Tìm trai
Rê lau vạch có cỏ cống tầm,
Non nước dưỡng thiên canh dao tầm,
Tán lực lão tầm tìm chung thây,
Rừng rau rốn ốc diêu ốc ngâm.
# 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)
(8)
(9)
(10)
[11]
[12]
[13]
[14]
[15]
[16]
[17]
[18]
[19]
[20]
[21]
[22]
[23]
[24]
Chia sẻ ebook: [http://downloadsach.com/](http://downloadsach.com/)
Follow us on Facebook: [https://www.facebook.com/cathebuoitoi](https://www.facebook.com/cathebuoitoi)
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, selfimmured 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]**

*Luyện một*

**THIỀN: THUẬT TRƯNG TÂM VÀ KHA PHONG 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 tự triền phục đến giải thoát, đưa ta đến ẩn nguyên của cuộc sống ống ngưng nước đầu nguồn, Thiền cối bỏ tất cả những giằng buộc của chúng ta, những sành linh hiểu hạn, luôn luôn quẩn đới một cách khó lường trong thế gian này. Ta có thể nói Thiền khai phóng tất cả năng lực nội tại và tự nhiên tích tập trong mỗi nguyên chúng ta, nguồn năng lực ấy, trong hoàn cảnh thường, bị co rút lại, và vẫn tréo đi, đến không vững thoát đầu 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. Khí nguồn nội lực ấy không được vận dụng đúng cách thì, hoặc bị méo ma mai một, hoặc năng biến mà phát loạn. Nên, đó là chủ đích của Thiền, nhằm cứu ta hoặc khỏi khủng dien, hoặc khỏi tàn phế. Tôi muốn nói từ đó là vậy, mở thông tất cả nguồn kích động đầy sáng tạo và tự hóa áp ủ trong con tim chúng ta. Ta thường quan mắt không biết mình đang làm chủ cả một kho tảng vò tần gồm đủ nặng khui căn để sống vui, và thường yêu lăn nhau. Mỗi cuộc tranh đấu diễn ra quanh ta toàn bất nguồn từ sự vô minh ấy, nên Thiền muốn ta mở bừng con mắt thứ ba - **hư nhân** - theo thuật ngữ Phật giáo, trên cảnh giới ấy ta chưa bao giờ mởướng đến, bị khước lấp bỏ vị mình. Hễ xét mọi về mình thì càng khó toàn hiện, và đó là lúc nhân quang ta, lần đầu tiên, phỏng chịu tận thể tánh của chúng ta. Bây giờ, ta nhận ra ý nghĩa cuộc sống, ta biết rằng đó không phải là một nỗ lực mưu quăng, mà cũng không phải là trướng thao diệu những bạo lực vô tri; nhưng đâu không thương triệt được ý nghĩa tối hậu của kiếp người, vẫn có cái gì trong đó khiến ta vui không cùng dễ mà song, và qua mỗi cuộc chẳng tràn ta vẫn thành thạo mà an than lấp mênh, không thắc mắc, không hoài nghi, không bị quan yểm thể.

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 càng đầy như sống, chua thức tỉnh trong việc đói, ta không thể nhận ra được tâm nhiệm trong của những cuộc xung đột nằm trong cuộc sống, tất thời chúng như người im trong thế tinh. Nhưng trước sau gì cố ngày ta phải nhìn thẳng vào cuộc sống; phải đối diện với đói, và tháng thân giả quyet những bị mất khắc khoải nhất, cập bách nhất của kẻp người. Khong Tù nói:

"Ta muốn lẩm tuôi để chì vào sự học, ba muốn tuối thi truy vung bon tuối thi hệt ngộ, năm muối biết mạng trôi, sau muối nghe thuận tài, bây muối thi tủy lòng muốn mà vạn không ra ngoài phép tác"

Một câu nói cao lớn của Andreyew

Andreyew 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 accused, be forever accused! 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 accused, be accused!' 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 "vịnh viên có" hoặc "vàng ý Cha" với rốt cuộc rồi báo giov sông cũng là "có", là khânh định, mặc cho những người bi quan quan niệm nô đly vô số hình thức phù hợp. Tuy nhiên, ta không thể chối cải trong đối có nhiều sự việc kẻ lêch trái úc dễ cảm của ta sang một hướng khác, để ta phụ họa theo lối than vẫn của nhà văn Andreyew trong tác phẩm "Nhân sinh" của ông:
“Tội nguyễn rủa cái gì người cho tôi. Tôi nguyễn rủa ngày tôi sinh. Tôi nguyễn rủa ngày tôi chết. Tôi nguyễn rủa tất cả gì trong đời tôi. Tôi hát tất cả vào mặt thân nhân mi, ơi Đình Mạng võ trí giặc! Khôn kiep! Ơi khôn kiep! Bằng những lời thóa mà ta thằng mi. Mi còn làm gì ta như?...

“Trong hơi thở cuối cùng, ta thét vào tai trâu mi: Khôn kiep! dỗ khôn kiep!”

Quả là một bản án nghiêm khắc, một phê phán toàn diện cuộc sống, một bức tranh cực kỳ khắc ám về sở kiep con người trên trái đất này. “Không lưu một điều tích”, thật không gì đáng hận, vì chúng ta không biết gì hơn về tương lai ngoại vi cuộc chúng ta sẽ tiêu mất hết, cái trái đất đúng thanh này nữa. Hắn vậy, người ta có đủ lý do để chết 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 the body the same way it scorns the soul. If they insist that the world is black, they cannot make a white man disappear.

Sống, với hâu hết chúng ta, là khó. Đó là một sự thật khó phủ nhận. Bảo giờ sống còn có nghĩa là tranh đấu thì thiệt hại này chẳng qua là một trùm đau khổ. Tranh đấu là gì, nếu không là sự xổ xác giữa hai đối lục mà bên nào cũng có chỉ một phần hơn? Nếu thua thì hậu quả là cái chết, mà chết là cái kinh không nhất trong đời. Tuy nhiên, đâu có chuyện thắng được cái chết, con người lại rồi vào cuộc denen, mà cố đơn lẻ khi còn khó chịu hơn là tranh đấu. Ta có thể không hay biết gì hết, và có buồng lung theo dục lạc nhất thời, nhưng có phải vi không hay biết mà sự đổi đời khắc phận nào khuôn mặt thực được đâu? Dẫu cho người mì có tình không nhận có mất đổi vận không huy bổ được mất trôi. Họ vẫn bị nằng nhiều điều đời định chây tôi bỏi, và nếu không tìm chớ về đúng văn bì quyết sách 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.

Thất vây, Phật không ngoa chút nào khi Ngài xin minh bön chân lý tội thường - tư điều để - mà chân lý đâu là sống là khó - khó để. Chúng ta hà chẳng mang tiếng khó ra đời như một lời phần đổi sao? Ít ra, ta có thể nói chắc rằng từ lòng mẹ ấm ấm lòng ra ngoài để di vào một thế giới tặp buốt, đẩy bất trách, là một viên có đau thường. Rồi lơn lên càng sợ theo khó nào. Mộc rằng cùng đau buốt, không ít thỉ nhiều; tuổi đầy thỉ thường trải qua nhiều biến
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 là 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.

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. I always think of him at present.

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.

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. I always think of him at present.

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.
Doan văn cho ta thấy tác động kỳ diệu của ngục tù vào bản lĩnh của nhà văn. Nếu từ lúc vào ngollect, ông nên qua những thử thách như vậy hận văn nghiệp của ông còn đó số gập bởi hơn những gi 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 religious consciousness is through his entire frame. The struggle to be fought in

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 quí hướng vào chính ta. Ta sống trong vỏ ốc của tự ngã, ngày càng lớn theo ta, cơ hồ không lọt bồ được. Dường như ta mang nó theo suốt đời, từ tấm bé đến ngày nhầm mắt. Tuy nhiên, thiên nhiên vẫn hiện cho ta nhiều cơ hội và 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 đức tính. Một cái tôi, tương là toàn nguyên, là bất khả phân, giờ đây như tự chẻ đôi ra. Tình yêu bấy lâu nay sôi trong đầu tim vọn mình lên, và gây bão động. Vì đây là lúc về đây lên, tình yêu đòi hỏi ngày, cũng một lúc, vừa xác định cái tôi, vừa trừ bỏ cái tôi. Tình yêu khiến cái tôi tự mất đi trong đôi tường mới yếu, nhưng đồng thời cũng đôi quyền chiếm hữu đôi tường ấy. Thật là đau thương; và chính mấu thương ấy là một cái bội kích của nhân sinh. Cam giác cần bàn ấy có lẽ là người đồng lúc thức giác loài người hướng thương. Thượng Đế ban khói cho con người để hoàn toàn tất con người. Tiết mục quan trọng nhất trong văn chương khái thế giới này không Ngoài sự hóa điều, trên mọi cung bậc, cả khúc ấy của yếu đuối, chúng như không bao giờ biết chán. Những do không phải là văn đề của chúng ta. Điều tồi muôn nhân mạnh trong cấu chuyện liên hệ đến chúng ta ở đây là: bằng sự thức tỉnh của tình yêu, ta thương nhận ra cái vở cực, và cái hé mặt ấy giữ vị trí để vào cuộc sống lang mạn hoặc thuận lý, tùy tâm 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.

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.

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 chống nghiêm bản thân có nghĩa là nắm lấy cơ sự khi vừa phát khởi, không qua bất

cứ trung gian nào. Lời vị thông thường của Thiên là: **đừng ngơ ngẩn dạy cho người**

dòng sắc, **đừng làm cho người**
cô ngốc. Cơ sự là vậy, cần nắm

ngay giữa đôi tay trái não vượt mặt - đô là thuật tiếp xị Thiên để ra cho chúng ta. Cũng

như hiện diện, ghê tóm cái trông rồng, Thiên ghê tóm bất cứ gì xen giữa cái thực và chúng

ta. Theo Thiên, không có gì khác nhau hết, trên thực tế, giữa hư ảo và vô ảo, giữa xác thịt và

linh hồn. Đó toàn là sự phân biệt vu vơ, là vong tông, do trái thực dụng ý đặc bày. Ai quá

chùm tâm đến chúng, hoặc nhìn đầu cùng thấy chúng trong thực tế sanh hoạt, chấp nhận

tay lâm mất trạng. Đó thì ain, buồn người thì đi nghị, có gì là vô ảo hư ảo trong đó sao?

Chúng ta hãy chằng tự đủ ở chúng ta, và ôi mọi người sao? Cuộc đời như hiện giờ chưa đủ

sao? Chỉ vì có tri thực len vào, gây lo âu, toan sát hài, nên ta hết sống, và tướng rạng minh

thuở một cái gì. Hay để yên cho tri thực động dung trong thế giới riêng của nó, đâu sao

cùng có ích, nhưng đúng đó nó cần trở động đời. Nếu rốt cùng ông vẫn tham khảo nghiên

cứu cuộc đời thì cứ nghiêm cứ nó trong dòng trái chay. Đống trái chay ấy không nên, trong

bất cứ trường hợp nào, ngăn chân lại, hoặc can thiệp vào: vì hết ông vừa những tay vào là

sức sáng rỡ, chiếu diệu của nó bị chao động, hết soi được hình ảnh của ông, khuôn mặt ông

có từ vô thì, và tiếp tục có mãi đến vô chung.\(^2\)

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 of Buddhahood.'[2]

Hòi tương tọ với “Bốn Qui Tắc” của Nhật Liên Tông\([\text{en}]\), Thiên có bốn truyền ngụ như sau:

Giáo ngoại biệt truyền
教外別傳

Bắt 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 ngoại giáo
傳立文自

Chẳng lập văn tự
不立文字

Chỉ thẳng tâm người
直指人心

Thấy tánh thành Phật\([\text{en}]\)

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 pronunciamento. 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 chí của pháp Thiền. Dĩ nhiên, ta không nên quên rằng phải có một bối cảnh lịch sử thế nào mới có phần ứng lại bằng chủ trương bảo Như trên. Sở 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 tri giới hạn, hay suốt ngày ngày ngay nhất dâm say trong phép quẩn vô thượng. Hiểu theo danh số, hành theo sự tương tác các ngài nắm bắt mặt đạo sự của nhân sinh, dòng luân lưỡng ấy hoàn toàn ra ngoại tất cả trở tuyến trí suông, hoặc mở tượng hào. Bồ Đề Đàt Ma và môn đệ của ông nhận thấy thế đạo bi đát ấy, nên tuyên xướng bốn danh ngôn Thiền vừa kể. Mạt khác, đó còn ngụ ý Thiền có xây thứ riêng chỉ thắng vào thế tận, và thể thấy tận là thành Phật, nghĩa là chứng nhập trong trạng thái siêu tuyệt, thuần nhất, hoàn toàn đúng thông tất cả mà thuần và tận lớn do trí thức gây ra.

For this reason Zen never explains but indicates, it does not appeal to circulocution, 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 homemade 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 nhắm chỉ thắng, không bảo giờ giải thích, không viễn đến lối trình bày quanh co, mà cũng không quỉ nạp. Luôn luôn, Thiền tiệp xưa với những cơ sự thực tế, cụ thể, rõ mở được. Xệt về mất luận lý, có lẽ Thiền chứa đầy màu thuận và trùng ngôn. Nhưng, siêu việt trên tất cả, Thiền cư thường đường mà đi, thành thân, nhẹ nhàng, đúng như một Thiền sư nói: "Gầy mình mình vạt, đường mình mình đi, giữa đời nửa trách trùng". Đó không có gì là biên luận cả, mà toàn đậm trong những sự kiện cụ thể, phô tất cả cho duyên phần. Chỉ khi nào tính thân lý luận xảo lăng nhiem vũ riêng mà sẵn trước vào con đường Thiền, lúc ấy, Thiền mới lón tiếng tuyên cáo ý chỉ, và trực xuất bắng vô lực tên xâm lăng. Dẫu vậy, Thiền không phải là câu địch của bất cứ gì; thật vậy, không có lý do nào Thiền đổi nghiêng với tri thức, đâu sao thanh thoát vẫn có công dụng cho chân nghĩa Thiền. Vài câu truyền chron lừa sau đây đủ biểu thị con đường hiện thức của Thiền trong việc ứng cơ tiếp vâng:

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.


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 once slip your steps, you are bound for eternal damnation, you will never get 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 nói tiếng trong Thiền giới bởi lời tiếp xúc thẳng và báo với môn sanh. Sự không tân thành lời nói pháp quanh co, sở trường của các pháp sư thiều nhiệt huyết. Chắc là Sự thừa hưởng Pháp Thiền trực chỉ ấy or sự phù là hòa thượng Huỳnh Bá, trước kia ba lần đánh Sự dụng ba lần Sự đến tham văn về yếu chỉ của Pháp Phật. Khỏi nói Thiền không liên quan gì đến việc đánh đá người hỏi đạo ấy. Nếu ông cho rằng đánh đá là yếu tố Thiền at ông chấp làm như người ta chấp làm lòng ngày là mất trạng. Như ở các giáo thuyết khác, nhưng đặc biệt hơn ở Thiền, ta đúng nên có những hình thức phát hiện hoặc biểu hiện bền ngoài như là cấu cảnh; do chỉ nhận chỉ hướng nhằm vào cái thực. Những chỉ dẫn ấy đâu là quan trọng, không thể không có được, nhưng một khi mắc phải chúng là hống hàn, khắc nào bị bỏ rơi trong lưỡi, và không bao giờ hiểu được Thiền. Có người cho rằng Thiền luôn luôn có chup ta trong mạng lưới lý luận, hoặc trong bày ngôn từ. Một bước lời làm được ông trăm lần muốn kiểm, không bao giờ có cơ mờ được để hưởng tự do, sự tự do từng đột nắng trái tim ông. Do đó Lâm Tế bất cùng trong bàn tay trên những gì thoát hiện đến cho mỗi người chúng ta. Nếu con mất thú ba, con mất Bát Nhã, mỏ bung được ở ta, ât ta thây rõ, không
chút sai làm, chở Lâm Tế đưa ta đến. Trước hết, ta cần tham cảm với thực tâm của sư, và chất vấn thẳng với con người nơi tại ngày tơi đó.

Không một giải thích bằng chữ nghĩa nào đưa ta vào được thể thẩm của chính ta. Ông càng giải thích, nó càng chây một khó  vàng. Đó chẳng khác nào ông có duỗi bất bóng ông. Ông chây theo nó, và nó chầy với ông, theo dùng một tổ lục như nhau. Khi ông thầu đầu được lẽ ấy là độc ngay vào thẩm tâm của Lâm Tế và Huỳnh Bá, và thẩm cảm mới từ tâm vô vọng của các Ngài.

Ummon [4] (Yünk-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 Obaiku, 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 this 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.

Tô Văn Môn, tự Văn Yến, là một cao tăng khắc thòi vạn Đường. Sư phải thỉ mất một chân mới chứng được lẽ đạo nhiều mâu của vũ trụ và nhân sinh, luôn cả lẽ sống đảm bắc của Sư. Sự kiện nhân ba lần gõ vào nhà tông Tô Mộc Châu, (một cao đệ của Lâm Tế, Tế là pháp tủy của Tô Huỳnh Bá) mới được vào tham văn. Mộc Châu hỏi:

-Nguời là ai?
-Val Yến


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.


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 lead 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:

Khôn nói lâu nay hai chữ tự do chỉ là một danh từ rộng. Nên điều khẩn yêu nhất cho ta là thoát vòng nô lệ mà tất cả sanh linh hữu hạn đều cảm mà phải, nhưng nếu ta không thể tay chặt tan tánh chuỗi xích vô minh rồi cùng tay chân ta thì còn tìm giải thoát ở đâu nữa?
Và, chúng tôi xin vò mình ấy chẳng phải đặc bẳng chất liệu nào khác hơn là chất mẻ hoặc của thị thực và giác quan bẩm chất vào mỗi tư tưởng, mỗi cảm giác của ta. Thất không có bộ chưng như khó có bộ quà bán uột, như lời khéo ví của các Thiền sư.

"Chúng ta đều sanh ra tự do và bình đẳng như nhau". Đâu câu nói có nghĩa thế nào về mất xã hội học và chính trị học, nhưng với Thiền, đó vẫn là một sự thực tuyệt đối trong lãnh vực tâm linh; và tất cả nghiêm trắc ta cảm thấy mức phải thật sự chỉ mới trông vào ta sau này bởi vô minh, nghĩa là bởi ta không thấu rõ điều kiến thức, nhận định thực, của cuộc sống. Tất cả xảo thuật phong khoáng nhất, từ thiệu nhất, hoặc bằng văn nghệ, hoặc bằng phương tiện cụ thể, chưa ứng dụng vào những tâm hồn khát khoáo cầu đưa đến nhằm phục hoàn cho hổ trợ thi tự do nguyên thì. Điều ấy không bao giờ ta thực chung được, trừ phi tự ta, bằng tự lạc, ta thể nghiệm lây ngoài tất cả nê sự tự. Vây, quan điểm cùng tuyệt của Thiền là vì vô minh nên ta làm đường lạc lối, tưởng có sự chỗ đổi ở trong ta trong khi, từ nguyên thì, chưa hề có chút tranh chấp nào giữa hữu cự và vô cự; và sự tự đó mà ta niết thân hết tình kiểm vấn có đỗ tự bao giờ. Thi hào Tô Đông Pha, một quan đại phu đời nhà Tống, diễn lạy bằng nhiều văn thơ như sau:

'Misty rain on Mount Lu,
And waves surging in Che-chiang;'

Lở sơn yên toa Chiệt giang triều
Vị đạo sanh bình hân bất tiêu
Đạo đắc hoàn lai vô biết sự
Lở sơn yên toa Chiệt giang triều

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.'

Cùng vậy, sư Thân Nguyên Duy Tín có lời tự thuật như sau:

"Sài tôi, ba mươi năm trước, khi chưa học Thiền,
Có đam, ba mươi năm, đời tham quan;
Thấy núi là núi, thấy nước là nước;
Và nhìn là nhìn, nhìn mà nước.

Sau năm theo bậc thiền tri thức chỉ cho chỗ vào,
Và nhìn là nhìn, nhìn mà nước.
thấy núi chẳng phải núi, thấy nước chẳng phải nước;
見山不是山，水不是水

'Rôi nay thế 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

(Truyện đăng Lúc, quyền 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 đàm 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". Thấy 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 Samsāra (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?
Thiên luôn luôn tiếp xù với những cái cụ thể như vậy, không thấm suy luận mồ hôi. Tôi không muốn vể rần them chấn, nhưng nếu phải làm bàn vể thái độ triệt học của Mục Châu, tôi có thể nói thế này: Chúng ta đều là hữu hạn hết, ta không thể sống ngoài không gian; bộ lể chúng ta sanh ra từ trái đất nên không thể đặt tội cá vô hạn. Làm sao thoát ngoài những giới hạn của cuộc sống? Có lẽ đó là ý nghĩa của ông đào trong câu hỏi đầu; đối lại, Mục Châu đáp: “Giải thoát phải tìm ngay trong cái hữu hạn; không đầu có cái vô hạn ngoài những sự vật hữu hạn của thế gian; ông đi tìm cái vô hạn nào khác tức ông đặt dứt với thế gian tương đối này, như thế khắc nào ông tự hủy ông. Ông không muốn có được sự giải thoát trả giá bằng cuộc sống thường tục này. Vậy, thà là cử bình thường mà ăn và uống, và tìm giải thoát ngay trong cảnh bình thường ấy”. Lời giải thích ấy lại tai quái với ông đào, nên thầy ta thứ nhận không hiểu chúng ý của Thiền sư. Nên sự giải thêm: “Đâu hiểu hay không hiểu, ông vẫn sống như thường trong cái hữu hạn, vì các hữu hạn, vì ông sẽ chết nếu ông ngưng ăn ngung mặc để hưởng đến cái vô hạn”.


On being requested by the monks to deliver a sermon, Hyakujo Nekan ( 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 clean dresssed 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 Sutra, ‘Mahâprajñâpâramitâ’ (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 Bạch Trương Niết Bàn goi một thầy đến nói:

“Thấy với tôi ra cây xong xong tôi sẽ nói cho nghe đại nghĩa của Pháp Phật”. Cây xong, thấy ta đến thiễn giáu, sự dang đối dây, không nói gì.

Có lẽ rốt cuộc không có gì là bí mật trong Thiên cạ. Tắt cả đều trải banh trước mắt ông. Nếu ông ăn cơm, ông mặc áo sạch sẽ, và cây rốt cuộc để vun trồng lúa thơc và rau có, 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 thiện sự Mục Châu “Pháp Phật là gì”, ngài đoc
một câu chữ Phản trong kinh Đại Bát nhã Ba là mặt da. Người kia thử 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 thay rách đã bao năm, Gió tung tung mạnh bay vọng lẫn mây”.

