế thì hét. Đức Sơn thì hò, Câu Chi thì một ngón tay, Pimo (?) thì cây chĩa, Hòa Sơn thì đập trống .v.v... Ta không khỏi ngạc nhiên một cách thích thú trước bao nhiêu phương pháp miễn nhuệ, cái nào cũng kỳ đặc, cũng thiện xảo, cũng độc đáo, mà cái nào cũng nhằm thúc đẩy học tăng đạt đến một cái thực như sau, một cái thực hiển lộ dưới vô số hình trạng trong thế gian cho vô số người lãnh hội khác nhau tùy căn cơ và hoàn cảnh.

Taking it all in all, Zen is emphatically a matter of personal experience; if anything can be called radically empirical, it is Zen. No amount of reading, no amount of teaching, and no amount of contemplation will ever make one a Zen master. Life itself must be grasped in the midst of its flow; to stop it for examination and analysis is to kill it, leaving its cold corpse to be embraced. Therefore, everything in the Meditation Hall and every detail of its disciplinary curriculum is so arranged as to bring this idea into the most efficient prominence. The unique position maintained by the Zen sect among other Mahāyāna schools in Japan and China throughout the history of Buddhism in the Far East is no doubt due to the institution known as the Meditation Hall or Zendō.

Nói tóm lại, Thiền trước hết và trên hết, là thân chứng cá nhân; nên trong đời này có cái gì gọi được là triệt để duy nghiệm, cái ấy là Thiền. Không một vốn liếng sách vở nào, không một vốn liếng học hỏi nào, không một vốn liếng trầm tư mặc tưởng nào nặn ra được một thiền sư. Cuộc sống cần được nắm lấy trong dòng luân lưu, chặn đứng nó lại để quan sát nó, để phân tách nó, là giết chết nó để ôm lấy một thân ma lạnh. Nên mọi sự việc ở Thiền Đường, và mọi chi tiết ẩn định trong Thanh Quy, đều được sắp đặt chu đáo nhằm nâng khái niệm trên lên tuyệt độ hiệu năng. Địa vị duy nhất Thiền Tông duy trì giữa các trường phái Đại Thừa khác ở Tàu và Nhật suốt dòng Phật giáo sử ở Đông Phương này chắc chắn là do ở tổ chức độc đáo ấy của bản môn gọi là **THIÊN ĐƯỜNG**.

THE TEN COW-HERDING PICTURES

Luận tám **MƯỜI BỨC TRANH CHĂN TRÂU**

THE attainment of Buddhahood or the realization of Enlightenment is what is aimed at by all pious Buddhists, though not necessarily during this one earthly life; and Zen, as one of the Mahāyāna schools, also teaches that all our efforts must be directed towards this supreme end. While most of the other schools distinguish so many steps of spiritual development and insist on one's going through all the grades successively in order to reach the consummation of the Buddhist discipline, Zen ignores all these, and boldly declares that when one sees into the inmost nature of one's own being, one instantly becomes a Buddha, and that there is no necessity of climbing up each rung of perfection through eternal cycles of transmigration. This has been one of the most characteristic tenets of Zen ever since the coming east of Bodhidharma in the sixth century. 'See into thy own nature and be a Buddha' has thus grown the watchword of the Sect. And this 'seeing' was not the outcome of much learning or speculation, nor was it due to the grace of the supreme Buddha conferred upon his ascetic followers; but it grew out of the special training of the mind prescribed by the Zen masters. This being so, Zen could not very well recognize any form of gradation in the attainment of Buddhahood. The 'seeing into one's nature' was an instant act. There could not be any process in it which would permit scales or steps of development.

But in point of fact, where the time-element rules supreme, this was not necessarily the case. So long as our relative minds are made to comprehend one thing after another by degrees and in succession and not all at once and simultaneously, it is impossible not to speak of some kind of progress. Even Zen as something possible of demonstration in one way or another must be subjected to the limitations of time. That is to say, there are, after all, grades of development in its study; and some must be said to have more deeply, more penetratingly realized the truth of Zen. In itself the truth may transcend all form of limitation, but when it is to be realized in the human mind, its psychological laws are to be observed. The 'seeing into thy nature' must admit degrees of clearness. Transcendentally we are all Buddhas just as we are, ignorant and sinful if you like; but when we come down to this practical life, pure idealism has to give way to a more particular and palpable form of activity. This side of Zen is known as its 'constructive' aspect, in contradistinction to its 'all-sweeping' aspect. And here Zen fully recognizes degrees of spiritual development among its followers, as the truth reveals itself gradually in their minds until the 'seeing into one's nature' is perfected.

Technically speaking, Zen belongs to the group of Buddhist doctrines known as 'discrete' or 'discontinuous' or 'abrupt' (*tun* in Chinese), in opposition to 'continuous' or 'gradual' (*chien*)[\[154\]](#); and naturally the opening of the mind, according to Zen, comes upon one as a matter of discrete or sudden happening and not as the result of a gradual, continuous development whose every step can be traced and analysed. The coming of satori is not like the rising of the sun gradually bringing things to light, but it is like the freezing of water, which takes place abruptly. There is no middle or twilight condition before the mind is opened to the truth, in which there prevails a sort of neutral zone, or a

state of intellectual indifference. As we have already observed in several instances of satori, the transition from ignorance to enlightenment is so abrupt, the common cur, as it were, suddenly turns into a golden-haired lion. Zen is an ultra-discrete wing of Buddhism. But this holds true only when the truth of Zen itself is considered, apart from its relation to the human mind in which it is disclosed. Inasmuch as the truth is true only when it is considered in the light it gives to the mind and cannot be thought of at all independent of the latter, we may speak of its gradual and progressive realization in us. The psychological laws exist here as elsewhere. Therefore when Bodhidharma was ready to leave China he said that Dōfuku got the skin, the nun Sōji got the flesh, and Dōiku the bone, while Yeka had the marrow (or essence) of Zen.

Nangaku, who succeeded the sixth patriarch, had six accomplished disciples, but their attainments differed in depth. He compared them with various parts of the body, and said: 'You all have testified to my body, but each has grasped a part of it. The one who has my eyebrows is the master of manners; the second, who has my eyes, knows how to look around; the third, who has my ears, understands how to listen to reasoning; the fourth, who has my nose, is well versed in the act of breathing; the fifth, who has my tongue, is a great arguer; and finally, the one who has my mind knows the past and the present. This gradation was impossible if 'seeing into one's nature' alone was considered; for the seeing is one indivisible act, allowing no stages of transition. It is, however, no contradiction of the principle of satori, as we have repeatedly asserted, to say that in fact there is a progressive realization in the seeing, leading one deeper and deeper into the truth of Zen, finally culminating in one's complete identification with it.

Lieh-tzū, the Chinese philosopher of Taoism, describes in the following passage certain marked stages of development in the practice of Tao:

'The teacher of Lieh-tzū was Lao-shang-shih, and his friend Pai-kao-tzū. When Lieh-tzū was well advanced in the teachings of these two philosophers, he came home riding on the wind. Yin-shêng heard of this and came to Lieh-tzū to be instructed. Yin-shêng neglected his own household for several months. He never lost opportunities to ask the master to instruct him in the arts [of riding on the wind]; he asked ten times, and was refused each time. Yin-shêng grew impatient and wanted to depart. Lieh-tzū did not urge him to stay. For several months Yin-shêng kept himself away from the master, but did not feel any easier in his mind. He came over to Lieh-tzū again. Asked the master, "Why this constant coming back and forth?" Yin-shêng replied, "The other day, I, Chang Tai, wished to be instructed by you, but you refused to teach me, which naturally I did not like. I feel, however, no grudge against you now, hence my presence here again."

"I thought the other time," said the master, "you understood it all. But seeing now what a commonplace mortal you are, I will tell you what I have learned under the master. Sit down and listen! It was three years after I went to my master Lao-shang and my friend Pai-kao that my mind began to cease thinking of right and wrong, and my tongue talking of gain and loss, whereby he favoured me with just a glance. At the end of five years my mind again began to think of right and wrong, and my tongue to talk about gain and loss. Then for the first time the master relaxed his expression and gave me a smile. At the end of seven years I just let my mind think of whatever it pleased, and there was no more question of right and wrong, I just let my tongue talk of whatever it pleased, and there was no more question of gain and loss. Then for the first time the master beckoned me to sit beside him. At the end

of nine years, just letting my mind think of whatever it pleased and letting my tongue talk of whatever it pleased, I was not conscious whether I or anybody else was in the right or wrong, whether I or anybody else gained or lost; nor was I aware of the old master's being my teacher or the young Pai-kao's being my friend. Both inwardly and outwardly I was advanced. It was then that the eye was like the ear, and the ear like the nose, and the nose like the mouth; for they were all one and the same. The mind was in rapture, the form dissolved, and the bones and flesh all thawed away; and I did not know how the frame supported itself and what the feet were treading upon. I gave myself away to the wind, eastward or westward, like leaves of a tree or like a dry chaff. Was the wind riding on me? or was I riding on the wind? I did not know either way.

"Your stay with the master has not covered much space of time, and you are already feeling grudge against him. The air will not hold even a fragment of your body, nor will the earth support one member of yours. How then could you ever think of treading on empty space and riding the wind?"

'Yin-shêng was much ashamed and kept quiet for some time, not uttering even a word.'

The Christian and Mahomedan mystics also mark the stages of spiritual development. Some Sufis describe the 'seven valleys'[155] to traverse in order to reach the court of Simburgh, where the mystic 'birds' find themselves gloriously effaced and yet fully reflected in the Awful Presence of themselves. The 'seven valleys' are: 1. The Valley of Search; 2. The Valley of Love, which has no limits; 3. The Valley of Knowledge; 4. The Valley of Independence; 5. The Valley of Unity, pure and simple; 6. The Valley of Amazement; and 7. The Valley of Poverty and Annihilation, beyond which there is no advance. According to St. Teresa, there are four degrees of mystic life: Meditation, Quiet, a numberless intermediate degree, and the Orison of Unity; while Hugo of St. Victor has also his own four degrees: Meditation, Soliloquy, Consideration, and Rapture. There are other Christian mystics having their own three or four steps of 'ardent love' or of 'contemplation'. [156]

Professor R. A. Nicholson gives in his *Studies in Islamic Mysticism* a translation of Ibnu 'I-Fárid The Poem of the Mystic's Progress (*Tá'iyya*), parts of which at least are such exact counterparts of Buddhist mysticism as to make us think that the Persian poet is simply echoing the Zen sentiment. Whenever we come across such a piece of mystic literature, we cannot help being struck with the inmost harmony of thought and feeling resonant in the depths of human soul, regardless of its outward accidental differences. The verses 326 and 327 of the *Tá'iyya* read:

'From "I am She" I mounted to where is no "to", and I perfumed [phenomenal] existence by my returning:

'And [I returned] from "I am I" for the sake of an esoteric wisdom and external laws which were instituted that I might call [the people to God].'

The passage as it stands here is not very intelligible, but read the translator's comments which throw so much light on the way the Persian thought flows:

'Three stages of Oneness (*ittihád*) are distinguished here: 1. "I am She", i.e. union (*jam*) without real separation (*tafriqa*), although the appearance of separation is maintained. This was the stage in which al-Halláj said *Ana 'I-Haqq*, "I am God". 2. "I am I", i.e. pure union without any trace of separation (individuality). This stage is technically known as the "intoxication of union" (*sukru 'I-jam*). 3. The "sobriety of union" (*saḥwu 'I-jam*), i.e. the stage in which the mystic returns from the pure oneness of the second stage to plurality in

oneness and to separation in union and to the Law in the Truth, so that while continuing to be united with God he serves Him as a slave serves his lord and manifests the Divine Life in its perfection to mankind.

"Where is no 'to'", i.e. the stage of "I am I", beyond which no advance is possible except by means of retrogression. In this stage the mystic is entirely absorbed in the undifferentiated oneness of God. Only after he had "returned", i.e. entered upon the third stage (plurality in oneness), can he communicate to his fellows some perfume (hint) of the experience through which he has passed. "An esoteric wisdom", i.e. the Divine providence manifested by means of the religious law. By returning to consciousness, the "united" mystic is enabled to fulfil the law and to act as a spiritual director.'

When this is compared with the progress of the Zen mystic, as is pictorially illustrated and poetically commented in the following pages, we feel that the comments were written expressly for Zen Buddhism.

During the Sung dynasty a Zen teacher called Seikyo illustrated stages of spiritual progress by a gradual purification or whitening of the cow until she herself disappears. But the pictures, six in number, are lost now.[157] Those that are still in existence, illustrating the end of Zen discipline in a more thorough and consistent manner, come from the ingenious brush of Kakuan, a monk belonging to the Rinzai school. His are, in fact, a revision and perfection of those of his predecessor. The pictures are ten in number, and each has a short introduction in prose, followed by a commentary verse, both of which are translated below. There were some other masters who composed stanzas on the same subjects using the rhymes of the first commentator, and some of them are found in the popular edition of "The Ten Cow-herding Pictures".

The cow has been worshipped by the Indians from very early periods of their history. The allusions are found in various connections in the Buddhist scriptures. In a Hinayana Sutra entitled "On the Herding of Cattle",[158] eleven ways of properly attending them are described. In a similar manner a monk ought to observe eleven things properly in order to become a good Buddhist; and if he fails to do so, just like the cow-herd who neglects his duties, he will be condemned. The eleven ways of properly attending cattle are: 1. To know the colours; 2. To know the signs; 3. Brushing; 4. Dressing the wounds; 5. Making smoke; 6. Walking the right path; 7. Tenderly feeling for them; 8. Forging the streams; 9. Pasturing; 10. Milking; 11. Selecting. Some of the items cited here are not quite intelligible.

In the *Saddharma-puṇḍarīka Sūtra*, chapter iii., "A Parable", the Buddha gives the famous parable of three carts-bullock-carts, goat-carts, and deer-carts--which a man promises to give to his children if they come out of a house on fire. The finest of the carts is the one drawn by bullocks or cows (*goratha*), which represents the vehicle for the Bodhisattvas, the greatest and most magnificent of all vehicles, leading them directly to the attainment of supreme enlightenment. The cart is described thus in the Sūtra: 'Made of seven precious substances, provided with benches, hung with a multitude of small bells, lofty, adorned with rare and wonderful jewels, embellished with jewel wreaths, decorated with garlands of flowers, carpeted with cotton mattresses and woollen coverlets, covered with white cloth and silk, having on both sides rosy cushions, yoked with white, very fair and fleet bullocks, led by a multitude of men.'

Thus reference came to be made quite frequently in Zen literature to the 'white cow on the open-air square of the village', or to the cow in general. For instance, Tai-an of Fu-chou

asked Pai-chang, 'I wish to know about the Buddha; what is he?' Answered Pai-chang, 'It is like seeking for an ox while you are yourself on it.' 'What shall I do after I know?' 'It is like going home riding on it.' 'How do I look after it all the time in order to be in accordance with [the Dharma]?' The master then told him, 'You should behave like a cow-herd, who, carrying a staff, sees to it that his cattle won't wander away into somebody else's rice-fields.'

"The Ten Cow-herding Pictures" showing the upward steps of spiritual training is doubtless another such instance, more elaborate and systematized than the one just cited.

THE TEN STAGES OF SPIRITUAL COW-HERDING [159]

I

Looking for the Cow. She has never gone astray, so what is the use of searching for her? We are not on intimate terms with her, because we have contrived against our inmost nature. She is lost, for we have ourselves been led out of the way through the deluding senses. The home is growing farther away, and byways and crossways are ever confusing. Desire for gain and fear of loss burn like fire, ideas of right and wrong shoot up like a phalanx.

Alone in the wilderness, lost in the jungle, he is searching, searching!
The swelling waters, far-away mountains, and unending path;
Exhausted and in despair, he knows not where to go,
He only hears the evening cicadas singing in the maplewoods.

II

Seeing the Traces of the Cow. By the aid of the Sūtras and by inquiring into the doctrines he has come to understand something; he has found the traces. He now knows that things, however multitudinous, are of one substance, and that the objective world is a reflection of the self. Yet he is unable to distinguish what is good from what is not; his mind is still confused as to truth and falsehood. As he has not yet entered the gate, he is provisionally said to have noticed the traces.

By the water, under the trees, scattered are the traces of the lost:
Fragrant woods are growing thick--did he find the way?
However remote, over the hills and far away, the cow may wander,
Her nose reaches the heavens and none can conceal it.

III

Seeing the Cow. He finds the way through the sound; he sees into the origin of things, and all his senses are in harmonious order. In all his activities it is manifestly present. It is like the salt in water and the glue in colour. [It is there, though not separably distinguishable.] When the eye is properly directed, he will find that it is no other thing than himself.

Yonder perching on a branch a nightingale sings cheerfully;
The sun is warm, the soothing breeze blows through the willows green on the bank;
The cow is there all by herself, nowhere is there room to hide herself;
The splendid head decorated with stately horns, what painter can reproduce her?

IV

Catching the Cow. After getting lost long in the wilderness, he has at last found the cow and laid hand on her. But owing to the overwhelming pressure of the objective world, the cow is found hard to keep under control. She constantly longs for sweet grasses. The wild

nature is still unruly, and altogether refuses to be broken in. If he wishes to have her completely in subjection, he ought to use the whip freely.

With the energy of his whole soul, he has at last taken hold of the cow:
But how wild her will, ungovernable her power!
At times she struts up a plateau,
When lo! she is lost in a misty, impenetrable mountainpass.

V

Herding the Cow. When a thought moves, another follows, and then another--there is thus awakened an endless train of thoughts. Through enlightenment all this turns into truth; but falsehood asserts itself when confusion prevails. Things oppress us not because of an objective world, but because of a self-deceiving mind. Do not get the nosestring loose; hold it tight, and allow yourself no indulgence.

Never let yourself be separated from the whip and the tether,
Lest she should wander away into a world of defilement:
When she is properly tended, she will grow pure and docile,
Even without chain, nothing binding, she will by herself follow you.

VI

Coming Home on the Cow's Back. The struggle is over; he is no more concerned with gain and loss. He hums a rustic tune of the woodman, he sings simple songs of the villageboy. Saddling himself on the cow's back, his eyes are fixed on things not of the earth, earthy. Even if he is called to, he will not turn his head; however enticed, he will no more be kept back.

Riding the cow he leisurely wends his way home:
Enveloped in the evening mist, how tunefully the flute vanishes away!
Singing a ditty, beating time, his heart is filled with a joy indescribable!
That he is now one of those who know, need it be told?

VII

The Cow Forgotten, Leaving the Man Alone. Things are one and the cow is symbolic. When you know that what you need is not the snare or set-net but the hare or fish, it is like gold separated from the dross, it is like the moon rising out of the clouds. The one ray of light serene and penetrating shines even before days of creation.

Riding on the cow he is at last back in his home,
Where lo! there is no more the cow, and how serenely he sits all alone!
Though the red sun is held up in the sky, he seems to be still quietly asleep;
Under a straw-thatched roof are his whip and rope idly lying beside him.

VIII

The Cow and the Man Both Gone out of Sight. All confusion is set aside, and serenity alone prevails; even the idea of holiness does not obtain. He does not linger about where the Buddha is, and as to where there is no Buddha he speedily passes on. When there exists no form of dualism, even a thousand-eyed one fails to detect a loophole. A holiness before which birds offer flowers is but a farce.[160]

All is empty, the whip, the rope, the man, and the cow:
Who has ever surveyed the vastness of heaven?
Over the furnace burning ablaze, not a flake of snow can fall:
When this state of things obtains, manifest is the spirit of the ancient master.

IX

Returning to the Origin, Back to the Source. From the very beginning, pure and immaculate, he has never been affected by defilement. He calmly watches the growth and decay of things with form, while himself abiding in the immovable serenity of non-assertion. When he does not identify himself with magic-like transformations, what has he to do with artificialities of self-discipline? The water flows blue, the mountain towers green. Sitting alone, he observes things undergoing changes.

To return to the Origin, to be back at the Source--already a false step this! Far better it is to stay home, blind and deaf, straightway and without much ado. Sitting within the hut he takes no cognizance of things outside, Behold the water flowing on--whither nobody knows; and those flowers red and fresh--for whom are they?

X

Entering the City with Bliss-bestowing Hands. His humble cottage door is closed, and the wisest know him not. No glimpses of his inner life are to be caught; for he goes on his own way without following the steps of the ancient sages. Carrying a gourd he goes out into the market; leaning against a stick he comes home. He is found in company with wine-bibbers and butchers; he and they are all converted into Buddhas.

Barechested and barefooted, he comes out into the marketplace; Daubed with mud and ashes, how broadly he smiles! There is no need for the miraculous power of the gods, For he touches, and lo! the dead trees come into full bloom.

Luận tám **MƯỜI BỨC TRANH CHẶN TRÂU**

Trong bài luận này, tương đối rất ngắn, xếp vào loại phụ lục, tác giả giới thiệu qua ý nghĩa của đề tài, rồi dịch mười bài thơ chẵn trâu thuộc loại Thiền Tông.

Dịch giả chưa tìm được nguyên bản chữ Hán của mười bài thơ ấy. Không thể tắc trách dịch qua một bản dịch, vậy trong khi chờ đợi, hoặc giả duyên may sẽ được một độc giả cao minh nào giúp cho tài liệu ấy, tôi xin thay thế bằng một bài thơ của chính dịch giả.

T.T

Phước Châu Đại An hỏi:

- Tôi khao khát hiểu pháp Phật, đó như cái gì?

Bách Trượng đáp: Hết như cưới trâu tìm trâu.

Hỏi: Hiểu rồi thì như thế nào?

Đáp: Như người cưới trâu về nhà.

Hỏi: Rồi làm sao giữ cho trước sau khế hợp?

Đáp: Như người chần trâu cầm roi giữ trâu mình đừng phạm đến lúa mạ của người.

(Truyền Đăng Lục, quyển 9)

THẬP MỤC NGƯU ĐỒ là mười bức tranh chần trâu. Tranh ra đời từ triều đại nào, dưới ngọn bút lông nào, khó mà tra cứu cho đích xác được. Điều chắc chắn là tranh có từ xa xưa lắm, ban đầu chỉ có sáu bức, sau thất lạc luôn. Mãi đến từ đời nhà Tống, thế kỷ XII, nhiều bộ tranh mới bắt đầu xuất hiện tự các tông lâm, thiền viện, phản ảnh nhiều khuynh hướng khác nhau trong sự tu tập. Như vậy là không phải chỉ có một bộ, mà nhiều bộ “mục ngưu đồ” khác nhau, tất cả đều đượm nhuần tinh thần Phật giáo Bắc Tông. Trong số ấy hiện nay được truyền tụng nhất là tranh của hai họa sĩ áo nâu THANH CƯ và QUÁCH AM.

Tuy có nhiều bộ tranh. nhưng bộ nào cũng như bộ nào, đều có 10 bức, mỗi bức có một bài tụng bằng thơ tứ tuyệt, và một bài chú giải bằng văn xuôi. Đó là về hình thức. Còn về tinh thần thì tranh tuy có nhiều, nhưng có thể xếp thành hai loại: loại tranh Đại Thừa và loại tranh theo khuynh hướng Thiền Tông. Trong mỗi loại, tranh vẽ sai khác hết nhau, nhưng bài tụng và bài chú riêng cho mỗi loại vẫn không thay đổi.

A. TRANH ĐẠI THỪA

I. TRANH

Tranh Đại Thừa vẽ con trâu đen. Lăn lượt qua từng bức họa, trâu đen trở trắng lần lần. trắng từ trên đỉnh đầu, lăn lăn quanh mình, rồi chót đuôi.

Đó là tượng trưng cho phép tu tiệm. Theo phép tu tiệm thì phải rất nhiều công phu mới tiến đến được từng nấc thang ngộ; nhờ công phu, ái tâm vọng lặn hồi gạn lọc được trần cấu mà sáng lần lên, cũng như nhờ được dìu dắt mà con trâu hoang lâu ngày chầy tháng thuần thục lần, và trắng lần lớp da đen dơ dáy:

Nhứt cứu công thâm thí chuyển đầu

Điên cuồng tâm lực TIỆM điều nhu

(Công phu chầy tháng mới quay đầu

Tâm loạn lặn hồi chịu thuận nhu)

Còn về thứ lớp thì bộ tranh Đại Thừa nào cũng mở đầu bằng bức học vị *mục* (chưa chần) vẽ con trâu hoang và khép lại: bức họa *song dẫn*, vẽ một vòng tròn tượng trưng cho Viên Giác. “Song dẫn” là dứt được hết là cả hai: trâu và mục đồng, tâm và cảnh, dứt được hết là hiển hiện ánh Chơn Như lung linh trong màu cỏ nội hoa ngàn:

Nhơn ngưu bạt kiến yếu vô tung

Minh nguyệt quang hàn vạn tượng không

Nhược vấn kỳ trung đoan đích ý

Dã hoa phương thảo tự từng từng

nghĩa :

Người trâu chẳng thấy biệt mù tăm

Trắng sáng soi trùm muôn tượng không

Ví hỏi vì sao đoan đích ấy

Um tầm cỏ nội với hoa đồng

Chúng ta có thể thưởng thức vài bộ tranh chần trâu loại Đại Thừa này trong cuốn Judo International của Liên đoàn Nhu Đạo Pháp quốc, do Jagarin sao lục lại và có dịch luôn cả bài tụng và chú; trong Phật Học Tinh Hoa của giáo sư Nguyễn Duy Cần (phần phụ lục) trong pho sách cổ “Mục ngưu đồ” bằng chữ Hán tại thư viện chùa Xá Lợi; trong tập “Học làm Phật”

của thầy Trương Lạc (chùa Linh Chưởng ấn hành, 1964), trong ấy có đủ mười bài thơ chần trâu Đại Thừa, vừa nguyên tác vừa bản dịch của Tuệ Nhuận.

II. NỘI DUNG

Đề tài chung của các loại tranh chần trâu là đường lối tu tập. Đường lối tuy nhiều, song không ngoài việc bắt tâm. Nên tập mục ngưu đồ có thể coi như là lời giải đáp cho câu hỏi trong kinh Kim Cương:

“Vân hà hàng phục kỳ tâm?”

(làm sao làm chủ được cái tâm?)

Tâm ở đây là con trâu. Vì có trâu nên có mục đồng. Vì có tâm nên có cảnh. Tất cả cố gắng của Đại thừa đều nhằm vào sự “cột” trâu, tức là “điều tâm” vậy. Tâm là con trâu hoang. Muốn trị nó phải dùng những biện pháp mạnh, như đánh bằng roi, xỏ mũi bằng giầy lòi tói v.v... cũng vậy, muốn trị tâm, cần quy y, giữ giới cấm, phát tâm bồ đề v.v.... Lâu ngày chầy tháng, trâu trở nên thuần thực, tâm trở nên điều hòa. Đó là bước đầu, diễn tả bằng năm bức họa đầu: “vị mục, sơ điều, thọ chế, hồi thủ và tuần phục”. Đó là giai đoạn của GIỚI vậy, mở đường cho ĐỊNH phát sanh trong giai đoạn kế.

Trong giai đoạn này, tâm đã tuần phục, khỏi phải chần giữ. Tâm đã định, không gặp gì chướng ngại.

Tâm định là ngã chấp hết, song vẫn còn pháp chấp.

Đó là bước tu chứng của hàng tiểu Thừa (thanh văn và duyên giác) diễn đạt bằng hai bức họa “vô ngại” và “nhiệm vận”.

Cần đi thêm bức nữa. khai thác HUỆ giác đến chỗ TÂM vô TÂM:

“Nhơn vô tâm, ngưu diệc vô tâm”.

Đến đây mới phá được pháp chấp: pháp cũng không, mà ngã cũng không, trâu cũng mất mà người cũng mất, cảnh cũng quên mà tâm cũng quên. Trước hết trâu mất còn người. Rồi người cũng mất luôn. Đó là cảnh giới của Bồ tát: diễn tả bằng hai bức họa “tương vong” và “độc chiếu”.

“Tâm cảnh song vong nãi thị chơn pháp”

Từ đó, đi thêm bước nữa vào cảnh giới Như Lai, không nói được nên lời, mà chỉ có thể hình dung bằng một vòng tròn: Viên Giác. Đó là ý nghĩa của bức tranh chót (song dẫn) khép lại quá trình tu chứng theo TIỆM GIÁO, đi từ giới đến định và huệ, từ thanh văn, duyên giác đến bồ tát, Phật, từ hữu tâm đến tâm và vô tâm, từ chỗ tất cả đều có đến nhân pháp đều không .v.v... Đó là vô dư Niết Bàn.

Tóm lại, “Thập mục ngưu đồ” vẽ lại quá trình công phu của người học đạo, trước hết tự thẳng bản năng mình, sau đến tự tri, cuối cùng chỉ để tự tại thôi (être simplement).

Cái vòng tròn cuối cùng (tranh 10 : song dẫn) tượng trưng sự đoạn tuyệt với tất cả những nếp suy tư của chúng ta, cắt đứt một trạng thái ý thức và hiện hữu mà thường chúng ta không được biết”.

(J.L.Jagarin : Le Judo Internationnal)

B. TRANH THIÊN TÔNG

I. TRANH

Tranh Thiên Tông có loại vẽ con trâu đen, có loại vẽ con trâu trắng. Trâu trắng là ý nói “bạch ngưu xa”, xe trâu trắng, tức là Phật thừa. Đạo Phật có ba thừa - ba cỗ xe - là xe dê, xe nai và xe trâu (thường) chở các hàng thanh văn, duyên giác và bồ tát ra khỏi nhà lửa mà thành đạo. Tuy nhiên, ba thừa chỉ là phương tiện giả lập lên, những hóa thành, những pháp

môn tiếp dẫn dùng cho người kém khí lực. Đối với hạng thượng căn chỉ một thừa thôi - Phật thừa - trực tiếp đưa người vào cảnh giới Phật thừa là “bạch ngưu xa”. Bạch ngưu xa, chính là cái tâm đại giác viên mãn của Phật Thiền Tông chủ trương trực tiếp thành Phật là vậy.

Tuy nhiên, lý thuyết là lý thuyết, loại tranh vẽ trâu trắng vẫn hiếm hoi, ít được thưởng thức bằng loại tranh vẽ trâu đen, rần rỏi, mộc mạc, gần cuộc sống hơn.

Dầu trắng hay đen, con trâu Thiền đều giữ nguyên vẹn một màu lông qua các giai đoạn biến chuyển. Đó là phép tu ĐỐN. Đốn giáo dạy rằng người ta thành Phật là thành ở nội tâm, “hoát nhiên” mà thành, không phải thành lần hồi, theo cấp bậc; xưa nay chưa hề có Phật cấp bậc bao giờ[1]nên người ta hoặc là Phật, hoặc không là Phật, chớ không thể suýt thành Phật, Phật chút chút, lai rai được.

Còn về thứ lời thì tranh Thiền Tông nào cũng mở đầu bằng bức họa *tầm ngưu* vẽ một chú mục đồng đi tìm trâu (trâu không có trong hình) là khép lại bằng bức họa *nhập triền thùy thủ* (buông tay vào chợ) vẽ một nhà sư trộn lẫn cùng thế tục.

Riêng về cái vòng tròn Viên Giác nằm ở bức họa thứ 10 của Đại Thừa, qua bên thiền Tông lại thụt lùi về hàng thứ 8, mà đề là *nhơn ngưu câu vong*, nghĩa là trâu và người đều quên. Bảng đối chiếu sau đây cho ta thấy sự sai khác nhau giữa hai loại tranh, về hình thức cũng như về nội dung :

TRANH ĐẠI THỪA	TRANH THIỀN TÔNG
1. Vị mục: <i>chưa chăn</i>	1. Tầm ngưu: <i>tìm trâu</i>
2. Sơ điều: <i>mới chăn</i>	2. Kiến tích: <i>thấy dấu, kiến</i>
3. Thọ chế: <i>chịu phép</i>	3. Kiến ngưu: <i>thấy trâu</i>
4. Hồi thủ: <i>quay đầu</i>	4. Đắc ngưu: <i>được trâu</i>
5. Tuần phục: <i>vâng chịu</i>	5. Mục ngưu: <i>chăn trâu</i>
6. Vô ngại: <i>không ngại</i>	6. Kỵ ngưu quy gia: <i>cởi trâu về nhà</i>
7. Nhiệm vận: <i>tha hồ</i>	7. Vong ngưu tồn nhơn: <i>quên trâu còn người</i>
8. Tương vong: <i>cùng quên</i>	8. Nhơn ngưu câu vong: <i>người trâu đều quên (vẽ vòng tròn)</i>
9. Độc chiếu: <i>soi riêng</i>	
10. Song dẫn: <i>dứt cả hai (vẽ vòng 9. tròn)</i>	9. Phán bốn hoàn nguyên: <i>trở về nguồn cội</i>
	10. Nhập triền thùy thủ: <i>thông tay vào chợ</i>

Chúng ta có thể thưởng thức loại tranh này tại trụ sở Tam Tông Miếu, đường Cao Thắng, Sài Gòn, tranh vẽ lớn trên tường bằng sơn dầu, tại chánh điện; tuy nét bút thiếu cổ kính, tranh cũng phản ánh phần nào cái thiền phong ngày trước.

Ngoài ra, chúng ta có thể tìm xem nhiều loạt khác trong các tác phẩm sau đây của hội Phật học Luân Đôn do giáo sư Thiền học Suzuki biên soạn :

- The Ten Oxherding Pictures,
- Manual of Zen Buddhism,
- Essays in Zen Buddhism, First Series.

Còn một loạt tranh khác, rất cổ kính, in bằng một bản, do Paul Reys sưu tập trong tác phẩm *Zennesh Zen bones* (Thiền cốt Thiền nhục), xuất bản tại Nhật (Ed. Charles E. Tuttle co – Rutland Vermont – Tokyo Japan - 1957). Chính từ tác phẩm này chúng tôi trích in lại mười bức họa sau đây

II. NỘI DUNG

Cũng như ở hầu hết các pháp môn khác, vấn đề đặt ra cho Thiền vẫn là sự “hàng phục kỳ tâm”. Tâm của Đại Thừa là ngã tướng. Đến Thiền thì cái ngã được tiêu diệt thành cái niệm.

“Tôi tư duy, tức có tôi”. Niệm là ý nghĩ, tư duy, là intellect, được coi là phần tử cốt cán của cái “tôi”. Nên Thiền dạy vô niệm, dạy cắt đứt suy tư, bất cứ suy tư gì.

Vô niệm: niệm tức chánh

Hữu niệm: niệm thành tà

(Pháp bửu đàn kinh)

Do đó Thiền kỵ lý luận, không giảng dạy, thường chỉ ngậm miệng quên lời, thảng có nói thì thường chỉ nói bằng lối phi lý luận. Trong quá trình phân phái của đạo Phật, Thiền quả là nhất búa cuối cùng của Đại Thừa đập vào óc thông minh mà loài người chúng ta hằng tự phụ.

Trong hệ thống các pháp môn, Thiền là đốn giáo, chủ trương thấy được tánh là tức khắc thành Phật, tại đây và ngay ở phút giây này.

Tuy nhiên, pháp môn nào cũng có tu và có chứng. Chứng là một biến cố đột ngột, ngoài thời gian. Đó là một sự thật quá ư thật, như tiểu sử nhiều thiền tổ đã chứng rõ. Tuy nhiên, cũng cần những tiểu sử ấy còn cho ta thấy trước khi được đốn ngộ, hầu hết các tổ, và trước hết là Phật Tổ, đều trải qua nhiều đoạn đường dọ dẫm rất gay go. Như vậy là sự tu tập vẫn phải đặt trong chiều thời gian mà đi đến lần hồi vậy, hay nói một cách khác: **tu thì tiệm** mà **chứng thì đốn**.

THẬP MỤC NGƯU ĐỒ của Thiền tông cũng ghi lại bước tiến từng bậc ấy trong thời gian và không gian.

Chúng tôi xin trình bày bước tiến ấy theo ba đoạn đường: sai tâm bắt tâm - tâm vô tâm - bình thường tâm.

1. SAI TÂM BẮT TÂM

Chú mục đồng đi tìm trâu ([tranh 1](#)). Tìm ở đâu ? Đâu cũng là hoang vu, là rừng rậm, là nẻo dọc đường ngang, chỉ có tiếng ve kêu rộn rã đầu cành.

Rồi chú thấy dấu chân trâu ([tranh 2](#)), thấy thân trâu ([tranh 3](#)). Thì ra trâu có trốn đâu, tại chú không thấy đó thôi. Trâu vẫn đứng đó một mình, tự thuở nào, đôi sừng lăm liệt, mũi đụng mây xanh.

Rồi chú chụp lấy trâu ([tranh 4](#)), rồi xỏ mũi, cột cổ, đập đánh, canh chừng không rời mắt, quyết đồng mãnh để mà chiến thắng. Lăn lăn trâu thuần tánh ngoan ngoãn theo chú như bóng theo hình ([tranh 5](#)). Rồi chú cưỡi trâu về nhà, miệng thổi sáo, hát líu lo, lòng vui không nói được ([tranh 6](#): kỵ ngưu quy gia).

Cưỡi trâu về nhà là cưỡi tâm về chỗ ban sơ.

Người ta đi tìm tâm vì trong đôi giây phút khác thường nào đó, người ta đâm ngờ bản thân mình, cũng như ngờ những điều mắt thấy tai nghe. Có nghi mới có tìm. Có tìm ắt gặp dấu. Gặp dấu trong kinh sách, và nhất là trong những phút trống trải, cảnh vắng, đêm tàn, tri óc nhẹ suy tư, con người bỗng dung như đối diện với chính mình trong một niềm đau thương và kỳ thú khó nói.

Thế là bắt được dấu, con người phăng mối đi tình tâm.

Đó là giai đoạn cầu. Ngoại cầu là “khiến Phật đi tìm Phật, tâm đi bắt tâm” (Hy Vận). Tâm ở đâu mà bắt ? Thử coi: lần lượt qua sáu bức họa, ta thấy khoảng cách giữa trâu và người chăn trâu cứ thân gần lại mãi cho đến rốt cuộc người chăn trâu ngồi hẳn trên lưng trâu, trâu với người nhập làm một. Vậy nên hỏi rằng tâm ở đâu chẳng khác nào hỏi trâu ở đâu trong khi chính ta đang cưỡi trên lưng trâu. Ta đã đuổi bắt tâm khắp đó đây, rốt cuộc mới nhận ra rằng tâm ở nơi ta; ta chỉ cần dừng bước lại là nó hiện liền trước mắt, và sự vật hiện nguyên hình trong ánh sáng mới lạ.

Dừng bước lại: ai ngờ đâu cái việc làm hết sức là vô vi ấy lại có một thần lực nhiệm màu có thể thay đổi cả cục diện của một kiếp người, cả một lớp người. Nếu thỉnh thoảng loài người chúng ta biết dừng chân lại vài phút, ngồi im một chỗ vài phút - vài phút thôi - thì khuôn mặt của thế gian này chắc không đến nỗi quá nhàu nhĩ như ngày nay.

2. TÂM VÔ TÂM

Tuy nhiên, còn tâm là còn cảnh. Còn cảnh thì còn “xúc cảnh sanh tình”. “Tình sanh thì trí cách”. Tâm, cảnh, tình kết dính vào nhau trong cái thế liên hoàn, cái vòng nhơn duyên gây ray rứt, mâu thuẫn.

Đạo không mâu thuẫn. Thiền là “bất nhị pháp môn”, không hai mà cũng không một
Mâu thuẫn là do tâm, do niệm.

Ta niệm vì ta tưởng rằng mình thiếu một cái gì, nên đi tìm ở ngoài mình để đắp vào. Thiền dạy rằng ta không thiếu gì hết tự đời thuở nào ta vốn là tròn đầy, ngàn trước, ngàn sau. Ta không thiếu. Trái lại ta có dư: cái hại là ở đó. Ta dư đủ thứ do niệm bày ra, do suy tư vẽ vời thêm, đủ thứ. Những cái dư ấy, gọi chúng là vô minh. Vô minh vốn không thật, nên không ai hoài công mà trừ nó bao giờ, mà chỉ cần tự tri tự giác thôi. Tự biết được “con người thật” của mình thì vô minh tan mất, như bóng tối tan trước vầng dương. Phật dạy trong kinh Viên Giác:

*tri huyễn tức ly
ly huyễn tức giác
là vậy*

Cũng vậy, khi sư Huệ Khả ra mắt tổ Đạt Ma xin pháp an tâm? Tổ dạy: Người đem “tâm” lại đây ta “an” cho. Sư lynch quýnh hồi lâu, sau đành thú thiệt: Con tìm mãi mà không thấy được tâm. Tổ dạy: Thầy đã “an” rồi cái “tâm” của con đó.

Như vậy, cái việc mà ta quen gọi là phá vọng không còn là một việc làm nữa - nếu không nói là một việc làm VÔ VI - mà xét cùng ra chỉ là một sự nhận thức thôi, một *prise de conscience* - nhận thực tánh Phật bốn lai ở trong ta.

Vậy sau giai đoạn ngoại cầu, tiếp theo là giai đoạn tự tri giác. Tự tri không phải bằng suy niệm mà bằng dứt niệm; dứt niệm bằng những phép tu tập rất vô vi, như tịnh quán chẳng hạn. Bằng tịnh quán, con người *thấy*, - xin nói rõ là *thấy*, là kiến, là tri kiến, chớ không phải là học, là nghĩ, hay nghe nói. (tất cả bí quyết của sự chứng ngộ đều nằm ở chữ *thấy* đó) - thấy tâm không thật, thấy người không thật.

Thấy tâm không thật thì tâm dứt: trâu quên ([tranh 7](#): vong ngu tòn nhơn)

Thấy người không thật thì người quên nốt ([tranh 8](#): nhơn ngu cứu vong).

Người và trâu đều quên, thì tự lòng đất đồng mãnh vọt lên mặt trời huệ: tượng trưng bằng cái vòng tròn Viên Giác ([tranh 8](#)). Đó là Tâm vô Tâm. “Biết cái tâm là không tâm, ấy là hiểu suốt đạo Phật”.

Sau đây, chúng tôi xin mượn lời giáo sư Thiền học Suzuki đóng lại đoạn này :

“Đứng về mặt tâm lý, giác là vượt ra ngoài vòng ràng buộc của bản ngã”.

“Về mặt lý luận, giác là viên dung có và không”

“Về mặt siêu hình, giác là trực ngộ được cái lẽ tự tại là luân hồi, luân hồi là tự tại”.

3. BÌNH THƯỜNG TÂM

Thiền cho rằng vô tâm chưa phải là đạo, mà còn phải qua một quan ải nữa:

Mạc vị vô tâm vân thị đạo

Vô tâm do cách nhứt trùng quan.

(Trần Thái Tôn)

Thật vậy, trong đêm cuối cùng khi đức Phật ngồi ở cội bồ đề, Ngài lần lượt xuất và nhập ba tầng cảnh giới tâm linh (dục giới, sắc giới, vô sắc giới) tức là ngài còn phải thức tỉnh dậy nữa, nhờ ánh sao mai, để mà trở về với ý thức bình thường. Từ trạng thái “nhơn cảnh câu bất đoạt”, Ngài phải trở về trạng thái “nhơn cảnh cân bất đoạt”[2] để trả lại tất cả cho cuộc sống thường nhiên.

Trở về là trở về với trời đất, với muôn sinh, với nguồn sống vô tận ở trong ta và ở ngoài ta, trở về để như mọi người, “thấy núi chỉ là núi, thấy nước chỉ là nước”.

* **Trở về với trời đất** - Trở về với trời đất với Pháp giới: đó là ý nghĩa của bức họa số 9, đề “Phản bốn hoàn nguyên”, và vẽ cảnh lá rụng về cội, nước chảy về nguồn.

Từ thuở nào, con người vốn là thanh tịnh, vốn là không, nên Thiên khởi phải làm gì hết, chỉ cần thấy tánh là được trở về để mà nhập cuộc.

Nhập cuộc là nhập vào cái trật tự tự nhiên không thì không chung của trời đất.

Trong trật tự ấy, chúng sanh là một pháp vô tâm nên vô sự. Viên sỏi bên đường là một pháp vô sự nên vô vi. Muôn pháp đều vô vi mà bình đẳng nhau trong Pháp giới vô ngại: nước chảy, hoa trôi, trăng lên, gió mát. Muôn vật đều vô ngại nên tự tại, không phải tự tại ở Niết Bàn, không phải tự tại trong phiền não mà tự tại trong KHÔNG: Niết Bàn và phiền não chỉ là trò ảo thuật của tâm. Trong trạng thái KHÔNG ấy, những danh từ thánh phàm phải trái, tình mê, đều mất nghĩa: tất cả đều là đại đồng, ứng hóa từ một giác tánh, nên

Nhứt thiết không Niết Bàn

Không có Niết Bàn Phật

Không có Phật Niết Bàn

(Lãng già)

TẤT CẢ là MỘT. MỘT là TẤT CẢ.

Một hạt bụi chứa đủ ba ngàn thế giới. Ba ngàn thế giới là một hạt bụi: đều là KHÔNG.

“Có thì có tự mây may,

“Không thì cả thế gian này cũng không.

“Nhìn xem bóng nguyệt giòng sông

“Ai hay không có có không là vậy.

(Huyền quang tôn giả)

Đó là cái thấy của hàng bồ tát “quán tự tại”, nghĩa là quán đến chỗ cùng tột và tuyệt đối của sự vật.

***Trở về với thế tục** - Dưới lớp áo của thế tục, đạo sĩ trộn lẫn vào cát bụi của tình đời. Vả, cát bụi không thấy là bợn dơ nữa, mà chỉ còn là một diệu dụng, như hăng sa diệu dụng khác, của Giác Tánh Bồ Đề. Đạo sĩ không phải là Phật, là Bồ Tát, mà chỉ là một người thường, rất thường, một người vô tâm vô sự, vô tích sự, một người không là gì hết, một “*vô vị chơn nhơn*”

“vào rừng không khua lá

“vào nước không quậy sóng

(nhập lâm bất động thảo

nhập thủy bất lập ba)

Trở về với thế tục là trở về với cái tâm bình thường. Thiên dạy: “Bình thường tâm thị đạo”.

Quốc sư **Phù Vân** đời nhà Trần nói :

“Lấy cái muốn của thiên hạ làm cái muốn của mình.

“Lấy cái tâm của thiên hạ làm cái tâm của mình.

Cái muốn ấy chính là cái muốn mà đức Khổng Tử phải chờ đến bảy mươi tuổi mới dám muốn, sau khi chứng lý vô ngã” :

“Thất thập tông tâm chi sở dục”.

Chứng được đạo lý ấy thì là gì cũng hiệp đạo, “không theo không lìa, không dừng không dính, tung hoành tự tại, đâu cũng là đạo tràng” pháp nào cũng là Phật pháp, đi đứng nằm ngồi cũng là Phật pháp, chém răn giết mèo cũng là Phật pháp, đói ăn khát uống cũng là Phật pháp.

Cho nên Tổ Huệ Trung Trần Quốc Tảng mới ung dung ngồi ăn thịt cá, khiến bà em là hoàng hậu Khâm Tư lấy làm lạ hỏi :

- Anh đi tu mà lại ăn cá thịt sao thành Phật được?

Ngài cười đáp :

Phật là Phật, anh là anh. Anh chẳng cần làm ra Phật, cũng như Phật chẳng cần làm ra anh. Hoàng hậu chẳng nghe Cổ Đức nói: “Văn Thù là Văn Thù, mà giải thoát là giải thoát” đó ư?

Cho nên vị sư trong THẬP MỤC NGŨU ĐỒ thông tay đi vào chợ, tay ôm bầu nước, tay chống gậy tre, đánh bạn với bọm nhậu và phường thọc huyết heo – “tụi nó và thầy đều là Phật cả mà” (tranh 10). Đó là vô trụ Niết Bàn.

KẾT LUẬN

Để gom hết yếu lý chung của mười bức tranh chăn trâu, chúng tôi xin chép lại bài kệ sau đây thay lời kết luận :

Tâm ngưu tu phóng tích

Học đạo quý vô tâm

Tích tại, ngưu hoàn tại

Vô tâm đạo dị tầm

Nghĩa:

Tìm trâu cần phóng dấu

Học đạo cốt vô tâm

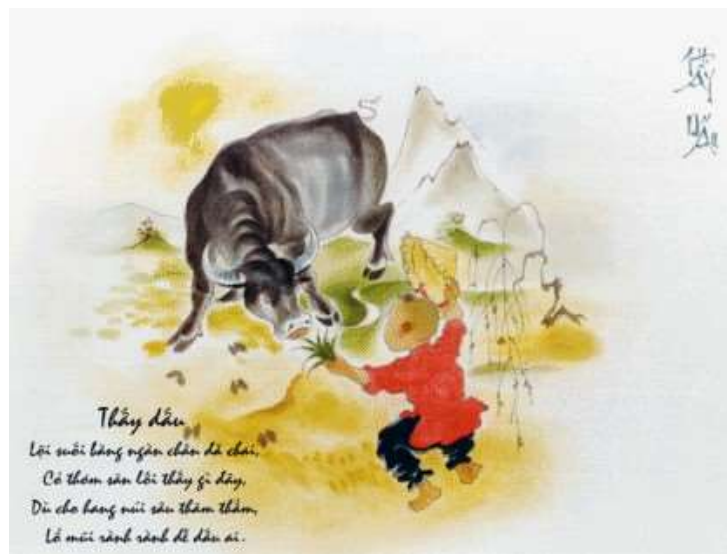
Dấu đâu thì trâu đó

Vô tâm đạo dễ tầm



Tìm trâu

Rê lau vách cỏ cỏ công tìm,
 Non nước hương thơm ca đầu tìm,
 Tàn lức lao tâm tìm chóng thấy,
 Riêng sầu rớt về đầu về ngắm.



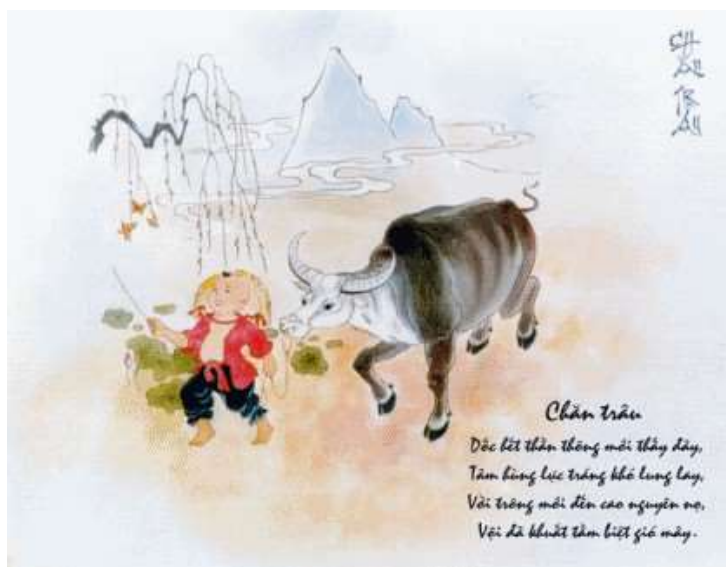
Thầy hiền

Lời xuôi bằng ngôn chân đá chài,
 Có thêm sấm lời thầy gì dạy,
 Dù cho hàng núi sâu thăm thẳm,
 Là mới rành rành đá hiền ai.



Được trâu

Trên cánh chim hót tiếng hoàng anh,
Nàng ăn vì vu béc liêu anh,
Ngày đây chàng còn đâu tránh khỏi,
Rõ ràng hèn giặc vì thôn thôn.

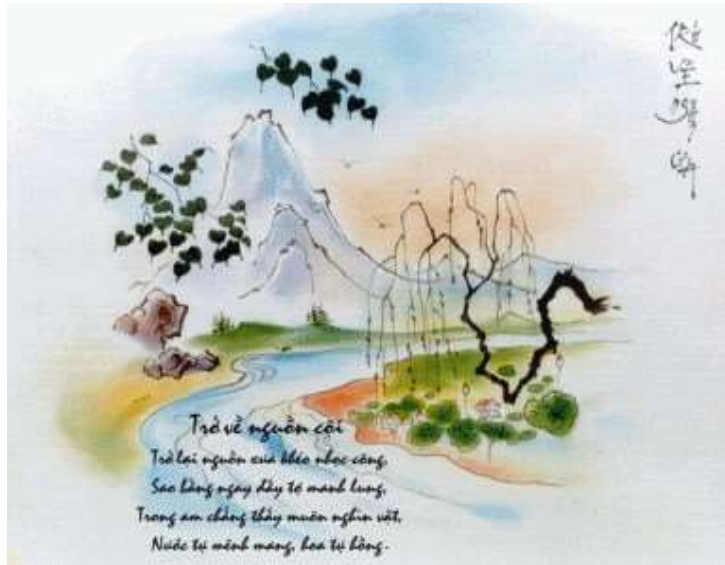


Chăn trâu

Độc hốt thần thông mới thầy hay,
Tâm hùng lực tráng khó lung lay,
Vài tiếng mõ đèn cao nguyên ơi,
Vài kẻ khờ dại thêm biết giá mây.







(Chân thành cảm ơn Thiền Viện Viên Chiếu cung cấp 10 bức tranh này)

CHÚ THÍCH

Luận một

(1) Vô ngã: let thy will be done, fiat voluntas tua, que ta volonté soit faite, gần như chữ tùy thuận, hoặc nhẫn nhục của Phật giáo (D.G.)

(2) Andreyev: văn sĩ Nga ở thế kỷ 20, tác giả các bộ sách “Khủng khiếp” “Hố thẳm”, chuyên mô tả những tâm lý hắc ám, bi quan (1871-1919)

(3) Mạnh Tử, thiên Cáo Tử, hạ (D.G.)

(4) Oscar Wilde (1856-1900), văn sĩ Anh, tác giả tập “De Profundis”, chuyên làm thơ và viết hài kịch (DG)

(5) Trí thức, hoặc tâm thức, thức giác (intellect) là năng khiếu hiểu biết bằng giác quan, kể cả suy luận, thuộc phạm vi kiến thức thông tục. Phật giáo gọi cái intellect đó là ý, hoặc ý thức, hình thức, cơ trí, mà đặc tánh là phân biệt và chấp ngã (D.G.)

(6) Kinh Lăng Nghiêm: Như có người dùng ngón tay chỉ mặt trăng cho người khác thấy, người này nhân có ngón tay thấy được mặt trăng; nếu ỷ lại lấy luôn ngón tay làm mặt trăng ắt làm ngón tay, và làm luôn mặt trăng nữa. Tại sao vậy? vì người ấy chấp ngón tay làm mặt trăng. (D.G.)

(7) Tác giả ám chỉ ở đây cái mà Huệ Năng gọi là “bổn lai diện mục” và thường gọi là “bổn tánh” hoặc “chân như”. Bổn lai là trước sao sau vậy, bất biến vì lẽ bất sanh; diện mục là mặt mày, là khuôn mặt. Cái “khuôn mặt ngàn đời” ấy là nguyên lý bất diệt và đại đồng chi phối toàn thể vũ trụ và nhân sinh. (D.G.)

(8) Một tông phái của Phật giáo Nhật Bản do sư Nhật Liên (Nichiren. 1222-1282) khởi xướng và lấy bộ kinh Pháp Hoa làm nòng cốt. Sư Nhật Liên trải qua nhiều lần bị ám hại và tù đày vì tư tưởng quá khích và hiếu chiến của sư. (D.G.)