Is the infinite after all such a poverty-stricken mendicant?
Rốt cuộc, quý vị chỉ là một tên ăn xin rửa mặt 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 lờ đọng được, đó là sự yên tính của tâm thân, hoặc nghèo (vì yên tính chỉ có được trong cảnh nghèo)- sự yên tính đời lây bằng cả một cuộc đau chiến động mạnh, với tất cả khí lực bình sanh. Hà lòng vì biếng nhác hoặc vì không muốn bàn tăm, vọng xanh đến đau hay do, là thái độ sống ghek tổn nhất. Không có gì lại là Thiền trong đó hết mà toàn là bài hoài, là vô tri giác. Sự đau chiến phải được đầy lên với tất cả đại hùng đại lực, bằng không, ông hưởng được thú yên nơi nào cũng là thú giả, liệu phiêu không gọi, vừa gắp Trần bảo đau đa sưng do tâm thần. Thiền rất quyết đoán ở điểm đó. Thật vậy, tâm lục tình thân ấy ta thấy trong Thiền, ngoài phần hùng khởi thân bí, vốn được tru luyện từ lồ đau chiến trong đó, nhận lấy với tất cả chí khí bình sanh và tâm thân vô ủy.

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 make shifts 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 kỹ luật nhảm rên được làn tâm khí. Cứu sống thường ngày của chúng ta chỉ chấm số vào văn ngoài của cả thế, không gây một phản đồng nào tận thân tâm. Cả đến khi đau tâm được đánh thức, hầu hết chúng ta vẫn phong phỏt đi qua như để khởi lưu một đau tích nào về cuộc đau chiến cam go trong tâm hồn ta. Bần chất của chúng ta là vậy, sống phần phiền trên mặt sự vật. Ta có thể thông minh, chí mạng, v.v... nhưng đau ta là làm gì vẫn thiếu bề sau, thiếu chân thực, không hề gọi
demonstrate thanh tịnh nào. Có nhiều người khác lại hoàn toàn bất lực, không sáng chế được gì hết, trừ ra những mảnh khóa vẩn, hoặc bất chướng tôi, tổ giấc một tâm hồn nóng nơi và thiếu nơi chúng. Thiền, trước hết, là một tổ giáo, nhưng cũng là một nghệ thuật luyện tánh khí. Nơi đúng hơn, chính sự tâm chừng cực sâu nhất định khởi động một cuộc chuyển hóa trong cơ cấu tinh thần của cả thế con người.

How is this so?

Nhu 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, muôn thán ngộ phải trải qua một cuộc dài chiến, đối khi rất đáng da, và đối hỏi một sự tinh thần trưởng kỳ, và thiết yếu. Thuan thức trong kỳ luật Thiền không phải là việc dễ. Có một Thiền sư nhận xét rằng muôn làm sự phải có một tinh thân đầu chiến cao tuyệt, cã đến một ông thương thơ đâu triều chưa chắc làm được một ông sự tốt. (Ở đây tôi xin nói thêm tại Trung Quốc được làm thương thơ là thành được một chỉ nguyên cao nhất mà không may ai dám mong được trong thế gian này). Nói thế không phải vì cuộc sống xuất gia đổi hỏi người tu phải nghiêm trí khổ hạnh, mà chính ngu ý rằng phải văn chuyên người nói lúc tâm linh vứt đến tuyệt định. Tất ca cầu nói, tất ca việc làm của các bậc Thiền Đức đều ừng ra từ tuyệt định ấy. Đó không có gì là có ý làm ra tôi nghĩa, hoặc giao hoang mang vào đầu oóc ta, mà chỉ nước trần bời, chúng trở ra từ một trái tim đầy đầy thẩm chung. Bơi vậy, trừ phi ta chứng đến chỗ cao bằng chưa sử, bằng không ta không thế có được như các ngài một cái nhìn quan xuyên vào cuộc sống. Ruskin nói: "Chắc chắn rằng nếu tác giả có đổi giá trị nào văn khổ cho độc giả trong chỗ lạt nhân ra tất ca ý nghĩa, mà ít ra phải một thời gian sau mới thấy đạo hết được. Không phải là tác giả không nói những điều mình nghĩ, và nói cho tác bạch, nhưng việc thô không thế nói được, lạ hơn nữa là tác giả cùng không muốn nói, nên đánh nói ủng mở, bằng an dủ, để thử có 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 đề đạt ấy
The mind is ordinarily chock full with all kinds of intellectual nonsense and passionate 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 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

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, Huinêng, 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 những Thiền ngữ tục thường gây cách mạng mạnh trong tâm ta là câu chuyện sau đây:

Bằng Uẩn, (trước theo nghiệp hào gia) ngày kia đến tham vấn Mả Tổ, và hỏi: “Ai là người chẳng cùng muốn pháp làm bạn?”. Mả Tổ đáp: “Đợi khi nào ông hổng một bưng hết nước Tây Giang ta sẽ nói cho nghe”. Bằng hoảng nhiên đại ngợ

Thật không có lời đáp nào lạc đề; họ đạo bản cách mạng như vậy, từng nêu lên trong lịch sử tự tương của loài người! Dư âm của lời đáp vang lên gân như một lời thóa mà, bất kính, đối với biết bao tâm hồn đang khuôn năng dưới cẩu hỏi ấy. Tuy nhiên, biết tâm của Mả Tổ thật không có mấy bình ngõ, như tất cả những người học Thiền đều biết rõ. Thật vậy, công trình hưng long của đạo Thiền sau khi Luc Tổ Huệ Năng viễn tích là người đạo nghiệp huy hoàng của Mả Tổ, từ đại sư từ xướng ông tần thực vụ cao tăng, trong ấy có Bằng Uẩn, một cử sí trắc viết nhất trong đạo Thiền, rất vững danh dự tôn xướng là Duy Ma Cát của toà nhà Phật Giáo Trung Hoa. Cuộc đâm thao giải hòa với Thiền sư thường thành ấy không thể là một trò chơi rể tiền. Dấu bể ngoại có vẻ dễ nắng, và nhân nhà là khách, vẫn ăn bền trong một viên ngọc quý nhất dõi của văn học Thiền. Chứng ta không quên rằng vở sở người học Thiền đã tạo một hoi lành, và thiết ra nước mắt trước câu nói ấy của Mả Tổ, bí mật không thể lậu được.

To give another instance: a monk asked the master Shin of Chôsa (Chang-sha Ching-ch’ên), 'Where has Nansen (Nan-ch’üan) gone after his death?' Replied the master, 'When Sekitô (Shih-t’ou) was still in the order of young novitiates, he saw the sixth patriarch.'I am not asking about the young novitiate. 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:

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 whether 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 preceding that Zen deals with facts and not with generalizations? And this is the very point where Zen goes illuminating, we altogether misinterpret the signification of Zen. Did I not state in the preceding 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'.


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
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 đẩy đẩy những câu nói như trên, đương nhiên thoát ra một cách tình cờ, rất vô tâm, nhưng những ai thực thụ đạo Thiền đều xác nhận rằng những câu nói hồn nhiên thoát ra từ miệng chưa sử ấy giống như những liều thuốc độc giãm người, hết ước phái là khó nào kích liễu đến như quên dẫu chính sức ruột, theo lối nói của người Trung Hoa. Nhưng phải có vậy, sau con dấu khó và xao tổn, mới ngọt sachte tất cả nhữngurret của nói tâm, và con người mới hồi sánh lại, với một nhận quang hoan toàn mới là phong vào cuộc sống. Có điều lạ là Thiền trở nên sáng tỏ như ban ngày một khi tĩnh thần trái qua những cuộc đau chính ấy; nhưng chắc chắn Thiền là chung nghiêm, ở hiện tại và ở bàn thanh, chứ không phải là kiền thức rút ra từ sách học hoặc phần tách.

“Gặp tay kiến khách âu bán kiếm
Chảng phải thi nhân chở tung tà”


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.

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 triệu đế. Cái đó thường gọi là Vô Thức hoặc Tiệm Thức. Đó là một khu vực đầy hình ảnh hỗn lũy, nên tự nhiên ít nhà khoa học dám lăng vấn đến. Nhưng không vì thế mà giới được là phụ nhân nó. Cũng như miệng đất ý thức thường ngày của ta đầy áp dụng thứ hình ảnh, lành và dữ, ngang ngâp và hồn động, sáng và tối, xác định một cách hung hăng và trầm vong trong hối tàn; cùng vậy, Tiệm Thức là khó chịu dù hữu hình bất lục, nghĩa là những gì hoặc tiệm ảnh hoặc bất thường, hoặc thân hồn hoặc suy tưởng tăm tối. Có những kiến chiếu của ta vào tự thể có lẻ ăn phục tại đó, và cải các Thiền sư đành thúc đẩy trong ý thức ta có lẽ là cái áy. Trong mọi trường hợp, chữ số đều bồng bàng hình dưng là mờ con mắt thứ ba - con mắt bất nhã. Sự khai hiểu, hoặc sự thức tỉnh ấy, thông thường gọi là NGỜ.

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 tumults arising from ignorance and confusion.[6]

Bằng cách tham quản những lời nói và việc làm ấy trả thẳng ra từ chỗ sâu kín không bị tri thức và tướng tướng che mờ, và có thần lực quét sạch tất cả cuộn phong Vũ quấy lên từ vô minh và điện đạo.[7]

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.

The significance of the staff in Zen can thus readily be comprehended. For when we understand the reason of the staff, we know 'what G...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 G...and Rinzai (Lin-ch'ing), your rearguard. But if you cannot, let it be returned to its original master.'

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 Thiên sư Mộc Châu:

"Câu nói siêu khơi Phật, vượt khơi Tọ là câu gì?". Sư bên giao cao cây trung trước tảng chung nói: "Tôi gọi cái này là cây trung, còn ông, ông gọi là gì?". Ông đạo không đáp, Sư lại giao trung lén nói: "Câu nói siêu khơi Phật vượt Tọ 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 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 lở dăng phốt qua những Thiên ngữ thuộc loại như của sư Mộc Châu kể trên có thể cho đó là hoàn toàn vô nghĩa. Đâu cây trung gọi là cây trung, hay chẳng phải là cây trung, vẫn không hề trúng 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, Thiên Tọ Vân Môn, có lẽ dễ đạt hơn.

Su trung đường giao cao cây trung nói:
Phạm phu gọi đồ là có,
Nhị thừa bạc lại là không,
Viên giắc gọi là có giả,
Bố tất nói là "đường thế tức không".
Các ông mạc áo nap, thấy tích trung thi cử gọi là tích trung.
Đi cụ đi, ngồi cụ ngồi, không được trùlâu.

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 vể cây gây cụ kỳ, vợ lý ấy, sau đấy Vân Môn lại nói bí nhiều hơn. Ngày kia, Sư bảo với tăng chung:

Cây trung hóa rồng rồi, nuột hết can không; đại địa núi sông ở đâu chủ?
Ở một dấp khác, sư Vân Môn dân tích một có dựng sağlayan cho lần vung gây đánh vào hư không và nói có tiếng động, rỗi dập vào tru cây nói không nghe gì hết. 124
Sư cùng vung gây dập vào hư không, và la "Oi, nó bi dau rồi"; rỗi dập vào tấm bần, Sư quay sang hỏi một ông tăng: "Có nghe gì không?". Ông tăng dập: "Bạch, có nghe tiếng".
Sư tham: "Oi, đó 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 cử tiếp tục kể thì không bao giờ cùng. Vậy, tôi xin ngưng, nhưng cần sẵn sàng để trước những chất vấn của bạn đọc, đại khái có thể sẽ hỏi tôi: "Những câu nói như vậy có định đặc gì đến sự kiến chiêu trong thể tánh đâu? Giữa những câu chuyện phi lý trên về cây trư tương, và vẫn đề khảm yêu 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 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 Tù Minh, một của hòa thượng Viên Ngộ. (26) Trong một thời Pháp, Tù Minh nói:

"Một mây bụi đầy lén, đại địa hiện toàn thân. Trong một sư tử hiền lở triều sư tử, và trong triều sư tử hiền lở một sư tử. Có vò sót sư tử, nhưng ông có biết một con không, một con thôi?"

Nói xong, sư giở trư thông lên tiệp: "Đây là cây trư tương, còn đâu một con sư tử?". Rồi Sự quả lân một tiệp, quãng trư tương, bò vào phương trư tương.

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 lối nhận xét như sau: nhân sinh bình giảng câu chiều "Một ngọn tay Thiên của Câu Chỉ": (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 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 mây bụi đầy lén là đại địa trọn thượng. Một đoạn hoa nội là thể giới bừng đầy. Thế như khi bụi chưa lên, hoa chưa nở, thì một đỉnh vào đâu? Bởi vậy nên nói: như chém một cuốn to, chém một miếng là chém hết; như như một cuốn to, như như một chén là như một trọn. Vậy nay chỉ nên cắt đứt hết mối nhân duyên lằng nhằng, khái quyết lấy kho báu của nhà người, thì cao thấp ứng nhau khắp, sau trước chẳng khác sa, 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 Agamas 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'.

Ô những trang về pháp họa, tôi mong đem đến cho bạn đọc một ý niệm, đâu ra mơ hồ, về đạo Thiên theo như như tính thanh đã được thưa truyền tại Viễn Đông trên ngàn năm nay. Tiếp theo tôi sẽ cố gắng đi tới yêu nguyên của đạo Thiên trong tính thanh giác ngộ của chính Đức Phật; vi Thiên thường bị công kích là đã đi lạc quá xa so với sự biết thông thường về lối dạy của Đức Phật đã được chế giới lạ, nhất là trong các bộ kinh A Hành hoặc Nikayas. Thiên, trên thực tế, đã là sản phẩm của tấm địa Trung Hoa, con đường khai triển của đạo Thiên căn được đổi người đến chỗ của thành chúng của vị Tì Tồ Ân Đô. Trừ phi Thiên được nhận định trong thế tượng quản với đặc tính tâm lý của dân tộc Trung Hoa, bằng không, không sao hiểu nổi được sự hùng long của Thiên giữa hàng Phật từ Trung Hoa. Đầu sao, Thiên vẫn là một ngưỡng của Phật giáo Đại Thùa trước bờ lốp áo Ân Đô.

Sau đây tôi thử vạch lại lịch sự Thiên Tông Trung Hoa - Thiên Động Đô - bắt đầu từ Bồ Đề Đạt Ma là người khai sáng pháp môn này. Tại đây, Thiên đã chính mình, và lần lượt được trao truyền qua tay nắm người gọi là Tô sau ngày viên tích của người truyền pháp Ân Đô đầu tiên. Khi Huệ Năng, vị Tổ thứ sau, bắt đầu truyền thành giáo Thiên thì Thiên không còn là Ân Đô nữa mà đã hoàn toàn là Trung Hoa; và cái mà nay ta gọi là Thiên, dưới hình thức hiện hữu, bắt nguồn từ vị Tổ ấy. Con đường xem đường của đạo Thiên ở Trung Hoa, ngày đầu, hầu như được Lục Tổ đức trúc cho một thanh thái đặc thù, và cứ theo ngày càng hùng thịnh, dạy uy lực, không những về khối lưỡng mà cả về nội dung, bằng vào điều thứ của hàng pháp từ của Ngài. Chương đầu của Thiên sứ kể như đã kết thúc hận với vị Tổ này. Vì lẽ điểm huyệt mạch của đạo Thiên gắn liền với sự Ngo, hoặc mở con mắt huệ, tôi xin đánh riêng một chương. Tuy nhiên, để tái chỉ nên lực giải thôi vì có yếu vốn là làm sáng lên cái thật hiện
Zen as Chinese Interpretation of the Doctrine of Enlightenment

Foreword

Luận hài
THIỀN: ĐẠO GIÁC NGỘ QUA KIẾN GIÁI 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 cáo luận này (coi Thiên như Đạo Giác Ngộ của người Trung Hoa ứng dụng trong sinh hoạt thương ngày) tôi xin có vài nhận xét về thái độ của những người kích bác Thiên, và nhận độ, xác định vị trí của Thiên Tông trong toàn khối Phật giáo. Theo họ, Thiên không phải là Phật giáo; đó là một thứ đạo hoàn toàn xa lạ với tinh thần Phật giáo, là một biên chứng xa thường thấy này sanh trong lịch sử của bấc cửu tôn giáo nào. Theo họ nghĩ, Thiên là một cái gi bắt throught, lơn mạnh giữa những dân tốc mang những nẻo cảm nghĩa khác hẳn với dòng Phật giáo chính truyền. Lời phê phán ấy đúng hay không đúng, ta chỉ quyết đoán được sau khi, một mặt, ta thảo rõ thế nào là tinh thần chính thống và thuận túy của Phật giáo, một mặt, đạt chủ trương của Thiền Tông trước những chủ thuyết của Phật giáo như các dân tốc Đông Phương ở đây từng chấp nhận. Ta cũng nên đa khảo biệt qua diễn trình của sự chứng đao. ThLu su chuẩn bị chuẩn đạo nhân cháu đặt những vấn đề ấy trong ánh sáng của lịch sử và triệt học tôn giáo, ít ta có thể vở diễn Thiên không phải là Phật giáo, vi bè ngoài Thiên khác hàn những gì người ta biết về Phật giáo, cần cụ vào một số yếu điểm có hưu nào đó. Lập trường tôi trình bày ở đây về những điểm yếu ấy đơn dương cho phần chủ đề sе dễ cập sau đây 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, Thiên có cái gì quái đản và vô lý là khác, có thể làm hoảng sợ làm người mới đạo chấp theo kinh sách của thứ Phật giáo nhân là nguyên thì, khiên họ tuyên bố
The Life and Spirit of Buddhism

1. SINH LỘC VÀ TINH THẦN PHÁT 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 work of its original life, 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 biết giải điểm ấy, và chứng minh vì sao Thiền tự nhận là trao truyền côét tùy của Phật giáo, tâm an, thấy vị những tinh vật, hình tướng, như đã được chếp giữ lại bằng văn tự, căn trưởng bộ những cái ruồi rã dập thêm vào và bổ kín chân tinh thần Phật giáo làm cho
cái sanh lực nguyên thì của nó bị che mặt, và khiến ta đề nhận làm cái phù thủy làm cái chánh yếu. Ta biết rằng trái xoài hoàn toàn khác với cây xoài, nhưng hệ còn sanh hóa thì hổ xoài tức là cây xoài, sự đông nhất giữa hổ và cây vẫn là một kết luận hợp lý. Kiến chiêu vào bốn thế của hổ xoài tức vạch con đường khai trien liên tục của hổ xoài xuyên qua mọi giai đoạn lịch sử khác nhau. Khí hổ giữ nguyên là hổ, và không có nghĩa gì khác hơn là hổ, thì không có sinh mệnh nào phải nói; đó chỉ là một sự việc đã kết thúc; và ngoài tâm cách một cổ vật là vật, không có chút giá trị tôn giáo nào để tâm chúng. Cúng vậy, muốn xác định bản chất của Phật giáo, ta phải đối ngược qua tất cả quá trình khai triển để nhận ra đâu là hổ giống lành mạnh nhất, đẩy nhũa sống nhất, đưa đến trạng thái trưởng thành sau này. Có phần tính như vậy ta mới thấy tại sao Thiên Tông được thừa nhân là một giai đoạn trong toàn thể diễn trình của Phật giáo, và trên thực tế, còn là một thành phần cót 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 thuở sơ nhất 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 đôi sau truy tôn là giáo chủ thật ra lúc đầu ông không hề có ý định tạo ra một hệ thống tôn giáo để này nò sau này nhận danh ông; rằng đối với môn đồ, khi vị giáo chủ còn sống tiễn, phẩm cách của thầy trực là lời dạy của Thầy, giáo chủ không lia ngoài giáo lý, đầu họ không đề ý tôi; ràng sau khi thầy qua đời, những cảm nghi về phẩm cách của vị giáo chủ, bây lâu lang trong tiếm thức, giới này nhờ lên mặt tiễn, trước còn thành kính, ngày càng sôi động, và cuối cùng, phẩm cách ấy vút lên đến cao độ trong nhiệt tâm của con người để tự đến trưởng thành cuộc của giáo lý; nói một cách khác, hằng đề dừng coi phẩm cách ấy là một giai 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.

That is, to believe in him.

While 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]

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 thành thể ấy xây dựng lên nhiều hệ thống triết giáo toànayaran lối đầy của thầy là cảm bận, nhưng biến đổi ít nhiều theo sự thay đổi 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 lên bộc phát những đào cung yêu ánh sáng trong trái tim để tươi. Nói một cách khác, mạnh lực khẩn yêu nhất thứ hụt hờ đến với giáo lý không hẳn là giáo lý, mà chính là hỏi sòng vấn hành trong giáo lý, bằng không, chắc chắn không bao giờ có được như thế này. Có may khi vị chính truyền lý này và biến giải một cách hợp lý luận mà thuyết phục được ta bao giờ, nhưng chính vì dòng sinh lực đầy cảm kích luôn luôn trong giáo lý. Trước hết ta bị chấn động, sau đó ta mới thử chứng nghiệm lại chân lý. Sự hiểu biết đánh là cần, nhưng chỉ hiểu biết suông không đủ sức thực giữ ta dân hết tấm 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 tọa tạ thường của Nhật Bản có lần thú nhận: “Tôi không can biết sao này tôi xướng dậy nguy hại nơi nào khác, nhưng vị sư phụ tôi dạy tôi niềm hồn danh Phất thì tôi cực theo đó mà phụ hành”.[16] Đó không phải là nhằm mất chấp nhận lời thầy, nhưng chính ở thầy có cái gì thân đদ nhiều nhất hứa đem lòng lòng người, và người đề tử ôm chẳng lấy bằng tất cả hiểu thân của thân ta. Lý luận suông không bao giờ kích động ta được, phải có cái gì khác hơn, siêu việt hơn là trù thực. Khí thân Phao Lô nói: “Nếu Chúa Kitô không thục dạy trong ông thì lòng tin của ông hóa ra hư giả; ông vẫn đắm trong tôi lời”, đó không phải Thánh kêu gọi đến tri thực suy luận, mà chính ngại đập thương vào đạo tạ của chúng ta. Đâu đạo pháp có hay không có như một thực kiến lịch sử vấn không quan hệ gì, đều thiet yêu nhất cho ta là hiện thực những người vong sao kính ấy; cả denen những sự kiến tội là khách quan phản hình chẳng chịu cách nào hiểu đáp ứng tôi đa cho những đòi hỏi của sinh hoạt tấm lý ấy. Phảm cách đăng giáo chủ các mới đạo lớn tồn tại đến nay qua bạo thế kỷ hành trưởng hàn phải có tất cả được tánh khả di thơa mạn đây đủ những đòi hỏi nơi tài ấy. Sau khi các nền quả đối, con người từng ro öğret giáo lý trong ý thục tơn giáo của các tổ; nhưng nếu pháp cách ấy đủ trắc vịt ấy sẽ thu hút hết vào trong tất cả cram tự vẻ đạo lý của họ, và tất cả giáo lý sẽ được vận dụng đủ cách nhằm biện định 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.