(9) Đạo có giáo và có tông. Giáo là những phương tiện mượn để biểu thị, một cách gián tiếp, chân lý nội tại, tức là tông. Giáo là hình tượng, kinh sách, chữ nghĩa lời nói, còn tông là tâm, vô hình. Hai câu đầu chủ trương phá tướng, hai câu sau dạy trực ngộ, thấy tánh. (D.G.)

(10) Danh số sự tướng là cái bề ngoài dùng làm phương tiện để diễn đạt chân lý. Phật giáo cho rằng chính những thứ ấy che khuất sự thực. (D.G.)

(11) Sư Nghĩa Huyền, ở viện Lâm Tế, tổ khai sáng phái thiền Lâm Tế, tịch năm 867.

- Vô vị chân nhân: một tên gọi khác của "bổn lai diện mục", hoặc chân tánh.

- Cọc phân khô: nguyên tác là càn thí quyết.

(12) Sư Văn Yển, tu ở núi Vân Môn, tổ khai sáng phái Thiền Vân Môn, tịch 996.

(13) Pháp từ: con cháu trong đạo. Thiền Tông theo pháp truyền tâm ấn nên qua các thế hệ tất cả những người đắc đạo đều dính liền vào nhau như một cây tông chỉ (D.G.)

(14) Đại trí huệ đáo bỉ ngạn: trí huệ lớn đưa qua bờ giác. (D.G.)

(15) Ruskin: nhà văn, nhà xã hội học và phê bình gia Anh quốc ở thế kỷ 19, thuộc nhóm préraphaelisme (1819-1900) D.C.

(16) - Bàn Uẩn, thường gọi là Bàn cư sĩ, được coi là Bồ Tát cư sĩ.

- Mã Tổ Đạo Nhất (778), thường gọi là Tây Giang pháp chủ, nổi danh trong giới Thiền về những việc làm và nói năng cổ quái. Sách xưa tả ông "chân vạm vỡ như trâu, mắt sắc như cọc, lưỡi dài đến mũi, dưới chân có hai dấu bánh xe (luân văn). D.C.

(17) Huệ Năng (638-713): Tất cả ngành Thiền đều phát nguyên từ vị tổ này (D.G.)

(18) Duy Ma Cật (Vimalakirti): vị cư sĩ Bồ Tát chủ tràng trong Bộ Kinh Duy Ma Cật. (D.G.)

(19) Trường Sa Cảnh Sầm (thế kỷ thứ 9) đệ tử của Nam Tuyền

- Nam Tuyền Phổ Nguyên (749-835) học trò của Mã Tổ

- Giữa Thạch Đầu (700-790) và Lục Tổ Huệ Năng (638-713) cách nhau gần 80 năm

(D.G.)

(20) Lộ phùng kiếm khách tu trình kiếm, Bất nhị thi nhân mặc hiển thi (Mục Châu Trần Tôn Túc).

(21) Đại Hòa Hồn, tức hồn thiêng của dân tộc Nhật Bản (D.G.)

(22) Thiền có phương pháp riêng trong việc thực tập cái gọi là ngồi thiền, khác với phương pháp thông dụng thường của Tiểu Thừa gọi là bốn thiền tám định, mà cũng không liên quan gì đến cách thiền quán, nhập định của các pháp môn khác. Tôi sẽ có dịp bàn riêng về vấn đề này ở chương khác.

(23) Phất tử (phất trần): cái chổi đuổi muỗi làm bằng một cán tre có gắn lông đuôi ngựa, các ông tiên thường dùng.

- Hèo: gậy tre ngắn, tiếng chữ là trúc bễ

- Trượng: (cũng gọi là tích, côn, bồng) là cây gậy làm bằng gỗ chiên đàn, có chạm trổ.

- Đạt Ma Đường: pháp đường, chỗ giảng kinh (D.G.)

(24) Thượng đường: lên đàn nói pháp

- Viên giác: hoặc bích chi Phật, độc giác Phật, tiếng Phạn là Pratyekabuddha.

- Đương thể tức không: bốn thể (cái thực) của nó vốn là cái không (its apparent reality is essentially empty)

- Áo nạp (nạp tăng): danh từ gọi chung các người tu (D.G.)

(25) Đây nhắc lại câu chuyện của sư Tông Triễn Bảo Phước thấy một chú tiểu đến liền cầm gậy đập vào trụ cây, rồi đập vào chú tiểu, chú tiểu la đau, Sư nói: “Sao cái kia không đau nhỉ?”

(26) Nguyên văn lời bình của Viên Ngộ, coi phần phụ trương.

(27) Bích Nham Lục: Tác phẩm gồm có 100 đề tài Thiền gọi là tặc, trong ấy có lời bình bằng thơ của Tuyết Đậu, và lời giảng của Viên Ngộ. Tác phẩm này du nhập vào Nhật ở thời đại Kamakura (Khiêm Thương) và từ đó được coi là một trong những bộ sách Thiền quan trọng nhất, nhất là đối với những người thuộc dòng Thiền Lâm Tế.

- Câu Chi là đệ tử của Thiền sư Thiên Long, ở thời văn Đường. Lúc đầu Câu Chi ở một cái cốc. Ngày kia có một ni cô tên là Thực Tế đi thẳng vào cốc, nghênh ngang đầu đội mũ ni, tay cầm tích trượng, nhiễu ba vòng quanh Thiền sà, chỗ Câu Chi đang ngồi. Rồi bảo: “Nói đi, rồi ta giở nón”. Ni cô lặp lại ba lần, nhưng Câu Chi vẫn không biết nói gì. Chiều, ni cô toan ra đi, Câu Chi giữ lại, nói: “Trời tối rồi, xin nán qua đêm”. Ni cô đáp: “Nói đi, rồi ta ở lại”. Câu Chi không biết nói gì. Ni cô bỏ ra đi.

- Đó là một đòn nặng cho Câu Chi. Ông than: “Ta tuy mang thân hình trượng phu mà không có cái khí trượng phu”. Sư nhất quyết tìm thầy học đạo, thâm dạn trong cốc định lên đường hành cước. Đêm ấy có thần núi đến báo rằng chớ nên đi, ngày mai có, một nhục thân bồ tát đến đây điểm hóa cho. Quả nhiên hôm sau có hòa thượng Thiên Long đến cốc. Câu Chi lạy rước vào, cặn kẽ kể lại hết sự xấu hổ vừa qua. Nghe xong Thiên Long không nói gì, giơ lên một ngón tay. Câu Chi thoát nhiên đại ngộ. Từ đó ai hỏi gì về Thiền, Câu Chi chỉ giơ lên một ngón tay.

- Trong cốc của hòa thượng Câu Chi có một đồng tử. Có người hỏi đồng tử: “Hòa thượng tầm thường vậy không biết lấy pháp nào nói cho người”, đồng tử bắt chước thầy giơ lên một ngón tay. Đồng tử về thuật lại với thầy, Câu Chi bèn rút dao cắt đứt ngón tay đồng tử. Đồng tử sợ quá, đâm đầu chạy. Câu Chi rượt theo, lên tiếng gọi. Đồng tử ngoảnh đầu lại. Câu Chi giơ lên một ngón tay. Đồng tử hoát nhiên sáng tỏ yếu chỉ của ngón tay Thiền Thiên Long- Câu Chi.

- Câu Chi có nói: “Ta được Thiên Long truyền cho một ngón tay Thiền, bình sanh dùng mãi không hết”. (Bích Nham Lục, tặc 19)

(28) Đây là một đoạn văn rất hàm súc, chứa đựng tất cả yếu lý Thiền. Khi nói “bụi chưa dấy lên” là chỉ cái tánh lý nguyên thủy, khi bốn thể chưa phát ra hiện tượng; đó là “bốn lai diện mục”. Khi nói “chém một mối là chém hết” là nói về đốn giáo, nói hoát nhiên chứng ngộ chớ không phải ngộ lần hồi. Nguyên văn như sau: “Nhất trần cửa đại địa thân, nhất hoa khai thể giới khởi. Chỉ như trần vị cử, hoa vị khai thời, như bà trước nhân? Sở dĩ đạo: như trả nhất khổ ti, nhất trảm nhất thiết trảm; như nhiễm nhất khổ ti, nhất nhiễm nhất thiết nhiễm. Chỉ như kim tiện tương cát đẳng tiệt đoạn, vận xuất tự kỷ gia trần, cao đê phổ ứng, tiền hậu vô sai, các các hiện thành”. (D.G.)

Luận hai

(1) - Hoàng Mai Hoàng Nhẫn (601-674) là tổ thứ 5 Thiền Đông Độ, còn Lục Tổ Huệ Năng (638-713) là Tổ thứ 6, và cũng là vị Tổ cuối cùng nhận lãnh áo pháp truyền lại từ đức Phật Thích Ca, sau đó Thiền chỉ truyền tâm, không truyền áo nữa. Xin nhớ: Năng ngộ đạo khi còn là cư sĩ (D.G.).

- Lão Túc Giang Tây: đại sư Mã Tổ (788) thường gọi là Giang Tây pháp chủ, đối với Thạch Đầu (700-790) là Hồ Nam pháp chủ (D.G.)

- So sánh câu nói trên với lời tuyên bố của Huệ Năng khi người ta hỏi Ngài tại sao ngôi vị Tổ lại được truyền cho Ngài, Ngài đáp: "Vì ta chẳng hiểu pháp Phật" (Đàn Kinh). Tôi cũng xin trích dẫn sau đây một đoạn văn trong bộ Kena-Upanishad (Áo Nghĩa Thư) trùng hợp một cách ngẫu nhiên và kỳ diệu với tư tưởng các Thiền sư trên đối chiếu với tư tưởng vị thiền sư Bà La Môn:

*Cái ấy chỉ hiểu được bởi người không hiểu,
Người hiểu cái ấy là người không hiểu,
Cái ấy không thể lãnh hội được bởi người lãnh hội,
Cái ấy chỉ lãnh hội được bởi người không lãnh hội.*

Lão Tử, vị tị tồ của huyền học Trung Hoa, cũng ngụ ý ấy khi Ngài nói: "Người biết thì không nói, người nói thì không biết".

(2) Đúng như lời Phật dạy: "Thấy pháp tức thấy ta, thấy ta tức thấy pháp". D.G.

(3) Ngoài cái thân vật chất (sắc thân, rupakaya, thường gọi là hóa thân ninmanakaya) đương nhiên người ta không thể không quan niệm đến pháp thân Phật (thân của Pháp, Dharmakaya) như Kinh Tạp A Hàm, XLIV nói: "Thọ mạng Như Lai dài vô cùng vì lẽ khi sắc thân người vào Niết Bàn thì pháp thân người vẫn thường tại". Tuy nhiên, pháp thân không thể tác động thẳng vào những tâm hồn đau khổ vì nó quá trừu tượng và siêu việt nên cần thêm một cái gì cụ thể hơn, xác thực hơn, dễ dễ cảm hơn. Do đó có thêm quan niệm một thân khác nữa, báo thân Phật (Sambhogakaya-Buddha, hoặc Vipakaja - Buddha) bổ khuyết vào tín điều Ba Thân Phật (Trikaya).

(4) Sư Thân Loan (Shinran, 1172-1262), vị cao tăng chủ xướng pháp môn Tịnh Độ Chân Tông ở Nhật. Thầy của Ngài là sư Pháp Nhiên (Honen 1133-1212) D.G.

- Lòng tin tuyệt đối của Thân Loan đặt trọng vào thầy (Pháp Nhiên) trong câu chuyện này chứng tỏ rằng pháp môn Tịnh Độ là do Thân Loan tự tâm chứng lấy, chớ không phải là kết quả của một cuộc biện luận về triết giáo. Trước hết Sư tâm chứng, rồi để giải thích cho mình cũng như để truyền đạt cho người, Sư nhờ đến kinh điển để chứng minh lại. Nên Sư có chủ trương "giáo, hành, tin, chứng" để đặt một căn bản tri thức bằng chữ nghĩa cho lòng tin ở Tịnh Độ. Trong tôn giáo cũng như ở nhiều hoạt động khác trong đời, lòng tin đi trước lý luận. Đó là điều hệ trọng ta không thể bỏ qua trong khi vạch lại dòng diễn tiến của tư tưởng.

(5) Minerva, nữ thần nghệ thuật, là con của Jupiter, thủ lãnh chư thần. Tương truyền khi Vulcain (thần lửa) dùng búa bửa phần đầu Jupiter thì từ khối óc Jupiter, Minerva bước ra, đầy đủ tất cả vũ khí (D.G.).

(6) Điều ấy Phật hiểu rõ ngay từ lúc Ngài mới thành đạo. Ngài biết rằng cái Ngài vừa tâm chứng không thể san sẻ cho ai được vì họ không hiểu nổi. Do đó trước hết Ngài có ý muốn vào Niết Bàn, không định chuyển bánh xe Pháp. Trong văn học Phật giáo thuộc hệ thống A Hàm, "kinh quá khứ hiện tại nhân quả" (quyển II) chép rằng: "Bốn nguyện nay đã viên thành, Đạo (hoặc chân lý) ta vừa chứng được thâm diệu, khó hiểu quá. Chỉ có Phật mới hiểu được những gì trong tâm một vị Phật khác. Ở thời ngũ trược (panca-kashaya) này, tất cả chúng sanh đều đắm chìm trong tham, hận, si, vọng, kiêu và siểm; chúng thiếu đức, căn tánh ám độn không thấu được giáo pháp tự chứng của Như Lai. Dầu ta có chuyển bánh xe Pháp, chắc chắn chúng ta sẽ hiểu lầm, không chịu nhận, đã vậy còn đâm ra phỉ báng, nên dẫn sâu vào ác đạo, và chịu đủ khổ đau. Vậy tốt hơn ta im lặng mà vào Niết Bàn". Trong bộ "Tu hành bốn khởi kinh" là bản dịch sau này của bộ kinh trên, của hai pháp sư, một Ấn Độ là Trúc Đại

Lục, và một Tây Tạng là Khương Mạnh Tường, năm 197 sau T.L. ta không thấy nói đến việc đức Phật quyết định muốn im lặng vào Niết Bàn, mà chỉ nói rằng chánh pháp Ngài tự chứng được là trí huệ rất ráo, không giảng không dạy được, khó thấy khó vào, “bao hàm toàn thể vũ trụ” ngộ nhập trong cái “vô lượng vô biên”. Cõi Mahapadana Suttanta (Digha Nikaya, XIV) và Ariyapariyesana Suttam Majjhima (XXVI).

[7] Cõi Kinh Tăng Nhất A Hàm, bản chữ Hán, bộ XXXII - Trong Kinh Đại Bát Niết Bàn, phẩm Kiều Trần Như (hán dịch) cũng có đoạn văn ngoại đạo công kích Phật như sau: “Cõi Đàm bầm tánh mềm yếu, sanh trưởng chốn thâm cung không rõ thấu việc ngoài, chỉ được nói năng dịu dàng mà chẳng biết nghề nghiệp văn hóa luận nghị”. Và còn nhiều đoạn khác. Cõi Đàm (Gautama) là tộc danh của Phật.

[8] Nhân cách của Phật được tán dương và tôn thờ ngang hàng, hoặc hơn nữa, những đức tướng tinh thần phi thường của Phật, đó là điều ta thấy đầy đầy trong văn học A Hàm. Xin kể vài ví dụ: “Khi thầy Bà La Môn Subha Manava Todeyyaputta thấy đức Thế Tôn ngồi trong rừng, thấy sừng sờ trước phong thái an tịnh trang nghiêm của Phật, huy hoàng như vùng trăng giữa muôn sao; sắc diện tuyệt hảo chiếu sáng như một ngọn núi vàng; phong thái trang nghiêm làm sa với sáu căn thu thúc, không bợn chút tham dục, và thanh tịnh làm sao với tâm thần hoàn toàn lặng lẽ, điều phục” (Trung A Hàm, quyển XXXVIII). Sự tán thưởng nhân cách ấy của Phật sau này chuyển thành sự thần thánh hóa con người của Phật: người ta tin rằng mọi khổ đau vật chất và tinh thần đều tránh được hết nếu phát tâm nghĩ đến Phật và đức tướng của Phật. “Người nào tạo nhiều tội ác bằng thân khẩu ý mà niệm công đức Như Lai khi lâm chung thì khỏi đọa và ba đường ác và sinh lên cõi trời” (Kinh Tạp A Hàm, quyển XXXII) “Sa môn Cõi Đàm xuất hiện ở đâu là không ma vương nào bén mảng đến; hãy cầu Ngài đến đây, và mọi ác ma rạp mắt hết” (sách dẫn). Nên tự nhiên hàng đệ tử sau nay coi Phật như một đối tượng tối cao để quán tưởng khiếm tâm họ hết tán loạn và đạt đến cứu cánh của cuộc sống đạo. Những thí dụ trên đủ chứng minh rằng một mặt lời dạy của Phật được tín đồ chấp nhận như một pháp (chân lý) toàn thiện ở chặng đầu, toàn thiện ở chặng giữa, toàn thiện ở chặng chót mặt khác con người của Phật được coi như có đủ sức màu nhiệm, đầy oai đức hiển linh, thậm chí chỉ sự có mặt của Phật đủ tạo ra một không khí tốt lành nhất, không những cho tâm đạo mà cho thế tình nữa.

[9] Khi Phật nhập Niết Bàn, có nhiều vị khuru than khóc: “Đức Như Lai diệt độ sớm vậy thay! Đức Thế Tôn nhập Niết Bàn chóng vậy thay! Chánh Pháp sớm mất vậy thay! Từ nay trở đi, hết thấy chúng sanh mãi mãi đọa vào khổ não vì Con Mắt của Thế Gian mất rồi”. Họ kêu khóc không thể tả, nằm lăn trên đất như những cây già bật gốc, rễ cành rách nát tan tành, khoa tay bút hầu như một con rắn bị thương. Những nỗi cực kỳ thương xót ấy hẳn là rất thường tình đối với những Phật tử quý hướng vào nhân cách của Thầy hơn là vào lời dạy trọn lành và hợp lý của Phật. (Cõi Kinh Đại Bát Niết Bàn, bản chữ Hán, Phẩm trà tì).

[10] Về sự phân phái của Phật giáo chừng 200 năm sau khi Phật tịch diệt, xin xem Samayabhedo-paracana-cakra của Vasumitra. (Thế Hữu Dị Bộ Tông Luân Luận, bản dịch chữ Hán của Huyền Trang).

[11] Cõi Sukkhavati-Vyuha (Trang Nghiêm Tịnh Độ) do Max Muller và B. Nanjio ấn hành, trang 7, có câu “Buddha svaro ananta ghoshah” nghĩa là âm của Phật có vô số âm (Phật âm, vô lượng âm). Cõi luân Saddharma pundarika (Pháp Hoa) trang 128 có câu “Savarena caikena vadami dharmam”, nghĩa là ta nói pháp chỉ bằng một thứ tiếng. Hàng Phật tử Đại thừa không lạ với thí dụ “nước bình đẳng chỉ có một vị” (ekarasam vari) tùy duyên mà phát sanh cỏ cây hoa lá đủ loại khác nhau.

(12) Thánh điển của bất cứ tôn giáo nào cũng đều được “mật giải” bằng cách ấy. Giáo lý Tương Ứng Swedenborgian, nhân đó, sáng rõ như ban ngày. Giáo lý Chân Ngôn Mật Tông cũng phản ánh phần nào sự tương ứng ấy, dầu khác hẳn, cố nhiên, căn bản triết lý. Mọi luận giải đều có thể có bất cứ đâu, không phải chỉ vì luận giải nào cũng có một yếu tố chủ quan đáng kể, mà vì sự tương ứng trùng trùng vô tận giữa những quan hệ chủ quan ấy.

(13) Anuttara Samyak sambodhi, người Tàu dịch là Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác hoặc Vô thượng bồ đề (D.G.)

(14) Trong Thiền Tông, giai thoại này thường được kể lại là “Thế Tôn niêm hoa, Ca Diếp vi tiếu”, nghĩa là Phật giơ lên cành hoa, và Ca Diếp mỉm cười. Đó là khởi điểm của đạo Thiền (D.G.)

(15) Xin xem các phẩm như Tevijja, Mahali, Brahmajala v.v... (Tam minh, Ma ha lê, Phạm Võng), trong bộ Digha Nikaya (Trường Bộ Kinh). Coi luôn phẩm Sutta Nipala, nhất là Atthakavagga là bản văn Phật giáo tối cổ giữ được đến ngày nay, trong ấy đề cập đến trạng thái nội tĩnh gọi là Ajjhattasanti, không thể đạt được bằng bất cứ triết học, truyền thống hoặc hạnh lành nào.

(16) Phật không bao giờ quên gây cho các đệ tử một ấn tượng mạnh về chân lý tối thượng của Phật giáo, phải tự chứng và nội chứng lấy, điều ấy thấy rõ trong các bộ kinh A Hàm. Rải rác khắp, ta gặp những câu như “không dựa vào người khác, họ tin, hoặc nghĩ, hoặc phá nghĩ, hoặc thâm tín ở pháp”. Từ sự tự quyết kiến cố ấy mở đường cho con người nhận thức dòng nghiệp quả ô trược (asrava) bị chặn đứng hoặc cạn nguồn, siêu hóa lên quả vị la hán, tức là cứu cánh của sinh hoạt Phật giáo.

(17) Anupadhisesha (vô dư Niết Bàn)

(18) Thật ra danh từ Bát Nhã (Prajna hoặc Panna, theo Pali) không phải độc quyền của Đại Thừa, mà Tiểu Thừa vẫn thường dùng. Nhưng tiểu thừa ít nhấn mạnh trên ý niệm giác ngộ, cũng như tất cả ý nghĩa tối cao của giác ngộ trong hệ thống Phật giáo; Tiểu Thừa có vẻ coi nhẹ Bát Nhã hơn Đại Thừa vậy. Đại Thừa, trái lại, có thể coi là tôn giáo tối cao của Bát Nhã, hơn nữa, Bát Nhã còn được thượng tôn như một thần tượng.

(19) Bồ Tát thường được định nghĩa là người cầu đạo bồ đề, người cầu nhất thiết trí, hoặc Phật trí. Tuy nhiên, theo từ nguyên thì không có vấn đề “cầu” mà là đã chứng đắc, hoặc sẵn đủ (cụ túc), vì danh từ Bodhi sattva gồm có sattva là chúng sanh, người, và bodhi là bồ đề, trí huệ, giác ngộ; vậy Bồ Tát là chúng sanh của Trí Huệ (D.G.)

(20) Đó chẳng khác hơn là mở con mắt sạch bợn nhơ của Pháp (thanh tịnh Pháp nhãn) mà kinh A Hàm thường nói đến khi có người chứng quả La Hán (virajam vitamalam dhamma cakkhum udapadi).

(21) Coi kinh Pháp Hoa, phẩm 15: “Như Lai thọ mạng”. A Tăng kì là nhiều vô số kể. Phẩm ấy nói: “Ta thành Phật, đến nay lâu không thể kể được, tuổi thọ của ta dài đến vô lượng vô biên vô số kiếp. Ta vốn thường còn chẳng mất”. Vậy, sự thành Phật của Thích Ca chỉ là một phương tiện, cũng như sự Giáng sanh của Ngài chỉ vì một đại sự nhân duyên, và nhân duyên ấy, theo Pháp Hoa, là mở cái thấy biết Như Lai (D.G.).

(22) Kinh Pháp Cú, bản dịch chữ Hán, mục 153, 154:

Sanh tử hữu vô lượng- vãng lai vô đoan tự

Cầu ử ốc xá giá - sắc sắc thọ bào thai

Dĩ quan thử ốc - cánh bất tạo xá

Lương sạn dĩ hoại - đài các tối chiết

Tâm dĩ ly hành - trung gian dĩ diệt

Người tạo ra ngôi nhà (ốc xá giả, gha-karakam) là hành uẩn (sankhara- mental formation), tức những hành động tạo tác của tâm thức, tức tâm tư duy, hoặc tư tưởng, được coi là chủ lực của vô minh. Ngôi nhà đây là nhân sinh và vũ trụ, do tâm sở tạo, do thức sở biến (D.G.).

(23) Theo Đại Thừa Khởi Tín Luận của Mã Minh, vô minh, có nghĩa là sự dấy lên của một ý nghĩa (tâm) trong ý thức. Câu ấy có thể giải thích bằng nhiều cách khác nhau; nhưng hễ vô minh còn quan niệm như một cơ sự thoát nhiên dấy lên trong chớp nhoáng, không đòi hỏi một thời gian nào hết, thì sự biến mất của ý nghĩa ấy - tức là Giác Ngộ - cũng phải là một cơ sự xảy ra trong chớp nhoáng như nhau.

(24) Thấy, tánh.

(25) Vùng đất bí mật, cấm địa

(26) Chỉ có cái phi lý là cái đáng tin (D.G.)

(27) A Thuyết Thị phiên âm phạm ngữ Asvajit, người Tàu dịch là Mã Thắng Tỳ Khuru, một trong số đệ tử đầu tiên của Phật, còn Xá Lợi Phất lúc này chưa quy y(D.G.)

(28) Đó là dịch qua bản chữ Phạn, còn theo bản chữ Hán dịch lại thì vầy:

Các Pháp nhân duyên sanh

Cũng theo nhân duyên diệt

Nhân duyên sanh diệt này

Như Lai từng tuyên thuyết (D.G.)

(29) Đệ nhất nghĩa đế: chân lý tối hậu, paramartha. Kinh Lăng Già nói: “Đệ nhất nghĩa là chỗ sở đắc của thánh trí tự giác, chẳng phải là cảnh giới do ngôn thuyết vọng tưởng biết được, vậy nên ngôn thuyết vọng tưởng không hiển thị được đệ nhất nghĩa. Ngôn thuyết vốn sanh diệt lay động, trôi lăn, do nhân duyên mà dấy lên. Đã là trôi lăn, do nhân duyên dấy lên thì không hiển thị được đệ nhất nghĩa” (D.G.)

(30) Kinh Viên Giác: Lời kinh dạy như ngón tay chỉ mặt trăng. Có thấy trăng rồi rồi cuộc mới biết ngón tay chẳng phải là mặt trăng. Tất cả lời nói của Như Lai khai thị bồ tát cũng như vậy đó (D.G.)

(31) Vô dư Niết Bàn: Anupadhishesha Nirvana (D.G.)

(32) Apratis Thitanirvana: bất trụ Niết Bàn (D.G.)

(33) Ở đây, tôi thấy cần nói vài lời về cái trong Phật giáo gọi là “hành động không cố gắng, không mục đích” (an abhoga carya; vô công dụng hạnh). Nếu tôi không lầm, đó cũng chính là cái người Công giáo nói đừng để tay mặt biết việc làm của tay trái. Khi tâm đạt đến thực tại của giác ngộ thì tự nhiên cạn kiệt trần cấu, cả lý và tình, và linh minh chí thiện đến độ làm gì cũng trong sạch, cũng vô tư, cũng ban lợi lộc cho thế gian. Nhưng hễ ta còn có ý thức (hữu tâm) về những nỗ lực cần phải vận dụng nhằm chiến thắng vọng tâm và phiền não thì còn bị ô nhiễm, vì còn có ép buộc, còn giả tạo, do đó gây trở ngại cho sự ứng dụng tự do và hồn nhiên của tâm tánh; và tình thương, nguyên lai là một đức tướng tự nhiên của giác trí, không phát huy gì được, mà chỉ dụng ý luyện tập nhằm duy trì bản ngã. “Bổn Nguyên” (pranidhana) vẫn lập lên từ tình thương, nhưng chỉ bắt đầu có tác dụng, nghĩa là có vô công dụng, vô mục đích (an abhoga) khi Giác là một năng lực thuần sáng tạo. Đó là chỗ khác nhau giữa tôn giáo và luân lý; đó là chỗ học thuyết duyên khởi (pratitya samutpada) không tạo được sinh hoạt Phật giáo, và đó là chỗ lập cước của Thiền Tông đối với “hữu luận” của Tiểu Thừa và “không luận” của trường phái Bát Nhã (Bát Nhã Không Tông).