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 pháp cách và giáo lý của Ngài để thắp lâi sao khi vị giáo chủ qua đời. Nói một cách khác, Kì Tô không dựng lên mới đạo nay mang tên Ngài, mà chính môn đồ Ngài tự truy tôn Ngài là giáo chủ. Thắng hac Ngài còn sống với môn đồ, chắc chắn Ngài rất khó chuẩn nhận những lý thuyết tín ngưỡng và nghi lễ ghêp cho những người ngày nay nhận là giáo dô Thiên Chúa. Vì hồi Ngài những giáo điều thống nhất có dưng là lời Ngài dạy không, có lẽ Ngài không biết trả lời soi hết. Rất có thể Ngài không biết gì hết về môn thần học tê 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 vốn quyền hương “về một nguyên động nhất, về một bản chất nguyên thì”- là có được là đằng Christ, Thiên Chúa; và đâu hình thể của đạo ấy có trái qua với sở giáo thích và chuyện hóa, nhưng lòng tin ở Chúa vẫn không biến chất. Họ vẫn là những Thiên Chúa y hết như tiền năm của họ trong các giáo doctr nguyên thì; vì qua lòng lâi sự vẫn một lòng tin ấy xâu lên tất cả quả trinh trưởng thành và bành trướng ứng với cơ cầu đời tài. Thật vậy, vì một hình thái văn hóa của một thời đại nhất định nào đó như một bao vật thiêng liêng, và cứ thế nhân sao trao lại vậy, tức xóa bỏ tất cả niềm tâm ngưỡng của ta hướng đến lệ chỉ chẩn trọng cứu. Tôi tin rằng đó là lập trường của hàng tân dô Thiên Chúa giáo cập 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.


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.

Và, coi Phật giáo là một hệ thống toàn khởi mạng giáo lý, và giáo luật do chính Phật đúng lên là hoàn toàn không phù hợp với đời sống và lời dạy của Phật; vì lời dạy ấy phải đầu chỉ có vary, mà ngoài ra còn bao gồm luôn phần chứng nghiệm và trầm tư của hàng môn đệ của Phật, nhất là những suy nghĩ về pháp cách của thầy, về mỗi liên hệ mất thiết giữa thầy và lời thầy dạy. Phật giáo phải đầu ra khỏi trái tim Phật là hoàn bị ngay như Minerva thoát sanh từ khối ốc Jupiter.

Quan niệm một Phật giáo hoàn thiện ngày từ sơ khởi là một quan niệm tĩnh, chất dứt với nguồn sinh lực liên tục vươn đến mãi, không bao giờ dứt. Sự tầm chung của ta vượt ngoài giờ hạn của thời gian; nội dung ấy đầy xung lực vô tận, đối hồi một hinh thái sinh động hơn để phát triển mà vẫn không xức phạm đến những cơ bản bất biến. Đó là một tôn giáo sống chợt không phải là một xác ướp của lịch sử nhiều bằng dự thục tế liệt, chét khó, Phật giáo phải hút vào và tính chất tất cả những gì giúp nó sinh trưởng. Tôi thiết tưởng đó là một lẽ rất tự nhiên vậy đó với bất cứ cơ thể sống nào. Và sức sống ấy có thể hiện rõ rò dưới những hình thái và tổ chức sai nghĩ 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 Twelvefold 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.


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 Nirvana. 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.

phải Phật đứng đầu tiên, vì trước Ngài đã được thồng dũng rỗi theo nghĩa chính là nghĩa thực và luật lệ, nhưng chính Phật nói cho nó một dạo vị thâm điều 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.


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.

soi sáng cho họ và nhiều van đề triết học hân căc lúc đây lên trong tâm trí họ. Họ buông xuống nhân lây sự tự choi của Phật không đưa họ vào trung tâm của huyền học. Nhưng động thời đó cũng là cảnh của mỗi sần cho hàng Phật tự sau này hoảng khai giải thuyết của họ, không những chỉ trên căn bản lời Phật dạy, mà nhất là trong thế tướng 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 Ṣāvāvoras were pitted against the Mahāsaṅghikas, with twenty or more different schools representing various grades of diversity.[21]


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.

Đâu sao, ta không trước bỗ được ngoài cơ thể Phật giáo tất cả những kiến giải đi biệt về Phật và giáo lý của Phật, có như ngoại thuộc, không can dự vào thành phần cấu tạo Phật giáo. Vì chính những kiến giải ấy thực sự đã chúng đội cái không Phật giáo, thiểu nó thì không chỉ là một hư danh, không thực chất. Cái làm của hầu hết các nhà bình giải những có đại tôn giáo là quan niệm tôn giáo như một hệ thống hoàn toàn tất phải chấp nhận nguyên vấn 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 cơ thể hình học có thể về được trên giấy bằng thuộc và compa. Tôn giáo tư khưuር skeptic đà kiến nghĩa khá quan, vì kiến nghĩa tức đạt giỏi hân 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 tướng khác quan phổ biến ra trên đất lục sự. Vây, kiến nghĩa của Phật giáo phải là nguồn sinh lực ấy thực đẩy tối 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 dự vào phần tinh yếu ấy của sinh hoạt Phật giáo Ấn Độ, bằng không, làm sao có dòng hoạt động 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 đối song nội tại và tinh thần của chính đức Phật; Phật giáo là cơ cấu kiến tạo lên xung quanh
“lương tri” tham đìu của việc giáo chủ áy. Đương nét và vật liệu của cơ cấu bên ngoài có thể thay đổi theo dòng văn chuyên của lịch sử, nhưng ý nghĩa bên trong của thế với Phật chôn do toan thể người nhà văn là một, và mãi mãi sinh sống. Khi còn tai thể, Phật có xoay trở bằng mỗi cách phổ biến ý nghĩa bên trong ấy tùy trình độ của các môn đệ đầu tiên, nghĩa là tùy sức có gang tôi cùng của môn đệ nhằm thật đàm thẩm thể những bài pháp khác nhau của Thầy chỉ con đường cứu cánh giải thoát. Như kinh nói: “Phật đứng một thứ tiếng mà thuyết pháp, nhưng chúng sanh tùy căn cơ mà giải thích theo ý mình” mà. Đó là điều quá dễ hiểu vậy, vì mỗi chúng ta đều có nội chúng riêng, diễn dịch bằng ngôn ngữ sáng tạo riêng, có nhiên sâu rộng có khác nhau. Tuy nhiên, cái gọi là nội chúng của mỗi người thông không đủ sâu và mạnh để đủ thạnh một cụ pháp độc biệt tội tàn, nên phải thoát mãn với những giải thích mới trên những ngôn từ cự lưu hành từ việc khai sáng đạo ban đầu. Các tôn giáo lớn trong lịch sử đều lón mạnh như vậy ở nội dung, hoặc tư tưởng, ngày càng phong phú thêm mài. Làm khi, sự phong phú ấy có thể là sự tới đáp quá mức phần thường tẳng kiện trúc, mà hầu quả là chơn vun mặt chân thân có hữu, và đó là trường hợp ta cần phân xét thân trọng; tuy nhiên, ta không nên vì thế mà quên rằng dẫu sao trong ấy vẫn hoạt dụng luôn nguồn sinh lực ban đầu. Trong trường hợp của Phật giáo, ta không thể khinh suất đọc ngày vào đôi sóng 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 Thiền đức tuệ duy nguyên, các vị thừa truyền cót cụ của đạo Phật với các Ngài từ trời biển Thiền năm giữ tình thân kì động ấy của Phật, trước bố tất cả lớp apologia sử và giáo thuyết ra ngoài.

Some Vital Problems of Buddhism

2. VÀI VẤN ĐỀ HUYỆT MẠCH CỦA PHẬT GIAO

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.

Buddhism grew out of the Buddha's 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.

Nirvana 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 Nirvana 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 Mahayana texts as to the implications of Nirvana and other cognate conceptions to be found in the 'original' teaching of the Buddha.[23]


What is the relationship between Enlightenment and Nirvana? 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 Hinayana and Mahayana 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?
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 nhất thiết liên hệ đến thế tánh Phật, còn có một khái niệm khác, đầu không trực tiếp gắn liên đến nhận cách của Phật, nhưng ý nghĩa thì trong đại vở cũng đối với sự hung khởi của Phật giáo. Khái niệm ấy, trong lịch sử chính thống của Phật giáo, hiện nay từng tác động hữu hiệu nhất song song với giáo lý Giác Ngộ và Niết Bàn. Tôi muốn nói đến giáo lý vô ngôi - a atman - giáo lý phủ nhận thực thể của cái tôi trong sinh hoạt tâm linh của chúng ta. Trong khi quan niệm thần ngôi chế ngự tâm thức
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.

Nur throught time, hằng Phật từ vấn dụng tư tưởng là cốt tinh ra một giải đáp triết học cho Giác Ngộ và Niết Bàn trong giải lý Vô Ngã họa Khổng, và bằng tật cả năng lực cao độ của trí thức, và trong анh sáng nội chủ nghĩa của cá nhân. Rốt cùng họa Phật giác rằng Ngộ không phải là một độc quyen của Phật, mà mỗi người chúng ta đều có thể chung đến đó nếu phả được vô minh, nghĩa là từ bố y niềm tưởng托福 không người về nhân sinh và vũ trụ; họ còn kết luận rằng Niết Bàn không phải là tiểu mặt trong trạng thái hoàn toàn bất hiện hữu, điều ấy không thể có được bằng vào thực trạng của cuộc sống ta đang sống đầy; trái lại, Niết Bàn, trong ý nghĩa tối hậu, là một sự không định ngoại tất cả thế đứng đối lập. Chính sự thành ngộ siêu hình vẫn đề cần bản ấy của Phật giáo đánh dấu tinh thần độc đáo của giải lý Đại Thùra. Còn về mặt thực tế, là cho lý thuyết Không và đạo Giác Ngộ đúng thông nhau và thành tựu trong cuộc sống, là chỗ tâm nguyên của hàng Phật tử chúng vào Phật tầm như Phật đã chung ở tội Bồ Đề, chúng tôi xin đánh riêng chủng 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.

Hậu hết các nhà học Phật ở Nhật Bản đều đồng ý rằng những điểm đặc thù ấy của Đại
Thừa giáo đều có thể dễ khai theo đầu trong văn học Tiểu Thừa, và tất cả những xây dựng
và biến đổi mới người Đại Thừa giáo tương tự vào Phật giáo có sơ thất ra chỉ là một trạng
thảa tiếp không gián đoạn của văn một tinh thần ấy, van một dòng sinh mạnh ấy của Phật
giao thưở ban đầu; hơn nữa, cả đến cái gọi là Phật giáo nguyên thì chợt giử trong kinh điển
Pali, và các bộ A Hành của Ba Tạng Thánh Đản Trung Hoa, cũng là do công phụ tinh lý
của những đề từ đầu tiên của Phật tạo ra sau. Nếu Đại Thừa không phải là Phật giáo thành
thống thì Tiểu Thừa vẫn không khác gì hơn, vì lý do lịch sử này mà cả Tiểu Thừa và Đại
Thừa không ngờ rằng nào đại diện cho lối Phật dạy y như chín miệng Phật nói ra.

Trừ phi ta dùng hai chữ Phật giáo thứ hai lập đề chỉ riêng một hình thức giáo lý nào đó,
bằng khôngắt không ai có thể từ chối cái tên gọi chung ấy cho cả Đại Thừa và Tiểu Thừa.
Và theo thiên ý, nếu xét rằng hệ thống luận luận gần liên với chúng nghiệm, và chẩn tên thân
của Phật, qua tất cả hệ thống ấy, vẫn quan xuyên và phổ hiện như nhau, thì danh từ Phật
giáo ta nên dùng theo một nghĩa rộng và thẩm diện 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 mọi liên hệ mật thiết giữa Tiểu Thừa
và Đại Thừa với mục đích của thiện cáo luôn này là nhằm vạch lại con đường khai triển của
Thiền Tông trước khi đặt đề 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 tầm cương của chính
dức Phật; tiếp theo, tôi thư đó có tự đầu phát nguyền nguồn Thiên, và tại sao Thiên là một
trong những pháp môn chính thống thưa truyền tâm âm 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 Tội Cao- anh dâu dã tam miếu tam bồ đề - do Phật tự chứng ở cói bồ đề, gắn 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 hàn Thiền không định đâu đến Phật giáo, và đó chỉ là một thứ dị giáo do thiên tài của Bồ Đề Đạt Ma đạt 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 tổ hóa toàn xẩy dựng trên căn bản của lý Giác Ngộ do Phật tự chứng, và đã hoàn tất con người của Phật, thì điều tiên Thiền là cơ trụ trung ương của tổ hóa toàn thể của đạo; Thiền là trực hệ của truyền thông Phật giáo thừa tiếp giác tâm của Phật. Theo truyền thuyết, Thiền được Phật tâm truyền cho vị cao đề từ là Ca Diếp khi Phật giở lên một trận hoa trước hội trường, một cử chỉ mà riêng chỉ có Ca Diếp nhân ra thảm ý, và đáp lại Thầy bằng một cái mim cười. Tình cách lịch sử của câu chuyện trên dẫn ra rằng có thể đang ngỏ, tùy nhiên, nếu nhân chẩn được giá trị của Giác Ngộ ấy ta không thể quí hết uy thể của Thiền vào một giao thoại như trên. Thất vậy, Thiền phải đầu Phật chỉ trao riêng cho Ca Diếp, mà cho tất cả chúng sanh nào phát tâm noi gót Phật, Đăng 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 *darsana*, 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 transcendent consciousness and whose absolute nature was so inner, so self-convincing that he had no doubt whatever in regard to its universal validity.
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 intuitively understood 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 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 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.

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 Hinayāna 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 chiều đê vào bốn thế của sự vật cao duyệt hơn bất cứ kết quả nào có thể thuở lượng được bằng lý luận luận giải, điều hiện nhiên ấy dễ nhận ra khắp, cả đến trong thứ văn học高铁 là Tiểu Thừa. Chúng tôi chỉ xin đơn cử một ví dụ rút trong Kinh Phạm Vong, trong ấy Phật đối phó với các trường triết học đương thời gọi là “lục sự ngoại đạo”; sau khi đánh động họ xông, nhất luật Ngài hướng họ đến trí giác Như Lai, khác xa những lời nguy biến của họ “trước ún xuống con luôn”. Tất cả những gì họ tranh biện toàn nhằm thỏa mận tánh hiểu luận, và Phó trường tài biện thuyết tính luận lý của họ về những đề tài như linh hồn, đối sống mãi sau, vĩnh cửu, và những vấn đề duyên giác quan tròn khác, hoàn toàn không gì giúp ích gì cho sự an tâm lập mênh. Phật biết anh ai hết những lý luận ấy chung cùng sẽ đưa họ đến đau, và xét cùng ra đều là hư ngôn, toàn gây tế hại. Như ta thấy độc đoạn vấn sau đây trong kinh Phạm Vong:


While the ideal of Arhatship was no doubt the entering into Nirvāṇa that leaves nothing behind (anupādhiśesha), 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 enshrined in ignorance, no Buddhists could ever dream of obtaining a Moksha (deliverence) 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.

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 Bodhisattship 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 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 Đai Thừa triệt để xướng minh, không những ở phần luận giải trí thức, mà còn hiện thực luôn ở thái độ đạo đức và tông giáo nữa.
If by virtue of Enlightenment Gautama was transformed into the Buddha, and then if all beings are endowed with Prajinâ 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 opened 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?


How extensively and intensively the concept of Enlightenment influenced the development of Mahāyāna Buddhism may be seen in the composition of the Saddharmapuṇḍarikā, 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 Tathaāgata 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 ‘skillful devices’ (upāya-kauśalya) 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 mạnh liệt như thế nào trong dòng diễn tiến của Đại Thùra, cả chiếu rọi và chiều sâu, điều ấy dễ nhận thấy trong nội dung của bộ Kinh Pháp Hoa, chính thức được là một không thầm thầm nào nhất của Đại Thùra giống đối với quan niệm Giác Ngộ của Tiểu Thùra. Theo Tiểu Thùra, Phật thành đạo ở rừng Già Da trong khi Ngài ngồi kiệt giết nơi cối Bồ Đề, nhưng họ có Phật như một chúng sanh như họ, bị gán liến vào những điều kiến lịch sử và tám lý. Nhưng người Đại Thùra không thể thỏa mãn được với những kiến giải quá thực thể và thông tục ấy về nhân cách của Phật; họ cảm thấy có cái gì đó hơn thẩm nhập trong tâm họ, và họ khao khát được ngồi nhật ngày trong cái ấy. Họ tìm, và rốt cùng họ gặp, và họ nhận ra rằng có Phật như một sanh linh thường là làm, rằng Như Lai đã chứng quả Chánh Đẳng Chánh Giác “từ vô lưỡng a tăng kì kiếp”, rằng những sự kiến của đói Ngài chếp giữ trong văn học A Hâm hoắc Nikaya toan là phương tiện khéo và lành (upaya kaushalya). Ngài tâm muốn để đạt đến chúng sanh hưởng thường trường trên con đường Phật mạn. Nơi một cách khác, Giác Ngộ là tùy ý của vũ trụ, là yêu lũy của Phật tánh; vậy, Chúng Đạo tức sự chứng ở trong ta cái thực tại tối thường ấy của vũ trụ hàng 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 (avataṁsaka), 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 Twelvefold 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 shalt ne’er rebuild!
The rafters are all broken now,
And pointed roof demolishes 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, Asvaghosa, Vasubandhu, and Asanga explain it away. In the *Lankāvatāra* therefore the author makes the Buddha confess that since his Enlightenment till his passing into Nirvāṇa he uttered not a word. [31]


*Trong vòng sống chết vô tận*
*Ta chạy mãi không nghe người*
*Từ báo thai này sang báo thai khác*
*Đưới Theo người chịu ngôi nhà.***

Chùnhà, tả Phật giác mị rơi!
Mi không chết nhà lại được!
Kèo cột gây hệt rơi,
Mái suơn sup dở hệt
Tâm liệt hết tạo tác,
Tắt cả diệt trừ xong.***

Đo phải là cái gì tuyệt hậu, tối cực, một khi nam được là lang dung tất cả nơi ngôi, không phải chỉ ở tri thức mà đến cả những tư lự siêu hình. Thất vậy, bốn mùa chỉ nấm Phật tích cực du hòa sau ngày thành đạo đều nhằm luận giải sự Giác Ngộ ấy mà rơi vần chưa nổi được tiếng nói cuối cùng; rơi đến những trầm tư sau ngày của Long Thọ, Mã Minh, Thổ Thàn và Vọ Trước, tất cả vạn không biêng mình được hết lời can y. Nên Phật có lời tạm sự:

"Ta từ đềm ấy được Vọ Thường Chánh Giác, đến đềm ấy vào Niết Bàn, suốt thời gian ấy chúng nói một chút". (Lạng giả, Phạm 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.


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 Śūnyatā philosophy of Nāgārjuna which is based upon the teaching of the Prajñāpāramitā literature of Buddhism.


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.

Vây, Ngộ không phải là chỗ đến của một điểm trình trí thức, trong ấy một ý nghĩa theo liễn một ý nghĩ trong một trạng tự hợp lý để cuội cùng đưa đến một kết luận hay một quyết đoán. Không hề có điểm trình nào, mà cũng không có quyết đoán nào trong Giác Ngộ. Đó là một cái gì tinh yêu hom, 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 hóa tan làm một, không phải như cái một còn có chuyển để nói nằng, mà chính là cái một tại duyên cho quyết đoán. Ta không thể đi ra ngoài cái tuyên quyết đổi một ạ; mọi động tác của trí thức đều ngoại tải độ; nếu chúng muốn đi xa hơn chỉ chi vạch ra một vòng tròn lân quan rõ ràng ấy cứ trôi di lơn lai mãi, vô cùng tận. Đó là bức tượng cảnh, tất cả triết học mừng hoài cộng hữu dâu vào. Đối với tri thức, đó là một terra incognita [25] mà nguyên lý tối thượng là “Cre-do quia absurdum est” [26]. Vùng bóng tối ấy, tuy vậy, sẽ trao cho ta tất cả bí mật một khi ta dập vào đó với tất cả ý chí và khí lực binh mạnh. Giác Ngộ, tức chiếu sáng vùng bóng tối ấy; và đó là lúc toàn thể sự vật được ồ ạt tràn ngập trong một nho nhỏ quan, mọi thắc mắc của trí thức có được một lời đập tháo díg. Bây lâu này, người ta có thể tin quyết vào sự thực của một câu nói nào đó, nhưng cái thực ấy chưa vùi đắp đồng sống, chưa có được một sự xác nhận tối hậu, nên họ không sao tránh được một cái giọt hoàng mang, lo ngại. Rơi nay bớt đúng cái Ngộ chấp lấy ho, một cách hoàn toàn bị mất, không ngỡ trước, ấy thế mà tất cả được giải quyết một lần; họ thành La Hán, hoặc Phật nữa. Được điểm nhận rõ, rồng nay không còn là rồng về trên giây nữa, thiếu 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 Twelvefold Chain of Origination does not result in the attainment of the Anuttarasamyak-saṁbodhi. 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 hiện nhiên Giác Ngộ không phải là cái biết bằng lý luận sắc bén, hoặc bằng phân tích rạch ròi; hon là một trí năng nhận biết cái “lý dĩ nhiên”, nó có cái gì trong ấy thấu nhập toàn thể ý thức bằng một ánh sáng chiếu điều. Ánh sáng ấy không phải chỉ phong ra trên toàn bộ mức đích khởi mối nhằm giải quyết những đại sự của nhân sinh, mà đích thực còn chiếu para khỏi ưu tư từng ray rực tâm hồn người trong kiếp sống. Những mắc xích lý luận, dẫu giới móc nội và được rèn luyện đến tuyệt kỹ, vẫn không sao tránh an được tâm tánh tâm con người. Nên chúng ta phải đối hỏi đến một cái gì thiết có hồn, hoặc tự thể hồn; và tôi tin chắc rằng chỉ bằng vào Bồ Diệu Đế hoặc Muội Hai Nhân Duyên quả không tử được quả Vô Thương Bồ Đề. Đức Phật hận phải chúng quara một cái gì khác hồn, phong thơang vào tâm đầu não tâm của Ngài, hon là cái biết hơi hoi bật bằng kinh nghiệm xuyên qua trí thức. Ngài hận bỏ xa lạm cảnh giờ luận lý phân tích. Ngài hận có giao tiếp với cái gì dem đến cho những dòng tạc trí thức của ta một ý nghĩa; với cái gì, trên thực tế, chế ngự hận 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 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. "The Buddha hath the cause told Of all things springing fro..."
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 Buddhistic 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 Aśvajit’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 Samyutta-Nikāya, iii., 235f, we read:

Điều tôi muốn chứng ta lưu ý ở đây là điểm này: thử hỏi, trên mặt trí thức, có cái gì đặc biệt, lý kỳ, docker dào trong bài kể ấy không khiên Xá Lợi Phát phải thức tỉnh một cách đau tỉnh như vậy trong thế giới tự tưởng yếu đuối của ông? Xét về giáo pháp, bog câu ấy có gì đáng gì là Pháp dầu! Người ta nói rằng bài kể ấy là cốt tủy của Pháp; nếu vậy thì Pháp hóa ra rống rung di động, vậy Xá Lợi Phát tìm đâu ra cái chân lý vũ trụ thể vũ hưu hiểu ấy đủ thành lúc chuyền người ông khởi về tâm ngần đời? Bài kể, đầu được truyền tụng nhiều vì đã mô mặt không riêng gì Xá Lợi Phát mà cả Mục Kiền Liên nữa, thật ra không có gì đáng gì là tiêu biểu cho tự tưởng Pháp 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 chưa được trong bài kể, mà tìm ngay trong trạng thái chư quan của người tì nghê kệ và tâm mô ra trên một thể giới khác. Đó là tâm cửa Xá Lợi Phát mới sáng ra một sự lãnh hội chiêu điều về Pháp. Nói một cách khác, Pháp hiện lên cho ông ta như một cái sự tích phúc trong chính ông, không phải như một cái thức bên ngoài trừ vào. Học nói khác hơn, Pháp hiện lên đó, trong tâm Xá Lợi Phát, từ vô thức đến vững chung, nhưng ông loại không nhận ra cho đến khi lờ kẹ A Thuyết Thi lot vào tai. Ông không thể chi là một cái thủng chưa với tích sự cho đến biết cứ không hảm đường trong ông đều trừ vào được hết. Bái kệ nghê được tạo co duymi chuyển cho ông chứng nghiệm giải phù tuệ tướng cùng. Nếu cái hiểu của Xá Lợi Phát chỉ thuận là trí thức và luận giải at cực đối thoái giải ông và A Nan sau năm không được như lời Tương Ưng Bộ Kinh (III 235 F) thuật lại như vậy:

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 Phát từ xa đi lại bên hội: “Điều Đức Xá Lợi Phát! Người hôm nay thân sắc thanh tịnh, rõ ràng làm sao, do đâu mà được vậy?”

- Một mình trong tam muội, không bao giờ tự tưởng ngày dạy lên trong tôi: Tôi chừng! 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 self-deliverance as this? 'He has destroyed all evil passions (āsava); he has attained to heart-emancipation (ceto vimutti) and intellect-emancipation (paññāvimutti), 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 loại hiểu biết, bằng tri thức và bằng tâm linh, tức bằng Chứng Ngộ. Khi Xá Lợi Phật cho biết vi nguyên do nào thần sùng ông thanh tịnh và rang rỡ, phải đau ông luận giải bằng luận lý, mà thật ra ông chỉ trình bày sự việc theo như ông chủ quan nhân xét. Nhân xét ấy có chính hay không, xin để các nhà tâm lý học phân quyết. Điều tôi muốn rõ ở đây là sự lãnh hội lý “nạn duyên sanh diệt” của Xá Lợi Phật không phải là kết quả của một cuộc phân tách tri thức, mà chính là một sự hiểu biết tự nhiên bằng trực giác đồng vận hành sinh động bên trong. Giữa sự Thanh Đạo của đức Phật xướng minh trong bàn Thanh Ca Tội Thánh, và sự thẩm ngộ lý nhân quả của Xá Lợi Phật, có một sự thiết lién hệ nhau ở chỗ vấn tâm. Ở Phật, Giác trục rỗi phổ điền sau; Ở Xá Lợi Phật, một định cụ được nêu lên trước rỗi nội chúng đến sau, theo một diễn trình đạo ngược lại; tuy nhiên, ở hai trường hợp, giữa tiến đến và kết đến văn thuần căn xứng. Cái này không giải thích dự cái kia nếu sự hiểu biết chỉ bằng vào tri thức và luận lý. Sự giải thích không phải tìm ở chẩn lý khách quan chửa trong lý nhân quả, mà chính trong trạng thái tâm linh con người chúng ngò. Bằng không, làm sao minh giải được lòng tiên kiến quả ấy ở sự tự chứng tự độ như lời Phật đap cho một tin đó ngoài đạo như sau:

Ta đã giải thoát tâm (asava). Ta đã giải thoát tâm (ceto vimutti) và trí (panna vimutti); tại đây, trong thể giới hữu tình, ta đã tự mình trở rỗ, đèn dích, và làm chủ hành pháp; ta đã ngộ nhập trong pháp, đã giải hết ngơ vức, đã gạt bỏ hết diệu đạo, đã trở đây tín lực, ta ừng đứng vào thể gian, đã làm những gì phải làm, đã chắt chút mới giải rồi bước vào vòng tái sinh; ta đã ngộ pháp như thực vậy.

This is why the Lankāvatāra-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 (paramārthā). The noted analogy of finger and moon is most appropriate to illustrate the relation between language and sense, symbol and reality.

Thế nên Kinh Lạng Giá khan thiết bảo ta rằng ngôn ngữ là một phương tiện hoàn toàn thiếu thích đáng để dien đạt và truyền đạt nội thể của Giác Ngộ. Đánh rằng thiếu tiếng nói có thể làm ta sẽ bị tụ lậu hơn, ít ra trong cuộc sống hàng ngày, nhưng ta cũng nên triết đạt để phê phán đúng quan tâm vào ngôn ngữ ngoài phần vụ chính 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 lần nhau, và xây dựng trên một nhận định hư giả về thực chất của ý thức. Vì lý do ấy, ngôn ngữ không hiện thị được chẩn tướng của sự vật - để nhất nghiệm đã (28). Ở đây tướng không gì thích hợp hơn “ngón tay và mật trách” để minh thị cái chẩn tướng quan giữa ngôn ngữ và ý nghĩa, giữa biểu tượng và thực tại (29).

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' (prabhūtatanujihva) 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 chưa được những gì thầm ảo quái đản Phật vẫn không thể bằng ngôn ngữ biến tài mê tà và minh họa hết được suốt khoảng đôi dài và thành tình Ngài hiện trọn cho thiện định và hưởng hòa, vậy làm sao những người hạ liệt hơn Ngài mong nhằm được, và cầu giải thoát tầm linh? Bởi vậy, đây là thái độ của Thiền: muốn thật triết chẩn lý Giác Ngộ, ta phải vận dụng một khả năng nơi ta khách 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.

Mối lỗi dân gian đều hòng đích, mà khắt vong của ta đến cái không nắm bắt được lại không bao giờ người ngoại. Vây ra ta đánh sòng và chế trọng bút rìt suốt đời sao? Nếu vậy, thân phận chúng ta thật không dồn không gì hơn trên trái đất này. Người Phật giáo vấn hết khi lúc bình sanh giải quyết vấn đề ấy, và rõt cùng hỗ 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
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 Phật, điều pháp ấy, chư Phật Như Lai đứng thời mới nói, như hoa linh troi dùng tiên tỷ mòi trừ...Pháp ấy không thể lấy ở sở dương, phản biết mà hiểu được. Chí có Phật, Thể Tôn, mới biết được. Tại sao vậy? Chư Phật, Thể Tôn chỉ vị một nguyên có (đại sự nhân duyên) mà xuất hiện trong đời...Chư Phật, Thể Tôn muốn khiến cho chúng sanh mở cái tri kiến của Phật (khai), chỉ cho thấy cái tri kiến của Phật (thi), 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 chúng trí).

Phạm 2: Phương tiên, dịch tạt.


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 (bhikshun) 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 attainment of Enlightenment and demonstration Nirvāṇa for the first time was now restricted to a certain élite. In the beginning of Buddhism, it was an exclusive possession of the Anūpādhiśesha-Nirvāṇa that was to be the exclusive possession of the bhikshun 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 (bhikshun) 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 achievement of Enlightenment and demonstration 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.
hội, chung tước, hoặc ưu thế nào khác, nhưng lời lạc của lời Phật dạy không thể lan rộng ngoài giới hạn của tu viễn. Nếu không lời lạc gì hết cho toàn thể đại chúng, hận nhiễm thái độ doctrines ấy cần xét lại. Bởi vì lý giải Ngũ giá là một sự sống không thể làm lơ như vậy được, nói phải trở ra, tranh luận ngoài tất cả giới hạn. Nếu khi lý giải Đại Thùa được tung ra với tất cả khí thế xác định lý trừ Bồ Tát, một giáo đoạn năng chất tu viễn và doctrines nhất định mất đạt được, và tôn giáo của nam xuất gia (tì khưu) và nữ xuất gia (tì khưu nữ) nhất định chuyển thành tôn giáo của nam cư sĩ (uu bà tắc) và nữ cư sĩ (uu bà đi); và lý luật khác khổ nhầm chúng quá Vô Đư Nhật Bản phải những chỗ cho một hệ thống giáo lý mở rộng của cho mọi người vào nhà Ngũ giá, và xác lập Nhật Bản ngay trong cuộc sống thường tục. Trong tất cả kinh điển Đại Thùa, khuyên hướng đại chúng hóa Phật giáo ấy được xen đương và xác định với tất cả hung lực, điều ấy đủ chứng tỏ sự tranh chấp giữa hai phái bảo thù và cấp tiến gaat gao đến đó nữa.

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 defeated. 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 Vimalakirti-Sūtra. The chief character here is Vimalakirti, 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 incarnation in Mahāyāna Buddhism.


That the lay-devotees thus asserted themselves even at the expense of the Arhats may also be gleaned from other sources than the Vimalakirti, but especially from such Sūtras as
the Śrīmaḷā, Gandhavyūha, 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 cử sĩ mà đạo phong ụy nghiêm đến vây, 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 Thâng Man, hoặc Sur Tứ họng nhất thư (Srimala) Nhập Pháp Giới (Gandhavyuha) Kim Cương Đình (Vajra samadhi) Kim Quang Minh (Candrotiara dārika) v.v... Nết đặc thú ở đây là vai trò của phải nữ, được để cao ở nhiều trường hợp khác nhau. Không những các bà có đủ biến tài trí hữu, mà còn dùng ngang với phái nam. Trong số năm mươi bảy vị triệt giáo đạo trưởng mà Thiên Tài đồng tử đến tham vấn vần đúng hành cước, có nhiều có nhiều bà sống trong những điều kiện mưu sinh khắc nhau, trong ấy có cả gái giang hồ nữ, người nào cũng biến luôn đây minh triệt với vị đồng tử chí tâm câu dạo. Thất khác hán không khi ngày nào phụ nữ chỉ được miễn cưỡng nhận vài hỏi Tăng Già! Phật giáo thời này có thể mất đi phần nào cái bể thể ụy nghiêm, nghiêm can, và tôn linh nữ, cần cho tôn giáo để khi đồng trì trường trung của ta, nhưng bộ lái thắng lợi gặp bởi ở tính thần dân chủ, ở năng thiểu thẩm mỹ, và ở 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 Hinayānists. 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 Māhāyānists 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 the body 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.
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 all the Mahāyānists were in the right in consistently following up all the implications of the doctrine of Enlightenment. Their parting company with the Hinayānists was inevitable.

Do là một miếng đất hiểm nghèo nhất cho người Đại Thừa. Khi họ đã thực chứng, đã lăn tận đầy sâu của cái linh minh, hành động nào của duy tâm, mà cũng tuyệt đối phụ thuộc thế, và như vậy thì còn ai mà phân biệt phòng đăng với đạo hành. Đâu cần bày áy, người Đại Thừa vẫn trùm nơi chấp pháp, kiến tri nhưng chỉ thật chính yếu bao hàm trong giáo lý Giác Ngộ. Nên họ biết cái người Tiểu Thừa giáo, do là điều không tránh được vậy.

The doctrine of Enlightenment leads to the inwards 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' (upāyakausālya), in which Enlightenment is harmoniously wedded to love. Enlightenment when intellectually conceived is not dynamical and stops at illuminating 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.


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 đối sống của Phật trong lịch sử này, đều là phương tiện thiên xảo do Đăng Bón Lai Điều Giáo Tối Thương giả lập lên để đỡ 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 hiểu tâm mà sáng tạo ở; vi như vậy là ý thức bị chèo đeo, sự phán tâm ấy làm hỏng động ứng đúng thuận nhiên của tâm, và đánh mất sự tự do ngay tự đầu nguồn. Nhưng phương tiện có ý thức về một mục đích như vậy không còn là phương tiện thiên xảo nữa, và theo người Phật tử, nó không còn là phán âm 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 phù thủy bằng điều thuận Phương Tiến - upaya; hoặc nói đúng hơn, chính phương tiến đường niệm tử ứng ra từ nội dung của Giác Ngộ - khi ta quan niệm nó theo nghĩa dòng thay vì là một trạng thái trầm tĩnh, hư tướng. Người Phật Giáo ban sơ thưởng hình dưng Giác Ngộ như một trạng thái tĩnh quán của ý thức, hoan toàn thiều sanh khí, phi sáng tạo. Đô không phải là tất cả nội dung của Giác Ngộ. Ngoài ra còn yêu tố thiền cầm, hoặc ý chỉ nữa đã thúc đẩy Phật bước ra cánh giới hai ăn tam muội - Sagaramudra samadhi - một trạng thái đại định thiền nhiều toàn thể vợ trụ chịu hiện trường ý thức như một trạng trong hình trên biên cản; yếu tổ ấy từ dần khuếch trưởng mạnh trong giáo lý Phương Tiến.


Zen and Dhyāna
5. THIÈN 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 Âgamas.

Nói THIÈN (hoặc Zen theo người Nhật) là nói tát, nói đủ chữ là THIÈN NA, phiền âm theo Ân ngữ dhyana hoặc jhana; người góc ấy đủ chúng tổ Thiền có nhiều liên quan đến phương pháp tu luyện có tuân theo có từ thư tho ban sơ của Phật giáo, hơn nữa, có lê từ thư khó hiệu nguyên của văn hóa Ân Độ. Dhyana thường được dịch là tịnh lự, và đại khái có nghĩa là trầm tư về một chân lý, triết học đạo, đến chối triệt ngộ và in sâu trong nội thức. Tu thiền cần tìm đến chối thanh vắng, xa cảnh nào nhịp và loạn động của thế gian. Văn học Ân Độ đầy đầy những đoạn văn người ấy; và câu nói “tìm đến chối vắng, trừ tâm ngộ tịnh” là câu nói gap khắp cùng trong các bộ kinh A Hâm.
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 one-eyed cow that, walking in a circle, follows only the outskirts, so is the Samana Gotama.'

Cuộc đàm thoại sau đây giữa Sandhana, đế tử của Phật, và khách sỉ ngoại đạo Nigrodha trong bộ Udumbarika Sihanada Suttanta sau sẽ rõ nhiều tia sáng vào nếp sống của Phật. Kinh chép:

Sandhana nói: “Đức Thế Tôn đến những khu rừng hoang ưu, thành u tĩnh mịch, không một tiếng động, nơi gió rào thời qua cảnh động có ăn kín không ai hay, nơi thuận tiện cho việc tránh tư quan trườn.”


Thấy không dự bàn lĩnh điều khiến một giờ doạn. Thấy không dự đạo hạnh đâm dưởng một cuối đạm thơi, nên thấy lãnh xa mọi người tìm đến chẳng vắng. Càng như con bò chột, mất chạy xà quân mải ngoại ria, sa mòn Cô Đạm là vậy dở”.

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 dở, thấy ta khéo điều thân điều tâm là vậy, khéo thuận niếp sau cần là vậy, khéo khác phục tâm tướng và tự chủ là vậy, thấy tim đến chỗ vắng để an trụ - trong rừng già, dưới gốc cây, bèn sườn đồi, trong hang núi, trong động đá, trong nghĩa địa, hoặc trên ộ rom giữa đồng hoang. Sau thời trì bình thật thục, thấy trở về dở, ngồi kệt giả, thân thường dừng, thân trí chăm chú, linh mẫn.”

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]


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.


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 (drishti), from the intoxication of ignorance (avidyā)."
Giới, đỉnh, huế, ngày tự so 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 dù rõ đó là dễ rất thường được Phật dعا ra luôn giải nhằm xây dựng cho các dề tử. Kính nói:

Giới là như vậy. Đỉnh là như vậy. Huệ là như vậy. Quá cảm lớn theo công năng của trí giác gần liên với đỉnh. Tüm gần liên với trí hóa giác tốt cả cảm nhiệm (asrava) của đốc tham dục (karma), đốc sinh thành (bhava: hưu uûn), đốc kiến chấp (drishti), đốc vô minh (avidya). [40]

Samâdhi and dhyâna are to a great extent synonymous and interchangeable, but strictly samâdhi is a psychological state realized by the exercise of meditation or dhyâna. The latter is the process and the former is the goal. The Buddhist scriptures make reference to so many samâdhis, and before delivering a sermon the Buddha generally enters into a samâdhi, [40] but never I think into a dhyâna. The latter is practised or exercised. But frequently in China dhyâna and samâdhi are combined to make one word, ch'ân-ting, meaning a state of quietude attained by the exercise of meditation or dhyâna. 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 sampatti (coming together), samâhita (collecting the thoughts), śamatha (tranquillization), Cittaikâragrâta (concentration), Drishtadharma-sukha-vihâra (abiding in the bliss of the Law perceived), Dhâraṇi or Dhâraṇa (abstraction), etc. They are all connected with the central idea of dhyâna, 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 dhyâna. [41]

Đỉnh (samadhi) và thiền (dhyana) trong nhiều trường hợp đồng nghĩa nhau, và thường dùng lẫn lộn nhau; dùng nghĩa thì đỉnh là một trạng thái tâm lý chung được bằng phép tu thiền. Thiền là một diên trình, còn đỉnh là cúu cảnh. Kinh điển Phật giáo nếu lên rất nhiều thứ đỉnh [22], và thêm rằng, trước khi nói pháp, Phật thường nhập đỉnh, nhưng không bao giờ nói Phật nhập thiền, nếu tôi không làm, mà chỉ nói hành thiền, tu thiền. Nhưng ở Trung Hoa, thường người ta ghép đôi hai chữ lại thành Thiền Đỉnh, để chỉ một trạng thái yên tĩnh thực hiện bằng phép đỉnh 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 Ân Độ. Đô là sampatti (tam ma.bat = đàng chì), samahita (đằng trần), samatha (chì), cittaikâragra (tâm nhất cân thạnh), drishta dharma sukha vihara (hiền pháp lạc trú = an trụ trong khoái cảm của đạo pháp hiện cúng), dharani hoặc dharana (đà là ní = tổng trù, trừ tương pháp), v.v... Tất cả danh từ ấy đều y chỉ vào thiền, tức nhằm lắng dung hết vọng tưởng tân lơn, đưa đến cảnh giới tuyệt đối thuận nhất để tâm ngộ pháp vào chân lý, tức vào trạng thái tự giác. Điểm này, vị thi quen phân tách, các triệt giải phân biệt có bổn thư thiền hoặc tâm thú đỉnh như sau [42].

The first dhyâna 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 dhyâna, but the feelings of joy and peace are still here. In the third stage of dhyâna, perfect serenity obtains as the concentration grows deeper, but the subtest 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.

Thiên đầu - so thiền - là do công phụ tập trung tư tưởng vào một vật duy nhất kỳ cho đến trong tâm mỡ nhất hệt tham dục mà chỉ còn lại cảm giác hi lạc. Nhưng trí thức còn hoạt động, nên sự phân đoạn và suy đoán còn tác động vào đối tượng của sự quan tướng. Khi tất cả động tác ấy hoàn toàn lắngۇng và tâm an ủ locator một điểm, đó là chúng thiện thứ hai - nhi thiện - trong ấy vẫn còn cảm giác hi lạc. Ông thầy thứ ba - tam thiện - tâm càng thân hun trong các quyền thành tích, nhưng những hoạt động vi tế nhất của tâm vẫn chưa xự tmp hết, dòng thời niệm hi lạc vẫn còn nguyên. Khi thiên thứ tư, tất bức - tư thiện - chúng đến thì cả đến hi lạc cùng dung 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 khâu duy众生 sự thanh tịnh của tâm đều lẫn lừnt được điều chế, và tâm, tự tính tự định, hoàn toàn thu vịi trong tam sự. Đó là chúng đến cảnh giới tuyệt đối quán bình giữa chỉ (samatha) và quán (vipasayana), nghĩa là giữa thiên và định (29).

In all Buddhist discipline this harmony is always sought after. For when the mind tips either way, it grows either too heavy (sthānam) 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.

Mỗi kỷ luật Phật giáo đều nhằm đến sự quán bình ổn. Nếu tâm nghiêm về một pháp nào đó, để sanh năng nhẹ chẳng đều, nghĩa là hoạt động của tâm trở thành hoặc sơn nổi (phủ đen) hoặc mê chìm (hồn trần). Tu tâm phải tính tiền mà hường lềnh, đúng nghiêm bền nào kéo biên chương ngài - phải trừ 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 tư thiên, còn bốn thiên giới khác gọi là tự vô sắc giải thoát (arupavimoksha), tức tự vô sắc định. Định đầu gọi là không vô biến xứ định, cốt quán toàn thể hur không bao la vô lượng (không gian) mà không bị phân tần bởi những hình thái thiên sai văn biết; định thứ nhị - thực vô biến xứ định - là cảnh giới của vô biến ý thực đối lại với vô biên hur không;
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.

Dâu sao, điều hiện nhiên là Phật, cùng như các nhà lãnh đạo tư tưởng Ấn Độ khác, vẫn có 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 lượt từ phép tu tập thường đến trạng thái đinh cao nhất, trong ấy máu thuần giũa cái Mộ và cái Nhớ dữ bạt hết đến không còn một đồng tác náo của trí thức nữa. Ngoài những phép tu tập ấy, Phật nhiều lần còn khuyên để từ quan tưởng đến những để tài đinh đinh Upp để tranh đinh tâm tần loan và vọng tưởng.

We can now see how Zen developed out of this system of spiritual exercises. Zen adopted the external form of dhyāna 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.


Diệt trừ ý thức đến không còn cố khuyết động sự thành tính linh minh của tâm là một hình thái quá tiêu cực đối với người vọng của những người thiền thà khấm phá nội dung tích cực của tâm thế Phật dà. Trừ an không phải là chủ đích của dhyana, và cả nhập định (samadhi) vẫn không phải là cực cảnh của đời sống đạo. Giác Ngộ phải tìm ngày ở thế gian
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.

Zen and the Laṅkāvatāra

6. THIỀN VÀ KINH LĂNG GIÁ

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‘è 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 kỳ nguyên tài lịch, bộ kinh thô thường nhất trực tiếp hiển thị yêu mến Thiền, ít ra trong thời đại của Bồ Đề Đạt Ma, trong những biểu hiện sung mạn hơn, tự do hơn của cuộc sống, chắc không phải xa trư thử tục.
là kinh Lăng Già. Thiền, theo tinh 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 tưởng nào; cả đến kinh điển, hoặc tặc cả trực thuộc khác, thường được coi là thành giáo, do chính miệng Phật nói ra vẫn không được ưu đãi hơn, như ta đã thấy, vì cơ như không cần hệ gì đến sự Thiền chứng. Bởi vậy, Thiền chỉ quy vào cuộc đổi thơ suy nghĩ đức Thế Tôn và tôn giáo Ca Diệt về câu chuyện “niệm hoa”. Nhưng Bồ Đề Đạt Ma, tổ khai sáng Thiền Động Đô, 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 Lāṅkāvatāra. 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 Lāṅkāvatāra with this frame of mind.

Bởi lẽ Thiền tùy vật đối chung trường lực ngổ đạt làm cứu cánh nên có thể làm Thiền không cần biết đến bất cứ tài liệu viết nào cơ như hoàn toàn không liên quan đến chân lý; và y chỉ vào đó, các Thiền đức không may mắn quan tâm đến việc học kinh Lăng Già. Tuy nhiên, để mình chứng chổ lập pháp của Thiền cho những người chưa hiểu Thiền, và khao khát cái học tâm tông, thiệt tượng người ta có thể tùy tiện diễn dấn và uy tín bên ngoài, vai nguồn tư tưởng có như phù hợp với chân lý Thiền. Đó là lý do tổ Đạt Ma chọn bộ kinh Lăng Già giữa vỏ sò bộ kinh khác đương thời có ở Trung Hoa. Ta phải để cấp 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 Śikṣānanda, of the T'ang dynasty (A.D. 700). The lastmentioned 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'e 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.