(34) Kinh Thoại Ứng

[\[35\]](#) Trường A Hàm, Kiên Cố Kinh, bản dịch chữ Hán, còn bản văn Pali (Dighi Nikaya, kevaddha sutta) không có đoạn văn này. Coi luôn trong bản A Hàm Trung hoa, Kinh Lô Già (Lohicca) và kinh Sa Môn Quả (Samanna phala) Phật dạy nhất thiết cần tịnh cư mới cầu được chánh giác, và diệt trừ tham dục. Tinh cần, tịnh quán và nghiêm cẩn, đó là những điều kiện thiết yếu, thiếu nó không Phật tử nào mong được thoát tử siêu sinh.

[\[36\]](#) Theo bản dịch Anh Ngữ của Rhys Davids, với chú thích như sau: “Định (Samadhi, hoặc tam muội) trong năm bộ kinh A Hàm, chiếm một địa vị quan trọng như lòng tin trong Tân Ước; đoạn văn chứng tỏ, trong Phật giáo ban sơ, định huệ và giới giữ một vai trò tương đương với đức tin, lý trí và khiêm hạ trong thần học tây phương sau này. Thật khó tìm ra một đoạn văn xác định rõ mối tương quan giữa những ý niệm mâu thuẫn ấy bằng những lời cao đẹp, văn súc tích hơn?” Đúng, nhưng tại sao mâu thuẫn?

[\[37\]](#) Bộ Đại Thừa Trang nghiêm luận (Mahavyutpatti) kể đến 108 thứ định, nhiều bộ khác nói có “vô số định”. Người Ấn rất tinh luyện phép định này, nhiều kết quả kỳ diệu thường được tường thuật.

[\[38\]](#) Sự phân biệt các chủng loại Thiền ấy cũng được các nhà học Phật chấp nhận, nhưt là trong giới Tiểu Thừa. Hẳn nhiên quan niệm thiền của người Đại Thừa cũng suy diễn, hoặc triển khai từ đó, nhưng sau này ta sẽ thấy nó sai khác rất nhiều. Các bộ A Hàm từng mô tả tỉ mỉ các thứ thiền ấy, chẳng hạn như trong kinh Sa Môn Quả có đoạn biện giải về kết quả của cuộc sống khép mình trong phạm hạnh. Phương pháp tu luyện ấy không riêng gì cho Phật giáo, mà cả đến các triết gia và khổ sĩ Ấn cũng giảng dạy và thực hành nữa. Tuy nhiên, Phật không thoả mãn với lối tu tập ấy, vì nó không đưa đến kết quả mong đợi, nghĩa là không mở đường tự giác. Do đó trong bước đầu dẫn thân vào cuộc sống xuất gia, Phật học đạo ở hai ông tiên Arada và Udraka (Arala và Uất đà la) nhưng rồi từ già hai lão sư ra đi.

[\[39\]](#) Đó là bốn thiền của sắc giới (D.G.)

[\[40\]](#) Chẳng hạn như mười đề tài quán tưởng sau đây: quán Phật, quán pháp, quán tăng, quán giới hạnh, quán từ bi, quán hư không, quán thanh tịnh, quán số túc (hơi thở) quán vô minh, quán cái chết. Thường người ta đặt năm đề tài sau đây để quan sát gọi là “ngũ định tâm quán”: quán bất tịnh, quán từ bi, quán số túc, quán nhân duyên, và quán niệm Phật. Có khi cũng dùng bốn đề tài cảnh giác sau đây gọi là “tứ niệm xứ”: niệm thân là bất tịnh (ô uế), niệm thọ (cảm giác) là khổ, niệm tâm (tư tưởng) là vô thường, niệm pháp (vạn vật) là vô ngã.

[\[41\]](#) Bố cục thông thường trong các bộ kinh gồm có ba phần là phần tựa (chứng tin: văn thời chủ, sứ, chúng) phần chính văn và phần lưu thông (kết). (D.G.)

[\[42\]](#) - NGŨ PHÁP: danh, tướng, vọng tưởng, chánh trí, như như.

- TAM TỰ TÁNH: vọng tưởng, duyên khởi và thành tự tánh (svabhava).

- BÁT THỨC: năm giác quan cộng thêm ý thức, mặt na thức và a lại da thức.

- NHỊ VÔ NGÃ: (nairatmya): nhân vô ngã (chủ thể) pháp vô ngã (khách thể) D.G.

[\[43\]](#) Tâm tông: lấy tâm là tông chỉ (D.G.)

[\[44\]](#) phi nhất phi nhị, phi dị.

[\[45\]](#) vô bất hoặc bất nhị (non-dualistic) có nghĩa là thuần nhất, không thể chia chẻ được.

[\[46\]](#) tự tại, hằng =being; sinh thành, chuyển = becoming (D.G.)

[\[47\]](#) Lăng Già quyển 3: “vọng tưởng do tập khí chuyển, sanh ra nhiều thứ tâm, nhân đó cảnh giới hiện ra ngoài, đó là tâm lượng của thể tục”. Tập khí (vasana) là những cảm nhiễm thâm căn cố đế kết thành tập quán trong sinh hoạt tâm linh. (D.G.)

(48) Bốn thiên sắc giới và bốn định vô sắc giới, và cuối cùng diệt tận định (coi trang 127).

Tuy nhiên, trong Tăng Nhất Bộ Kinh (Anguttara Nikaya XI, 10) đề cập một thứ thiên chân chánh (ajaniya jnana) khác với cái thiên tạp nhập, thiếu tinh luyện thường. Các thứ thiên này được ví như con ngựa chững nhất chuồng không nghĩ đến phận sự mà chỉ ngóng đến rơm cỏ, chờ ăn. Cũng vậy, Thiên không thể luyện được có kết quả nếu người luyện chỉ cầu thỏa mãn dục vọng ích kỷ, và như thế không bao giờ đạt được thực tại “như thị”. Muốn cầu giải thoát và chánh trí thì sân hận, lòng biếng, lo âu và ngờ vực phải trừ tuyệt, và đó là lúc thành Thiên- thứ thiên không tùy thuộc vào bất cứ sắc chất hoặc không gian hoặc ý thức hoặc hư vô hoặc cái không nghĩ bàn được nào; thứ thiên không thuộc về thế giới này hoặc thế giới khác, hoặc thiên thể khác hoặc điều nghe thấy, hoặc điều nhớ lại hoặc nhận ra; thứ thiên không liên quan gì đến kiến thức hoặc trầm tư. Cái “thiên chân thực” mô tả trong bộ Nikaya ấy thuộc về Đại Thừa hơn là Tiểu Thừa chánh thống vậy.

(49) Dharma nairatmya

(50) Địa (bhumi) là cấp bậc tu chứng. Bồ Tát tu lần lượt từ sơ địa lên thập địa là thành Phật (D.G.)

(51) Tam minh: Túc mạng minh, thiên nhãn minh, lậu tận minh.

(52) Tam thần thông: biến hóa thần thông; tha tâm thần thông, và giáo hóa thần thông (DG)

(53) Cõi Kinh Duy Ma Cật, phẩm vô nhị pháp môn. Bồ Tát Văn Thù hỏi Duy Ma “Thế nào là vào pháp môn không hai?”, Duy Ma im lặng không nói, và Văn Thù khen. Cùng một câu hỏi ấy, sau đó, đời nhà Đường, lục tổ Huệ Năng nói toạt ra hết, bằng ngôn ngữ via negative. Tinh thần Trung Hoa và Ấn Độ khác nhau là vậy. Cõi Đản Kinh, phẩm hành do (D.G.)

(54) Có người hỏi Không Tử về việc chết, Ngài đáp: “Chưa biết sống, hỏi chết làm gì?” (D.G.)

(55) Trúc Lâm thất hiền đời Tấn là các đạo sĩ Kê Khang Nguyễn Tịch, Sơn Đào, Hương Tú, Lưu Linh, Nguyễn hàm, Vương Nhung.

(56) Nagarjuna: Long Thọ, tay cự phách của Đại Thừa giáo, tác giả các bộ Trung Luận, Thập nhị môn luận, Thập trụ luận.

Sankara: Tay cự phách của Bà La Môn giáo, giáo chủ phái advaita vedanta (phệ đàn đa), một trong số lục sư ngoại đạo.

(57) Tâm gọi là tâm vì chẳng phải là Tâm (D.G)

(58) Phật giáo bị ách vận ở Trung Hoa trong đời các vua Thái Võ nhà Hậu Ngụy (446) Võ Đế đời Bắc Châu (574) Thế Tôn đời Hậu Châu và Võ Tôn đời Đường (845). Riêng ở đời Võ Tôn, 44.600 chùa bị triệt hạ, 265.000 tăng ni bị bắt hoàn tục (D.G.)

(59) Không nhận diện được là ai, có thể là Mâu Tử, tác giả bộ “Mâu Tử lý hoặc” (D.G.)

(60) Pháp sư Ấn Độ, dịch giả nhiều bộ kinh bất hủ, tịch năm 413 đời Đông Tấn (D.G.)

Luận ba

(1) Lịch sử thành đạo của Phật được kể lại trong Trường Bộ Kinh XIV, và trong bài tựa bộ Bản Sanh đàm (Jataka Tales), trong Luận sự (Mahavastu), và trong Trung Bộ Kinh, XXVI và XXVII, và cả trong Tương Ưng Bộ Kinh XII nữa. Chi tiết tuy có sai khác nhau, nhưng chỉ về hình thức thôi. Bản Hán dịch “Phật thuyết quá khứ hiện tại nhân quả kinh” dường như ra đời sau bộ Mahapadana pali (Đại Phẩm luận văn Pali), có nhiều điểm sai khác hơn, nhưng

ting thần vẫn là một. “Phật sở hành tán” (Buddhacarita) của Mã Minh vi vút trên thơ mộng. Bộ Phổ Diệu (Lalita vistara) thuộc hệ thống Đại Thừa. Trong thiên cáo luận này, tôi tùy tiện mượn tài liệu ở các bản dịch The dialogues of the Buddha (Thái Tử Thoại Ứng kinh) của Rhy Davids; The Kindred Sayings (Tập sự?) của bà Davids, Majjhima Nikaya (Trung Bộ Kinh) bản của Silacara và bản của Neumann, các Bộ A Hàm Trung Hoa, và đôi tài liệu khác.

(2) Mahapadana Suttanta

(3) Quan niệm có nhiều vị Phật khác trong quá khứ dường như xuất hiện rất sớm trong lịch sử Phật giáo như ta có thể nhận thấy ở đây, rồi theo đà tiến triển mãi sau này kết hợp với quan niệm bốn sanh (jataka: tiền thân) và cuối cùng qui thúc vào quan niệm Bồ Tát thành một đặc trưng của Đại Thừa giáo. Sau vị Phật quá khứ sau này tăng lên hăm ba hoặc hăm bốn vị trong Phật sử của Phật đà vương sa (Buddha vamsa) và Bát nhã Ba la mật đà, rồi còn tăng lên bốn mươi hai vị trong Phổ Diệu (Lalita vistara). Quan niệm cổ Phật hoặc tiền bối ấy dường như khá phổ biến ở nhiều dân tộc. Ở Trung Hoa, Khổng Tử nhận mình thừa truyền cái học của Nghiêu Thuấn, còn Lão Tử tổ thuật theo Hoàng Đế. Ở Ấn Độ, giáo lý Kỳ Na (Janatism) và cả đến cá thể của vị tổ khai sáng là Đại Hùng (Mahavira) có nhiều điểm tương đồng với Phật giáo, cũng lập lên hai mươi ba vị tiền bối có ít nhiều liên hệ với các vị cổ Phật của Phật giáo.

(4) Ta có nhiều nghi vấn xác đáng về thuyết Nhân Quả hoặc nhân Duyên của Phật, vì thuyết Nhân Duyên thường được diễn dịch khác hẳn nhau. Trong bộ kinh trên, Phật đi đến thúc (ý thức hoặc sự hiểu biết) là ngừng, còn theo thuyết hiện đại chuỗi xích lại khởi đầu ở vô minh (avijja). Dầu sao, ta không thể quyết đoán rằng chuỗi xích mười nhân duyên ấy là giáo lý cổ nhất và có uy thế nhất của giáo lý duyên khởi (paticca samuppada). Ở nhiều phương diện, ta có thể lý do để ngờ rằng đoạn kinh trên mới được kết tập lại sau này. Điều tôi muốn biện giải ở đây chỉ nhằm vào những cố gắng tri thức của đức Phật để giải thích những thực tại của nhân sinh bằng lý thuyết nhân duyên. Phật coi vô minh như căn bản của sanh tử, nghĩa là của tất cả khổ não của thế gian, điều ấy quả thực đã được xác định hẳn hoi rồi trong Phật giáo sử.

(5) Có một bài kệ khác được coi như do Phật nói ra khi vừa thành Chánh Giác. Đó là bài “khúc hùng ca tối thắng” đã thuật ở bài luận trước, coi trang 100. Trong kinh điển Đại Thừa không có bài kệ ấy. Riêng kinh Phổ Diệu (Lalita vistara) chỉ có hai câu này: Chinna vartm opasanta rajah suskha asrava, na panah sraivanti; chinne vartmani vartata dukhasyaisho anta ueyate

(6) Ta là vị la hán trong thế gian này, ta là vị thầy vô thượng (DG)

(7) Bộ Ma ha chỉ quán, 142, kể ra 13 danh từ chỉ sự hiểu biết dưới nhiều khía cạnh khác nhau: buddhi, mati, gati, matam, drishtam, abhisamitavi, samyagavabodha, supratividdha, abhilakshita, gatimgata, avabodha, pratyabhijna va menire.

(8) Ekacitt ekshana samyukta prajna. Một niệm là một tư tưởng (tâm niệm) mà cũng là một thời gian ngắn nhất (satna).

(9) Vọng tưởng: vikalpa; biến kế chấp: parikalpana (cái thấy bị bóp méo do chấp trước theo định kiến) DG.

(10) Thứ trí thức luận này Khổng giáo gọi là “cách vật trí tri” và đó cũng là phương pháp luận của Descartes. Thành ngữ “nhất niệm”, “nhất tâm” và “nhất satna gian” (thời gian của một chớp nhoáng) dùng chung nhau một nghĩa (DG)

(11) Franz Pfeiffer, p. 312, Martensen, p. 29

(12) Yatha Bhutam dassana: sự vật thế nào thì thấy biết như thế ấy, thấy biết đúng với chân tính của sự vật, thấy biết “như thực” D.G

(13) Theo bản dịch chữ Anh của Tì Khuru Silacara. Bản dịch văn Pali trong Digha Nikaya, 26.

(14) Như thực: yatha bhutam (the reality as it is). Như thị, chân như, như như, như: tatha (thatness, or suchness or ainsite).

(15) Anuttara samyak sambodhi, người Tàu phiên âm là a nậu đa la tam miệu tam bồ đề.

(16) Ốc xá giả (屋舍者)= gahakara, coi trang 100, hoặc kinh Pháp Cú, 153-154 (DG)

(17) Chuỗi xích 12 nhân duyên hoặc duyên khởi (paticca samuppada) móc nối như sau: 1. vô minh (avijja); 2. hành (sankhara); 3. thức (vinnana); 4. danh sắc (namarupa); 5. lục nhập (salayatana); 6. xúc (phassa); 7. thọ (vedana); 8. ái (tanha); 9. thủ (npadana); 10. hữu (bhava); 11. sanh (jati); 12. lão tử (jaramaranam).

(18) Phật giáo nói “nhất niệm khởi, thiện ác phân” Hiện tượng phân tâm ấy, Thiền Tông gọi là “tâm thượng sanh tâm” (trên cái tâm này thêm một cái tâm). Cái tâm sau là niệm, hoặc tư tưởng. Đó là một cái thừa nên sanh mê và khổ. Cụ thể hơn, Thiền tông hình dung hiện tượng phân hóa ấy bằng hình ảnh một cái đầu ghép trên một cái đầu (đầu thượng trước đầu). Tu đạo là nhằm phục hoàn cái tâm bốn lai ấy. Sứ mạng của Tổ Đạt Ma qua Tàu là nhằm hoàn nguyên cái chân tinh thần ấy của Phật Đà, bằng cách hồi đầu chuyển hướng về miếng đất giác trang nghiêm ở bờ bên kia. Đó là ý nghĩa của sự “thấy tánh thành Phật” (D.G)

(19) Thấy như vậy, biết như vậy (evamjanato evam passato) là câu thường gặp luôn trong văn học Phật giáo, Tiểu thừa cũng như Đại thừa. Các nhà trước thuật Phật giáo đều có phân biệt hay không phân biệt giữa cái thấy và cái biết theo trí thức luận hiện đại, thì sự kết hợp hai danh từ ấy vẫn có nhiều ý nghĩa hệ trọng. Các ngài hẳn thừa hiểu “cái biết” không đủ khả năng diễn đạt được cái gì Phật “thấy” trong giờ ngộ đạo. “Thấy” hoặc “đốn kiến” chỉ vào tánh cách tức thì, sắc bén nhất, đáng tin nhất của cái biết ấy. Như chúng tôi đã lưu ý ở nhiều chỗ khác, Phật giáo rất giàu từ ngữ thuộc loại thấy biết như trên.

(20) Mahali sutta trong Trường Bộ Kinh (D.G)

(21) Phép thần thông đạt được bằng phương pháp định tĩnh dường như rất thanh hành ở Ấn Độ, cả đến ngay từ thời sơ khởi của nền văn minh Ấn, và Phật thường được chư đệ tử thỉnh cầu thi thử phép lạ ấy. Những tiểu sử của Ngài sau này đã thật sự biến Ngài thành một bậc chuyên hóa phép thần thông quảng đại, hoặc ít ra theo sự xét đoán thông thường bằng luận lý và khoa học của ta hiện nay. Nhưng theo giáo lý Bát Nhã thì “Như Lai nói sở đắc vì thật chẳng phải là sở đắc nên gọi là sở đắc” (yaisha bhayavan lakshanasampat tathagatena bhashita alakshanasampad esha tathagatena bhashita; tenocyate lakshanasampad iti) nên phép thần thông Phật phô diễn có một huyền nghĩa hoàn toàn khác hơn. Theo kinh Kiên Cố (Kevaddha sutta) Phật có ba phép lạ này: biến hóa thần thông, tha tâm thần thông, và giáo hóa thần thông. Người có phép biến hóa thần thông có thể làm những việc ngoài lý luận và công lệ sau đây: Một thân hiện ra nhiều thân, nhiều thân trở thành một thân, thân hình đi ngang qua vách qua tường qua núi như đi giữa hư không, độn thổ, độn thủy, phi hành trên nước như đi trên đất liền, ngồi xếp bằng đi trên hư không như chim bay, hai tay có thể chạm rờ mặt trời mặt trăng, những thiên thể đầy oai lực và thần lực, có thể tự mình bay đến cõi trời Phạm Thiên. Ta nên hiểu thế nào? Y theo chữ nghĩa hay bằng trí giải? Ta không thể giải thích theo duy tâm luận của Bát Nhã học sao? Tại sao? “Tâm gọi là tâm vì chẳng phải là tâm”. Kim cương: chư tâm giai vi phi tâm thị danh vi tâm).

(22) Những vấn đề ấy, theo Pothapada sutta (kinh Bô Thác Bà Lậu), là: thế giới này thường hằng? hay không thường hằng? hữu hạn? hay vô hạn? hồn có khác với xác không? Như Lai có tồn tại không sau khi chết?

(23) động tâm mong niệm (D.G.)

(24) Kinh Kim Cương, phẩm thân phi tướng.

(25) Coi Kinh Pháp Cú, bài 385; Kẻ nào không thấy có bên kia, bên này, cả hai bên đều là không, kẻ ấy xả lìa hết ham đắm, ta gọi đó là Phạm Chí (thích bỉ vô bỉ, bi bỉ dĩ không, xả li tham đắm, thị vi Phạm Chí).

(26) Câu nói “chỉ đạo vị tăng chân tục” là điển này (D.G.)

(27) Đó là lý do thiền sư Huyền Giác nói:

Tánh thực của Vô Minh tức Phật Tánh

Thân không của Ảo Hóa tức Pháp Thân

Thông thường hơn, đạo Phật nói “phiền não tức Bồ Đề, Niết Bàn tức sanh tử luân hồi”(D.G)

(28) Sutta Nipata. V. 1004

(29) Sutta Nipata, V. 720, Sananta yanti kussobbha, tunhyati mahodadhi.

(30) Asavem Khata nana.

(31) Na abhinnaya na sambhodaya na nibbanaya amvattati.

(32) Chân lý cao thượng (thánh đế) đưa đến giải thoát.

(33) Trung Bộ Kinh 22

(34) Coi Sutta, Nipata, V.21 “Ta đã đóng một chiếc bè chắc chắn, ta đã đến tận Niết Bàn, ta đã qua bờ bên kia, chiến thắng dòng cuồng lưu tham dục; ta không còn dùng chiếc bè vào việc gì nữa, vậy trời muốn mưa thì cứ mưa.”

(35) Pháp: dharma; phi pháp: adharma (chẳng phải là pháp). Tôi để nguyên chữ pháp của người Trung Hoa vì không thể dịch được; có người dịch là chánh lý, hoặc đạo lý, hoặc đức tánh, nhưng quả thật rất khó dịch cho ổn thỏa. Các học giả Trung Hoa dịch dharma bằng một chữ chung là “pháp”, không cần phân biệt nghĩa riêng trong từng đoạn văn. Trong trường hợp trên, pháp có thể hiểu là sự xử trí tốt đẹp, hoặc khuôn phép luân lý, hoặc rộng hơn mọi giáo lý có hiệu quả tốt. Trong Kinh Lăng Già, phẩm 1, cũng có đề cập đến sự siêu việt cả phi pháp và pháp, (dharma eva prahatavyah pragevadharma), và giải thích rằng chỉ vì vọng tưởng phân biệt nên thấy có mâu thuẫn giữa cái phải và cái trái trong khi thật sự cái này chỉ là phản ảnh của cái kia. Cũng ví như anh nhìn trong gương thấy ảnh mình, anh chấp ảnh ấy là thật trong khi ảnh ấy chỉ là ảnh, chẳng phải gì khác. Ai quán thể gian y như vậy tức có chánh kiến. Thật vậy, hễ sự quán tưởng được nhất như thì tâm chứng vào cảnh giới thánh trí tự giác, và mở cái gọi là Như Lai Tạng. Trong lời giải thích trên, pháp và phi pháp đồng nghĩa với có (sat) và không (asat) hoặc khẳng nhận (asti) và phủ nhận (nasti). Vậy, phá bỏ cả pháp và phi pháp có nghĩa là thoát ly cái chấp nhị nguyên cùng với tất cả rối ren và vướng mắc. Về mặt triết lý, sự phá bỏ ấy là nhằm hòa đồng với cái Tuyệt Đối, còn về mặt luân lý, đó là vượt qua cả thiện và ác, thị và phi. Coi luôn Sutta Nipata, v. 886, tin tưởng nhị nguyên ở đây được coi như kết quả của cuộc triết luận sai lầm.

(36) Tóm lược Trung bộ kinh, 22 trang 136. Coi luôn Tương Ưng Bộ Kinh, 70, XII, p 125.

(37) Coi kinh Pháp Hoa, chuyện cùng tử, phẩm IV, và Kim Cương Định, Phẩm IV.

(38) Thuật ngữ gọi là “nhất niệm khởi”. Khi niệm dấy lên là có trạng thái phân tâm, từ một cái tâm toàn nhất chẻ làm hai, có tâm và có niệm (tư tưởng). Thành ngữ “tâm thượng sanh tâm” trên tâm nảy thêm một cái tâm chỉ về hiện tượng tâm lý này, Tố Vân Môn còn nói

cụ thể hơn: Đầu thượng trước đầu, Tuyệt thượng gia sương, nghĩa là trên cái đầu ghép thêm một cái đầu, trên tuyết đổ thêm sương (D.G.)

(39) Tương Ưng Bộ Kinh , XII, 65 (nagara), coi luôn “Văn Thù Sư Lợi sở thuyết bát nhã ba la mật đa kinh”. Ở đây Phật ví như người thợ mỏ tìm ngọc, hoặc người trăn ngập niềm vui khi nghe người ta vui vẻ kể lại những thành thị và làng mạc mà chính anh đã viếng qua thưở trước. Cũng niềm hoan lạc ấy đến với người nghe và hiểu pháp bát nhã vì kiếp trước ông có mặt trong pháp hội nghe Phật nói kinh ấy. Hiểu pháp bát nhã chỉ là một cách nhớ lại, câu nói thực nhiều ý nghĩa xét theo lý giác ngộ nêu trên Giác Ngộ đi kèm theo hồi tưởng kỷ niệm xưa, điều ấy cũng được nhà trước tác Kena Upanishad (VI, 50) ghi lại tỏ rõ:

Rồi từ nơi tự ngã

Như có cái gì ẩn sâu vào tâm thức

Khiến tâm thức bỗng dưng nhớ lại

Trạng thái ấy biểu hiện sự trở dậy của tri giác trong tự ngã.

Thầy Bà La Môn Sonadanda khi nghe Phật nói về hạnh Phạm Chí tán thán như vậy: Lành thay, thầy Cồ Đàm! cũng hết như người lượm lại cái gì đã đánh rơi, hoặc vạch trần cái bị che khuất, hoặc chỉ con đường đúng cho khách lạc đường, hoặc đem ánh sáng vào bóng tối để mọi người có mặt đều nhận thấy được, cũng hết như vậy, thầy Cồ Đàm chỉ cho tôi thấy sự thật bằng vô số hình ảnh.

(40) Đoạn này lược thuật theo tài liệu Trung Hoa thay vì dịch theo bản văn chữ Anh (D.G.)

(41) Số luận: samkhya, học phái của Arada (hoặc Alara Kalama), một trong số lục sư ngoại đạo chủ trương vật tâm nhị nguyên luận, và thần ngã độc tôn.

(42) Mã Minh

(43) Alara Kalama và Uddka.

Luận bốn

(1) Nguyên tác: “Ngã hữu chánh pháp nhãn tạng, Niết Bàn diệu tâm, vi diệu pháp môn, thực tướng vô tướng, kim phó chúc Ma Ha Ca Diếp”. Nghĩa: “ Ta có kho tàng con mắt của chánh pháp, tâm huyền diệu của Niết Bàn, cửa pháp vi diệu, thực tướng vô tướng, nay đem trao lại cho Đại Ca Diếp”. Truyền thuyết này được gọi là “niệm hoa vi tiểu”, nghĩa là Phật giơ cành hoa, và Ca Diếp mỉm cười. Tâm ấn Thiên phát sanh từ đó. (D.G)

(2) Soạn giả là Li Tsun Hsu (?)

(3) Tên Việt phiên âm theo bộ Thiên uyển kế đăng lục của Việt Nam. (D.G)

(4) A pratishtita cittam

(5) Triệu Châu (778-897) là một trong số những Thiền sư đầu tiên xuất hiện đầu nhà Đường trong khí thế tung bùng của Thiền Tông đang hồi hưng khởi. Sư thọ đến 120 tuổi. Những bài nói pháp của sư lúc nào cũng ngắn, nhắm thẳng vào tròng, và lời đáp của sư nổi tiếng hồn nhiên mà tinh tế, khó lãnh hội.

(6) « Đạo truyền riêng ngoài kinh điển, trực tiếp, không qua chữ nghĩa, nhắm thẳng vào nội tâm, kiến chiếu vào tự tánh để thành Phật ». Hai câu đầu định cơ bản lập tông, hai câu sau định phương pháp thể nghiệm. Vì « giáo ngoại biệt truyền » nên không y cứ theo kinh điển ; vì « bất lập văn tự » nên không cấu tạo tư tưởng lý luận; chỉ có "kiến tánh" là "thành Phật" nên không có gì có thể nói được. Đó là khếp trực chỉ và tâm truyền vậy (D.G)

(7) Tức 4 Thiền 8 Định

(8) Đó là bộ Thiếu Thất Lục Môn (6 cửa Thiếu Thất) gồm có 6 bài luận tương truyền do Đạt Ma soạn thảo.