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 Giả có những ưu điểm sau đây khác hẳn với những văn liệu Đại Thừa khác:

1. Chữ đề nền lên không dược khai triễn theo bò cục thông thường như ở hầu hết các bò kinh khác (*aw*), toàn bộ là một loại ghi chú dài và khác nhau;
2. Kinh không đưa ra một phép lách nào, mà chỉ gom toàn những tư tưởng triệt và đạo uyên ảo liên quan đến chủ đề của bò kinh, rát khó lăn hỏi, vì cách phó diễn quá succinct, và dể tày quá bí ẩn;
3. Kinh trình bày theo lối đối thoại diễn ra giữa Phật và bò tát Đại Huệ, khác với hầu hết các bò kinh Đại Thừa khác thường có nhiều nhân vật chính hơn, ngoài Phật ra không kệ, là người chủ hội đúng lên lần lượt nổi Phát với tụng vi;

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 đều trên là tói dựa vào bản Hán dịch Lăng Giả đầu tiên của Cầu na Phất đà la. Hai bản dịch sau có thêm ba chương là tự đạt vấn đề cho toàn bộ đề khai triễn ở phần chính văn, còn hai chương thêm sau ghép vào phần kết, một chương ngắn dành cho những thân chú, và một chương, đúng làm phần kết, thường gọi là phẩm kết, viết bằng thơ, và tóm hết bài bày bò kinh. Thẻ nghĩa là không có chương nào đúng nghĩa là “lưu thông” theo như thông lệ ở các bò kinh khác, và thường chép rằng toàn thể pháp hội nhất tâm tâm thân Phật và nguyên “tín thể phung hành”.

The main thesis of the *Laṅkāvatāra Sūtra* is the content of Enlightenment; that is, the Buddha’s own inner experience (*pratyātmaṅgati*) 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*).
Chữ đề của Kinh Lăng Già là khai thác nội dung của Ngọ, nghĩa là cảnh giới tự giác của Đức Phật, và cũng là chân lý tối thượng của Đại Thừa giáo. Lã thứ, hữu hệt các học giả nghiên cứu kinh này đều không may quan tâm đến điểm chữ yêu ấy, thường chỉ nhận mảnh về năm pháp, ba tự tán của thực tại, tấm thực và hai cái không của tự ngã (41).

It is true that the Sūtra reflects the psychological school of Buddhism advocated by Asanga 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.

Hành niên, Kinh phân hành trường phái tâm lý học Phật giáo của Võ Trưởng và Thế Thần, chẳng hạn như chữ trường A lai đa thực là chữ của tạo vậy kết quả; tuy nhiên, điều làm chúng ấy, cùng như những điểm khác, thật sự không phải là trung tâm tư tưởng của bộ Kinh, mà đó chỉ có mở rộng sự đề hiện lý, nhằm minh giải cảnh giới thành trì tự giác của chư Phật; pratyamarya ājñāna. Nên khi bố tạt Đại Huệ vũ dựt lời tấn thân công đức của Phật trước toàn thể pháp hội, tại núi Lăng Già, Phật liền tổ rõ tuyên thuyết chân đều của bộ kinh. Nhưng trước hết ta nên dẫn bài tán của bộ tạt Đại Huệ, vi đó là bài kế đức kết tật của tính hoá của Đại Thừa giáo, và đồng thời cũng làm chứng lợi quyết đoán của tôi về sự dùng thông giữa Giác Ngộ (Trí) và Tình Thương (Bi). Bài tán như vậy:

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 lý sanh diệt
Do như hư không hoa
Tri bất đặc hữu vô
Nghi vọng đại bi tâm.

Nhất thiết pháp như huyền
Viên lý ư tâm thực
tri bất đặc hữu vô
Nghi vọng đại bi tâm.

Viên li doan thương
Thế gian hằng như mộng
tri bất đặc hữu vô
Nghi vọng đại bi tâm.

Tri nhân pháp vô ngã
Phiền não cấpNhị điểm
Thương thanh tinh vô tương
Nghi vọng đại bi tâm.

Nhất thiết vô niệm bàn
Vô hữu niệm bàn Phật
Vô hữu Phật niệm bàn
Viên lý giác sỡ giấc.

Nhược hữu như ước vô hữu
Thị nhất thiết câu lý
Mâu nhiệm tích tinh quán
Thị tắc viên lý sanh
Thị danh vi bất thú
Kim thế hữu thể tịnh.

Nghĩa:
“Khi quan tướng thế gian này bằng trái và bi, người sẽ thấy nó giống như hoa dom giữa trời, không thể nói nó có sinh ra, hay bi diệt đi, vì cả hai phạm trừ “có” và “không” đều không được ở đây.
“Khi quan tướng muốn vật bằng trái và bi người sẽ thấy nó như ảo giấc, ngoài sức lãnh hội của tâm thực, cũng không thể nói nó “có” hoặc “không”, vì cả hai phạm trừ đều không đúng được ở đây.
“Khi quan tướng thế gian này bằng trái và bi, người sẽ thấy nó như chiêm bao, không thể nói nó lả häng hữu bất biên (thường kiến) hoặc trấm vong trong hư vô (doan kiến) cùng không thể nói nó “cô” hoặc “không”, vì cả hai phạm trừ đều không đúng được ở đây.
“Khi quan tướng pháp giới bằng trái và bi, người sẽ thấy tất cả đều bốn lai thanh tịnh, vô niệm (vô tướng), không tự tánh (vô ngã) trong không có thế giới chủ quan (nhân) gây phiền não chương, ngoài không thể giới khách quan (pháp) gây sợ trí chương (nhị điểm).
“Khi người liá cả hai tướng doi dái người giáć và quá vị giáć (giác, sở giáć) người sẽ thấy
không đâu có niet bản, không có Phật nào ở niet bản, không có niet bản nào của Phật.

“Khi người quán tương thế thành và giảng của Mâu Ni, tự tại ngoại vòng sanh diệt, không
chấp “cô”, không chấp “kình”, cạ hai phạm trù luận lý đều trừ bỏ, ât không nam giả gi nưa,
và được thanh tính ngây ở đối này và đối 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: “Nây, Bổ để từ, mời giá các tôi. Tôi nói cho ông nghe cảnh giới tâm
chủng của tôi, tức là chữ chung trí sở hạnh xữ của Phật Đà (pratyatma gati gocharam)”. Thất
quá đượt khoảng, không còn chịu cái đượ về chủ đề của Lạng Giả. Thắng hoặc trong khi mình
thị chủ đề, Phật có gọi lê “nắm pháp, ba thành, v.v...”, âu chỉ là việc tùy duyên thời.

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,
instruce 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 vãi chuong phụ, chuong đầu có muroi mục và
chuồng sau muội tám mục, còn bản dịch có nhất của Câu na Bạt đa là chỉ độc một chuong,
và mang một tên bao qued het tac phan là “Nhạt thiết Phật ngữ tâm”. Chướng thêm đầu,
khoảng có trong bản của Bạt Đa La, đặc biệt khi lai cuc đợi thoi giả Phật và vua quí Đạt
Xoa, ở cù lao Lạng Giả, đai khái bao gồm hết nói dung bọt kinh. Sỗ là tren duong thuyệt phap
ở cung vua Hài Long vẹ, Phật thấy thành Lạng Giả, mím cười và báo rằng chinh tai thành
nây chư Phật quá kinh ting tuyệt về thành trí tự giác của Như Lai, là phap vọt
người luận lý phân tách, mà cung không phải là chố tâm đắc của hàng ngoại đạo, thanh văn
hoặc bich chi Phật. Rồi Phật thêm rằng vi lẽ do Phật sẽ nói pháp ấy cho vua quí Đạt Xoa.
Nghe nói, vua quí bèn đem toàn phẩm vật quí giá cùng duong Phật và than thành hành quá và
công đức của Thế Tôn: “Bạch Thế Tôn, xin Ngài dạy tôi cải họ tám tông, eau dạy tôi giáo lý
vò nặng, vò nhiêm, vò trước, giáo lý thành tự tự tâm vi điều 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 là lại giáo lý tự giác, tức sử Chúng Đạo của Phật, như vậy:

“Đó cũng như như nhìn thấy bóng mình trong gương hoắc trên nước, cũng như nhìn bóng mình trong ảnh trăng hoắc ảnh đèn, lại nữa, cũng như như tiếng nói của mình đối lại trong thung lũng: hễ vong cầu thì có vong tương phần biết phải trái; hễ có phân biết phải trái thì không thoát khỏi thế kết hai đầu, tự nhiên chấp cái phải, nên tính thân không thể “tình” được. Tính có nghĩa là làm sạch hết sो cầu (hoắc hòa đồng với muôn vật); và làm sạch hết sọ cầu có nghĩa là đi sâu vào định, tự do phát sanh thành trí tự giác, và do tự là Như Lai Tăng: Tathagatagarba.”

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 Lankāvatārā 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 dân cư trên đê mình giải tại sao Bồ Đề Đạt Ma đặc truyền Bồ Kinh ấy cho môn đồ tu tập Th Beacon. Đề thjem một ẩn tướng mạnh cho độc giả vể ảnh hưởng trong đại của Kinh Lăng Giặc trong sự khảo sát Thiền sư ấn Độ và Trung Hoa, tôi xin trích dẫn thêm vài đoạn văn phổ diễn cánh giới Như Lai tự giác thành trí trong bò 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 got 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 (nīḥsvabhaṇvalakṣhana). 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-ubhayā-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 Sāṃsāra (birth-and-death) and Sāṃsāra 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 chính đẳng chính giác, thành Phật, bằng cách vượt ngoài cả hai thiên pháp "có" và "không" (nasty-asti-vikalpa). Cái làm căn bản là ở độ chấp cái hai - cần phải xử trù trước hết để đạt tới cảnh giới tự giác. Làm bởi không
nhan thuc duoc tuong khong (sunya) tuong vo sanh (anutpada) tuong vo bat (advaya) va tuong vo tu tanh (nibbavahalakshana) cu mau vat.

"Khong" co nghia la mau vat deu hoan toan tuy thuc lan nhau ma hien khoi (duyen sanh), khong dau co ca the biet lap, va nhe phan tach den cho cung ly thi khong vat nao sai khac voi vat nho het, nen kinh noi: Sva-para-ubhaya-abhavat, nghia la "chhang thai la chinh no, chang phai la cai khac, ma cung chang phai la ca hai"[43].

Vo sanh co nghia la mau vat chang phai sanh ra tu chinh no, ma cung chang phai sanh ra tu cai khac, ngoai no.

Vo bat[45] la noi vi le mau vat von duyen sanh nen quan niem mot the gioi nhi nguyen khong phai la mot quan niem rao: boi vay, tim Niet ban ngoai sanh tu luon hoi, tim sanh tu luon hoi ngoai Niet ban la nganh, la vong tuong phan biet (vikalpa).

Vo tu tanh la noi vi ly do lien he voi nau nen phu nhan ca the coi nhu la tu tanh tuyet doi, khong vat nao trong the gian gju nguyen ban vi bat biem ngoai vonh danh cho voi danh danh (dui kiem) trong tuong sanh; tren thuc te, tu tai tuvi sinh thanh, hang tuu chuyen vay[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.

Vi nhung ly do a, ta chi co the chung vao thuc tai cua Giac Ngo bang cach sieu hoa cai than phan troi buoc dau tien cua tri thuc suy luon, tuc la, theo kinh Láng Gi, vort qua ca tai the benh bien kep chap (parikalpa) hoac vong tuong (vikalpa). Cho nen mot mat kinh Láng Gi luôn luon canh giac ta truoc cai vikalpa ay, tu kho huyung phan tach cua tri oc, hoc co the noi ca cai tat nghi nguyen an sau vao y thuc cua ta; mot mat khong ngot nêu cao canh giOi tu giac tri ngoc can chung vao bang cach sieu vien len khoi khoa huyung can ban ay.

By thus transcending the intellectual condition, ParaMárthasatyā is realized, which is the ultimate truth, and which subjectively constitutes Pratyātmajñā; 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; Tathātā (thatness) or Bhūtātā (reality) is metaphysical. Nirvāṇa is conceived as a spiritual state in which all passiona turmoil is quieted; Tathāgatagarbha is more psychological than ontological; Citta is used as belonging to the series of mental terms such as Manas, Manoviññāna, and other Viññānas, 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 liên thân phân của trí thức tự thành tự thành được nhất nghĩa - paramartha satya - nghĩa là thực tại tối thượng, và trên phương diện chủ quan cùng tức là thành tự tự giác của Như Lai - pratyatma jnana; và đó cũng là lý tánh thượng hàng phổ quát của vũ trụ -
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 Vijnāna, 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-ahīta’, or ‘vāg-ākṣhara-pratīvikalpanam vinihata’, or sāvata-uccheda-sad-asad-drishti-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 đâu tư tưởng chủ yếu của bộ Kinh Đại Thừa ấy. Trên thực tế, hệ nấm vung máy câu ấy cũng với tinh nghĩa của hai từ ngữ Tâm lý học “tắm” (citta) và “thực” (vijñāna) thì toàn thể giáo lý Thiền bằng bắc trong Kinh sáng trung lên, và nhân đó lỡ rõ luôn ý hướng cần bản của tư tưởng Đại Thừa. Đó là những câu sau đây, trò đi trò lại luôn được mọi người đọc:

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

Hai câu đầu có nghĩa là thực tại tối thượng (dé nhất nghĩa) là cái sở đắc của thành trí tư giác, không phải là cảnh giới do lỗi nội (ngọn thuyết) và lý trí suy luận (vòng tướng) mà biết được; cấu thủ ba nội rằng cảnh giới tư giác của Phật đã không cấu được bằng những cái thấy phân biệt, hai bên thấy thường thấy doạn, thấy có thể 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]

Đối khi, bộ Kinh còn vút lên những lời thách tiền:

“Nay Đại Hư, kinh nói ra là tùy căn cơ của chúng sanh nên không hiện thị được chẩn lý “nur thị”; lời nói không hiện thị được cải nur thực. Đồ giá như như những đường điểm
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 Pratyātmāryañāna 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.

The idea of dhyāna as explained in the Laṅkāvatāra, however, is different from what we generally know in Hinayāna literature—that is, from those kinds of dhyāna mentioned in the previous part of this essay. The Sūtra distinguishes four dhyānas: the first is generally known 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 non-ātman, 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-ātman-ness is still due to an analytical speculation and that when things are truthfully (yatṛabhūtam) 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, thiên Lạng Già khác hon các thủ thiền thông dụng trong văn học Tiểu Thừa, tức là những thủ thiền được trình bày ở chương trước đây. (48) Kính nay phân biệt bốn thủ thiền là:


- QUAN SÁT NGHĨA THIÊN: - Thiền này chuyển văn dược trí thức quan sát tịnh 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 chữ để ấy, hành giả quay ngược tự tướng vào lý “pháp vô ngã” (49) và vào những cảnh giờ khác nhau của hàng đăng diệu Bồ Tát (50); rồi cứ quan sát cái pháp vô ngã và cái tướng nghĩa ở chỗ ấy và tùy thuận mà quan sát mài.

- PHAN DUYẾN NHƯ THIÊN: - Cả đến hai trường “nhanh vô ngã pháp vô ngã” văn là von tướng của trí phân biệt; khi muốn vật được thể nhận ở trạng thái “nhi thu” yathabhutam, thì không có gì phân tách được, vi đó là cảnh giới bình đẳng như như, tuyệt đối tịch tĩnh.

- NHƯ LAI THIÊN: - Ở cái thiền cuội cùng này, hành giả đi vào đạt Như Lai, chúng “tự giác thành tri”, tâm an trú trong ba đức biết (pháp thân, bất 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 bước thành tiến trong đời sống đạo, đưa lành đến tuyệt định tự do tự tại của thế tâm Phật, vượt lên tất cả điều kiện trí thức, và ngoại tâm vơi của ý thức tương đối. Những hành động kỳ diệu, không do lương dục, ứng dụng lên từ tâm thế tự do ấy, những điều động của tâm ấy được gọi bằng thuật ngữ “vô công dụng hành” anabhagacarya, tức hành động không chủ đích như đã nói qua, và đó là ngôn tuyệt kỳ 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 Lạng Già được sở tổ Bồ Đề Đạt Ma truyền cho người để tự đầu tiến là Huệ Khả, co nhân tận âm tôi cao của Đạo Thiền. Tuy nhiên, sự khai triển của Thiền Động Đô (Trung Hoa) có nhiên không theo con đường vạch ra trong bộ kinh, nghĩa là khốn theo tự tướng Ấn Độ; miệng đặt Thiền Lạng Già mang sống trông ở đây không thích hợp để này nò như tại phương thơ nà. Tuy vẫn được hưởng khởi bởi sinh hoạt và tỉnh thân Như Lai Thiền, Thiền Tộng Trung Hoa tạo ra những phương cách hiện thực riêng. Và đó là chỗ thể hiện tất cả năng lực sáng 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 hoá trên đất Trung Hoa bằng cách nào để thành Pháp giáo Thiên 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 Thiên là một đặc sản của mùa mò Trung Hoa, trên phong thơ ấy Pháp giáo được gieo mầm, và dom bộng kết trái, đau gắp nhiều chướng ngại. Thật vậy, bẩm chất mộc mạc, người Trung Hoa là một dân tộc thực tiến nhất đối với người Ấn lại chịu không tương, thích luyện trí luận huyền. Có lẽ ta không nên quyết đoán người Trung Hoa thiếu trí tướng tướng, thiếu bản tính bi tráng, nhưng so với đồng bào của quê hương đức Phật thì họ có vẻ lu mờ, ấm 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 thơ của mỗi miền phần biệt rõ trong con người. Trí tướng tướng nguy nga, chây bông ở kia tướng phân hận với tinh thần thực tế thường tục, người lãnh ở đây. Người Ấn thì tính vi trong việc phân tách nội tâm, tung bừng trong thi hùng tuyệt vời, còn người Trung Hoa, mãi mãi, là những đứa trẻ con của bụi đời, vóc dáng năng nè, không bao giờ dám bay bồng lên mây. Sinh hoạt thường ngày của họ là cay cực, là gom lại khổ, là xách nước, là buộc bản, là hiểu thào, là làm việc công ích, là qui định những lẽ nghiêm rắc rối nhất đời. Thực tiến đại khái có ngỡ là chỉ thực 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 thiệu kết nhất trong đời, trái hẳn với người Ấn đánh mất ý niệm thời gian. Chế phục bằng gây trường mục đến chưa cho là đủ, người Trung Hoa còn khắc đá tác bia, tạo ra một nghệ thuật chạm khắc tinh vi. Thói quen chế phục việc đời ấy phát huy vận động của họ, họ chung văn chương, thuận tưy,
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 worlds-salvation, the 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.

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-pundarīka 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 Gaya; 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 trình dẫn ra đây hàu bạn đọc một bộ Kinh Đại Thừa chỉ rõ sự sai khác giữa hai tinh thần Ân và Hoa về nâng lục tương tương. Trong Kinh Pháp Hoa, Phật muốn biểu thị thời gian trải qua từ thọ Ngài chứng quả Vô Thường Chánh Giác, Ngài không chịu nói rừng tương làm Ngài thành đạo ở niên đại nhất định nào đó ở cơ bồi đề, gần thành Gaya; Ngài cũng không nói đại khái Ngài thành đạo từ thọ văn cố nào theo lối nói thường của người Trung Hoa; mà Ngài lại nói ngược theo từng chi tiết đến với số cố đại nào đó tự đố 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 Arya-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.

"Now, then, my children, suppose the Buddha had thus addressed the Bodhisattvas: 'I announce the atoms of dust atoms as there are hundred thousands of myriads of æons since I have arrived at Supreme, Perfect Enlightenment. By way of example, a young man of good family, in all those hundred thousand 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 Arya-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.

"Now, then, my children, suppose the Buddha had thus addressed the Bodhisattvas: 'I announce the atoms of dust atoms as there are hundred thousands of myriads of æons since I have arrived at Supreme, Perfect Enlightenment. By way of example, a young man of good family, in all those hundred thousand 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 Arya-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.

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.

Thus the Buddha spake, the Bodhisattvas Mahāsattvas and the entire host of Bodhisattvas and the Buddha spake thus to the monks.

But the Buddha spake thus to the monks of the great number: 'The Buddha spake thus to the monks of the great number.

But the Buddha spake thus to the monks of the great number.

But the Buddha spake thus to the monks of the great number: 'This said, the Buddha spake 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.'
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.

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 đồng cỗ thức đây các nhà Đại Thừa giáo nếu lên những trường hợp Phật hiện sức thần thông là cót mình họ bằng hình ảnh những gì, vi bản chất, không thể giải thích được bằng những phương cách thông thường đánh cho trí óc loài người. Khí trí thức bất lực không luận giải được thẩm cỏ của Phật tánh thì trí tượng tướng đốilesai sáng để giúp họ bằng vào một cái thấy chiếu điều. Khí ta cũng biết giải sự Ngọc đạo bằng luân lý, luôn luôn ta kết giữa những mâu thuẫn. Nhưng nếu ta kêu gọi đến sức tướng tượng bằng hình ảnh, bất cứ dân tộc nào, nhưng điềm thật cái ý niệm vô biên theo lời các đạo gia Ấn như trên thật vượt ngoài sức hỗ.
nhất là nếu ta sắn có thiên chát phong phú ấy, át vẫn dễ sẽ dễ lãnh hối hơn nhiều. Theo tôi nghĩ, người Án t ra cùng 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 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

Xá Lợi Phật thảng trong nhà cư sĩ Duy Ma Cật chỉ có một giường ngồi cho cư sĩ, mới nghĩ bưng rạng các bồ tát và hàng đại đế từ của Phật đến đây thẩm hạnh cư sĩ sê nghị nơi đầu. Trường giả Duy Ma Cật biết ý liên hồi Xá Lợi Phật: “Sao, nhân giả vi pháp mà đến, hay vi giường mà đến?... Nếu ngày cầu pháp sê tìm thấy pháp ở chỗ không câu giệt”. Bây giờ, trường giả Duy Ma Cật hỏi Ngài Văn Thù ở cố Phật náo có những tòa sư từ tốt đẹp thường diệu do công đức tạo thành, (và sau khi được phục dáp), Trường giả hiểu sức thần thông muộn của Phật Tư Di Đặng Vương 32000 tòa sư từ nghiêm sêch, cao đến 84000 do tuân. Các tòa này liên được đưa vào căn nhà ông Duy Ma Cật trước kia vực dù một giường ngồi, giờ đây trùm chưa cả 32000 tòa sư từ mà không chén het, đã vậy cả thế Ti Da Li nay cho đến bốn thiện hạ cố Điêm Phú Đề cũng không thấy ép chất chút nào.