(9) Tứ Quán Hạnh, cũng gọi là “ Nhị nhập”, hai đường vào.

(10) Đó là hai chữ tinh yếu nhất của Đạt Ma, tôi để nguyên, không dịch, sẽ giải thích sau.

(11) Tác giả đoạn văn hoặc bài tựa nay là Đàm Lâm. Theo giáo sư Tokiwa ở Hoàng gia Đại học Đông Kinh, Đàm Lâm là một học giả uyên bác từng góp phần vào việc dịch nhiều bản văn chữ Phạn. Tên ông cũng được nhắc lại trong bài Đạo Tuyên viết về tiểu sử Huệ Khả. Nếu, do sự nhận diện ấy, Đàm Lâm là một học giả hơn là một sư Thiền, tự nhiên là ông có thể viết bài luận “Bốn Quán Hạnh” ấy mà bản ý thật đã ứng hợp với kiến giải Thiền. Giáo lý “Bích quán” dành là đặc biệt của Thiền tông, nhưng trong bài luận còn có nhiều yếu tố thích hợp với lý Thiền.

(12) Dịch ra chữ Hán đời Bắc Lương (397-439), dịch giả không biết là ai

(13) Trong Cao Tăng Truyện, Đạo Tuyên kể rằng Đạt Ma hành cước đến đâu là dạy đạo Thiền cho dân chúng ở đó, nhưng vì thời ấy đất nước đang đắm chìm trong những cuộc cãi vã về tứ chương nên nhiều trường hợp vu cáo đã xảy ra chống lại thông điệp của Đạt Ma

(14) Đề tài này đã được trình bày ở trang trước, nhưng chỉ sơ lược thôi, và sẽ được diễn rộng thêm ở một bộ sách riêng.

(15) Về điểm này, tôi xin có vài lời nhận xét về ý kiến một số học giả coi triết lý “không” là căn bản của Thiền. Những học giả ấy hoàn toàn không nắm được huyền chỉ của Thiền vốn là thực chứng, trước hết, chớ không phải triết lý hoặc tín điều. Thiền không bao giờ xây dựng lên được trên bất cứ quan điểm tâm lý hoặc siêu hình nào ; những quan điểm này có thể được đề ra sau, sau khi có Thiền chứng, không bao giờ đề ra trước được. Triết lý bát nhã không bao giờ đi trước Thiền, luôn luôn phải đi sau. Các nhà học Phật cũng như những người đồng thời với Đạt Ma thường quá dễ dãi đồng hóa giáo lý với cuộc sống, lý thuyết với kinh nghiệm. biểu tượng với thực tại. Hễ còn dung túng cho tâm trạng điên đảo ấy nảy nở thì Thiền không đề ra được một giải thích nào thông minh và thỏa đáng hết. Không có việc thành đạo ở cội bồ đề, cạnh sông Ni Liên, thì Long Thọ không bao giờ mong viết được một luận giải nào về đạo lý Bát Nhã

(16) Như đã nói trước, người ta thường lẫn lộn cách ngồi thiền “diện bích” với giáo lý tham thiền “bích quán” của Đạt Ma. Sự nhầm lẫn ấy có từ ban đầu và cả trong thời Đạo Nguyên nữa, thậm ý “bích quán” thường bị lãng quên.

(17) Sử sách khi thì giới thiệu Thần Quang là một thường dân, khi thì nói ông là lính theo đạo Khổng.

(18) Thật quá rõ ràng câu chuyện đầy vẻ hoang đường ở chi tiết đứng trong tuyết và chặt cánh tay để chứng minh lòng thành cầu đạo. Có người nói hai chi tiết trên không có trong đời Thần Quang, nhưng mượn ở sách khác, vì Đạo Tuyên không nói đến trong bộ truyện của ông. Theo đó, Thần Quang mất cánh tay chắc vì sự ngược đãi của bọn cướp tấn công ông sau khi ông thọ pháp Đạt Ma. Đàng nào vẫn không thể chứng thực được. Nhưng cuộc đàn cảnh trên thật quá đối bi tráng. Có lẽ trong lịch sử Thiền có lúc cần phải thêu dệt sự thật quá sức tưởng tượng như vậy, bất cứ sự thật nào.

(19) Theo Hsieh Sung, tác giả bộ chánh pháp chân truyền, ở đây Bồ đề Đạt ma phỏng theo Long Thọ giải phẫu sự hiểu Thiền. Long Thọ, trong một bộ luận nổi danh về kinh Bát Nhã có nói: “Giới hạnh là da. thiền định là thịt, trí huệ là xương. còn diệu tâm là tủy”.

Diệu tâm ấy, tác giả nói, là cái Phật mật phó cho hàng pháp tử (con trong đạo). Tác giả dẫn lời Trí Khải đời Tùy coi tâm như chỗ ở của chư Phật, như trung đạo, bật hết phân biệt, chẳng phải một chẳng phải tất cả mà cũng không ngôn từ nào phô diễn cho thỏa đáng được.

(20) Con chánh thức trong đạo được truyền y bát và tâm ấn Phật.

(21) Truyền đăng lục nói: Sư trút lớp áo đạo, giả dạng thế gian, hoặc lân la quán rượu, hoặc sa đà hàng thịt. hoặc học theo ngôn ngữ hạng đầu đường xó chợ, hoặc nhập bạn tôi tớ nhà người. Có người hỏi: “Ông là đạo nhân sao như thế được?” Sư đáp: Ta tự điều tâm ta, có dính dấp gì đến ông đâu mà hỏi (DG.)

(22) Nguyên văn:

“Bị quan lại ý giai như thực.

Chân u chi lý cánh bất thù.

Bốn mê ma ni vi ngỗ lịch.

Hoát nhiên tự giác thị chân châu.

Vô minh trí huệ đẳng vô dị.

Đương tri vạn pháp tức giai như.

Mẫn thử nhị kiến chi đồ bối.

Thân từ thác bút tác tư thư.

Quán thân dữ Phật bất sai biệt.

Hà tu cánh mịch bỉ vô dư.

(23) Dường như bị phong cùi.

(24) Trong kinh Duy Ma, phẩm Ưu Ba Ly, Bồ tát Duy Ma nói với Ưu Ba Ly: Ngài chớ kết tội thêm cho hai vị tỳ khưu (phạm giới) này, phải trừ dứt ngay, chớ làm rối loạn lòng họ. Vì sao? Vì tội tánh kia không ở trong, không ở ngoài, không ở khoảng giữa. Như lời Phật nói: “Tâm như nên chúng sanh như, tâm sạch nên chúng sanh sạch”. Tâm cũng không ở trong, không ở ngoài, không ở giữa. Tâm kia như thế nào, tội cấu cũng như thế ấy. Các pháp cũng như thế, không ngoài chân như.

(25) Ngoài Đạo Tín là dòng chánh, Tăng Xán còn truyền tâm ấn cho một pháp sư Ấn Độ là Lưu Chi (Vinitaruci) và khuyên nên sang phương Nam tiếp độ chúng sanh. Đó là dòng Thiền đầu tiên ở Việt Nam và Lưu Chi là Tổ Sư vậy. Ngài tịch năm 594 đời Hậu Lý Nam Đế. (D.G.)

(26) Nguyên văn: Do hữu giá cá tại?

(27) Ở đây, cũng như ở nhiều đoạn khác, tôi dịch theo nguyên văn bản Trung Hoa, không qua bản chữ Anh, nên có đôi chỗ hơi khác nhau, như bài nói pháp trên không có trong bản chữ Anh

(28) Những dòng Thiền thanh hành đương thời là Thiền Đốn với Huệ Năng, Thần Hội, Huyền Giác, Thiền Tiệm với Thần Tú, Phổ Tịch, Trí Tiến, Thiền Ngưu Đầu với Pháp Dung, Trí Nham, Huệ Phương, Thiền Hoàng Mai Sơn do Hoàng Nhẫn truyền riêng với Huệ An, Huyền Khuê, v.v... Cùng với những tông phái khác đang hồi phát triển mạnh (Luật tông, Hoa Nghiêm, Duy Thức, Thiên Thai, Tịnh Độ, Mật tông), các dòng Thiền trên đem đến cho văn hóa Trung Hoa một uy thế cực thịnh chưa từng có, nên các sử gia hiện đại cho thời đại ấy là thời đại hoàng kim của văn hóa tập trung lại ở một tiêu điểm tất cả những gì tinh anh nhất và dị biệt nhất của tư tưởng Trung Hoa. (DG)

(29) Bài kệ này cũng như bài kệ dưới chép theo Truyền Đăng Lục có khác đôi chữ ở câu chót với hai bài kệ trong Pháp Bửu Đàn Kinh, nhưng không quan hệ mấy. (DG)

(30) Chính là cư sĩ, không phải tăng. Huệ Năng ngộ đạo làm tổ khi còn là cư sĩ; trường hợp Tăng Xán cũng vậy. Mười sáu năm sau Huệ Năng mới xuống tóc, thọ cụ túc giới để điều chỉnh tình trạng. Yếu tố cư sĩ là một trong những yếu tố quyết định sự chuyển hướng Đại Thừa giáo sang Thiền tông. Sau đó còn rất nhiều cư sĩ đầu ngộ đạo vẫn giữ nguyên bộ áo cư sĩ. Trong số ấy Bàng cư sĩ là một; và ngay từ đời Huệ Khả đã có Hướng cư sĩ. Đó là điểm rất đặc biệt của Thiền. Thêm vào đó còn yếu tố nữ giới cũng rất đáng chú ý. (D.G.)

(31) Tài liệu là Pháp Bửu Đàn Kinh. người chép là Pháp Hải (D.G.)

(32) Bốn lai diện mục : Nghĩa đen là mặt mày có từ vô thì đến vô chung, là khuôn mặt muôn đời (D.G.)

(33) Có sách chép khác hơn, từ năm đến mười lăm năm

(34) Theo bản Anh văn có bốn ông tăng tranh luận chớ không phải hai. Các bản Hán Văn thông dụng chỉ nói có hai ông như đã dịch trên. (D.G.)

(35) Đây là bài pháp mở đầu cho đạo trường Huệ Năng. trong Đàn Kinh gọi là “khai diễn pháp môn Đông Sơn” Bản dịch sau đó là dịch thoát từ Hán văn cho dễ hiểu (D.G.)

(36) Câu chuyện bất đồng ấy giữa hai vị lãnh đạo Thiền đầu đời nhà Đường, đầu đúng với lịch sử hay không, vẫn cho ta thấy sự tranh chấp giữa Nam và Bắc diễn ra khá quyết liệt. Bộ “pháp bửu đàn kinh” dường như được soạn ra không ngoài mục đích bác bỏ luận điệu chống đối của môn nhân Thần Tú đối với Thiền Nam Tông

(37) Kinh điển bát nhã luôn luôn nêu cao giáo lý vô trụ như câu “ưng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm” trong kinh Kim Cương. Trụ là chỗ ở, hoặc chấp cứng vào một cái gì làm chỗ dựa. Sau đây là một câu chuyện Thiền: Tổ Triệu câu đến thăm Vân Cư. Cư hỏi: “Đại lão hán, sao không tìm một chỗ trụ cho rồi?” Châu hỏi: “Trụ ở đâu bây giờ?” – “Sau núi kia có ngôi chùa hoang, hòa thượng đến đó là phải”. Sau Triệu Châu lên núi viếng sư Tu Du. Sư hỏi: “Lão đại hán, lão đại hán, sao không tìm một chỗ trụ cho rồi?” Châu hỏi: “Trụ ở đâu bây giờ?” - “Ồ kia, cái lão này không biết trụ ở đâu nữa mới lạ chớ!”. Châu nói: “Ba mươi năm rồi ta chơi đùa với ngựa không hề hấn gì nay lại bị lừa đá”.

(38) Xem lời giải trong “Giới thiệu chứng đạo ca” của Trúc Thiên ấn hành ở Lá Bối (D.G)

(39) hữu tâm: có ý thức, trái với vô tâm là không ý thức, tâm đây có thể hiểu theo nghĩa hẹp là tư tưởng (D.G.)

(40) Huệ Năng một kỹ lưỡng: không dụng công, không tác động vào bốn thể tự nhiên.

- Bất đoạn bách tư tưởng: Bốn lai không tư tưởng nên chẳng cần diệt tư tưởng.

- Đối cảnh tâm số khởi: Tâm tự nó vốn thanh tịnh như gương sáng thì gương cứ chiếu ảnh, cảnh không ngại tâm, tâm không ngại cảnh, toàn là liệu dụng tương ứng như nhau.

- Bồ đề tác ma trưởng: Bồ đề chẳng bao giờ diệt vì chẳng bao giờ sanh, hướng nữa là tăng trưởng.

Cùng hai bài kệ trên. hậu thể có bài kệ khác như sau :

Vấn quân hà kỹ lưỡng

Hữu tướng hoàn vô tướng

Tâm khởi tâm tự diệt

Bồ đề trưởng bất trưởng. (D.G)

(41) Coi câu chuyện này trong bài luận một

(42) Coi bài kệ trong luận sáu “thiền pháp thực tập” Tổ Sư ở đây là sơ tổ Đạt Ma. (D.G.)

(43) Coi đồ biểu Pháp hệ Thiền

Luận năm

[1] Khai ngộ: là mở trí huệ để chứng vào chân lý (đạo). Danh từ này xuất phát từ thành ngữ “khai thị ngộ nhập trong tri kiến Như Lai” của Đại Thừa giáo. “Tri kiến Như Lai” là Phật trí. “Khai” là mở ra trên vô minh; “thị” là chỉ cho thấy; “ngộ” là chứng lấy; “nhập” là đi vào chân lý biến thành một với chân lý, không còn năng tri sở tri nữa. (D.G.)

[2] Trong Thiền nguyên chú thuyết tập, thiền sư Khuê Phong có nói khi Đạt Ma đến Trung Hoa thấy ở đây hầu hết các người học Phật đều chưa đắc pháp, chỉ hiểu theo danh số, hành theo sự tướng (dĩ danh số vi giải sự tướng vi hành), nên phản ứng lại Đạt Ma mới chủ trương lấy tâm truyền tâm chẳng lập văn tự (D.G.)

[3] Về bài luận này cũng như toàn bộ tác phẩm của Bồ đề Đạt ma, xin xem “Sáu cửa vào đống Thiểu Thất” do Trúc Thiên dịch, An Tiêm ấn hành 1969. (D.G.)

[4] Tánh có nghĩa là bốn thể, yếu lý, linh hồn hoặc cái bẩm sinh ở con người. “Thấy tánh” là danh từ thông dụng của các Thiền sư và chính đó là đối tượng của phép hành thiền. Chữ “ngộ” phổ thông hơn trong đại chúng. Hễ thâm nhập trong sự vật thì có ngộ. Danh từ này thường dùng theo nghĩa rộng để chỉ chung mọi sự hiểu biết cao thâm, nhưng riêng trong Thiền dùng theo nghĩa hẹp hơn. Trong bài luận này tôi dùng chữ tánh chỉ vào cái tinh yếu nhất của pháp Thiền. Vì thấy tánh ngụ ý soi ngược lại để nhận ra cái gì vừa cụ thể vừa hàm dưỡng ở bên trong. Điều ấy có thể gây luận giải sai lầm đầu rằng ngộ cũng là một danh từ quá lỏng bông, không chân xác. Trong những trường hợp thông thường, không nặng về triết học lắm, chữ ngộ dễ dùng hơn, còn thấy tánh là ám chỉ riêng sự phát huệ, mở con mắt bát nhã. Về giáo lý thấy tánh của Lục Tổ xin xem luận IV, lịch sử Thiền tông bài Thiền Huệ Năng.

[5] Một trong số ba người con của Phật khi Phật còn là Bồ Tát ở một kiếp trước. Thiên Tinh lâu thông kinh điển Phật giáo, nhưng kiến giải nghiêng về ngoan không (chấp đoạn) cuối cùng đoạ địa ngục (coi kinh Đại Bát Niết Bàn quyển XXXIII, bản Hán dịch của Pháp Hộ)

[6] Nghĩa là không dạy ngồi thiền để cầu giải thoát (xem luận 4, đoạn nói về Huệ Năng và phép thấy tánh). Ở đây tôi xin thêm đoạn văn Huệ Năng giải thích về thiền định theo đốn giáo: Định và Huệ giống như đèn và ánh sáng. Có đèn “tức” có sáng, không đèn “tức” có tối. Đèn là thể của ánh sáng, cái sáng là dụng của đèn tuy hai mà một. Cũng vậy, định và huệ chẳng phải hai. Định là thể của huệ, huệ là dụng của định. Tức là khi huệ phát thì định ở trong huệ, khi định phát thì huệ ở trong định; phép tọa thiền cốt chẳng dính theo tâm, cũng chẳng định theo tịnh, cũng chẳng phải là chẳng động. Sao gọi là ngồi thiền? Ngoài, đối với mọi cảnh giới lành dữ niệm chẳng dấy lên gọi là tọa. Trong, thấy tự tánh chẳng động gọi là thiền. Sao gọi là thiền định? Ngoài là hình tướng tức là thiền, trong chẳng tán loạn gọi là định. Trong thiền ngoài định gọi là thiền định. (D.G.)

[7] Mã Tổ Đạo Nhất (709-788) là một Thiền sư kỳ hình kỳ tánh, dị ngữ dị hành, bước đi như trâu, mắt trừng như cọp, tiếng hét như sấm, lưỡi dài quá mũi, dưới chân có hai luân văn (hình bánh xe). Cùng với Thạch Đầu, Mã Tổ chi phối toàn thể giới tu Phật đương thời, một người là pháp chủ Giang Tây, một người là pháp chủ Hồ Nam. Sư dạy đạo bằng lối nói làm đánh hét điên đảo không biết đầu mà rờ. Môn đệ được Pháp của Sư có thêm tám mươi người, gấp đôi số người đắc đạo với Huệ Năng.(D.G)

[8] Tức là không xếp bằng ngồi thiền để thành Phật. Từ thuở xa xưa của đạo Thiền ở Trung Hoa, khuynh hướng tĩnh tọa (quietism), suốt dòng lịch sử vẫn song hành với khuynh hướng trí đề cao yếu tố ngộ. Cả đến hiện đại, những luồng tư tưởng ấy vẫn còn biểu hiện

phần nào trong tông Tào Động cũng như tông Lâm Tế, mỗi tông có chỗ sở trường riêng. Riêng quan điểm của tôi là quan điểm trực giác, chẳng phải quan điểm tĩnh tọa, vì tâm yếu của đạo Thiền cốt ở chứng ngộ.

(9) Trong bộ sách *Mystics and saints of Islam* (các nhà sư huyền bí Hồi Giáo) của Claude Field, đoạn nói về Hassan Basri, chép vầy: Ngày khác, tôi thấy một cậu bé cầm đuốc đến với tôi. Tôi hỏi: “Đuốc ở đâu đem tới đây?”. Cậu bé vụt thổi tắt ngọn đuốc, nói: “Này Hassan, ngọn đuốc đi về đâu, ông nói tôi biết đi, rồi tôi nói ông nghe ngọn đuốc từ đâu đến”. Cố nhiên sự trùng hợp ấy chỉ là hình thức vì Đức Sơn đạt ngộ từ một nguồn hoàn toàn khác hơn là sự thổi tắt ngọn đèn, nhưng đây là một sự trùng hợp khá thích thú nên xin dẫn lại ở đây.

(10) Nguyên văn “hà tăng phi khứ”, dịch thẳng là “sao từng bay mất” và dịch ý là “tù bao giờ chưa hề bay mất đi đâu cả” thế nghĩa là bầy le le vẫn có đó từ vô thỉ đến vô chung. Bằng thủ đoạn ấy, Mã Tổ đặt Bách Trượng trước cái bất động trong cái động, trước cái khoảnh khắc vĩnh cửu bất biến (instant éternel) mà Huệ Năng gọi là sát na tam muội. Qua cơn đau, Bách Trượng chết đi ở cảnh giới nhị nguyên đối lập để sống lại ở cảnh giới đại định vô phân biệt. Xin nói thêm ngoài Huỳnh Bá, Bách Trượng sau này còn truyền tâm ấn cho Vô Ngôn Thông. Thông sau sang Việt Nam mở phái Thiền Vô Ngôn, là dòng Thiền chánh thống thứ nhì sau dòng Lưu Chi (DG)

(11) Sở tri: kiến thức. Phật giáo cho kiến thức gây trở ngại cho chân lý xuất hiện nên có tên “sở tri chướng” (D.G.)

(12) Coi bài luận VI thực tập.

(13) Coi bài V tiếp sau.

(14) Từ Huỳnh Bá, Lâm Tế thanh hành lối đánh đá và hét này dùng làm phương tiện khai ngộ, như lời tục thường nói: “Đức Sơn hét, Lâm Tế hò”. Đó gọi là Thiền Khống và Thiền Hát.

(15) Ba câu chuyện trên thuật theo Truyền đăng lục và Bích nham lục.(D.G.)

(16) Câu hỏi là “thập ma vật nhằm ma lai?”. câu đáp là “thuyết tự nhất vật tức bất trùng” Coi luận bốn, phần IV, chương Thiền Huệ Năng.

(17) Câu hỏi là “thập ma nhằm ma lai?”, câu đáp là “thuyết tự nhất vật tức bất trùng”. Coi luận bốn, phần IV, chương Thiền Huệ Năng.

(18) Đó là một công án lừng danh thường chư sư trao cho người học đạo để khai thị. Câu chuyện như thế này: Có người hỏi Triệu Châu con chó có Phật tánh không, Châu đáp: “VÔ”(không có) Dầu là “vô”, môn đồ của Lâm Tế hiện nay không coi đó là phủ nhận, theo nghĩa thông thường, mà đoán chắc có liên hệ đến cái gì rất thực tiễn nữa; cái gì ấy, người học đạo phải tìm ra, tự mình, không thể nhờ người khác, vì không ai giải thích được. Đó là công án “VÔ” của Triệu Châu. Công án là một luận đề, một câu nói, hoặc một bài toán các Thiền sư trao cho học trò để giải quyết, và giải quyết được là kiến chiếu được nội tâm, và thấy tánh. Đề tài này sẽ bàn rộng ở bộ Thiền luận II

(19) Một công án khác để tham quán. Một ông Tăng hỏi Triệu Châu: “Muôn vật trở về một, một trở về gì?”, Châu đáp: “Lúc tôi ở Thanh Châu có may cái áo nặng bảy cân”.

(20) Một công án là một câu hỏi, tức một đề án. Đề án nào cũng là nguồn kích động người cầu đạo quyết liệt đi tới, sức kích động đó tức là nghi tình, nghi niệm hoặc đại nghi. Xét một công án gọi là tham công án cũng gọi là tham thoại đầu hoặc chiếu cố thoại đầu. Ngoài ra chữ thoại đầu còn có nghĩa siêu hình hơn chữ công án. (D.G.)

(21) Bạch Ẩn Huệ Hạc (Haknin Ekaku) là tổ khai sáng phái Thiền Lâm Tế mới ở Nhật. Các cao tăng hiện tại của phái này đều thuộc dòng Thiền Bạch Ẩn rọi truyền xuống.

(22) Đại nghi: nghi ngờ lớn, nhưng không phải cái nghi theo nghĩa thường. Đó là trạng thái tập trung tư tưởng cao độ nhất

(23) Nham Đầu (828 - 887) là một cao tăng đời Đường. Ông bị cướp giết, khi chết, tiếng rống của ông nghe xa đến mấy dặm. Khi Bạch Ẩn mới học Thiền, bị kịch ấy diễn ra trong đời một cao tăng Thiền đạo hạnh vượt ngoài tất cả tội lỗi của thế nhân khiến ông bị chấn động cả tâm thần và ông tự hỏi Thiền có thật là bộ kinh cứu khổ không. Do đó Bạch Ẩn ám chỉ đến Nham Đầu. Điều cần lưu ý là dưới mắt Bạch Ẩn, Nham Đầu ở đây là một nhân vật sống, không phải là hình ảnh trừu tượng hoặc khái niệm hư tướng.

(24) Công án Thiền cũng gọi là “cát đặng”, theo nghĩa đen là “giây sắn giây bìm, giây mơ rễ má” mọc quấn quít vào nhau không gỡ nổi, vì chư sư cho rằng ngay trong bản chất Thiền không có gì là công án hết; đó chỉ là trò đặt bày vô lối làm rối thêm sự vật tự nó rất đơn giản. Chân lý Thiền chẳng cần đến công án. Công án có tất cả 1.700 câu dùng để thử lại độ chánh giác của người tu.

(25) Quốc Sư Phật Quang (1226-1286) tức là Thiền sư Vô Học Tố Nguyên, người Trung Hoa, sang hoàng hóa ở Nhật nhằm thời gia tộc Hojo đang trị vì ở Khiêm Thương; ngài dựng ngôi Viên Giác Tự, một trong số Thiền Viện hữu danh ở Nhật. Khi ngài còn ở Trung Hoa, chùa ngài bị quân Nguyên chiếm, chúng toan giết ngài. Ngài bình thản ngâm:

Trời đất không đâu chỗ cắm dùi.

Là không, không hết, ông và tôi.

Vui thay ba thước gươm Nguyên xuống.

Cắt ngọn gió xuân giữa chớp lóe.

(26) Hình ảnh sống động ví như tia chớp nhoáng lóe. Ngộ cũng ví như tia chớp ấy thoát bùng ra tự tâm thức, soi sáng toàn thể thế giới. Thành ngữ: “kích thạch hỏa thiểm điện quang” (lóa lửa đá. nhoáng ánh điện) mô tả bốn chất của cái ngộ ấy, đột ngột và chiếu diệu vô cùng tận. (D.G.)

(27) Đại nghi, hoặc nghi tình, nghi niệm, nghi đoàn đây không liên hệ gì đến cái doute philosophique của Descartes. Thiền tông đặt nghi tình làm một trong ba điều kiện thiết yếu để tham công án, đó là đại ý chí, đại tin tâm, đại nghi tình. Nghi tình là nguồn kích động lực thúc đẩy hành giả từng giây từng phút nhảy sấn vào hư vô, đầu đó là địa ngục cũng mặc. Nên thiền sư Huệ Khai, trong Vô môn quan, nói: “Hãy đem hết ba ngàn sáu trăm khớp xương, tám vạn bốn ngàn lỗ chân lông đúc thành khối nghi tình công phá vào chữ “Vô” ấy của Triệu Châu. Người hãy như người nuốt phải viên sắt nóng, trào trực ói tới ói lui vẫn không mửa ra được, có thể mới gọi sạch hết kiến thức chông chất bấy lâu. để rồi nổ bùng lên như trời long đất lở. Chừng như người vừa đoạt được cây đao thanh long của Quan Công cầm tay qua ải gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ, được tự tại ngay tại đầu bờ sanh tử, dạo nổi vui du hí qua sáu néo luân hồi, bốn đường sanh hóa”. (D.G)

(28) Truyền đăng lục chép lại những câu chuyện ngộ đạo ngắn gọn, vắn tắt chỉ vài hàng, khiến người đọc có cảm tưởng ngộ chỉ là một trò chơi dễ như ăn cơm uống nước. Tuy nhiên, đâu có thể thế được. Ấy là vì sách chỉ chép lại giai đoạn rung cây cho trái chín rụng xuống, nhưng còn biết bao giai đoạn diễn ra trước khi trái chín từ mầm đến nụ, hoa, trái ..v.v... phải bao ngày nắng đêm sương, bao mưa gió dãi dầu, sách không chép đến nên người đọc phải tự mình bổ khuyết vào. Đọc sách phải sáng tác là vậy. (D.G.)

(29) ditthe va-dhamme sayam abhinna sacchikatva.

(30) Bình thường tâm: Những cảm nghĩ thông thường đáp ứng với cuộc sống hằng ngày như ăn cơm, mặc áo, ngủ nghỉ, v.v...

(31) Trong nhập đạo yếu môn luận, có người hỏi Thiền sư Huệ Hải: “Hòa thượng tu hành dụng công như thế nào?” Sư đáp: “Đói thì ăn cơm, mệt thì đi ngủ” - Như thế có khác gì thế tục? - Có khác là vậy: người đời ăn mà chẳng khứng ăn, trong khi ăn còn vọng cầu trăm thứ, ngủ mà chẳng khứng ngủ, trong giấc ngủ còn toan tính ngàn điều. Chỗ chẳng giống nhau là vậy.(D.G.)

Luận sáu

(1) Nhất cú, hoặc đệ nhất cú, hoặc tối sơ nhất cú, mạt hậu cú, là câu nói tối hậu hàm ẩn tất cả diệu lý Phật giáo, ai hiểu được là thoát ly tất cả nghiệp báo và chứng đạo tức thì. (D.G.)

(2) Thêm một câu chuyện khác: Một ông tăng hỏi Triệu Châu “Thế nào là Triệu Châu nhất cú ?” Châu đáp : “Lão tăng nửa câu cũng chẳng có” - “hòa thượng chẳng có là sao?” Sư đáp: “Lão tăng chẳng phải là một câu.” (Lão tăng bất thị nhất cú). D.G.

(3) Nguyên văn của Huyền Giác trong chứng đạo ca: "Nhất cú liễu nhiên siêu bách ức". Điển tích trong kinh Duy Ma. Cõi giải thích trong Trúc Thiên giới thiệu Chứng đạo ca. Lá Bối 1970.

(4) Phó đại sĩ thuộc thế kỷ thứ sáu, pháp danh Thiện Huệ đại sĩ. Ông không thuộc ngành Thiền chánh thống. Đại sĩ có nghĩa là Bồ Tát. (D.G.)

(5) Im lặng như sấm sét: the silent thundering Vimalakirti. Nguyên văn là: mặc như lôi. (D.G.)

(6) Thanh Nguyên Hành Tư (-710) cao đệ của Huệ Năng, từ vị cao tăng này phát ra ngành Thiền Vân Môn Pháp Nhãn và ngành Tào Động của sư Bốn Tịch trong câu chuyện. (D.G.)

(7) Cõi luận bảy “Thiền đường” đoạn XI về Hương Nghiêm

(8) Tứ cú (catuskotika) là: hữu (có), vô (không), diệt hữu diệt vô (cũng có cũng không), phi hữu phi vô (chẳng có chẳng không). Hoặc: hữu, vô, phi hữu phi vô, phi phi hữu, phi phi vô. Theo luận lý học ngày nay, đó là khẳng định, phủ định, chiết trung và hoài nghi. (D.G.)

(9) Dịch thoát lấy ý. Nguyên văn: “Tông môn thất tung bát hoành, sát hoạt lâm thời”. Tăng tiện vấn: “như hà thị sát?” Sư vấn: “Đông khứ Xuân lai”. Tăng vấn: “Đông khứ Xuân lai thời như hà?”. Sư vấn: Hoàng đảm trụ trượng, Đông Tây Nam Bắc, nhất nhiệm đã dã lý (D.G.)

(10) Kinh Đại Bát Niết Bàn. Quý la sát đọc cho Phật nghe hai câu kệ: “Chư hành vô thượng, thị sanh diệt pháp”. Phật xin nghe thêm hai câu chót, quý ra điều kiện nghe rồi phải hiến thân cho quý ăn thịt. Phật nhận lời. Quý đọc tiếp: “sinh diệt diệt dĩ, tịch diệt vi lạc”. Phật nghe xong từ cây cao rơi xuống miệng quý. Giai thoại này trong Phật giáo gọi là “Tuyệt Sơn bán kệ” (D.G.)

(11) Nguyên văn lời đáp: “Định tiền bách thọ tử” (D.G.)

(12) Tức là hỏi: Như hà thị Tổ Sư tây lai ý. (D.G.)

(13) Kim Cương: “Vô pháp khả thuyết thị danh thuyết pháp”. Kim Cương thuộc hệ thống Bát Nhã, và Bát Nhã, theo Bích Nham Lục, là cái phi lý như thế này:

Trong khi Tu bồ đề ngồi tịnh trong núi, nhập trong cánh giới “không tam muội” thì vua trời Đế Thích rắc hoa khen tặng. - Người khen tặng gì ta? - Ta khen tặng tôn giả khéo nói

pháp Bát Nhã” – “Ta ở nơi Bát Nhã chưa hề nói một tiếng, vậy ông khen tặng gì?”. Để Thích đáp: “Tôn giả không nói. Để tôi không nghe. Không nói không nghe là chân Bát Nhã” (D.G)

(14) Cõi luận VII, thiền đường, mục VII tham thiền

(15) Tức tập khí hoặc dư tập, là những cảm nhiễm lâu đời, rất vi tế nên rất khó nhận ra (D.G)

(16) Thiền sư Hồng Ân cũng có một thí dụ tương tự, nhưng bí hiểm hơn. Khi Ngưỡng Sơn hỏi về Phật tánh. Sư thí dụ như vậy: “Như ngôi nhà có sáu cửa nhất khí đột. Ở ngoài có người hô to “khọt khọt”, khi đáp lại “khọt khọt”, cứ thế sáu cửa cùng hô cùng ứng. Ngưỡng Sơn hỏi lại: “Ví như lúc ấy khi ngủ thì sao?”. Hồng Ân bước xuống một tay nắm Ngưỡng Sơn, vừa múa vừa nói: “Khỉ ơi khỉ ơi, ta với ngươi cùng đối mặt nhau đây” (D.G.)

(17) Kinh Lăng Nghiêm, quyển 4: Phú Lô Na hỏi Phật: “Nếu nói rằng tất cả căn trần thế giới đều là Như Lai Tạng thì cái thanh tịnh bốn nhiên sao hốt nhiên sinh ra núi sông vũ trụ.” (D.G.)

(18) Bài kệ này không có trong nguyên bản Anh văn. (D.G.)

(19) Một pháp môn có thể coi như tâm lý học Phật giáo thanh hành ở Trung Hoa từ đời Pháp sư Huyền Trang. Cũng gọi là Pháp Tướng Tông. Còn “bách pháp minh môn luận” là tác phẩm của Bồ Tát Thế Thân mà cũng là bộ luận căn bản của pháp môn ấy. (D.G.)

(20) Nguyên văn: “Lãnh noãn tắc khả tri hĩ, tác ma sanh thị tự tri để sự?” (D.G.)

(21) Nguyên văn: “hào ly hữu sai, thiên địa huyền cách”. Cõi bài Tín Tâm Minh của tam tổ Tăng Xán

(22) Nguyên văn: “Như hà thị Tào nguyên nhất trích thủy”. Tào nguyên là Tào Khê. Đạo trường của Tổ Huệ Năng, mà cũng là uyên nguyên của Thiền học Trung Hoa. (D.G)

(23) Chúa mà hiểu được không còn là Chúa nữa. Người nói là Thiền sư Thiết Nhân Đạo Quang.

(24) Chư tăng có lệ đến mùa hè (mùa mưa Ấn Độ) không được đi đâu, phải cô lập trong tịnh xá để tích cực tu học. Đó là mùa an cư trong tiết hè, kéo dài ba tháng. và đến rằm tháng bảy là hết (hạ mật). (D.G.)

(25) “Thất tiền tao tội”. Tuyết Đậu là sư phụ Thảo Đường, tổ sư phái Thiền Thảo Đường ở nước ta thuộc đời nhà Lý. (D.G.)

(26) Nguyên văn của tứ hát là: hữu thời nhất hát như Kim Cương vương bửu kiếm, hữu thời nhất hát như cú địa kim mao sư tử, hữu thời nhất hát như thám can ảnh thảo, hữu thời nhất hát bất tác nhất hát dụng.

- Cũng vậy, về cách đánh, Lâm Tế cũng phải phân biệt có tám cách gọi là “bát bồng”. Đó là: thưởng bồng, phạt bồng, đoạt bồng, ngu si bồng, hàng ma bồng, tảo tích bồng và vô tình bồng. Thưởng bồng đánh để thưởng người nói được một câu thân thiết khế hợp với đạo, còn vô tình bồng đánh lung tung, nói phải cũng đánh, nói trái cũng đánh, mở miệng cũng đánh, ngậm miệng cũng đánh. không nói năng thừa gởi gì hết cũng đánh, đánh cho không còn gì hết. Đó là ngọn bồng Huỳnh Bá sử dụng mỗi khi Lâm Tế vào hỏi đạo vậy. (D.G.)

(27) Bốn lai diện mục: mặt mũi muôn đời, tức chân tướng của nội tâm, hoặc chân như tự tánh

(28) Đó là Hoa Nghiêm sự sự vô ngại pháp giới. (D.G.)

(29) Nguyên văn: “Ngã kim sở giải như Khánh Hỷ kiến A Súc Phật quốc, nhất kiến cánh bất tài kiến”. Thiền có nhiều thuật ngữ diễn tả cái thấy chớp nhoáng ấy, như “đương cơ” (sự việc đang diễn ra) “đương xứ tức chân” (cái hiện giờ và cái tại đây là cái thật) “đương xứ nhất niệm” (pensée instantanée), “trực hạ thừa đương” (nhìn thẳng xuống là thấy ngay cái

hiển thành hiện hữu). Ở đây ta cũng nên lưu ý đến cái chốc lát, hoặc niệm hoặc sát na, mà Tổng Trì gọi là “nước Phật Bất Động”, và Huệ Năng gọi là “sát na tam muội”. Đó là cảnh giới tuyệt đối, không gì đến không gì đi, lồng khung trong cảnh giới hiện tượng luôn luôn trôi chảy.

Tăng Xán gọi là “nhất niệm vạn niên, vạn niên nhất niệm” (giây phút = vĩnh cửu). Kinh điển Tiểu Thừa cũng nói: “Cũng như bánh xe lăn trên đường chỉ đụng mặt đường ở một điểm, cũng vậy, đời sống con người không dài hơn một niệm”. Thời gian (time) chốc lát (instant) và vĩnh cửu (eternity) là ba vấn đề nan giải của khoa học và triết học cũng như đạo giáo. Và chúng đạo là chúng vào cái chốc lát “bất động” ấy, trong ấy từ vô thì đến vô chung không có gì mất đi đâu hết. Một Phật tử Tây Phương nói: “Tất cả đều thường trụ trong sát na thường trụ” (Dr. Benoit : Tout est pour toujours dans l'éternité de l'instant) (D.G.)

(30) Phương pháp thường dùng là hét, đánh, mắng, nhướng lông mày, nháy trông mắt, cười, ngáp, tăng hắng, cầm dùi, giơ phất trần, trở ngón tay, đánh trống, vạch vòng tròn giữa hư không. Phương pháp đặc biệt hơn là giết mèo, chém rắn, đập gương, đốt Phật, chửi Tổ.v.v... Tất cả đều có mục đích thân thiết vì đời mà biểu thị tông chỉ Thiền. (D.G.)

(31) Nguyên lý tối yếu.

(32) Cõi Khánh Chư

(33) Lang Nha Giác Thiền sư có một nữ đệ tử theo học Thiền. Sư trao cho cô ba chữ “tùy tha khứ” (theo nó mà đi) để tham quán. Cô theo đó mà hành chuyên tâm đến nỗi một hôm lửa cháy nhà cô, cô cũng nói “tùy tha khứ”. Hôm khác, cô liệng đũa con xuống sông. người láng giềng kêu cô báo nguy, cô cũng nói “tùy tha khứ”. Ngày nọ, chồng cô chiên bánh, liệng miếng bột vô chảo dầu sôi kêu một tiếng xèo. Cô giật mình như tỉnh cơn mê. Nhấc chảo dầu sôi đổ xuống đất, tay phải, miệng cười vừa hét to: “tùy tha khứ”. Chồng cô tưởng cô điên, đầu gối cô vừa chứng đạo (D.G.)

(34) Đạo Chích : nghề ăn trộm.

Luận bầy

(1) Bàn Uẩn theo nghiệp nho gia, và là vị đệ tử hữu danh của Mã Tổ. Vợ ông và con gái ông là Linh Chiếu cũng học Thiền. Ngày kia, biết trần kiếp mình sắp hết, Bàn bảo Linh Chiếu ra coi mặt trời, hễ đứng bóng vào cho ông hay. Chiếu ra coi, rồi trở vào thưa: “Có lẽ đã đứng bóng, nhưng mặt trời bị sao thiên cầu ăn mất, cha ra xem”. Tưởng thiệt, Bàn rời chỗ ngồi bước ra ngoài thì Chiếu lên ngồi chỗ cha, kiết già, thu thần mà hóa xác. Bàn vào thấy vậy nói: “con nhỏ thiệt lệ tay lệ chân, đành đi trước ta”. Bàn phải dời lại bảy ngày sau mới hóa. Vợ ông báo tin ấy cho cậu con trai đang bừa ruộng ngoài đồng hay, cậu chống tay vào chui bừa mà tịch, rồi bà mẹ cũng lặng lẽ theo Cả nhà đều thành đạo vậy. (D.G.)

(2) Rất tiếc ngôi chùa lịch sử này bị tiêu hủy trong cuộc động đất năm 1923 cùng nhiều cơ sở khác.

(3) Hưng Thiên Đại Đăng quốc sư (Doto, 1282-1337) tổ khai sáng Đại Đức Tự (Daitokuji) ở Nhật, thuộc dòng Thiền Lâm Tế, pháp tự là Tôn Phong Diệu Siêu (D.G.)

(4) Ở những Thiền viện có liên quan xa gần với tác giả bài cảnh tỉnh này, người ta đem ra đọc hoặc tụng thì đúng hơn, tác phẩm này trước khi mở cuộc nói pháp hoặc “thượng đường”

(5) Tôi không quên nói rằng sau khi tụng kinh Bát Nhã còn phải niệm hồng danh chư Phật và các thánh tăng khác:

1 Thanh Tịnh Pháp Thân Tỳ Lô Giá Na

2. Viên Mãn Báo Thân Lô Xá Na
3. Thiên Bá Ưc Hóa Thân Thích Ca Văn
4. Đương lai Di Lạc Phật.
- 5 Ba đời chư Phật mười phương thế giới.
6. Bồ tát Đại Trí Văn Thù.
- 7 Bồ tát Đại Hạnh Phổ Hiền.
8. Bồ tát Đại Bi Quan Âm.
9. Chư Đại Bồ tát Ma ha tát.
10. Ma ha Bát Nhã Ba la mật đa.

(6) Trong khi chiếc thùng di chuyển, chư tăng, một lần nữa lại niệm quỹ thần: “Nước rửa chén nay có mùi vị đề hồ côi trôi, nguyện tất cả được no đủ và thỏa thích”. Tiếp theo là một câu thần chú ngắn, đọc theo giọng Bắc Kinh là “mo siou lo si sva!”.

(7) Già lam: chùa chiền, chốn tôn nghiêm, thánh địa

(8) Nguyên văn: “Kim nhật tự hữu nhân phổ thỉnh”

(9) Duy na hoặc kiết ma, yết ma (karmadana) là chức vị trong chùa phụ trách nghi lễ. Nguyên văn câu nói của Lâm Tế: “Chư phương tức hỏa táng, ngã già lý hoạt ma”. (D.G.)

(10) Nguyên văn: medieval antinomians

(11) Cõi câu chuyện về Thúy Nham

(12) Công án là một bài toán, một luận đề chư sư trao cho đệ tử để giải quyết. Theo nghĩa đen là “án văn của công đường”. Theo một học giả, sở dĩ gọi thế vì đó là thước đo dùng để thử lại độ tu chứng chân xác của người tin mình đã ngộ đạo Danh từ này được thông dụng từ thời sơ khởi của Thiền Tông trong đời nhà Đường. Nhưng câu truyện Thiền gọi là “tắc” gọi chung là “vấn đáp”, đều được dùng làm công án. Cõi Thiền luận bộ Trung, bài luận 9

(13) Tôi không thể quyết đoán tổ chức nhiếp tâm này bắt đầu từ thời nào trong lịch sử Thiền đường. Trong “Bách Trượng thanh quy” không có mà ở Trung Hoa cũng không có, chỉ có ở Nhật, có lẽ từ đời Thiền sư Bạch Ẩn. Mùa an cư là thời kỳ chư sư tịnh ở chùa, không đi hành cước chỉ chuyên nhiếp tâm, sự tu tập được thúc đẩy với tất cả nhiệt thành (Suzuki).

- Ở Trung Hoa cũng có những khóa tu Thiền bảy ngày trong các mùa an cư gọi là “đả thất”. Mục đích của đả thất là tự đặt ra một bận kỳ để nắm lấy cái cực tuyệt gọi là nhất pháp (cái một) Vì có hạn kỳ nên tuần đả thất được coi như một kỳ thi tuyển, và Thiền Đường được gọi là trường thi chọn Phật (tuyển Phật đường) (D.G)

(14) Lấy cái tối giảng cái tối

(15) Trì là trì chú, tụng là tụng kinh.

(16) Đà la ni (chân ngôn, thần chú) phạm ngữ dharani, do từ nguyên “dhri” có nghĩa là nắm giữ nên người Trung Hoa dịch là trì hoặc tụng trì. Theo thuật ngữ Phật giáo, đó là một tập dài ngắn không chừng chép lại những câu thần từ (exclamatory sentences) không dịch được ra tiếng nước khác, nên hẳn nhiên là bí mật vậy, chư tăng ở Trung Hoa và Nhật Bản chỉ thấy sao tụng vậy. Nhưng thần chú được coi là hàm ẩn, một năng lực huyền bí trừ khỏi được tất cả tội lỗi Sau này dharani và mantra (man trà la, linh phù bùa) dùng lẫn lộn nhau

(17) Mộng Sơn Sơ Thạch (Musō Kokushi 1274-1364), tổ khai sáng chùa Thiên Long (Tenryūji) ở Kyōto. biệt danh là “thất đế quốc sư” (quốc sư của bảy đời vua).

(18) Ngày xưa. sự tham vấn diễn ra công khai, và tất cả lời vấn đáp đều nói lên trước toàn thể tăng đoàn, đúng như sự quy ước của Bách Trượng Thanh Quy. Nhưng sau đó nhiều

kết quả tai hại xảy ra, như tinh thần hình thức, bắt chước và nhiều việc phi lý không tương khác. Nên hiện tại mọi sự tham thiền đều giữ kín trừ vài trường hợp riêng biệt.

(19) Thù thủ nhập thiền, coi luận tám, mười bức tranh chấn trầu

(20) Trưởng dưỡng thánh thai là một bí thuật tu tiên. Thai, ở đây, có nghĩa đem là cái bụng lớn, càng tu càng lớn thêm ra như cái bụng của Phật Di Lặc chẳng hạn. Sở dĩ thế vì Đông phương đặt trọng tâm của con người ở cái bụng (hoặc đờn điền) thay vì ở khối óc hay bộ thần kinh như người Tây phương, và chính ở cái bụng chứa này cần lập thế quân bình cho sinh hoạt của thân tâm. Con lật đật (poussah) là tượng trưng cho quan niệm này. Đọc bài này hẳn có người tự hỏi chứng Thiền như Đạt Ma, Huệ năng có giống như Thích Ca chứng Phật quả không. Theo đây thì còn xa, xa lắm, vì Thiền là bước đầu, đầu là bước đầu quyết định bất thối chuyển, chớ chưa phải là cứu cánh tối hậu. Theo Đại Thừa giáo, cấp bậc tu chứng gồm có mười cảnh giới càng lên càng cao, gọi là thập địa. Lên bốn địa đầu (Phát tâm trụ, trị địa trụ, tu hành trụ, sanh quý trụ) gọi là “nhập thánh thai”; lên bốn địa kế (phương tiên câu túc trụ, chánh tâm trụ, bất thối trụ, đồng chân trụ) gọi là “trưởng dưỡng thánh thai” (trường hợp của Thiền); lên địa thứ chín (pháp vương tử trụ) là “xuất thánh thai” thành bồ tát; và lên địa thứ mười (quán đảnh trụ) là công viên quả mãn, thành Phật (D.G.)

(21) Tạm dịch chữ antinomianism

(22) VÀO chỉ cảnh giới tương đối; CHẴNG BỊ chỉ cảnh giới tuyệt đối. Cũng vậy, ở bài pháp 4 tiếp theo sau MỘT NIỆM chỉ cảnh giới tuyệt đối; mười phương, ba cõi Phật Tổ, La Hán chỉ cảnh giới tương đối. Đó là đem thế giới khách quan tương đối dung thông với thế tánh chủ quan tuyệt đối hòa làm một. Từ cái một ấy ứng với cảnh giới lớn nhỏ, chân ngụy, tăng tục, phàm thánh, không cùng tận. Chính sự ứng dụng linh hoạt ấy mà Lâm Tế gọi là “tùy xứ tác chú, lập xứ giai chân” (D.G.)

(23) Bài pháp 2, 3, 4 coi nguyên tác ở phần phụ trương.

(24) Trong nguyên văn Anh ngữ chỉ có bài pháp này, dịch giả phụ lục thêm bốn đoạn tiêu biểu nhất để bạn đọc có một ý niệm về Thiền Lâm Tế là dòng Thiền phát triển mạnh nhất ở nước ta ở các triều đại trước (D.G.)

(25) Nguyên văn : Nam Đài tĩnh tọa nhất lô hương

Tuyên nhật ngưng nhiên vạn sự vương (vong)

Bất thị tức tâm trừ vọng tưởng

Do duyên vô sự khả tư lương

(26) Coi nguyên văn trong luận sáu “Thiền pháp thực tập”

(27) Tác giả bài này là Ku Mu Yuan (Nhật ngữ: Koboku Gen) : không nhận diện được là ai (D.G.)

(28) Nguyên văn: vi học nhật ích, vi đạo nhật tổn, tổn chi hựu tổn, dĩ chi ư vô vi , vô nhi nhi bất vi. (Đạo Đức Kinh)

(29) Nhất tự quan là cửa ải một chữ. Dịch giả xin để nguyên văn lời đáp vì không thể dịch được. Đây thuộc loại câu mà Vân Môn gọi là “tiết đoạn chúng lưu cứ” nghĩa là câu nói chặt đứt tất cả, không lưu lại gì hết, cả đến cái hư vô (D.G.)

(30) Nguyên văn của Huyền Giác: “Liễu tức nghiệp chướng bốn lai không, vị liễu ưng tu hoàn tức trái” Cõi Trúc Thiên giới thiệu Chứng đạo ca. Lá Bối 70

(31) Thường, sau bài pháp, có cuộc hỏi đáp, hỏi trong phạm vi của bài pháp mà thường vẫn có hỏi ngoài vấn đề

(32) Coi luận bốn, chương Bồ Đề Đạt Ma.

[33] Chuyện vớ vẩn: nguyên văn là cát đặng.

[34] Thất điều là áo tu ghép làm bảy miếng mặc tiếp khách, cũng gọi là “nhập chúng y” (D.G.)

[35] Nhân danh còn nghi vấn

Luận tám

[1] Bồn lai vô thứ đệ Phật. (Hy Vận)

[2] Cảnh và người đều giữ nguyên. Chữ của Thiền Lâm Tế trong pháp “tứ liệu giản”

One of the popular lectures prepared by the author for students of Buddhism, 1911. It was first published in *The Eastern Buddhist*, under the title, 'Zen Buddhism as Purifier and Liberator of Life'. Since it treats of Zen in its general aspect, I have decided to make it serve as Introduction to this book.

[2] See also the Essay entitled ' *History of Zen Buddhism*', p. 163ff.

[3] The founder of the Rinzai School of Zen Buddhism, died 867.

[4] The founder of the Ummon School of Zen Buddhism, died 996.

[5] Literally, an old clumsy gimlet of the Ch'in dynasty.

[6] Zen has its own way of practising meditations so called, for the Zen methods are to be distinguished from what is popularly or Hinayanistically understood by the term. Zen has nothing to do with mere quietism or losing oneself in trance. I may have an occasion to speak more about the subject elsewhere.

[7] See also the Essay entitled, 'Practical Methods of Zen Instruction'.

[8] Originally a mosquito driver in India.

[9] A bamboo stick a few feet long.

[10] Also a stick or baton fancifully shaped and made of all kinds of material. It means literally 'as one wishes or thinks' (*cinta*, in Sanskrit).

[11] This reminds one of the remarks made by the master Ten (Chan), of Hofuku (Pao-fu), who, seeing a monk approach, took up his staff and struck a pillar, and then the monk. When the monk naturally cried with pain, said the master, 'How is it that this does not get hurt?'

[12] *Hekiganshu* is a collection of one hundred 'cases' with Secchō's (Hsüeh-tou's) poetical comments and Yengo's partly explanatory and partly critical annotations. The book was brought to Japan during the Kamakura era, and ever since it is one of the most important text-books of Zen, especially for the followers of the Rinzai school.

[13] Gutei was a disciple of Tenryu (T'ien-lung), probably towards the end of the T'ang dynasty. While he was first residing in a small temple, he had a visit from a travelling nun, who came right into the temple without removing her headgear. Carrying her staff with

her, she went three times around the meditation chair in which Gutei was sitting. Then she said to him, 'Say a word of Zen, and I shall take off my hat.' She repeated this three times, but Gutei did not know what to say. When the nun was about to depart, Gutei suggested, 'It is growing late, and why not stay here overnight?' Jissai (Shih-chi), which was the name of the nun, said, 'If you say a word of Zen, I shall stay.' As he was still unable to say a word, she left.

This was a terrible blow to poor Gutei, who pitifully sighed: 'While I have the form of a man, I seem not to have any manly stamina!' He then resolved to study and master Zen. When he was about to start on his Zen 'wanderings', he had a vision of the mountain god who told him not to go away from his temple, for a Bodhisattva in flesh would be coming here before long and enlighten him in the truth of Zen. Surely enough a Zen master called Tenryu (T'ien-lung) appeared the following day. Gutei told the master all about the humiliating experience of the previous day and his firm resolution to attain the secrets of Zen. Tenryu just lifted one of his fingers and said nothing. This, however, was enough to open Gutei's mind at once to the ultimate meaning of Zen, and it is said that ever since Gutei did or said nothing but just hold up a finger to all the questions that might be asked of him concerning Zen.

There was a boy in his temple, who seeing the master's trick imitated him when the boy himself was asked about what kind of preaching his master generally practised. When the boy told the master about it showing his lifted little finger, the master cut it right off with a knife. The boy ran away screaming in pain, when Gutei called him back. The boy turned back, the master lifted his own finger, and the boy instantly realized the meaning of the 'one-finger Zen' of Tenryu as well as Gutei.

[14] Compare this with the statement made by the sixth patriarch himself when he was asked how it was that he came to succeed the fifth patriarch, 'Because I do not understand Buddhism'. Let me also cite a passage from the *Kena-Upanishad*, in which the readers may find a singular coincidence between the Brahman seer and those Zen masters, not only in thought but in the way it is expressed:

It is conceived of by him by whom it is not conceived of;
He by whom It is conceived of, knows It not.
It is not understood by those who understand It;
It is understood by those who understand It not.'

Lao-tzū, founder of Taoist mysticism, breathes the same spirit when he says: 'He who knows it speaks not, he who speaks knows not.'

[15] The conception of Dharmakāya apart from the physical body (*rūpakāya*) of the Buddha was logically inevitable, as we read in the *Ekottara-Āgama*, XLIV, 'The Life of the ākyamuni-Buddha is extremely long, the reason is that while his physical body enters into Nirvāṇa, his Law-body exists.' But the Dharmakāya could not be made to function directly upon suffering souls, as it was too abstract and transcendental; they wanted something more concrete and tangible towards which they could feel personally intimate. Hence the conception of another Buddhabody--that is, Sambhogakāya-Buddha or Vipākaja-Buddha, completing the dogma of the Triple Body (*Trikāya*).