Xá Lợi Phật nói:
“Thưa Cư Sĩ, thật chưa từng có việc lả như vậy.”
Duy Ma Cật đáp:

“Ngài Xá Lợi Phật, chịu Phật và chịu Bồ Tát có pháp giải thoát nên là “bất khả tư nghĩ”. Nếu Bồ Tát trù trong pháp giải thoát ấy, lấy nơi Tư Di to lớn nhất vào một hột cài vấn không thêm bột, hình như Tư Di vẫn y nguyên, mà trông Tư Thiên vọng và Đạo Lợi thiện vọng không hay biết đã vào ấy... Lại lấy nước bồn biết lên cho vào lơ chẩn lòng vấn không chốt khuấy đồng các loại thuy tóc mà các biết lớn kiến vận y nguyên, và các loại ròng, quỉ thân, a tu la đều không hay biết mình đi vào đây.

Bồ Tát trù nơi pháp bất khả tư nghĩ giải thoát kêu đó bày bày ngày làm một kiếp, thứ ngàn một kiếp làm bày ngày; dem tất cả cố Phật gom về một nước...trong một lơ chẩn lòng. (Kinh Duy Ma Cật, phảm bất tư nghĩ).

To quote another instance from the first chapter of the Lāṅkāvatāra sūtra, which does not appear in the oldest Chinese translation. When King Rāvaṇa was requesting the Buddha through the Bodhisattva Mahāmātī 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 Rāvana 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 Rāvana, 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 Rāvana 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.'

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 nhưng phép lạy áy 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 diễn này không những chỉ nói đến ba cái biệt của
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 Kevadha 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 propaganda 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 world, whereas in the Avatamiske Sutra the different parts of his body shoot out beams of light on different occasions. In the Saddharmapuṇḍarika 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 Hinayāna compilers of the Nikayas 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 thân thông ấy, chắc người ta nghĩ rằng có làm vậy thì đương một mất các đời thu bồ bát sử của họ mới kỳ vị hơn, trách vị hơn, vượt trên thế tục. Nhưng theo quan điểm hiện đại của chúng ta, không gì trẻ con hơn là tướng tướng nhân hành công vượt ngoài thời lệ, như ta đọc thấy trong bộ kinh Tiền Cố (Kevadha Sutta), mỗi thâu hứu được đại chúng đến với Phật giáo, bởi lẽ có vậy họ mới thấy Phật giáo là nhiệm mầu; nhưng ở thời đại xa xua kia, quan chúng Ấn Độ, và cả hàng tri thức nữa, chúng suy siêu nhiên, nên tự nhiên các Phật từ tận dụng lòng tin ấy. Nhưng một khi ta đến với kinh Đại Thừa, ta thấy liễn những phép là dễ ra ở đây, trên một cặp bực cao hơn nhiều, hoàn toàn không liên quan gì với các phi thường, mà cũng không can dự gì đến những động cơ thiện kinh, như tuyên truyền hoặc phon đã bản ngôi, trái lại chỉ nhằm mục đích thân thiệt và chấn thành hiện thị giáo lý dễ ra trong bộ kinh. Chẳng hạn như kinh Bát Nhã Ba là một đầu mối của thần Phật phật ra vô số hào quang, cùng một lúc, và trong chỗ nhỏ, chiều chiếu suốt tận cùng thế giới; Kinh Hoa Nghiêm nói thần Phật phật ra những tia sáng khắc nhau tuy trưởng họp; kinh Pháp Hoa nói một hào quang của Phật phật ra từ điểm bạch hào giữa chân mây của Phật chiếu sáng ngoài mờ ơi tầm trần ngàn Phật sáu (nước Phật) ở phương đông, soi rọi từng chùng sanh một, cã đến những chùng sanh chim sâu ở ngục A Tì. Hiện nhiên là các nhà trước tác Đại Thừa hoài bảo một cái gì khác hơn các nhà trước thuật Tiểu Thừa trong các bộ Nikaya kể lại những phép thân thông của Phật. Cái gì ấy, tôi tưởng đã trình bày sơ lược ở
day. Một cuộc khảo sát triệt 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, Vimalakirti 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.

Đâu sao, tôi thiết nghĩ những thí dụ trên đủ cho tôi lập luận rằng lý do người ta dem 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 trí thức văn đục đến khả năng luận lý cuối cùng để giải thích những hiện tượng ấy, thì Duy Ma Cất cũng cũng vậy, mà Bhava, nhà thuyết học Phật Đạt cũng vậy, đánh im lặng, không nói; như thế văn chương đã lồng, các nhà trước thuật Đại thừa sau này vẫn còn viễn đến cửa một hệ thống biểu tượng siêu nhiên, nhưng đáng cho hàng Thiên học Trung Hoa cái quyết 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-tzŭ and Lieh-tzŭ 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-tzŭ 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-tzŭ 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 Vimalakirti 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 biết tài nào như người Ấn có tốt nhất nhau giữa những đam may thiên bí và siêu nhiên. Trạng Tự và Liệt Tự 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 bất kập cái huyền của người Đại thừa Ấn Độ ở phân nguy nga, tình tế, và ở trí tưởng tượng vươn cao, bay bổng. Trạng Tự giới lâm chỉ biết tiêu dao trên lung chim băng xoè cánh rồng ba ngàn đam như cung mây treo giữa hư không; còn Liệt Tự bất quá chỉ có giới mà đi là cũng. Sau này, các đạo sĩ suốt 몽 lơn trải bằng cách khó luyến và những phức thuộc tưởng tượng sinh cách bằng thủ đó cự la. Nên ở Trung Hoa có nhiều án sĩ tự ở núi rừng, xa chốn phồn hoa. Dầu vậy, sự xanh không ghi được một ông thành ông hien nào sánh được với Duy Ma Cất, hoặc Văn Thứ, hoặc bất cử vị La Hán nào. Người quan từ của Đạo Khổng không bao giờ hư đạm quá luan [15], lời phán
quyet ay the hiem dung tam ly Trung Hoa. Nguoi Trung Hoa thec tien lam. Nen ho phai co cach giai thich rieng cho ho gioi ly Giac Ngoc ung voi cuoc song thuong ngay, va ho khong the khong tao ra dao Thien nham the hiem dieu noi chu nguyen.

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 Nāgarjuna or a Śankara.

Nếu những cảnh tượng hyuyen hoặc siêu nhiên không thu hút được tinh thần more của người Trung Hoa, vậy những tinh do của Đạo Giác ấy phó diến bằng cách nào? Hộ chọn phép lý giải của triết lý “không”? Không thể được, vì không thích hợp với họ, và trí óc họ cũng không với tôi. Bất Nhật Ba La Mật Đa là một sáng chế Ân Độ chở không phải Trung Hoa. Người Trung Hoa có thể tạo ra một Trang Tử hoặc bày Ông Hiền Trúc Lâm thì Lúc Triệu của, nhưng không tạo nổi một Nagarjuna hoặc một Sankara.

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 Boddhisattvas 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.

Thien tai Trung Hoa phat huy theo duong loi khac. Khi ho thanh ngoc Phat giac voi tinh cach la dao Giac Ngoc, con duong dua nhiet mo ra cho tam tri cu the va thuc tien cua ho la sang tao ra dao Thien. Sau khi chung kiem nhung ky quan trong moc pho dien duoi ngoi but cac nhau tu tuong Dai Thu tra An Do, sau khi thuong thuc nhung suy luon tru tuong vi but cua Bo Trung Luan, gio day ta thu boc vo cua Thien, o la lam so, nhu do cua mot khung trai! O day, khong mot hao quang nao chieu ra tu dinh dau Phat, khong doan Bo Tat tuy tung hiem ra truoc mat ta; that su khong co cai gi hoac quai di, hoac li ky, hoac vuet ngoai tri oc, hoac dap vo giai quan ta het. Nhung nguyen ong quen theo ten tuoi van la nhung thuong nhien nhu ong, khong mot tu tuong tru tuong, mot luon ly tinh te nang nhan cach ho voi ong. Nu ong tru tri cao, nuoc di ra bien. Cay tro hoa xuan, hoa dom tan do. Trang sang thi nha thoi say sua troi khuc thanh binh. Chac rang ong cho tho la la xoang xinh, la tam thuong nhat? Nuong tam hon nguyen Trung Hoa la vay do, va Phat giac the nhap trong do ma phat 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 yacccittam acittam', threaten us here.

Có ông tăng hỏi Phật là ai, một thiền sư chỉ vào Phật diện; không thêm một lời giải, không viên một đan chúng.


Có người hỏi: "Lời dạy can bàn của Phật là gì?" Sử đáp: "Giờ phê phán trong câu quyết này mặt làm sao!". Trả lời giữ cực vậy! Rõ ràng Bồ Đề can bàn của Phật pháp không có chỗ đúng nào hết trong phép dạy Thiền, cả đến diệp khúc bí hiểm "taccittam yacccittam acittam" của kinh điển Bát Nhã Ba la mặt da vẫn không còn là điều đẳng ngai.

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 Pratyātmajñānagocara of the Lankāvatāra. 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 (Yênô) 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, Văn Môn thường đường nói: "Trong tổng môn tôi không có ngôn ngữ, vậy, đại ý của Pháp Thiền là gì?". Tư ngồi lên một cau hỏi, Sử đáp đối tay, không nói một lời, rồi quay qua hạ đường. Đò, người Pháp Giáo Trung Hoa giải thích giáo lý Giáo Ngộ bằng cách ấy; bằng cách ấy họ trình bày "cảnh giới thành trì tự giác" của kinh Lăng Giác - pratymatajnana gochara. Và để lọ con đường duy nhất mở ra cho các Pháp từ Trung Hoa để chúng mình, nếu chúng mình được sự tự giác của Như Pháp, không phải bằng phương pháp giáo hoá hoặc biến 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 tương. Muốn hiểu cuộc sống ấy phải thế nhạp trong nó, phải tự chỉnh mình thần tiếp với nó; còn tách rời ra từng phần, cắt vun nó ra để quan sát nó là gist chét nó; khi ông tương 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 tro. Ví lì dọ đó, ngườí Trung Hoa, ngày từ thời Bồ Đề Đàm Ma qua Tầu, vẫn có gang không ngừng trình bày giáo lý Giác Ngộ một cách tháo dường hơn trong lớp ánh bốn xứng may cât theo kinh thước cảm và nghị của họ; và mãi sau này, với Luc To Huệ Nàng (637-713), vẫn đề mái được giải quyết toàn ven, cung quạ khái tổng cho một trường phái mới mới thật là viễn mạn: đó là Thiền Đông Đô.

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 tham ngơ Phật Pháp; điều ấy dễ chúng mình bằng hai sự kiện sau đây không chỉ ai được: một là sau khi khai sáng, pháp môn Thiền hưng thạnh khắp Trung Hoa trong khi các giáo pháp khác, trừ Thiền Đô ra, đều suy tàn mai một; hai là trước khi được diễn dịch thành Thiền Tông, Pháp giáo không hề có chút thâm giao nào với nền tư tưởng có hữu của Trung Hoa, tôi muốn nói đến Không 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 Avatāramāsaka 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 ràng cách nào Thiền quán xuyên toàn thế sinh hoạt tâm linh của người Trung Hoa? Lúc ban sơ, điều lý Giác Ngộ chưa ai thấu đao được ở Trung Hoa, trừ ra trên mặt trí thức. Đó là điều quá dĩ nhiên, vì nói trời thức thì sức máy người Trung Hoa theo kip người Án. Như đã nói trước, cái bạo, cái tinh của triết lý Đại Thừa hàn lâm kinh dị người Trung Hoa không ít, nhưng người xua nay, trừ ngay 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 giả trí của họ làm; cao đến những Phật tự thấm thẩm như Nghịa Tịnh và Huyên Trang đều nhận chân giả tri ấy mặc đầu họ the thiêt tín mô triệt học Duy Thức và viên học Hoa Nghiệm; họ tin rằng riêng về phương diện đạo đức học, nước học còn bỏ xa xúr Án Đô, hoặc ít ra họ không có gì phần học ở người Án.

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.


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 dhyāna adepts, 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 tính cần tu tập, thực hành. Có người theo đường giới luật, có người chuyên tâm tranh đính bằng
thiện. Nhưng đó không phải thiền của Thiên Tông; đó chỉ là phép tập trung tự tưởng để trầm tư về một ý niệm nào đó, như ý niệm về thực hoặc, như hiện, hoặc những đức tự tưởng của Phật. Thánh chỉ có Bồ Đề Đạt Ma, tổ khai tông Thiền Trung Hoa, cũng đã các sự giả xếp vào hành hành giả thương của thứ thiền dhyanā áy; và công đức của ngày đầy công khai son phà thạch cho một tổ phái Phật giáo hoàn toàn mới không được đánh giá đúng mức. Điều ấy là khó tránh, tình thần Trung Hoa chủ sành sàng tiếp nhận hình thái tận ký áy, vì họ chỉ quen nằm lấy một thứ giáo lý giác ngộ thiếu thưởng phối với tất cả hậu quả lịch 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 dhyanā as the means of attaining Enlightenment. With all his analytical powers, his speculation had room enough for the practice of dhyanā. 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 dhyanā practice for the sake of intellecution. Hence their antagonistic attitude later towards advocates of Zen Buddhism, for which, however, the latter were to a certain extent to be responsible too.

Đầu vậy, tấm quan trọng của Giác Ngộ, dưới hình thức cụ thể, vẫn có người nhận ra được dưới khối giáo lý chẳng chút như mè do. Sư Trí Khải (531-597), một trong số giáo chủ pháp Thiên Thai, và là một triết gia cực pháp nhất của Phật giáo Trung Hoa, thứ rõ rôn ai hết giá trị của phát Thiền dùng làm phương tiện đạt Ngộ. Dậu vẫn dường tát cả nâng lực phấn tách, sự biến giải của Sư vẫn đánh phán xứng đáng cho sự hành Thiền, tu chỉ quan, rất rô. Sư chủ trương phải điều khiển cả trí thức (chị) và tâm linh (quán) tuyệt đối hòa hợp nhau, đúng Thiền về phà môn, nhất, hoặc di động hoặc fú. Rồi thay, môn đệ của Sư ngày càng nặng thiền kiến, rốt cuộc xao lắng mất phần thiền tâm mà chỉ lo trau dồi phần trí thức suy luận. Do đó sao này có câu thuận với các bác Thiền đức, sự mâu thuẫn mà đầu 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 Tô Sư Bồ Đề Đạt Ma, tông năm 528, mà Thiền được chuyển thành Phật giáo Trung Hoa. Chính Sư đã khai mac trào lưu ấy, dạy triền vọng, giũa một dân tộc mặc đốn so. Khí Sư trao lại cho đời thông điệp của Sư, thông điệp ấy còn những dạy sắc thái Ấn Độ, vi làm sao rút số trong chốc lát lạp áo siêu hình của thứ Phật giáo truyền thống trong thời. Nên dạy Thiền, đương nhiên Sư liên tưởng đến Thiền của Kim Cương Định hoặc của Kinh Lăng Giả, nhưng hót giống Thiền gieo ra vẫn là từ bản tay Sư. Từ đó thuộc trách nhiệm các môn đệ Trung Hoa châm nom cho hót giống ấy này mà thuận theo phong thơ. Pháp gắn
hai trăm năm sau hột giống Thiền mới kết trái, đối đảo, và cảng dậy như sống, thích ứng hoàn toàn với khí hậu, mà vẫn giữ nguyên ven những gì là tinh hoa cấu tạo nên Phật giáo.

Huy-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 bố được lợp áo mướn ở Ấn, và bất đủ khác lên cho Thiền một lớp áo mới may cắt theo kích thước Trung Hoa. Đánh rằng tính than Thiền Tông vẫn là một, dù nhập vào Trung Hoa sau bao dồi trao truyền từ Đức Thể Tôn, không gián đoạn, nhưng hình thức phổ điền ở đây lại hoàn toàn Trung Hoa, vì đó là phần sáng chế riêng của thiền tâ'i Thiền Hoa. Sau đó sư khai triển của Thiền thất là quái dị. Nguồn năng lực áp ủ suốt thời gian nhập tịch nay bừng dung như bừng vọ ra, và hoat động tung bừng, thực đầy Thiền tiên lên như vũ bão lan trải khắp nước. Trong đời nhà Đường (618-906), trong khi văn hóa Trung Hoa vút lên tuyệt đỉnh, các cao tăng Thiền nổi tiếng như những món thiền viên, giáo hóa học tăng cùng như cử sĩ không những thống kinh thư đạo Không mà cả về giáo lý Đại Thờa. Cả đến hàng vua chúa cũng hết lòng kính mộ các ngài, thường cung kính những đề nghị và chào triều phủ cho vương tôn quý tộc nghe. Khi Phật giáo vi liên lụy vào chính trị bị ách năn ở Trung Hoa, chủ biệt bao dồi nát, voz sở liêu vô giảng, và công trình nghệ thuật bị hủy hoại, khi nhiều trường phái phải suy tàn; riêng Thiền, trước hết, sớm phục hồi nguyên lực, và phát động lại với một hưng lực và một phần chế độ mới. Sự thời người Đại, tiên bắn thể kỷ thứ muội, trong khi Trung Hoa bị cấu xé lẫn mưa giông của chu hâu, và tính hình chánh trì không thuận lợi chút nào cho sứ mệnh hoằng hóa, Thiền Tông vẫn thành chánh như xưa, và chủ Thiền được văn giũ được nguyên văn của trung tâm tu viện ngoại vọng khỏi lúa.

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 (Ataômsaka), 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 Tông len (960-1279) Thiền phát huy đến cực độ công trình hoằng hóa và giáo hóa trong khi các pháp môn Phật giáo khác soma bảo hiệu luận tan. 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 động hoa hấn với Thiền Tông. Các tông phái Hoa Nghĩa, Thiền Thái, Tam Luận, Câu Xá, Duy Thức, và Chân Ngôn, đều chửa bị cân quê vi pháp nạn vừa qua, vẫn vi thiếu tiếp huyệt mà đầy dâu nhưng liệu.

Có lẽ các tông phái trên đến đây tân lợi bằng cách này hoặc cách khác bởi lẽ không thể ứng dụng với nghiệp cảm nghĩ Trung Hoa: chúng mang nặng trong nội thể nhiều yếu tố Ấn Độ quá kháng chúng khó thích nghi với phong thơ xứ này. Còn Thiền, bởi lẽ phát nguyên từ tâm Phật, nên cử tiếp tục hưởng thịnh đến đời tam hồn Trung Hoa nào mới Phật giáo tức đường nhiên mới Thiền mà xao lang các tông phái hiện hữu khác dẫu 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, dẫu phải biến đổi ít nhiều để thích hợp với Tịnh Độ Tông, một pháp môn phát triển rất sớm sau thời Pháp 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 số Trung Hoa, ấy chính vì Thiền xã trừ tất cả hình tượng và khái niệm, và neurop cảm nghĩ từ Ấn Độ du nhập vào cũng với tư tưởng Phật giáo. Đạo sâu ngày trong tâm thức mình, Thiền tạo ra một vẫn thế tâm kỹ thích hợp nhất để diễn đạt lý chúng ngõ. Đó là một thứ văn học độc đáo nhất ở nhiều phương diện, hoàn toàn phù hợp với neurop cảm nghĩ của người Trung Hoa, nên từ nhiên truyền cảm mạnh và thăng vào tâm thẩm tâm. Bồ Đề Đạt Ma dạy môn để phái nhìn thẳng vào trái tim của giáo lý Phật, gạt hết ra ngoài tất cả hình thức phổ biến của ngôn từ; Su khuyễn dùng chấp vào những kiến giải bằng khái niệm và phạm tách về đạo giác ngộ. Những người "y kính giải nghĩa" đúng lên phần khách,
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 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 Twelvefold 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 Yakusen (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 Yakusen's disciples, said, 'Overflowing, indeed!' while Dōsan (Tung-shan), another of his disciples, exclaimed, 'In what kalpa did it ever fail to overflow?'


Thiên Sư Dược Sơn (751-834) gặp một ông tăng, Sư hỏi: "Thấy ở đâu đến đây?"
- Nam.
- Nước Hồ có tràn không?
- Bạch, không.
- La thì, sao mua thế mà nước không tràn?

Ông tăng 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, Đồng Sơn, nói: "Thưa dơi kiếm 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 tấm phào, không ăn nhằm vào đâu hết. Nhưng theo chữ Sư, những câu nói ấy thậm tốn khuôn mẫu Thiền, và vấn học Thiền toàn đẩy đẩy những câu với vấn như vậy. Thất vậy, nếu cứ xét lời nói và lời dẫn dắt như trên thì Thiền hân không chút liên quan gì
den Phật giáo, và các nhà phán bình có lý do phân nào coi Thiền như một biến chủng 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.


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-tzu’s “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.

Tới mong rằng những lời trình bày trên dù chúng rỗng bằng cách nào Phật giáo—túc 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 diểm thứ như đã nêu lên trước, cơi thứ bằng cách nào Thiền kiêm tạo nên Tông học. Khi tôi nói rằng Phật giáo thật sự không gây ảnh hưởng nào đến tự tu Trung Hoa trước khi chủ chuyển thành Thiền, rằng qua con đường Thiền, thiền tông Trung Hoa bắt đầu sáng tạo nên triết học của họ liên tục trong một trào lưu tự tu hưởng thành điều họa, tự tu рождения thời tiên Tần, hân nhiên người không đồng ý với tôi ở quan điểm ấy. Đành rằng Phật giáo đã có ảnh hưởng đến hàng trí giá Trung Hoa ngày từ đời Hậu Hán, như ta đã thấy, chẳng hạn như trong tác phẩm “Luận về chân giả” của Mou Tzu sau khoảng 190-220 sau kí nguyên, sau đó còn nhiều ngôn bút nổi lên trong các luận về giáo lý, Nhân Quá, và Thường Hàng, nhưng tự tu thường từ Ân Độ theo chánh Phật giáo truyền vào vây.

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 từ phái tranh luận số đông 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 sống, mà còn nhất là khâu duôi lại triết lý và văn học Lão giáo. Giữa hai thế hệ ấy có nhiều điểm cộng thông nền đề hiện Lão giáo là mục tiêu đầu tiên Phật giáo cần tác động vào, không những chỉ vì tự thân ở ưu thế tôn giáo, dạy thực lục và sinh lUCKET, mà còn về mặt triết gia núa, đích thục là một di sản tình thành vọ tận; hàn không ai chế cai Phật giáo muôn nhiều chất liệu của Lão giáo để để có cảm thông hồn với tâm hồn Trung Hoa. Lão giáo, đại khi, lại nhờ rất nhiều ở Phật giáo trong việc tô trực, lệ nghi, văn hóa và triết học. Lão giáo hệ thống hóa, theo khôn Phật giáo, tất cả đồn đạo có hữu của Trung Hoa, và tạo ra một thứ tôn giáo hồn tập pha trộn ít nhiều chất
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 mô đ Bodhisattva không chứ liên hệ sống nào với tư tưởng thành Thổ Nguyên giáo, mà được diễn đạt bằng các bậc sỉ phu, luôn cả hàng quan liêu, hàng deo đuổi và ôm áp. Nhìn xa rộng hơn, ta có thể nói Lão giáo là hình thức bình dân và đối doan người Thổ Nguyên giáo đúng đắn di động dịch Phật giáo; dẫu 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 đưa trong Lão giáo.