[16] The absolute faith Shinran had in the teaching of Hōnen as is evidenced in this quotation proves that the Shin sect is the result of Shinran's inner experience and not the reasoned product of his philosophy. His experience came first, and to explain it to himself as well as to communicate it to others, he resorted to various Sūtras for verification. *The Teaching, Practice, Faith, and Attainment* was thus written by him giving an intellectual and scriptural foundation to the Shin-shu faith. In religion, as in other affairs of human life, belief precedes reasoning. It is important not to forget this fact when tracing the development of ideas.

[17] This was very well understood by the Buddha himself when he first attained Enlightenment; he knew that what he realized in his enlightened state of mind could not be imparted to others, and that if it were imparted they could not understand it. This was the reason why he, in the beginning of his religious career, expressed the desire to enter into Nirvāṇa without trying to revolve the Wheel of the Dharma. We read in one of the Sūtras belonging to the Āgama class of Buddhist literature, which is entitled *Sūtra on the Cause and Effect in the Past and Present* (fas. II.): 'My original vows are fulfilled, the Dharma [or Truth] I have attained is too deep for the understanding. A Buddha alone is able to understand what is in the mind of another Buddha. In this age of the Five Taints (*pañca-kashāyā*), all beings are enveloped in greed, anger, folly, falsehood, arrogance, and flattery; they have few blessings and are stupid and have no understanding to comprehend the Dharma I have attained. Even if I make the Dharma-Wheel revolve, they would surely be confused and incapable of accepting it. They may on the contrary indulge in defamation, and, thereby falling into the evil paths, suffer all kinds of pain. It is best for me to remain quiet and enter into Nirvāṇa.' In the *Sūtra on the Story of the Discipline*, which is considered an earlier translation of the preceding text and was rendered into Chinese by an Indian Buddhist scholar, Ta-li and a Tibetan, Mangsiang, in A.D. 197, no reference is yet made to the Buddha's resolution to keep silent about his Enlightenment, only that what he attained was all-knowledge which was beyond the understanding and could not be explained, as its height was unscalable and its depth unfathomable, 'containing the whole universe in it and yet penetrating into the unpenetrable'. . . . Cf. the *Mahāpadāna Suttanta* (Dīgha Nikāya, XIV), and the *Ariyapariyesana Suttam* (Majjhima, XXVI).

[18] Cf. Saṃyukta Āgama (Chinese), Fas. XXXII.

[19] That the personality of the Buddha was an object of admiration and worship as much as, or perhaps more than, his extraordinary intellectual attributes, is gleaned throughout the Āgama literature. To quote one or two instances: 'When Subha-Manāva Todeyyaputta saw the Blessed One sitting in the woods, the Brahman was struck with the beautiful serenity of his personality which most radiantly shone like the moon among the stars; his features were perfect, glowing like a golden mountain; his dignity was majestic with all his senses under perfect control, so tranquil and free from all beclouding passions, and so absolutely calm with his mind subdued and quietly disciplined.' (The Middle Āgama, fas. XXXVIII.) This admiration of his personality later developed into the deification of his being, and all the evils moral and physical were supposed to be warded off if one thought of him or his virtues. 'When those beings who practised evil deeds with their bodies, mouths, or minds, think of the merits of the Tathagata at the moment of their deaths, they would be kept away from the three evil paths and born in the heavens; even the vilest would be born in the heavens.' (The Ekottara-Āgama, fas. XXXII.) 'Wherever Śramaṇa Gautama appears, no

evil spirits or demons can approach him; therefore let us invite him here and all those evil gods [who have been harassing us] would by themselves take to their heels.' (*Loc. cit.*) It was quite natural for the Buddhists that they later made the Buddha the first object of Recollection (*smṛti*), which, they thought, would keep their minds from wandering away and help them realize the final aim of the Buddhist life. These statements plainly demonstrate that while on the one hand the teaching of the Buddha was accepted by his followers as the Dharma beautiful in the beginning, beautiful in the middle, and beautiful in the end, his person was on the other hand regarded as filled with miraculous powers and divine virtues, so that his mere presence was enough to create a most auspicious atmosphere not only spiritually but materially.

[20] When the Buddha entered Nirvāṇa, the monks cried, 'Too soon has the Tathāgata passed away, too soon has the World-honoured One passed away, too soon has the Great Law died out; all beings are for ever left to misery; for the Eye of the World is gone.' Their lamentation was beyond description, they lay on the ground like great trees with roots, stems, and branches all torn and broken to pieces, they rolled and wriggled like a slain snake. Such excessive expressions of grief were quite natural for those Buddhists whose hearts were directed towards the personality of their master more than towards his sane and rationalistic teachings. Cf. the Pali *Parinibbāna-suttanta*.

[21] For a more or less detailed account of the various Buddhist schools that came up within a few centuries after the Buddha, see Vasumitra *Samayabhedo-paracana-cakra*. Professor Suisai Funahashi recently published an excellent commentary on this book.

[22] Cf. *The Sukhāvātī-vyūha* (edited by Max Muller and B. Nanjio), p. 7' where we have: 'Buddhasvaro anantaghoshah'; that is, the Buddha's voice is of infinite sounds. See also the *Saddharma-puṇarīka* (p. 128), where we read: 'Savareṇa caikena vadāmi dharmam'--I preach the law with one voice. The parable of the water of one taste (*ekarasam vāri*), variously producing herbs, shrubs, and others, is very well known among the Mahāyānists.

[23] Here we find the justification of a 'mystic' interpretation of the sacred books of any religion. The Swedenborgian doctrine of Correspondence thus grows illuminating. The philosophy of Shingon mysticism somewhat reflects the idea of correspondence, though naturally it is based on a different set of philosophical ideas. Varieties of interpretation are always possible in anything not only because of the presence of the subjective elements in every judgment, but because of infinite complications of objective relationship.

[24] Cf. such Sūtras as the *Tevijja*, *Mahāli*, *Brahmajāla*, etc., in the Dīgha Nikāya. See also the Sutta Nipāta, especially the Atthakavagga, which is one of the earliest Buddhist texts in our possession at present. There we read about 'Ajjhattasanti' (inward peace), which cannot be attained by philosophy, nor by tradition, nor by good deeds.

[25] That the Buddha never neglected to impress his disciples with the idea that the ultimate truth was to be realized by and in oneself is evidenced throughout the Āgamas. Everywhere we encounter with such phrases as 'without depending upon another, he believed, or thought, or dissolved his doubts, or attained self-confidence in the Law'. From this self-determination followed the consciousness that one had all one's evil leakages (*āsrava*) stopped or drained off, culminating in the realization of Arhatship--which is the goal of Buddhist life.

[26] *The Dialogues of the Buddha*, Sacred Books of the Buddhists, Vol. II, p. 29.

[27] In fact, the term, *prajñā* or *paññā* in Pāli, is not an exclusive possession of the Mahāyānists, for it is also fully used by their rival disciples of the Buddha. The latter, however, failed to lay any special emphasis on the idea of enlightenment and its supreme significance in the body of Buddhism, and as the consequence Prajñā was comparatively neglected by the Hīnayānists. Mahāyānism on the other hand may be designated as the religion of Prajñā *par excellence*. It is even deified and most reverently worshipped.

[28] This is no other than 'the opening of the pure eye of the Dharma' (*virajam Vītamalam dhamma-cakkhum udapādi*), frequently referred to in the Āgamas when one attains to Arhatship.

[29] Read, for instance, chapter xv, entitled 'Duration of Life of the Tathāgata'.

[30] *Dhammanadam*, 153, 154.

[31] Ata etasmātokāraṇan mahāmate mayedam uktaṃ: yāṃ ca rātriṃ Tathāgato 'bhisambuddho yāṃ ca rātriṃ Parinirvāsyati atrāntara ekam api aksharam Tathāgatena na udāhṛitaṃ na udāharishyati *Laṅkāvatāra*, chapter iii, p. 144. See also chapter vii, p. 240. (For this reason, O Mahāmati. I say unto you: During the time that elapsed between the night of the Tathāgata's Enlightenment and the night of his entrance into Nirvāṇa, not one word, not one statement was given out by him.)

[32] According to Aśvaghosha *Awakening of Faith*, Ignorance means the sudden awakening of a thought (*citta*) in consciousness. This may be variously interpreted, but as long as Ignorance is conceived, not as a process requiring a certain duration of time, but an event instantaneously taking place, its disappearance which is Enlightenment must also be an instantaneous happening.

[33] This is the usual formula given as the qualification of an Arhat, to be met with throughout the Nikāyas.

[34] Chapter ii, "On Skilfulness".

[35] In this connection it may not be amiss to say a word about what is known in Buddhism as the 'act of no-effort or no-purpose' (*anābhogacaryā*) or 'the original vows of no-purpose' (*anābhogapranidhāna*). This corresponds, if I judge rightly, to the Christian idea of not letting the right hand know what the left hand is doing. When spirit attains to the reality of enlightenment and as a result is thoroughly purified of all defilements, intellectual and affective, it grows so perfect that whatever it does is pure, unselfish, and conducive to the welfare of the world. So long as we are conscious of the efforts we make in trying to overcome our selfish impulses and passions, there is a taint of constraint and artificiality, which interferes with spiritual innocence and freedom, and love which is the native virtue of an enlightened spirit cannot work out all that is implied in it and meant to be exercised for the preservation of itself. The 'original vows' are the content of love and begin to be operative, anabhoga (unpurposely), only when enlightenment is really creative. This is where religious life differs from mere morality, this is where the mere enunciation of the Law of Origination (*pratītya-samutpāda*) does not constitute Buddhist life, and this is where Zen Buddhism maintains its reason of existence against the alleged positivism of the Hīnayāna and against the alleged nihilism of the Prajñā-pāramitā school.

[36] *Dialogues of the Buddha*, Part III, p. 35.

[37] *Ibid.*, Part I, p. 82.

[38] The Pāli text that will correspond to this Chinese Sūtra in the Dīrgha-Āgama is the *Kevaddha Sutta*, but the passage quoted here is missing. See also the *Lohicca (Lou-chê)* and *Sāmañña-phala* in the Chinese Āgamas, in which the Buddha tells how essential the life of a recluse is to the realization of enlightenment and the destruction of the evil passions. Constant application, earnest concentration, and vigilant watchfulness --without these no Buddhists are ever expected to attain the end of their lives.

[39] The rendering is by Rhys Davids, who states in the footnote: 'The word I have here rendered "earnest contemplation" is Samādhi, which occupies in the Five Nikāyas very much the same position as faith does in the New Testament; and this section shows that the relative importance of Samādhi, Paññā, and Śīla played a part in early Buddhism just as the distinction between faith, reason, and works did afterwards in Western theology. It would be difficult to find a passage in which the Buddhist view of the relation of these *conflicting* ideas is stated with greater beauty of thought, or equal succinctness of form.' But why conflicting?

[40] One hundred and eight samādhis are enumerated in the *Mahāvvyutpatti*. Elsewhere we read of 'innumerable samādhis'. Indians have been great adepts in this exercise, and many wonderful spiritualistic achievements are often reported.

[41] This series of dhyānas has also been adopted by Būddhists, especially by Hīnayanists. No doubt the Mahāyāna conception of dhyāna is derived or rather has developed from them, and how much it differs from the Hīnayāna dhyānas will be seen later as we go on. The detailed description of these dhyānas is given in the Āgamas; see for instance the *Sāmañña-phala Sutta*, in which the fruits of the life of a recluse are discussed. These mental exercises were not strictly Buddhistic, they were taught and practised more or less by all Indian philosophers and mendicants. The Buddha, however, was not satisfied with them, because they would not bring out the result he was so anxious to have; that is, they were not conducive to enlightenment. This was the reason why he left his two old teachers, Arada and Udraka, under whom he first began his homeless life.

[42] For example, the ten subjects for meditation are: Buddha, Dharma, Sangha, Morality, Charity, Heaven, Serenity, Breathing, Impermanence, and Death. The five subjects of tranquillization are: Impurity, Compassion, Breathing, Origination, and Buddha. The four subjects of recollection are: Impurity of the Body, Evils of the Senses, Constant Change of Thought, and Transitoriness of Existence.

[43] *Lañkāvatāra*, Nanjō Edition, p. 77.

[44] There is however a Sūtra in the Saṃyukta Āgama, fas. XXXIII, p. 93b (Anguttara-Nikāya, XI, 10), dealing with true dhyāna (*ājānāyajhañña*) which is to be distinguished from untrained dhyāna (*khal + uñkajhañña*). The latter is compared to an ill-disciplined horse (*khal + uñka*) kept in the stable that thinks nothing of his duties but only of the fodder he is to enjoy. In a similar way dhyāna can never be practised successfully by those who undertake the exercise merely for the satisfaction of their selfish objects; for such will never come to understand the truth as it is. If emancipation and true knowledge are desired, anger, sleepiness, worrying, and doubt ought to be got rid of, and then the dhyāna can be attained that does not depend upon any of the elements, or space, or consciousness, or nothingness, or unthinkability--the dhyāna that is not dependent upon this world or that world or the heavenly bodies, or upon hearing or seeing or recollecting or recognizing--the dhyāna that is not dependent upon the ideas of attachment or seeking--the dhyāna that is

not in conformity with knowledge or contemplation. This 'true dhyāna' then, as is described in this Sātra in the Nikāyas, is more of the Mahāyāna than of the Hīnayāna so called.

[45] Kern translation, *Sacred Books of the East*, Vol. XXI, pp. 299 - 300.

[46] For this and the following, see the Essay entitled, ' *History of Zen Buddhism from Bodhidharma to Hui-nêng*', p. 151ff.

[47] The story of Enlightenment is told in the Dīgha-Nikāya, XIV, and also in the Introduction to the Jātaka Tales, in the Mahāvastu, and the Majjhima-Nikāya, XXVI and XXXVI, and again in the Samyutta-Nikāya, XII. In detail they vary more or less, but not materially. The Chinese translation of the *Sūtra on the Cause and Effect in the Past and Present*, which seems to be a later version than the Pali *Mahāpadāna*, gives a somewhat different story, but as far as my point of argument is concerned, the main issue remains practically the same. *Aśvaghosha Buddhacarita* is highly poetical. The *Lalita-vistara* belongs to the Mahāyāna. In this Essay I have tried to take my material chiefly from *The Dialogues of the Buddha*, translated by Rhys Davids, *The Kindred Sayings*, translated by Mrs. Rhys Davids, *Majjhima-Nikāya*, translated by Silacāra, and the same by Neumann, the Chinese Āgamas and others.

[48] The idea that there were some more Buddhas in the past seems to have originated very early in the history of Buddhism as we may notice here, and its further development, combined with the idea of the Jātaka, finally culminated in the conception of a Bodhisattva, which is one of the characteristic features of Mahāyāna Buddhism.

The six Buddhas of the past later increased into twenty-three or twenty-four in the *Buddha-vamsa* and *Prajñā-pāramitā* and even into fortytwo in the *Lalita-vistara*. This idea of having predecessors or forerunners seems to have been general among ancient peoples. In China, Confucius claimed to have transmitted his doctrine from Yao and Shun, and Lao-tzū from the Emperor Huang. In India, Jainism, which has, not only in the teaching but in the personality of the founder, many similarities to Buddhism, mentions twenty-three predecessors, naturally more or less corresponding so closely to those of Buddhism.

[49] It is highly doubtful that the Buddha had a very distinct and definite scheme for the theory of Causation or Dependence or Origination, as the Paticca-samuppāda is variously translated. In the present Sūtra he does not go beyond Viññāna (consciousness or cognition), while in its accepted form now the Chain starts with Ignorance (*avijjā*). We have, however, no reason to consider this Tenfold Chain of Causation the earliest and most authoritative of the doctrine of Paticca-samuppāda. In many respects the Sūtra itself shows evidence of a later compilation. The point I wish to discuss here mainly concerns itself with the Buddha's intellectual efforts to explain the realities of life by the theory of causation. That the Buddha regarded Ignorance as the principle of birth-and-death, and therefore of misery in this world, is a well-established fact in the history of Buddhism.

[50] Cakkhu literally means an eye. It is often found in combination with such terms as paññā (wisdom or reason), buddha, or samanta (allround), when it means a faculty beyond ordinary relative understanding. As was elsewhere noticed, it is significant that in Buddhism, both Mahāyāna and Hīnayāna, seeing (*passato*) is so emphasized, and especially in this case the mention of an 'eye' which sees directly into things never before presented

to one's mind is quite noteworthy. It is this cakkhu or paññā-cakkhu in fact that, transcending the conditionality of the Fourfold Noble Truth or the Chain of Origination, penetrates (*sacchikato*) into the very ground of consciousness, from which springs the opposition of subject and object.

[51] Here, as well as in the next verse, 'the truth' stands for Dharma.

[52]

We have, besides this, another verse supposed to have been uttered by the Buddha at the moment of Supreme Enlightenment; it is known as the Hymn of Victory. It was quoted in my previous Essay on Zen Buddhism and the Doctrine of Enlightenment. The Hymn is unknown in the Mahāyāna literature. The *Lalita-vistara* has only this:

'Chinna vartmopasanta rajāḥ sushkā āsraṇā na punaḥ Sravānti; Chinne vartmani vartata duḥkhasyaisho 'nta ucyate.'

[53] *The Mahāvūtpatti*, CXLII, gives a list of thirteen terms denoting the act of comprehending with more or less definite shades of meaning: buddhi, mati, gati, mataṃ, dṛishtaṃ, abhisamitāvī, samyagavabodha, supratividdha, abhilakshita, gātiṃgata, avabodha, pratyabhijñā, and menire.

[54] Franz Pfeiffer, p. 312, Martensen, p. 29.

[55] Translated by Bhikkhu Sīlācarā. The original Pāli runs as follows:

Sabbābhibhū sabbavidū 'ham asmi, Sabbesu dhammesu anūpalitto, Sabbamjaho tanhakkhaye vimutto Sayam abhiññāya kam uddiseyyam. Na me ācariyo atthi, sadiso me na vijjati, Sadevakasmim lokasmim na 'tthi me patipuggalo. Aham hi arahā loke, aham Satthā anuttaro, Eko 'mhi sammāsambuddho, sītibhūto 'smi, nibbuto.

Dīgha-Nikāya, XXVI.

[56] Ordinarily, the Chain runs as follows: 1. Ignorance (*avijjā, avidyā*); 2. Disposition (*sankhāra, saṃskāra*); 3. Consciousness (*viññāna, vijñāna*); 4. Name and Form (*nāmarūpa*); 5. Six Sense-organs (*salāyatana, saḍāyatana*); 6. Touch (*phassa, sparśa*); 7. Feeling (*vedana*); 8. Desire (*taṇhā, trṣhā*); 9. Clinging (*upādāna*); 10. Becoming (*bhāva*); 11. Birth (*jāti*); and 12. Old Age and Death (*jarāmaranam*).

[57] *The Buddhacarita*, Book XIV.

[58] Nānañ ca pana me dassanaṃ Udapādi akuppa me ceto-vimutti ayaṃ antima jāti natthi dāni punabbhavo.

[59] 'Thus knowing, thus seeing' (*evam jānato evam passato*) is one of the set phrases we encounter throughout Buddhist literature, Hīnayāna and Mahāyāna. Whether or not its compilers were aware of the distinction between knowing and seeing in the sense we make now in the theory of knowledge, the coupling is of great signification. They must have been conscious of the inefficiency and insufficiency of the word 'to know' in the description of the kind of knowledge one has at the moment of enlightenment. 'To see' or 'to see face to face' signifies the immediateness and utmost perspicuity and certainty of such knowledge. As was mentioned elsewhere, Buddhism is rich in terminology of this order of cognition.

[60] Tassa evam jānato evam passato kāmāsavāpi cittaṃ vimuccati bhavāsavāpi cittaṃ vimuccati avijjasavāpi cittaṃ vimuccati, vimuttasmim vimuttamit ñānam hoti. Khina jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ Karāṇiyam naparam Itthattāyāti pajānāti.

[61] *The Brahmajāla Sutta*, p. 43. Translation by Rhys Davids.

[62] The idea of performing miracles systematically through the power acquired by self-concentration seems to have been greatly in vogue in India even from the earliest days of her civilization, and the Buddha was frequently approached by his followers to exhibit his powers to work wonders. In fact, his biographers later turned him into a regular miracleperformer, at least as far as we may judge by the ordinary standard of logic and science. But from the Prajñā-pāramitā point of view, according to which 'because what was preached by the Tathāgata as the possession of qualities, that was preached as no-possession of qualities by the Tathāgata, and therefore it is called the possession of qualities' (yaishā bhagavan lakṣaṇasampad tathāgatena bhāshitā alakṣaṇasampad eshā tathāgatena bhāshita; tenocyate lakṣaṇasampad iti), the idea of performing wonders acquires quite a new signification spiritually. In the *Kevaddha Sutta* three wonders are mentioned as having been understood and realized by the Buddha: the mystic wonder, the wonder of education, and the wonder of manifestation. The possessor of the mystic wonder can work the following logical and physical impossibilities:

'From being one he becomes multiform, from being multiform he becomes one; from being visible he becomes invisible; he passes without hindrance to the further side of a wall or a battlement or a mountain, as if through air; he penetrates up and down through solid ground as if through water; he walks on water without dividing it, as if on solid ground; he travels cross-legged through the sky like the birds on wing; he touches and feels with the hand even the moon and sun, beings of mystic power and potency though they be; he reaches even in the body up to the heaven of Brahma.' Shall we understand this literally and intellectually? Cannot we interpret it in the spirit of the Prajñā-pāramitā idealism? Why? Taccittam yacittam acittam. (Thought is called thought because it is no-thought.)

[63] The questions are: Is the world eternal? Is the world not eternal? Is the world finite? Is the world infinite? *Potthapāda-Sutta*.

[64] Cf. *Dhammapāda*, v. 385. 'He for whom there is neither this nor that side, nor both, him, the fearless and unshackled, I call indeed a Brahman.'

[65] *Sutta-nipāta*, v. 720. Sanantā yanti kussobbhā, tunḥi yāti mahodadhi.

[66] *The Majjhima-Nikāya*, 140, *Dhātuvibhāgasuttam*. Asmīti bhikkhu maññitaṃ etaṃ; Ayam aham asmīti maññitaṃ etaṃ; Bhavissan ti maññitaṃ etaṃ; Na bhavissan ti maññitaṃ etaṃ; Rūpi bliavissan ti maññitaṃ etaṃ; Arūpī bhavissan ti maññitaṃ etaṃ; Saññī bhavissan ti maññitaṃ etaṃ; Asaññī bhavissan ti maññitaṃ etaṃ; Nevasaññīnasaññī bhavissan ti maññitaṃ etaṃ.

[67] *Majjhima Nikāya*, 22.

[68] Cf. *Sutta-Nipāta*, v. 21. 'By me is made a well-constructed raft, so said Bhagavat, I have passed over to Nirvana, I have reached the further bank, having overcome the torrent of passions; there is no further use for a raft; therefore, if thou like, rain, O sky!'

[69] I left here 'dharma' untranslated. For this untranslatable term, some have 'righteousness', some 'morality', and some 'qualities'. This is, as is well known, a difficult term to translate. The Chinese translators have rendered it by fa, everywhere, regardless of the context. In the present case, 'dharma' may mean 'good conduct', 'prescribed rules of morality', or even 'any religious teaching considered productive of good results'. In the *Laṅkāvatāra-sūtra*, chapter i, reference is also made to the transcending of both 'adharmā' and 'dharma', saying: 'Dharmā eva prahātavyāḥ prāgevādharmāḥ.' And it is explained that

this distinction comes from falsely asserting (*vikalpagrahaṇam*) the dualism of what is and what is not, while the one is the self-reflection of the other. You look into the mirror and finding an image thereon you take it for a reality, while the image is yourself and nobody else. The one who views the world thus has the rightful view of it, 'ya evam pasyati sa samyakpasyati.' Indeed, when he takes hold of ekāgra (one-pointedness or oneness of things) he realizes the state of mind in which his inner wisdom reveals itself (*svapratyātmariyajānagocara*) and which is called the Tathāgatagarbha. In this illustration 'dharma' and 'adharma' are synonyms of being (*sat*) and non-being (*asat*) or affirmation (*asti*) and negation (*nāsti*). Therefore, the abandoning of dharma and adharma (*dharmādharmayoh prahāṇam*) means the getting rid of dualism in all its complexities and implications. Philosophically, this abandoning is to get identified with the Absolute, and morally to go beyond good and evil, right and wrong. Also compare *Sutta-Nipāta*, verse 886, where dualism is considered to be the outcome of false philosophical reasoning 'Takkañ ca diṭṭhisu pakappayitvā, saccam Musā ti dvayadhammam āhu.'

[70] Abridged from the *Majjhima Nikāya*, 22, p. 139. Cf. also the *Samyutta Nikāya*, XII, 70, p. 125.

[71] For the Buddhist version of the story, see the *Saddharma-pundarīka Sūtra*, chapter iv, and the *Vajrasamādhi Sūtra*, chapter iv (Chinese translation).

[72] *Samyutta* XII, 65, Nagara; cf. also one of the *Prajñā-pāramitā sūtras* which is known as one preached by Mañjuśrī (Nanjō Catalogue, No. 21). In the Sūtra we find that the Buddha, after mentioning the simile of a gem-digger, makes reference to a man who feels overwhelmed with delight when people talk pleasantly about the old towns and villages once visited by himself. The same sort of a delightful feeling is expressed by one who will listen to the discourse on Prajñā-pāramitā and understand it; for he was in his past lives present at the assembly which was gathered about the Buddha delivering sermons on the same subject. That the understanding of the doctrine of Prajñā-pāramitā is a form of memory is highly illuminating when considered in relation to the theory of Enlightenment as advanced here.

That the ushering of Enlightenment is accompanied by the feeling of return or remembrance is also unmistakably noted by the writer of the Kena-Upanishad (VI, 50):

'Now in respect to the Ātman: It is as though something forces its way into consciousness And consciousness suddenly remembers--Such a state of mind illustrates the awakening of knowledge of the Ātman.'

Sonadanda the Brahman had the following to say when he grasped the meaning of the Buddha's discourse on the characteristics of the true Brahman (Rhys Davids' translation): 'Most excellent, O Gotama, most excellent! Just as if a man were to set up that which has been thrown down, or were to reveal that which had been hidden away, or were to point out the right road to him who has gone astray, or were to bring a light into the darkness so that those who had eyes could see external forms--just even so has the truth been made known to me, in many a figure, by the venerable Gotama.'

[73] *Buddhacarita*, translated by E. B. Cowell, pp. 131-132.

[74] Lefmann's edition, p. 289.

[75] *Ariyapariyesana-sutta*, *Majjhima-Nikāya*, XXVI, p. 167.

[76] Used to designate the school which upholds the Doctrine of Enlightenment (*sambodhi*).

[77] This translation is not at all satisfactory.

[78] Jōshu (778-897) was one of the early masters of Zen in the T'ang dynasty when it began to flourish with its vigorous freshness. He attained to a high age of one hundred and twenty. His sermons were always short and to the point, and his answers are noted for their being so natural and yet so slippery, so hard to catch.

[79] *Six Essays by Bodhidharma* is the book in which the so-called writings of Bodhidharma are collected. See also the Essay ' *On Satori*' which follows.

[80] This is the most significant phrase in Dharma's writing. I have left it untranslated, for later this will be explained fully.

[81] The author of this story or prefatory note is T'an-lin (Donrin), who, according to Dr. Tokiwa, of the Tokyo Imperial University, was a learned scholar partaking in the translation of several Sanskrit works. He is also mentioned in connection with Yeka (Hui-k'ê) in the biography of the latter by Tao-hsüan. If Donrin were more of a scholar as we can see by this identification than a genuine Zen master, it was quite natural for him to write down this 'Meditation on Four Acts', which mainly appeals as it stands to the scholarly interpretation of Zen. While the doctrine of *Pi-kuan* is emphatically Zen, there is much in the 'Meditation' that lends itself to the philosophizing of Zen.