Còn về Khổng giáo, trừ phi các nhà Nho chịu đau tư tưởng Phật giáo vào hệ thống của đạo Nho, và nỗ lực từng hưng lại toàn thể co cầu của tư tưởng Khổng giáo, không những vì nhu cầu dưng hoá, nhưng có böl đường, thẩm cứu và hồi sinh lại, càng không thì Phật giáo chura có thể có lại đó di vào sinh hoạt học thuật Thổ Nguyên giáo để trở thành một di sản của tinh thần Thổ Nguyên giáo. Nhưng điều ấy hàng nhờ sở đã làm xong suốt đời nhà Tống, tức đề tư tưởng Phật giáo vào Nho học, và trung tu lại toàn thế co cầu trên một căn bản mới, được coi như triết yếu để tồn tại đong với tinh chỉ chánh truyền của Khổng giáo.

Dẫu sao, cái học Tống Nho hiện nay nhờ tiếp nhận tư tưởng Phật giáo mà được tài bội và thấm ám gian bớ. Điều ấy, tất cả sự giả kháo sự phát triển văn hoá Thổ Nguyên giáo 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.


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-tzŭ and his followers. Those two groups of philosophers, Buddhist and Laotzuans, 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 disciplines of Lao-tzŭ and Chwang-tzŭ there was the taint or virtue of utilitarianism which is deeply ingrained in all the Chinese modes of feeling.

Còn sỡ phân đánh cho triệt giáo Bát Nhã Ba là một da thị sao? Đó là một pháp môn du nhập rất sớm vào Trung Hoa từ đầu kỳ nguyên, không lâu lắm sau ngày Phật giáo truyền vào xù nay, và sau này được pháp sư Cửu Ma La Thập (eri) và các cao đao địa phương, Trúc Đạo Sanh (360-434), Tăng Triệu (384-414), nhiệt liệt hiện đường và quãng bá. Pháp môn này có nhiều duyền may hồn Duy Thức đồng, vì đối xứng với nó trong tư tưởng Trung Hoa sẵn có đạo Lão và hàng đạo gia. Lão và Phật có thể có như cộng đồng trong tư tưởng; dẫu vậy, người Trung Hoa vẫn không chấp nhận giáo lý “không”. Tại sao? Vì rất hiện nhiên, dẫu hai hệ thống đại khái có thông cảm mạnh trên căn bản tổng quát, tư tưởng Bát Nhã không tổng lại siêu hình quá, hư huyền quá, đối với người Trung Hoa, phiêu diệu quá trên chín tạng may, nên bẩm tập thực tiên Trung Hoa không đúng đường được. Cả đến đề từ của Lão Tù và Trang Tú cài còn phải “thông tục hoá” phần nào,用工 với tình thân thực tiên ăn sâu vào nghiệp 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) Avatāmaṇaka 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.


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 đâu bể ngoại có về quá يتم và ngược ngoại là vậy, Thiên văn năm trong hệ thống chung của Phật giáo. Và khi nói Phật giáo, ta không ám chỉ riêng những lời Phật dạy được chi chêp trong các bộ kinh A Ham xưa, mà còn bao gồm luôn những luận giải sau này, về triết cũng như về địa, liên quan đến con người và đời sống của
dức Phật. Uy đức vô thượng của Phật chiếu diệu đến đối làm khi khiến các đệ tử để ra những giáo thuyết tương phản phân nào với lời dạy của thầy. Điều ấy khó tránh. Thế giới ta đang sống đầy với tất cả sự vật, về cả nhân cũng như ở toàn thể, đều hiện thực theo kiến giải chư quan của ta, không phải kiến giải theo vong dòng nạt thôi, mà chính do nhu câu nội tài, do khát vọng tầm linh, vi duyên đạo vậy. Cả đế đức Phật kia, 댓 làm đối tương thực nghiêm tôn giáo cho chúng ta, vẫn không thoát ngoài công lý ấy; nhân cách của Ngài có cái gì thấm tiêu thật đây ấy ở ta tất cả tự tương và cảm nghĩ đây được chungعرف doí danh từ Phật giáo. Những tự tương sức tích nhất, hữu hiểu nhất, do Ngài phát động lên, đều liên hệ đến sự nội mừng của Ngài về lý Giác Ngộ và Niết Bàn. Đó là hai sự kiên nội bất nhất suốt cuộc đời bấy mưu chi năm của Ngài; và tất cả những lý thuyết và tinh tưởng tự miệng Ngài thơt ra đều là những cố gắng truyễn đạt những yếu chi ấy gần liên vào sự nội mừng của chính chúng ta. Tình thần của Phật giáo hàm dưỡng là vậy, dạy 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 utmost 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 chung Niết Bàn là hai khái niệm biệt lập nhau trong đời Ngài như từng đã diễn ra trong lịch sử hàng thế kỷ, nhưng dưới đạo nhân thì đó chỉ là một. Nói một cách khác, thư đất nội dung và tình nghĩa của Ngộ cùng tức là thành tựu cuớ cụ của Ngài; trên quan điểm ấy, Đại Thừa giáo khai triền hai dòng tư tưởng: hoặc là văn dụng trí thức trí đố da, hoặc là, theo mường thực kiến Đức Phật đã làm, như đã làm tất cả những người tìm chẩn lý ở Ấn, trực tiếp sớm thêm dẫu làm công quả nào, nguồn kinh động tiên khởi vẫn nằm trong ý thức toàn giáo nội tại của người Phật tử tỉnh 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 Lāṅkāvatāra, 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 và trầm nắm nâu ngày Phật tích đủ mình chung kiến giải trên. Trong số ấy, văn kiến đặc biệt nhất nhằm phổ biến giáo lý Thiền là Kinh Lăng Già,
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”, sự đáp: “Nay xấu trời, không đáp được”.

Cùng câu hỏi ấy, Văn Môn đáp: “Chính vậy!”. Làn khá, sự đáp, lúng khúng hồn: “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 Laṅkāvatāra 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 chủ sử quan niệm thế nào sự liên hệ giữa Thiền và Đạo giáo của Kinh Diển? Các ngài quan niệm theo kinh Lăng Giái hay kinh Bát Nhã? Không, Thiền có chủ định riêng. Tinh thân Trung Hoa không bao giờ chịu nhắm mắt khuôn theo kiểu cách Ấn Độ. Nếu ai còn muốn phân vân 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 “Tố ỷ, giáo ý giống nhau, hay khác nhau?”. Sự đáp:

Gà lạnh lên cây

鶏 寒 上 樹

Vịt lạnh xuống nước

鴨 寒 下 水

Sau đó, Thích sư Pháp Diện ở Ngũ Tổ Sơn bình xướng như vậy:

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

Vốc nước trong tay ảnh trong trạng chiều

Kết hoa đăng lên áo uów họng.
ENLIGHTENMENT AND IGNORANCE

Luận ba
GIÁC NGỘ VÀ VÔ MINH

1. BÔN CHẤT CỦA TRÍ GIÁC BỞ 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 this experience of the founder, we have to get acquainted with the significance 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]

Đầu quá đi đến khó tưởng tượng, nhưng hiện nhiên là vậy: các nhà học Phật quá mãi miệng nghiên cứu giáo lý của Phật, và luận giải của chủ tổ, mà lã lơi việc khảo sát những vở bài học nội chúng của Phật. Tôi thiết tưởng điều khách yếu cần thẩm cứu trước hết để đau triệt tự tưởng của Phật là phải khám phá ngay vào bản thể của sự tự giác ấy mà kinh điển nói rằng Ngài hoạt hiện ngộ đạo khi vào đại định - tam vị tri tam bồ đề.


There is a Sūtra in the Dīgha-Nikāya known as the Mahāpadāṇa 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]


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 (namarūpa) 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 dhāmesu cakkhum udapādi, nāṇam udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloka udapādi.)

Khi chưa đắc đạo, và còn là Bồ Tát, Phật viên lâm nhập định, tương sau đây đến với Ngài:

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

Trăm luận trong khổ não, có ai tìm ra được con đường giải thoát, hưởng nương là giải thoát giia nua và tự biết. Ở, biết bao giới mới thoát khổ, thoát sanh lão bệnh tử?"

Nghĩ vậy, Bồ Tát luôn rằng vi có lạc nên có tử, vi có tử nên có sanh, vi có sanh nên có hữu, vi có hữu nên có thọ, vi có thọ nên có ái, cứ thế, theo dòng nhân duyên, Ngài đã đến danh sắc (namarupa) và thức (vinnana) [4]. Rồi Bồ Tát tiếp tục hết dõi ngước đến lối xui suốt dòng nhân duyên của khổ, tự hiện hữu đến đứt hiện hữu, thì Bồ Tát bỗng dưng mở cơ mất huệ, thấy rõ những việc từ trước chưa bao giờ thấy, đặc trí kiến, đặc 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 atakkañvacaro nipuṇo pandito vedaniyo.) 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 roo to: “Ta đã thaw được pháp tham điều, khó nhận, khó hiểu, vắng lặng, tuyệt vời, không biện giải gì được, tinh tế, chỉ có thành nan đời hiểu được. Nhưng người đời thích bám núi vào chỗ u thắc; mà đã bẫm núi, đã u thắc, thì bị trôi buốc trong u thắc, làm sao rõ lẽ cái này sanh ra từ cái kia, và tất cả điều dien ra trong vọng nan quá. Và cùng rất khó nhận định tại sao phải chấm dứt hết tao tác trong đời, phải dung gây nghiệp tái sinh, phải xã trừ hết bấm núi, phải diệt hết mê luyến, phải tỉnh tâm, phải chứng Niet Ban”.

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 murrk of Ignorance.' [52]

Rồi Đức Phật tuyên xướng bài kệ sau đây, nghị nguyện ngài trong ý định phổ truyền đạo pháp cho thế gian - cái Pháp mà Ngài vua tâm chúng, Ngài thấy tận mắt, không qua một sự học hỏi có truyền náo:

"Cái ấy, trái bao công khổ, mới hằng phục được.
Thế là xong! Ích lậu di, không qua truyền bá?
Người đời vốn mê đắm trong tham sán
Làm sao lành hội được Pháp (chân lý) ấy!
Đối với nếp cắm nghi của thế gian,
Pháp này tham điều, thù thằng, nhiệm mầu,
Làm sao truyền được cho loài người bị si mê trôi buốc dấm chìm trong đedm tối của vô minh.[53]

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 Nirvāna without attempting to propagate the Dharma, but this idea was abandoned when Great Brahma spoke to the Buddha in verse thus:

Đo, theo các nhà trước thuật Nikaya thuật lại, và cùng được nhiều văn liệu khác xác nhận, ta thấy rõ sự Giác Ngộ bùng lên từ tâm Phật phải là một sự chứng nghiệm hoàn toàn đặc thù, không thể phân sanh từ một tâm thức tâm thường, cả đến tâm thức của các bậc minh triệt, thông thái, học nhiều nghi nhiều. Nên tự nhiên Phật muốn im lặng thâu thành vào Niet Ban, không mở Pháp; nhưng sau đó Phật đôi ý nhận có lối hình cầu của Đức Đại Pháp 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.'

“There was 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,
Hinayāna and Mahāyāna agree.

That which roused his spirit and the calm of his ardor of the Bodhisattva
from the Defilements ([āsava, āśrava])? 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 (tanha, trishā) and Grasping (upādana)? Was it his causation theory
by which he traced the source of pain and suffering to Ignorance?

Here, then, arises the most significant question in the history of Buddhism. What was it
in this experience that made the Buddha conquer Ignorance (avijja, avidyā) and freed him
from the Defilements ([āsava, āśrava])? 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 (tanha, trishā) and Grasping (upādana)? Was it his causation theory
by which he traced the source of pain and suffering to Ignorance?

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 (paticcas-
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.

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 fulfill and satisfy.

His 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 tranquility 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 satta 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 nội khổ trong đời là một kinh nghiệm thực tế, sâu và manh khác thường, nên đã chấn động toàn thể con người của Phật; và hầu quâ là sức thâm cẩm phần ứng lại trong giời hành đạo của Phật sau này dąp ứng dủng với cao độ của cảm giác ấy. Thất không gì hiện nhiên họa Phật không thể tự mảnh với một cái nhìn phiền ám, hoặc quan trường thường bàng trái thức, những cơ sở của cuộc sống. Để trần diện tuyệt đối những hoạt động lao não đầy trong tim, Ngài cần viên đến một cái gì thấm đượm, của chính tự thể của Ngài. Vi xét cùng ra, trái thức chỉ là một ông khái bàng quan, nên muốn nó làm gì thì nó cũng so do hon thiếu đối trả công. Một mình nó, nó không tạo được trạng thái tâm chúng gì ở lỏng. Cảm giác tự do tuyệt đối, cảm giác “aham hi araha loke, aham satta anuttaro” không thể là cái biết thức trái thức của một khối óc cao. Ở Phật pháp có một ý thức khác, tinh yêu hơn, mỗi có thể dẫu đến cánh giới tự giác thấm đượm 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' (pājānāna), 'reason' (nāṇa), 'wisdom' (paññā), 'penetration' (abhisameta), 'realization' (abhisambuddha), 'perception' (sanjānana), 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 tần dụng cả một khí tự ngữ đủ bần sạc, về luận lý cũng như về đủ phương diện khác. Những từ ngữ thường dùng là những chữ này: trí, huệ (bất khả), chứng, ngo, thành, giác, kiến. Trên thực tế, hết ta còn thu hẹp ta trong vọng trí thức, đâu ẩn bò quang minh thế may, thì bẩn thế của sự vật vấn thoát khởi ta. Vì lý do đó, cã đến những ngữ người giỏi là Phật từ nguyên thì, được co là thực nghiệm, duy lý, và bất khả trị, vấn phải vấn dùng một năng khiếu khác thường hơn, không cần hề gì đến cái tối thức kinh nghiệm, để nắm đến những gì thấm đượm hơn là sự hiểu biết của thể gian trong vọng tượng đời.

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 'ekacitteksha-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 (ikṣaṇa) 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 Phật Địa, phán “vở thương bỏ đè” của Đại Thừa Giáo còn tổ ra chút khoảng hơn về bản chất của sự dùng tâm hoặc trí huệ ấy đã chuyên Bồ Tát thành Phật. Theo kinh thì “bồng lọc trong một niệm, bằng trí Bát Nhã, Phật chúng Vô Thượng Bồ Đề.” Vậy, trí Bát Nhã ấy là gì? Đó là một sự hiểu biết đạt đến ở một tầng cao hơn kiến thức tương đối thương. Đó là một năng hiểu biết gom cả trí và tâm, và một khi nó phát động thì tất cả xích xéo của trí thức đều gây dữ hết. Trí thức luôn luôn kết ở hai đầu, có người biết (năng trí) và vật được biết (sơ trí), còn Bát Nhã là sự kiến chiếu, trong một niệm, không phân biệt chủ thể khác thể, có hai đều gom thấy trong một sat na (ikshana), trong một tâm (ekacitta), và giấc là kết quả của cái ấy. Bằng vào những đặc tánh ấy của Bát Nhã, các nhà Đại Thừa Giáo rồi được nhiều tia sáng vào bốn chất của trí giác bỏ đè (sambodhi); khi tâm chuyên ngước lại tiếp vận động thương, thay vì phân tách ra ngoài thì thư nhiệm vào trọng trong chờ nhận như, đó là bát đầu thành tự tương đàm “soi thấu trong một niệm” (nhat tâm kiến chiếu), vô minh hết tạo tác, và những cảm niệm (lậu) hết hoàn 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 tâmcdnjs hệt phân biệt: vọng tưởng hoặc biến kệ chấp. ò Đế thể nghiêm trạng thái kiến chiếu muốn vật "trong một niệm" ấy phải có một khí lực động mạnh. Thật vậy, tính thanh lựng và thực tế của ta quả chứng phân tách và luận giải; nội một cách khác, ta hay cảm thức tại thành nhiều phân manh mủ để tim hiểu riêng từng phần; nhưng khi ta rắp tất cả để làm lại toàn thể ban đầu thì phát nạo cùng mỗi bất riêng nhu quá, tờ rờ nên ta không thể thảo niêm cái toàn thể "trong một niệm" ñi. Và vì lẽ có "nhật niệm" mới có giác nên cần no lực vượt qua cái thể đối đài ấy của ý thức kiến nghiêm chấp định vào cái nhiều thay vì cái một của sự vật. Nên việc làm tuyệt yêu nhất nội bất trên bởi cảnh ngộ đạo là Phật đã văn dụng tất cả khí lực bình sinh để giác quyet vấn đến vô minh, tất cả hùng lực của ý chí để thoát ra cuộc chiến.

We read in the Katha-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 (jñānī) and the known (jñeya). This, however, in our practical dualistic life, is a reversion, a twisting, and a readjustment.
This will, to get into the very truth of the matter; he knocked and knocked until the doors of all his mental labour. But he had an indomitable will; he went first this way and then that way, forever with the same result rather inward. He was hemmed in on both sides, he did not know how to find his way out, 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:

That way, Phật không còn biết làm sao thoát cái vòng tur trans làm quan ấy, mà đầu này là sanh lão tử, còn đầu kia là vô minh. Một mặt Ngài không bỏ được những sự kiến khán quan hiện ra sáng sáng, phù phảng trước mặt, một mặt vô minh cứ cần ngàn tri nang Ngài vượt ra xa hơn, đúng ra đi su vọ hơn, Ngài cứ đáp mãi, đáp mãi vào vô minh kì cho cư thọ. Do đó mà sau ngày thọ, trên đường đến Ba La Nại, gặp đạo sĩ lọa thả 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 of none, My fellow is not on the earth. Of human or of heavenly birth To equal me there is not one. I truly have attained release, The world's unequalled teacher I, Alone, enlightened perfectly, I dwell in everlasting peace.' [55]

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 Paticca-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.

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.

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. Tāṇhā (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 cần nhà ọc xá giả chỉ Phật luôn luôn lúc đầu vào vô minh, tức người chủ vô danh của sự biết ở bên sau cái biết. Đa bao lâu rồi, Phật không rõ tác được vào ông ta được lờ mắt nên do đến khi Ngài vượt qua, ấy không phải là một hành vi trí thức mà chính là một sự tự ngơ, một sự tạm chừng hiện thực ngoại tật cả khuôn phép luận lý, nên vô minh không thể thống 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 bẳng bất cứ phương tiện trí thức nào, vì trí thức nào cũng không được phép vượt ngoại thân phân hữu hạn của nó. Vô minh chỉ có thể hàng phục được bằng cách vượt ngoại quí tắc của nó. Đó là một hành vi của ý chí. Vô minh, tự nó, không có tội, mà cũng không phải là nguyên gốc của tội lở; nhưng nếu ta không thường suốt được vô minh là gì, và ý nghĩa của vô minh là gì trong cuộc sống, thì mỗi tội lở sẽ nổi tiếp nau, chẳng chót, không cùng tan. Và tham ái - tāṇhā - đều mỗi của tội lở, chỉ có thể chế ngự được khi lý vô minh được quán chiếu đến chỗ tuyệt cùng.

II

II. BỘN 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 Twelvefold Chain of Causation (paṭicca-samuppāda)[56] from the temporal point of view. According to them the
first two factors (*angāni*) of the Paṭīcca-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 Nīdānas, 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 hon là dồn vô minh vào quá khứ để lý giải Mười Hai Nhân Duyên (41) trên quan điểm thời gian. Họ chia hai khoản đầu của chuỗi xích thuộc quá khứ, tâm khoen giữa thuộc hiện tại, và hai khoản chót thuộc vị lai. Vô minh, đầu mới của loãt nhân duyên, không có giới hạn nào hết về thời gian, vì nó không thuộc về thời gian mà thuộc về ý chí, cùng như giác ngộ. Dựa quan niệm thời gian vào đồ át giác ngộ, tức là sự tiêu cực xâm trộn vô minh, mất hết tính cách cấu cảnh, để rồi ta lại làm quan di tím một cái gì khác ở ngoại nó; thể là sợi dây ràng buộc càng siết thêm quanh ta và những cạm nếm niệm (asava = lấu hoa) hòa thành thân phân ngăn đôi của chúng ta. Không một vị trí nào không cả từng Giác Ngộ như "một hoa sen bừng trên biên trì, không chút bớt phiền nào, như vũng nhất danh bất hết bồng vong trường, như vũng trăng đẹp tặt lừa tơi lời nung đót người đời." (Thế Thần Phật số hành tần).

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 Nīdānas. 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 Paṭīcca-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 vô thức rung chuyển sâu sắc khác nhau như kinh chứng thì Vô Minh, khi chửa bị hàng phục, át vẩn có đủ thân lực ấy, đâu rằng, vi bổn chát và hiểu lực, thân lực ấy diễn ngũ giác nhân lại với Giác Ngộ. Có vô minh như một con số kỳ thú trong bài toán nhân duyên, rồi giải thích nó trong thể đối đầu của thời gian là hoàn toàn hủy bỏ tận chát để nhất nhân duyên căn bản của nó trong chuỗi xích duyên khởi. Uy lực phi thường Phật tác động vào người dưới cùng như đến với hậu thế phải đầu do thuật biến tài xao diệu và danhpheres của Phật; danh rằng không ai chớ cái điều thuật ấy ở Phật, nhưng có lời phát hay lực ấy có được là do tâm thể quang đại và phong cách thẩm điều của Phật phát ra từ một đại hung lực của ý chí phóng sự vào tận đầu nguồn khai sáng. Phật thẩm vô minh là do Phật thi triển hung lực ấy, một ý chỉ van năng vây, mà Ma Vương và
diagram
doan ma quan danh thuat bai tan tanh trong muu toan hoac khuat lap hoac me hoac Phat. Khong nam duoc tinghia ay cu vo minh trong he thong duyen khoi hoac Thanh De chac chan se ngo nhan suc chat cua Giac Ngo, va do do ngo nhan luon Phat Gioa.

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.

Thoat tien - nhung thuc su khong dau la thoat tien het trong le dao, ngoai tru trong cuoc song huu han cua ta, y chi nay ra mot cai muon, muon tu biet noi; ay the la mong len mot y thuc, la dong niem, va hoi dong niem thi y chi bi phan hai cch. Y chi, bong lai la mot, la vien man mot, gio day bang phan hoa lam hai, thanh chu va khach. Xung dot, do do, khong tranh duoc. chu thi muon thoat ly tat ca nhung gi rang huc no trong uoc vong hieu biet. Ke ra tu no co khai nang biet duoc, nhung dong thoi, voi tinh cach la khach, van co cai gi no khong the biet duoc. Tran duong cau hieu biet, Vô Minh theo lien kiem thuc, khac nghiety nhu mot dinh mang, nhu bong theo hinh, khong sau tach roi duoc hai ong ban dong hanh ay. Nhung y chi voi tinh cach la chu, buoc phai tro ve uyten nguyen, nhu khi chu phan hoa thanh mau thu tran, tuc la chon thanh tinh an nien. Nhung “ting qu” ay khong the tho man duoc neu khong trai qua nhung thu thach dang dai, day kham kho. Oi le mot khi cai mot bi tach lam hai roi thi chien dau la can, rat dong manh, moi phuc hoi duoc nguyen tran. Nhung phuc hoi khong phai chi la phan bon hoan nguyen, vi cai “bon” ban dau nhan phan hoa, chien dau va hoan phuc con duoc sang giai tham gap boi.

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.


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 soul entity 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.