[82] Translated into Chinese during the Northern Liang dynasty, which lasted from A.D. 397-439. The translator's name is lost.

[83] We read in Tao-hsüan *Biographies* that wherever Bodhidharma stayed he taught people in his Zen doctrine, but as the whole country at the time was deeply plunged into scholastic discussions, there was a great deal of slanderous talk against meditation when they learned of Bodhidharma's message.

[84] Is it possible that this passage has some reference to the *Vajrasamādhi* where Bodhisattva Mahābala speaks of a 'flaccid mind' and a 'strong mind'? The former which is possessed by most common people 'pants' (or gasps or hankers) very much, and prevents them from successfully attaining to the Tathāgata-dhyāna, while the 'strong mind' is characteristic of one who can enter upon the realm of reality (*bhūtakoti*). So long as there are 'pantings' (or gaspings) in the mind, it is not free, it is not liberated, and cannot identify itself with the suchness of reason. The mind must be 'strong' or firm and steady, self-possessed and concentrating, before it is ready for the realization of Tathāgata-dhyāna--a dhyāna going far beyond the reach of the so-called four dhyānas and eight samādhis.

[85] This subject was treated in another place, though rather sketchily, and will be further elaborated later in an independent Essay.

[86] In this connection I wish to make some remarks against certain scholars who consider the philosophy of Śūnyatā to be really the foundation of Zen. Such scholars fail utterly to grasp the true purport of Zen, which is first of all an experience and not at all a philosophy or dogma. Zen can never be built upon any set of metaphysical or psychological views; the latter may be advanced after the Zen experience has taken place, but never before. The philosophy of the Prajñāpāramitā can never precede Zen, but must always follow it. Buddhist scholars like those at the time of Dharma are too apt to identify teaching

and life, theory and experience, description and fact. When this confusion is allowed to grow, Zen Buddhism will cease to yield an intelligent and satisfactory interpretation. Without the fact of Enlightenment under the Bodhi-tree near the Nairāñjanā, no Nāgārjunas could ever hope to write a single book on the Prajñā philosophy.

[87] As I stated before, there is a confusion between Dharma's *mien-pi* habit of sitting and his doctrine of the *pi-kuan* meditation. The confusion dates quite early, and even at the time of the author of the *Records* the original meaning of *pi-kuan*, wall-contemplation, must have been lost.

[88] Sometimes this man is said to be a civilian and sometimes a soldier embracing Confucianism.

[89] As one can readily see, this story is more or less fictitious. I mean Kuang's standing in the snow and cutting off his arm in order to demonstrate his earnestness and sincerity. Some think that the snow story and that of self-mutilation do not belong to that of Kuang, but are borrowed from some other sources, as Tao-hsüan makes no reference to them in his book. The loss of the arm was due to a party of robbers who attacked Kuang after his interview with Dharma. We have no way to verify these stories either way. The whole setting, however, is highly dramatic, and there must have been once in the history of Zen some necessity to interweave imagination largely with facts, whatever they may be.

[90] According to Hsieh-sung, the author of the *Right Transmission of the Law*, Bodhidharma has here followed Nāgārjuna in the anatomy of Zen-understanding. For Nāgārjuna says in his famous commentary on the *Prajāpāramitā-sūtra*, 'Moral conduct is the skin, meditation is the flesh, the higher understanding is the bone, and the mind subtle and good is the marrow.' 'This subtle mind,' says Hsieh-sung, is what is secretly transmitted from the Buddha to his successors in the faith. He then refers to Chih-I of the Sui dynasty, who regards this mind as the abode of all the Buddhas and as the middle way in which there is neither unity nor multiplicity and which can never be adequately expressed in words.

[91] According to this, there must have been a special volume of sermons, and letters by Hui-k'ê, which were compiled evidently by his disciples and admirers before they were put down in writing and thoroughly revised by the author himself. In the case of Bodhidharma too, according to Tao-hsüan, his sayings were apparently in circulation in the day of Tao-hsüan, that is, early in the T'ang dynasty.

[92] Understood by some to be leprosy.

[93] In the *Vimalakīrti*, chapter iii, "The Disciples", we have the following: 'Do not worry about the sins you have committed, O monks,' said Vimalakīrti. Why? Because sins are in their essence neither within nor without nor in the middle. As the Buddha taught us, all things are defiled when Mind is defiled; all things are pure when Mind is pure; and Mind is neither within nor without nor in the middle. As is Mind, so are sins and defilements, so are all things--they never transcend the suchness of truth.'

[94]

Hsin is one of those Chinese words which defy translation. When the Indian scholars were trying to translate the Buddhist Sanskrit works into Chinese they discovered that there were five classes of Sanskrit terms which could not be satisfactorily rendered into Chinese. We thus find in the Chinese Tripitaka such words as *prajñā*, *bodhi*, *buddha*, *nirvāṇa*, *dhyāna*, *bodhisattva*, etc., almost always untranslated; and they now appear in their original form among the technical Buddhist terminology. If we could leave *hsin* with all its nuance of meaning in this translation, it would save us from the

many difficulties that face us in its English rendering. For *hsin* means mind, heart, soul, spirit--each singly as well as all inclusively. In the present composition by the third patriarch of Zen it has sometimes an intellectual connotation, but at other times it can properly be done by 'heart'. But as the predominant note of Zen Buddhism is more intellectual than anything else, though not in the sense of being logical or philosophical, I decided here to translate *hsin* by 'mind' rather than by 'heart'.

[95] This means: When the absolute oneness of things is not properly understood, negation as well as affirmation will tend to be a one-sided view of reality. When Buddhists deny the reality of an objective world, they do not mean that they believe in the unconditioned emptiness of things; they know that there is something real which cannot be done away with. When they uphold the doctrine of void, this does not mean that all is nothing but an empty hollow, which leads to a self-contradiction. The philosophy of Zen avoids the error of one-sidedness involved in realism as well as in idealism.

[96] I.e. Tat tvam asi.

[97] There is, however, a variation from five years to fifteen years according to different authorities.

[98] These accounts, whether truly historical or not, concerning the controversy between the two leaders of Zen early in the T'ang dynasty prove how heated was the rivalry between the North and the South. The *Sermons of the Sixth Patriarch (Fa-pao-t'anching)* themselves appear as if written with the sole object of refuting the opponents of the 'abrupt' school.

[99] This is a constant refrain in the teaching of the *Prajñāpāramitā Sūtras*--to awaken one's thought where there is no abode whatever (no kvacit pratishṭitam cittam Utpādayitavyam). When Jōshu called on Ungo the latter asked, 'O you, old wanderer! how is it that you do not seek an abiding place for yourself?' 'Where is my abiding place?' 'There is an old temple ruin at the foot of this mountain.' 'That is a fitting place for your old self,' responded Jōshu. Later, he came to Shūyūsan, who asked him the same question, saying, 'O you, old wanderer! why don't you get settled?' 'Where is the place for me to get settled?' 'Why, this old wanderer doesn't know even where to get settled for himself.' Said Jōshu, 'I have been engaged these thirty years in training horses, and today I have been kicked around by a donkey!'

[100] This is the name of the place where Hui-nêng had his Zen headquarters.

[101] *Hsing* means nature, character, essence, soul, or what is innate to one. 'Seeing into one's Nature' is one of the set phrases used by the Zen masters, and is in fact the avowed object of all Zen discipline. Satori is its more popular expression. When one gets into the inwardness of things, there is satori. This latter, however, being a broad term, can be used to designate any kind of a thorough understanding, and it is only in Zen that it has a restricted meaning. In this article I have used the term as the most essential thing in the study of Zen; for 'seeing into one's Nature' suggests the idea that Zen has something concrete and substantial which requires being seen into by us. This is misleading, though satori too I admit is a vague and naturally ambiguous word. For ordinary purposes, not too strictly philosophical, satori will answer, and whenever *chien-hsing* is referred to it means

this: the opening of the mental eye. As to the sixth patriarch's view on 'seeing into one's Nature', see above under *History of Zen Buddhism*.

[102] According to the *Mahāparinirvāna-sūtra*, translated into Chinese by Dharmaraksha, A.D. 423, Vol. XXXIII, he was one of the three sons of the Buddha while he was still a Bodhisattava. He was most learned in all Buddhist lore, but his views tended to be nihilistic and he finally fell into hell.

[103] That is, from the idea that this sitting cross-legged leads to Buddhahood. From the earliest periods of Zen in China, the quietest tendency has been running along the whole history with the intellectual tendency which emphasizes the satori element. Even today these currents are represented to a certain extent by the Sōtō on the one hand and the Rinzai on the other, while each has its characteristic features of excellence. My own standpoint is that of the intuitionist and not that of the quietest; for the essence of Zen lies in the attainment of satori.

[104] W. Lehmann, *Meister Eckhart*. Göttingen, 1917, p. 243. Quoted by Professor Rudolf Otto in his *The Idea of the Holy*, p. 201.

[105] In Claud Field *Mystics and Saints of Islam*, p. 25, we read under Hasan Basri: 'Another time I saw a child coming toward me holding a lighted torch in his hand, "Where have you brought the light from?" I asked him. He immediately blew it out, and said to me, "O Hasan, tell me where it is gone, and I will tell you whence I fetched it".' Of course the parallel is here only apparent, for Tokusan got his enlightenment from quite a different source than the mere blowing out of the candle. Still, the parallel in itself is interesting enough to be quoted here.

[106] See the Essay entitled '*Practical Methods of Zen Instruction*'.

[107] The lightning simile in the Kena-Upanishad (IV, 30), as is supposed by some scholars, is not to depict the feeling of inexpressive awe as regards the nature of Brahman, but it illustrates the bursting out of enlightenment upon consciousness. 'A--a--ah' is most significant here.

[108] This is spread before the Buddha and on it the master performs his bowing ceremony, and its rolling up naturally means the end of a sermon.

[109] *Tou chi chia*, meaning 'the verse of mutual understanding' which takes place when the master's mind and the disciple's are merged in each other's.

[110] It was originally a mosquito driver, but now it is a symbol of religious authority. It has a short handle, a little over a foot long, and a longer tuft of hair, usually a horse's tail or a yak's.

[111] This is one of the most noted koans and generally given to the uninitiated as an eye-opener. When Jōshu was asked by a monk whether there was Buddha-Nature in the dog, the master answered 'Mu!' (*wu* in Chinese), which literally means 'no'. But as it is nowadays understood by the followers of Rinzai, it does not mean anything negative as the term may suggest to us ordinarily, it refers to something most assuredly positive, and the novice is told to find it out by himself, not depending upon others (*aparapaccaya*), as no explanation will be given nor is any possible. This koan is popularly known as 'Jōshu's Mu or Muji'. A koan is a theme or statement or question given to the Zen student for solution, which will lead him to a spiritual insight. The subject will be fully treated in the Second Series of the *Essays in Zen Buddhism*.

[112] Another koan for beginners. A monk once asked Jōshu, 'All things return to the One, but where does the One return?' To which the master answered, 'When I was in the province of Seiju (Ts'ing-chou) I had a monkish garment made which weighed seven kin (*chin*).

[113] He is the founder of the modern Japanese Rinzai school of Zen. All the masters belonging to this school at present in Japan trace back their line of transmission to Hakuin.

[114] Literally, 'a great doubt', but it does not mean that, as the term 'doubt' is not understood here in its ordinary sense. It means a state of concentration brought to the highest pitch.

[115] Gantō (Yen-t'ou, 828-887) was one of the great Zen teachers in the T'ang dynasty. But he was murdered by an outlaw, when his death-cry is said to have reached many miles around. When Hakuin first studied Zen, this tragic incident in the life of an eminent Zen master who is supposed to be above all human ailments, troubled him very much, and he wondered if Zen were really the gospel of salvation. Hence this allusion to Gantō. Notice also here that what Hakuin discovered was a living person and not an abstract reason or anything conceptual. Zen leads us ultimately to somewhat living, working, and this is known as 'seeing into one's own Nature' (*chien-hsing*).

[116] Koans (*kung-an*) are sometimes called 'complications', (*kê-t'êng*) literally meaning 'vines and wistarias' which are entwining and entangling, for according to the masters there ought not to be any such thing as a koan in the very nature of Zen, it was an unnecessary invention making things more entangled and complicated than ever before. The truth of Zen has no need for koans. It is supposed that there are one thousand seven hundred koans which will test the genuineness of satori.

[117] Tsu-yüan (1226-1286) came to Japan when the Hōjō family was in power at Kamakura. He established the Engakuji monastery, which is one of the chief Zen monasteries in Japan. While still in China his temple was invaded by soldiers of the Yüan dynasty, who threatened to kill him, but Bukkō was immovable and quietly uttered the following verse:

Throughout heaven and earth there is not a piece of ground
where a single stick could be inserted;
I am glad that all things are void, myself and the world:
Honoured be the sword, three feet long, wielded by the great
Yüan swordsmen;

For it is like cutting a spring breeze in a flash of lightning.'

[118] This lively utterance reminds one of a lightning simile in the *Kena-Upanishad* (IV, 30):

[119] Pao-tz'u Wên-ch'in, a disciple of Pao-fu Ts'ung-chan, who died A.D. 928.

[120] Another time when Jōshu was asked about the 'first word', he coughed. The monk remarked, 'Is this not it?' 'Why, an old man is not even allowed to cough!'--this came quickly from the old master. Jōshu had still another occasion to express his view on the one word. A monk asked, 'What is the one word?' Demanded the master, 'What do you say?' 'What is the one word?'--the question was repeated when Jōshu gave his verdict, 'You make it two.' Shuzan (Shu-shan) was once asked, 'An old master says, "There is one word which when understood wipes out the sins of innumerable kalpas": what is this one word?' Shuzan answered, 'Right under your nose!' 'What is the ultimate meaning of it?' 'This is all I can say'--this was the conclusion of the master.

[121] There are many mondoes purporting to the same subject. The best known one by Jōshu is quoted elsewhere; of others we mention the following. A monk asked Risan (Li-shan), 'All things are reduced to emptiness, but where is emptiness reduced?' Risan answered, 'The tongue is too short to explain it to you.' 'Why is it too short?' 'Within and without, it is of one suchness,' said the master.

A monk asked Keisan (Ch'i-shan), 'When relations are dissolved, all is reduced to emptiness; but where is emptiness reduced?' The master called out to the monk, and the monk responded 'Yes', whereupon the master called his attention, saying, 'Where is emptiness?' Said the monk, 'Pray, you tell me.' Keisan replied, 'It is like the Persian tasting pepper.' While the one light is an etiological question as long as its origin is the point at issue, the questions here referred to are teleological because the ultimate reduction of emptiness is the subject for solution. But as Zen transcends time and history, it recognizes only one beginningless and endless course of becoming. When we know the origin of the one light, we also know where emptiness ends.

[122] Another time a monk was told, 'Hold on to your poverty!' Nanyin Yegu's (Nan-yüan Hui-yung's) answer to his poverty-stricken monk was more consoling: 'You hold a handful of jewels yourself.' The subject of poverty is the all-important one in our religious experience--poverty not only in the material but also in the spiritual sense. Asceticism must have as its ground-principle a far deeper sense than to be merely curbing human desires and passions; there must be in it something positive and highly religious. 'To be poor in spirit,' whatever meaning it may have in Christianity, is rich in signification for Buddhists, especially for Zen followers. A monk, Sei-jei (Ch'ing-shi), came to Sozan (Ts'ao-shan), a great master of the Sōtō school in China, and said, 'I am a poor lonely monk: pray have pity on me.' 'O monk, come on forward!' Whereupon the monk approached the master, who then exclaimed, 'After enjoying three cupfuls of fine *chiu* (liquor) brewed at Ch'ing-yüan, do you still protest that your lips are not at all wet?' As to another aspect of poverty, cf. Hsiang-yen's poem of poverty.

[123] An analogous story is told of Sekito Kisen (Shih-t'ou Hsi-ch'ien), who is grandson in faith of the sixth patriarch. The story is quoted elsewhere.

[124] When this is literally translated, it grows too long and loses much of its original force. The Chinese runs thus: *Hao li yu ch'a t'ien ti hsüan chüeh*. It may better be rendered, 'An inch's difference and heaven and earth are set apart.'

[125] That is, Ts'ao-ch'i, where the sixth patriarch of Zen used to reside. It is the birthplace of Chinese Zen Buddhism.

[126] Does this not remind us of an old mystic who defined God as an unutterable sigh?

[127] A monk asked Hsüan-sha, 'What is the idea of the National Teacher's calling out to his attendant?' Said Hsüan-sha, 'The attendant knows well.' Yün-chü Hsi commented on this: 'Does the attendant really know, or does he not? If we say he does, why does the National Teacher say, "It is you that are not fair to me"?' But if the attendant knows not, how about Hsüan-sha's assertion? What would be our judgment of the case?'

Hsüan-chiao Cheng said to a monk, 'What is the point the attendant understands?' Replied the monk, 'If he did not understand, he would never have responded.' Hsüan-chiao said, 'You seem to understand some.'

A monk asked Fa-yen, 'What is the idea of the National Teacher's calling out to his attendant?' Fa-yen said, 'You go away now, and come back some other time.' Remarked Yün-chü, 'When Fa-yen says this, does he really know what the National Teacher's idea is? or does he not?'

A monk approached Chao-chou with the same question, to which he replied, 'It is like writing characters in the dark: while the characters are not properly formed, their outlines are plainly traceable.'

[128] Literally, 'A day [of] no work [is] a day [of] no eating.' cf. *II Thessalonians* iii, 10: 'If any would not work, neither should he eat.' It is noteworthy that St. Francis of Assisi made this the first rule of his Brotherhood.

[129] *Tso-ch'an* is one of those compound Buddhist terms made of Sanskrit and Chinese. *Tso* is Chinese meaning 'to sit', while *ch'an* stands for *dhyāna* or *jhāna*. The full transliteration of the term is *ch'anna*, but for brevity's sake the first character alone has been in use. The combination of *tso-ch'an* comes from the fact that *dhyāna* is always practised by sitting cross-legged. This posture has been considered by the Indians the best way of sitting for a long while in meditation. In it, according to some Japanese physicians, the centre of gravitation rests firmly in the lower regions of the body, and when the head is relieved of an unusual congestion of blood the whole system will work in perfect order and the mind be put in suitable mood to take in the truth of Zen.

[130] He was the noted Confucian disciple of Baso (Ma-tsu), and his wife and daughter were also devoted Zen followers. When he thought the time had come for him to pass away, he told his daughter to watch the course of the sun and let him know when it was midday. The daughter hurriedly came back and told the father that the sun had already passed the meridian and was about to be eclipsed. Ho came out, and while he was watching the said eclipse, she went in, took her father's own seat, and passed away in meditation. When the father saw his daughter already in Nirvāṇa, he said, 'What a quick-witted girl she is?' Ho himself passed away some days later.

[131] This historical temple was unfortunately destroyed by the earthquake of 1923, with many other buildings.

[132] In those monasteries which are connected in some way with the author of this admonition, it is read or rather chanted before a lecture or *Teisho* begins.

[133] I must not forget to mention that after the reading of the *Hṛidaya Sūtra* the following names of the Buddhas and others are invoked: 1. Vairocana-Buddha in his immaculate Body of the Law; 2. Vairocana-Buddha in his perfect Body of Bliss; 3. Śākyamuni-Buddha in his infinite manifestations as Body of Transformation; 4. Maitreya-Buddha, who is to come in some future time; 5. All the Buddhas past, present, and future in the ten quarters of the world; 6. The great holy Bodhisattva Mañjuśrī; 7. The great morally perfect Bodhisattva Samantabhadra; 8. The great compassionate Bodhisattva Avalokiteśvara; 9. All the venerable Bodhisattva-mahāsattvas; and 10. Mahaprajñāpāramitā.

[134] When the slop-basin goes around, spiritual beings are again remembered: 'This water in which my bowls were washed tastes like nectar from heaven. I now offer this to the numerous spirits of the world: may they all be filled and satisfied! Om ma-ku-ra-sai (in Pekingese, *mo-hsui-lo-hsi*) svāhā!'

[135] This question of dust reminds one of Berkeley's remark, 'We have just raised a dust and then complain we cannot see.'

[136] *She-li* is some indestructible substance, generally in pebble-form, found in the body of a saint when it is cremated.

[137] *Kung-an* is a question of theme given to the student for solution. It literally means 'public document', and, according to a Zen scholar, it is so called because it serves as such in testing the genuineness of enlightenment a student claims to have attained. The term has been in use since the early days of Zen Buddhism in the T'ang dynasty. The so-called 'cases' or 'dialogues' (*mondō*) are generally used as koans. A special chapter devoted to the subject will be found in the second series of the Essays.

[138] I cannot tell how early this 'Sesshin' originated in the history of the Zendō. It is not in Hyakujo's Regulations, and did not start in China, but in Japan probably after Hakuin. The Sojourn period generally being a 'stay-at-home' season, the monks do not travel, but practise 'Sesshin' and devote themselves to the study of Zen; but in the week specially set up as such, the study is pursued with the utmost vigour.

[139] That is, *ti-ch'ang*. *Tei* means 'to carry in hand', 'to show forth', or 'manifest', and *sho* 'to recite'. Thus by a Teisho the old master is revived before the congregation and his discourses are more or less vividly presented to view. It is not merely explaining or commenting on the text.

[140] *Dharāṇī* is a Sanskrit term which comes from the root *dhṛi*, meaning 'to hold'. In Buddhist phraseology, it is a collection, sometimes short, sometimes long, of exclamatory sentences which are not translated into other languages. It is not therefore at all intelligible when it is read by the monks as it is done in the Chinese and Japanese monasteries. But it is supposed to 'hold' in it in some mysterious way something that is most meritorious and has the power to keep evil ones away. Later, *dharāṇīs* and mantrams have grown confused with one another.

[141] The founder of Tenryuji, Kyoto. He is known as 'Teacher of Seven Emperors' (1274-1361).

[142] *San-ch'an* literally means 'to attend or study Zen'. As it is popularly used now in Japan, it has, besides its general meaning, the special one as is referred to in the text.

[143] Formerly, this was an open affair, and all the *mondō* (askings and answerings) took place before the whole congregation, as is stated in the Regulations of Hyakujo. But, later, undesirable results followed, such as mere formalism, imitations, and other empty nonsenses. In modern Zen, therefore, all *sanzen* is private, except on formal occasions.

[144] While thus going around, he came to a house where an old woman refused to give him any rice; he kept on standing in front of it, however, looking as if nothing were said to him. His mind was so intensely concentrated on the subject which concerned him most at the time. The woman got angry, because she thought he was altogether ignoring her and trying to have his own way. She struck him with a big broom with which she was sweeping and told him to depart right at once. The heavy broom smashed his large monkish hat and knocked him down on the ground. He was lying there for a while, and when he came to his senses again everything became to him clear and transparent.

[145] As to the life of his teacher, Daitō, reference was made to it elsewhere.

[146] The wind is probably one of the best imageries to get us into the idea of non-attachment or Śūnyatā philosophy. The New Testament has at least one allusion to it when it says 'The wind bloweth as it listeth', and here we see the Chinese mystics making use of the wind to depict their inner consciousness of absolute identity, which is also the Buddhist notion of the void. Now compare the following passage from Eckhart: Darum ruft die Braue auch weiter: 'Weiche von mir, mein Geliebter, weiche von mir': 'Alles, was irgend der

Darstellung fähig ist, das halte ich nicht für Gott. Und so fliehe ich vor Gott, Gottes wegen!'-
 -'Ei, wo ist dann der Seele Bleiben?'--'Auf den Fittichen der Winde!' (Büttner, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, Erster Band, p. 189) 'So fliehe ich vor Gott, Gottes wegen!' reminds us of a Zen master who said, 'I hate even to hear the name of the Buddha.' From the Zen point of view, 'Gottes wegen' may better be left out.

[147] The full passage is: 'He who seeks learnedness gets daily enriched. He who seeks the Tao is daily made poor. He is made poorer and poorer until he arrives at non-action (*wu-wei*). With non-action, there is nothing that he cannot achieve.' (Chapter xlviii.)

[148] Na vāsanair bhidyate cit na cittam Vāsanaiḥ saha,
 Abhinnalakshanam cittam Vāsanaiḥ pariveshitam.
 Malavad vāsanā yasya manovijñāna-sambhāvā,
 Pata-śuklopamam cittam Vāsanair na virājate.
 Yathā na bhāvo nābhāvo gaganam kathyate mayā,
 Ālayam hi tathā kāya bhāvābhāva-vivarjitam.
 Manovijñāna vyāvṛttam cittam Kālushya varjitam,
 Sarvadharmāvabodhena cittam buddham Vadāmyaham.

The Laṅkāvatāra, p. 296.

[149] Not an ordinary question asking enlightenment, but one that has a point in it showing some understanding on the part of the inquirer. All those questions already quoted must not be taken in their superficial or literary sense. They are generally metaphors. For instance, when one asks about a phrase having no shadow, he does not mean any ordinary ensemble of words known grammatically as such, but an absolute proposition whose verity is so beyond a shadow of doubt that every rational being will at once recognize as true on hearing it. Again, when reference is made to murdering a parent or a Buddha, it has really nothing to do with such horrible crimes, but as we have in Rinzi's sermon elsewhere, the murdering is transcending the relativity of a phenomenal world. Ultimately, therefore, this question amounts to the same thing as asking 'Where is the one to be reduced, when the many are reduced to the one?'

[150] This means Buddha, who is supposed by Buddhists to have been the owner of a golden-coloured body, sixteen feet in height.

[151] Generally after a sermon the monks come out and ask various questions bearing on the subject of the sermon, though frequently indifferent ones are asked too.

[152] See the article on the "History of Zen Buddhism", p. 163 et seq.

[153] For detail see "Practical Methods of Zen Instruction".

[154] Cf. also "History of Zen Buddhism", where reference is made to the Northern and Southern school of Zen under the fifth patriarch in China.

[155] According to Fariduddin Attar, A.D. 1119-1229, of Khorassan, Persia. Cf. Claud Field *Mystics and Saints of Islam*, p. 123 et seq.

[156] Underhill--*Mysticism*, p. 369.

[157] Since this book went to press I have come across an old edition of the spiritual cow-herding pictures, which end with an empty circle corresponding to the eighth of the present series. Is this the work of Seikyo as referred to in Kakuan Preface? The cow is shown to be whitening here gradually with the progress of discipline.

[158] See also a Sūtra in the Anguttara Āgama bearing the same title which is evidently another translation of the same text. Also compare "The Herdsman, I", in *The First Fifty*

Discourses of Gotama the Buddha, Vol. II, by Bhikkhu Śīlācāra. (Leipzig, 1913.) This is a partial translation of the Majjhima Nikāya of the Pāli Tripitaka. The eleven items as enumerated in the Chinese version are just a little differently given. Essentially, of course, they are the same in both texts. A Buddhist dictionary called *Daizo Hossu* gives reference on the subject to the great Mahāyāna work of Nāgārjuna, the *Mahāprajñāpāramitā-Sūtra*, but so far I have not been able to identify the passage.

[159] The ten pictures reproduced between pages [192](#) and [193](#) were specially prepared for the author by Reverend Seisetsu Seki, Abbot of Tenryuji, Kyoto, which is one of the principal historical Zen monasteries in Japan.

[160] It will be interesting to note what a mystic philosopher would say about this: 'A man shall become truly poor and as free from his creature will as he was when he was born. And I say to you, by the eternal truth, that as long as ye desire to fulfil the will of God, and have any desire after eternity and God; so long are ye not truly poor. He alone hath true spiritual poverty who wills nothing, knows nothing, desires nothing.'-From Eckhart as quoted by Inge in *Light, Life, and Love*.