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.


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.

Hē cũng nổi Vô Minh như thế: không biết bản thân mình, không biết hiện tại, khi Vô Minh diệt, vẫn không bao giờ dù đã giải thoát và tự do, tự do mà cá denn các bản vân Phật giáo có nhất văn thuong âm chỉ với tất cả khắp thiện. Thức độc lối tuyên bồ sau đây của vị La Hán ấy (Phật) trong bộ Nikaya về tâm tự do giải thoát: “Tâm tôi bỗng hứng sáng lên chứng quả giải thoát vô thường. Đây là thể thân sau rốt của tôi, từ đây đất hết nghiệp tài sang rỗi”. Cậu nói sắc và mạnh làm sao, chúng tổ Phật đã nắm lấy mạch sống với tất cả những thành và quyết tần. Đoạn văn thật đã định rõ tác tình của quả vị La Hán. Nếu muốn thêm chi tiết, thì đây:

“Bằng cái biết như vậy, bằng cái thấy như vậy, chúng tôi thoát khỏi đau lười, thoát khỏi hư tổn, thoát khỏi vô minh lười. Giải thoát, người biết được giải thoát. Người biết cuộc tai sanh này đã giải trừ xong, pháp hạnh đã thành, việc cần làm đã làm, sau đói hiện tại không còn thật nào khác”.

(Kinh Tu Bâ, Sûba sutta)

Xét cùng ra, La Hán tức là Phật, mà cũng tức là Như Lai. Ban sơ, lịch sử Phật giáo đường như không phân biệt giữa giao làm các danh từ ấy, và đại khái có thể dùng lẫn lẫn 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 un tarnished 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, tranquil, 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, thành hành đạo đường thời, Phật có những nhận định sau đây về sự thấy biết do Như Lai tự chung:

Điều ấy Như Lai đã biết, mà còn biết nhiều hơn thế nữa, nhưng Như Lai không chấp vào những sở tröz ấy. Vì không chấp nên tâm được tịch tịnh. Như Lai biết “như thực”, tương sanh diệt của cẩm giác (thọ), hương vị và tốc vị của cẩm, nên Như Lai được giải thoát hoàn toàn, sạch hết tập khí cẩm nhiệtm. Có nhiều pháp khác cao thẩm, khó hiểu, tịch tịnh, uyen o, không thái đạt được bỗng tinh thứ, cơ tröz, chỉ có hằng thành mới lãnh hội được; những pháp ấy, Như Lai đã tự chung, tự giác, và nói lên: và chính đó là những cái căn được tuyên xưng trước hết những ai muốn tận thân Như Lai đúng theo chánh Pháp. (Kinh Phạm Vương, đoạn 30, 31)

These virtues for which the Tathāgata 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.

That quá hiện nhiên những đức tướng Như Lai từng được ca tụng ấy, Phật không có được nhờ nghi nhiều lần rơi. Đành rằng về trí thức, cái thấy của Phật cũng sặc bén, cũng quan xuyên như bất cứ người đương thời nào, nhưng ngoài ra Phật còn một nâng biết tuyệt vời hơn, còn ử lực của ý chí Ngài vẫn đúng đến mức cũng tuyệt nhiên Phật huy tâc cả đức tướng ấy toàn thuộc thể tánh Như Lai. Và có hiện lên Phật không càn 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 tĩnh giải thoát, mà là giải quyết toàn bộ, tổng hợp, chứ không phải manh mún, tạm bộ, ví như trường hợp những câu hỏi trên được đặt lên cho tri thức suy luận của Phật thành những vấn đề triết học. Đó chính là ánh sáng căn phái cổ để lánh hội bộ kinh Mahâle [61]. Nhiệm học giải khoảng tự hỏi tại sao hai khái niệm hoan toàn khác biệt nhau lại đem đến chung trong một bộ kinh; sự thất lạc ấy cũng tàng nền thanh kính viễn, ho không biết gì hết về tâm đạo, vì ho không thiết tha với yêu tố Giác Ngộ nầm trong hệ thống tín ngưỡng Phật giáo. Muôn hiểu, cần một trực giác giải rờ tướng phong thường vào trong tâm cuộc sống, thấy vị yêu tài vân học, giữ học để khám phá những đáo điểm mới.

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.

 ciò thứ kiến), thành bậc tử lưu, không dọa ác thú...thành bậc nhất lai, còn phải trượt về lại trong đời này... thành vị hóa sanh, nhập Niết Bàn lại đây, không còn trượt lại thể gian này nư. Những câu hỏi như trên của ông về “hơn (mạng can) và xác (thân thể) là một hay là khác” là một vong tương; và một khi đời nhân của ông mở ra, và ông thấy “như thật”, biết “như thật” nghĩa là hết bì triền phước, ở niệm, và sanh diệt triền chuyễn, thì những vấn đề hiện ngày về ông trớ thành vô nghĩa, không còn dắt ra nư. 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 Mahalê minh thì mới liên hệ giữa Giải 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 tinh giác qua như không cần biết đến, và nói những gì hậu như không chút liên quan đến vấn đề chính. Đó là một trong những trường hợp bước ta phải đi sau vào chẩn tượng của Vô Minh.

III

III. Ý CHỈ TRONG CÔNG TÁC THẤM ĐỊNH LAI GIẢ 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 Nirvāṇa. 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 lỡ như vậy, không giải đáp, một số câu hỏi siêu hình là vì Phật giáo là một hệ thống tư tập thực nghiệm chờ không phải là một bài giảng thuyết học. Cố nhiên Phật vạn có riêng một nhân thuyết luận nào đó, nhưng đó là điều phụ thuộc, bởi lẽ chư đích của Phật Giáo là đạt ngộ ngộ hậu tâm chúng tự do. Ngộ tức phá mê, sự mẹ vọng trú ở đâu nguồn sanh tử, và gây đủ thứ ma chướng cho con người, về lý cũng như về tinh. Tuy nhiên, sự mẹ vọng ấy không thể tận trừ được bằng phương tiện nào khác hơn là hằng lục của ý chỉ; kỳ dự mọi công phu khác, nhất là những phương tiện thuận trí thức, đều là phải công uông sức. Thế nên Phật mới cầy quyết: “Những vấn đề ấy đều 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 dem lại sự yên tĩnh cho thân tâm, sự suốt thô thạo chăn lụi, trí huệ cao siêu và Niết Bản. Vi cơ ấy ta chẳng nói ra”. Mất 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”. Vi đó toàn là những vấn đề thực tế, không những cần hiểu suốt hành sau, mà còn phải chủ động điều khiển chúng nếu muốn thành tâm câu 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 dân chủng lại kiến thức hữu tình, Phật luôn luôn nhắc nhở phải thực kiến, phải thân chứng giáo pháp, cụ thể trước mặt, đó là điều hiện nhiên thấy khả trong các bộ Nyikayas cũng như trong các bản văn Đại Thừa. Dịch thực đó là điềm tâm yếu nhất trong giáo lý nhà Phật. Kính Tam Minh nói có một triết gia Bà La Môn tự phán mình thông ba bộ kinh Phệ Đà và hướng dẫn đến sự công trụ với Phạn Thiên, Phật mà mi ảnh ta trong đoạn văn dâì thếp như sau (nhan Phật đáp lời cho một thanh niên đến tham văn Phật về vấn đề công trụ ấy): “Nhu vậy anh nói các thấy Bà La Môn không thấy không biết con đường đưa đến công trụ với Phạn Thiên? Rồi anh lại nói rằng không một thấy Bà La Môn nào trong các thấy tinh thông ba bộ Phệ Đà đã thấy được Phạn Thiên, không một得不到 nào, không một tốn sự nào cho đến bây giờ cao tổ, đã thấy được Phạn Thiên. Rồi anh còn nói rằng cả đến các bậc đại tốn sự thời có mà các thấy Bà La Môn trong vọng từng việc làm câu nói cùng không hề tự phụ hoặc biết hoặc thấy Phạn Thiên ở đâu, tự đâu đến, và đi đâu đến. Ấy vậy mà các thấy Bà La Môn tinh thông ba bộ kinh Phệ Đà kia không biết không thấy Phạn Thiên lại nói các thấy có thể hướng dẫn con đường đưa đến công trụ với Phạn Thiên. Quả dò là một dân người mù, người đầu không thấy, người giữa cũng không thấy nó. Như vậy lời nói những thấy 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 nó”.

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.

Vô Minh, hoặc là sự phá vong để hiểu chẩn, mà cũng tức là lý tưởng của sinh hoạt Phật giáo, sự Giác Ngộ ấy thật quá rõ ràng thế là một hành vi của trí thức, mà chính là sự chuyển hóa hoặc đúc kết lại toàn thể con người bằng phép tính luyện một thứ trí năng cần bản nhất sẵn đủ trong mỗi người chúng ta. Trí thức thuận tự có cái giác hot, bàng quan, hầu như không thâm nhập được trong cuộc sống. Nếu Giác Ngộ, như kinh điển dạy, có sức tác động lý kỳ như vậy trong thế giới nội lại của ta thì quyết đỗ không thể là thành quả thứ lưu được bằng một kiến giải suông về Lý Nhận Quân. Ngộ là ngộ bằng trí huệ, và trí huệ phát ra từ ý chí - ý chí muốn tự từ tự giác, và tự hiện thực trong chính nó. Do đó mà Phật luân luôn e ố cao lũy do phán biện thị chứng, lưu luân nhân mạnh đến sự trầm lang tham thien nhằm tạo cơ duyên chúng ngốc. Bằng tham thien, ý chí nội lý giác còn đây động của ý thức bền vững qua những giới hạn nội bổng vò, sự tham thien ấy nhất định không thể chỉ là một nhận thức thường bằng trí thức về Lý Nhận Quân hoặc Duyên Khơi 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 dự mọi vấn đề siêu hình khác toàn lỗi còn ta vào thế kết nan giải, chằng chéo như khởi tố 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 place 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 reevaluation 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.


IV

IV. CẦU NỮ TRƯỜNG VÀ CẦU NỮ 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 empiricis. 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, triệt học hay công kệ đề cao quá đáng giá trị của tư duy trừ tương và những luận giá thuận lý mà quên mất thế giới thực tế của kinh nghiệm cảm tiếp xúc luân lưu, còn Phật, như tôi từng nhắc lại, dứt khoát không nhận hi sinh kh bản tu chung thực tiên cho
Những lý thuyết không tương. Giác Ngở là kết quả của công phu tu chúng ấy, vi không phu trương tiến nào khác đa 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 lý duy dương nghiêm luyến. Đó là tôi muốn nói rằng cuộc sống và thế gian thế nào thì Phật thấy y thế ấy, không đúng tâm diện dịch chúng theo ý riêng. Các lý thuyết gia có thể cho đó là vô lý, viễn lê rằng ta không thể không ghép liên cái chung quan của ta vào mối hảnh vi nhân thức, và cái ta gọi là thế giới khách quan chẳng qua chỉ là một sự tạo hữu giả của tâm tướng có hư hữu của ta. Quả đúng vậy trên mặt nhân thức luyến, nhưng về đạo giáo thì tự do tuyệt đổi chỉ đạt được khi mới tu tướng chấp ngã hết xen vào cuộc sống, và thế gian được nhân thức dùng như thực cung như như tâm trọng thể thấy sao chiếu vây, “hoa qua chiếu hoa, nguyệt qua chiếu nguyệt”. Nếu kí tôi nói Phật giáo là một triết lý duy dương nghiêm luyến là nói về tâm, dùng hiểu theo nghĩa nhân thức luyến. Và dư đúng là nghĩa của thành ngữ “yathabhutam” hay biết như thực rất thống dụng trong kinh điển Phật Giáo, và đó là một phiền khứu 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 'yaThabhūtam' acceptance of the world:

'Trong kinh Sa Môn Quả thuở Trưởng Bồ Kinh, Phật cho biết, càng lên càng cao, thế nào là quả vị cùng tốt 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 imperceptible, 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), 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 mạnh, điều chỉnh, xa hết nghiệp ác, như thuận, tùy Úng, kiền cố, không nao núng, thấy ti khử phát tâm diệt trừ phiền não. Thấy biết đúng như thực: "Đây là cái khó". Thấy biết đúng như thực: "Đây là nguyên nhân cái khó". Thấy biết đúng như thực: "Đây là con đường diệt trừ cái khó". Thấy biết đúng như thực: "Đây là phiền não". Thấy biết đúng như thực: "Đây là sự diệt trừ phiền não". Thấy biết đúng như thực: "Đây là con đường diệt trừ phiền não". Biết như vậy, thấy như vậy, tâm thấy được giải thoát các phiền não khu vực của dục ái (kama) của hư hữu (bhava) của vô minh (avijja) và được trái hướng giải thoát. Thấy ti khử biết: "Nghiệp tái sanh đã xá trừ, phẩm hạnh đã về trọn, việc giải làm nay đã làm xong, sau kiếp này không còn tho 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.

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 logicality 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 yathābhūtām pañjanāti--we must come to this; for Yathā-bhūta-nāṇa-dassana is the insight that destroys the Defilements (*āsavānaṁ khaya-nāṇa*) and produces the consciousness of spiritual emancipation (*ceto vimutti*). Without this Nāṇa or Nāṇa-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 (*brahmacayya*). 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.
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 Intellation (ditthi). 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 following (trong bì pha phán

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:

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 Intellation (ditthi). 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:

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:

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 Intellation (ditthi). 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:

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:

Cái ở trước mất, người gạch qua bên
Dừng giũ gĩ ở sau lưng hết
Mà cũng chờ núi chết cái ở giũa
Hây tình tiến trong có tịch

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 yathabhūtam pajānāti', and this came later to be formulated by the Mahāyānists as the Ādarśa or lie within it: he would know: This pool is clear, transparent, and serene, and there within 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.'

Tuy nhiên, về tâm đạo, sự thực là có loại trừ hết phiên nào lâu hoặc, có buông bỏ hết hình thức chập trước, thì nói thể mới được gạn lọc, và mới tự biết được "nhiên thực" nghĩa là không thấy có một cái ngã tư xác định như dối lối với cái phi ngã, nhưng thấy cái đồng nhất siêu việt lên tất cả đối thể, mà tự thân van dung thống tất cả đối thể (21). Cái bị hủy diệt là cái thể mâu thuẫn của sự vật, chỗ 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 thứ rõ ràng hai tự tương nghịch đạo nau không có nghĩa là tương sánh tương thuộc nau, mà chính cái hai đều bị đánh nau như nau ứng hòa từ một nguyên lý duy nhất; và chính do là xữ sở của tự do tuyệt đối. (22) Tấm có điều luyện đến mức độ mới thấy cái không định (atta) và phủ định (niratta) đều không áp dụng được cho thực tại, vì cái thực là cái thấy biết sự vật đúng "nhiên thực", hoặc nói đúng hơn, đúng như cái thể duyền khối của chúng. Một tình thần hoàn toàn thành khẩn và tình khắt la đều kiến tiến quyết để thấy thực thi ra trong bản thể "nhiên thể" là như thế. Và kết quả cũng đến là ti yathabhutam pajānati, cái mà các nhà Đại Thừa giáo diện lại sau này trong giáo lý "chân như" bhuta tathata. Tịnh luyện qua bốn phế thế di chuyển trong bộ Nikayas, cảm chuyển thành tâm quang của trì nang (adarsa jnana) theo các nhà Đại Thừa giáo, và tương đương với chân trọt (bhuta nana) của Tăng Nhất Bộ Kinh. Lời thí dụ cuối cùng sau đây Phật giảng về hành quả xuất gia tối lucr sự tâm chúng của người Phật tử nhận đỗ trở thành sang tổ 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.'

Cùng như vậy đó, thứ Đại Vuông, vị như trong một thành lũy trên núi có một ao nước trong sạch, và lắng đọng, người đứng trên bờ nhìn xuống nước thấy sò và ốc, đặt đá sỏi, và bày cả từng tầng bơi lội năm im; người ấy tự nhiên biết: Ao này nước trong, sạch, và lắng đọng, và trong ao có sò và ốc, cát và sỏi, và bày cả từng tầng bơi lội hoặc năm im. (Kinh Sa Môn Qua)
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 tire ṭhito). 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.


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 multitudinous 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 Avatamsaka 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.
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 different from the body? 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 Paticca-samuppāda or as the Ariya-sacca.

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

*Khi Thầy đi khouro biết như vậy, thày như vậy, thày có thể nào còn đạt câu hỏi: “Hồn có phải là một với xác, hay hồn là hồn, xác là xác, khác biết nhau?”. Đó, thát quả rõ ràng lời Phật dạy luôn luôn thực hiện quan niệm cả sự thành tựu lý Giác Ngộ, được coi là cái thây biết cụ thể đã phát tác cả phần nào lâu hoắc và xảy ra hạn chế cả hình thức chấp thủ (upadana). Ngài tránh những cuộc tranh biền siêu hình, vi nó không dưng đên câu cánh tôi hữu của đôi lòng sống đao, tức là thanh lọc tâm tưởng không phải phổ điền những tuyết kỹ tình luyến về thật nhất nhân thức. Võ Minh căn được bất trừ bàng tám, trong nơi chúng, chớ không phải bằng trí trong sự hiểu biết nguyên tắc nhân quả giảng dấy trong lý Duyên Khơi hoặc Thánh Đề.*

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 thây sự vật yathabhutam hoặc yathatatham đúng như thực không vướng người vức, không kệ kiến thức hoặc kiến chấp, điều ấy ta còn nhận thấy ở bài kết thông bô Itivuttaka ca tụng đức tương của Phật. Tởi 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.'

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.
trán an được ngọc viên, không đoạn tuyệt được tất cả trien phước chấp trước, trừ phi ý thức được chuẩn bị chu đáo để nhận lấy cái Tất cả trong hình tương toàn diện cùng như trong thể tánh “nur Thị”. Giác quan và ý thức thường tục của ta qua đề khuấy động và lệch xa con đường hiền thực chẩn lý. Nên kỹ 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 kỹ luật ấy dưới sự hướng dẫn của hai đạo sự thuộc phái số luân, và cả sau ngày thành đạo Ngài vẫn đạt sự tham thiện ấy làm pháp thực tập cho môn đồ. Chính Ngài, khi thuận tiến, cùng thường lãnh mình vào nơi có tịnh. Chắc rằng đó không phải Ngài buông thả trong thụ trầm tư hoặc sa đà theo ngoài cảnh phân chiêu trong grôn tám của Ngài. Đó chính là một pháp luyện tâm, cả đến đời với Ngài, và cả đến sau khi Ngài đã thành đạo. Ở phương diện này, Phật chỉ gắn đặm làm pháp tu luyện của các bậc hiện triệt và đạo sự Ấn Độ khác. Có khác là Ngài không có đó là đủ. Ngài còn thấy ở kỹ luật tu tập một ý nghĩa tâm diệu hơn, là cắt đứt thực dấy một ý thức tâm linh siêu tuyệt nhất để hiểu Pháp. Chắc chắn thiện sư thực tinh rốt ráo ấy thì hành thiện, đâu tinh tiến đến đâu, vẫn thiêu hiếu lực viên thành cưc sống đạo. Nên kinh Pháp Cú nói:

Vô Thien bạt trĩ
Vô Trí bạt thiện
Đạo tôn thiện trĩ
Đắc chí nề hoạn
(đoạn 372)
Không thien chăng có trĩ
Không trí chăng có thiện
Đạo do thiện và trĩ
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 (parama ariyasaccam) that liberates life from its many bondages, and encumbrances. ( Majjhima Nikāya, 140.) Sings the Dhammapāda again (v. 373):


'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.'

Đường học nhập không
Tình cứu chỉ ý
Lạc độc bình xứng
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 (ñana) 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: śīla (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 (rupam) and intellectual (vinñānañi). 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.

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-conceived 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’. We have to get rid of all these maññitāmaññ, 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 seised with fears—which is tranquillization (santā), and Nirvāṇa, and the seeing into the reality and truth of things. When pañña 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.


The well-known simile of the raft (kullūpamaṇī)[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, ‘Kullūpamaṇī vo bhikkhave ājānante hi dhammā pi vo pahātabbā, pageva adhāma’ (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 iyam Thāthāgatena sandhāya vāg bhāshi kolopamām Dharmaparyāyam ājānadbhir dharmā eva tā prahātavyāh prāgeva adharmā.'


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; 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 Bồ Kinh giảng rộng như sau: "Nary các thủy thi khuru, lối ta đây vỉ như chiếc bè, để đưa qua, không phải để mang giữ. Hãy nghe khó lối ta đây. Vì như có người suốt ngày đi đường nhọc một gặp phải một con sông rộng nước sâu; bè sông bèn này đầy lợp sợ và hiём nghề, còn bè bèn kia thì yên ổn, không sợ sét, nhưng không có ghe thuyền đưa qua sông, mà cũng không có cấu bàt nói hai bó. Vì như người ấy nghĩ bụng như vậy: Quá thật sông Thị rộng nước thì sâu, bè sông này đầy lợp sợ và hiём nghề, còn bè bèn kia thì yên ổn không sợ sét; nhưng không có thuyền mía cũng không có cấu đưa ta qua bỏ bèn kia. Sao ta không thử lượm lọm những lau cây, những que chặn chạy lại làm bè có sao? Rồi ngồi trên bè, ta dừng dây dùng chân làm chèo, chèo em qua bỏ bèn kia. Theo đó, này các thủy thi khuru, vì như
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.

"Nay, verily, O Lord!

'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, 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 Ngái, nhất định là không.


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 ti khuru, giáo pháp tôi dạy các thầy vì như chiếc bè, cót đê đưa qua không phải để mang giữa. Thấu rõ vì đâu ấy, thì đối với pháp, các thầy cớ phải xà thay hướng nuôi là cái phi pháp.

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: Thầy muốn vật dụng như thục cùng tức là chừng đến sự tự do tuyệt đối: hoặc nói khác hơn, khi ta xả trù tất cả đó vong tai hài xây dụng lên từ vong tướng chập ngã, và tâm chừng giải thoát, đó là lần đầu tiên ta thực tình trên thục tại dụng như "tự nó là như thế". Cả hai sự kiến, thấy biết và tự do, vốn mất pérdida liên hệ nha, 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 động nhất, và chỉ bi tách đôi trong phạm vi kiến thức hữu hạn của ta. Trí không thiên chẳng phải trí, thiên không trí chẳng phải thiên. Giác Ngộ là danh từ chỉ sự đồng nhất thực nghiệm của trí huệ và thiền định của cái thấy biết như thục, của sự xã hội thiền chẳng phán, đường bất cứ đến nơi nào. Chinh dỗ là ánh sáng cần phải có để thấy 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 viññāna (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."

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

VI
VI. TRỞ VỀ NHÀ CỬ

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.
Võ Minh là bỏ nhà ra đi, và Giác Ngồ là trở về. Suốt thời gian phiêu bạt, ta ném đủ mọi khó đau cay đắng, nen đôi trái ta sống đầy chốc không có gì đánh them khat quâ vày. Tuy nhiên, Giác Ngồ đến là chăm dứt tất cả, tương như một lần nửa ta trở về nơi yên trong nhà ta, ở đó bốn lạy là tự do và yên tĩnh. Ý chi tự phủ nhân nó trong dùng công quán chiếu vào nơi thể nó, thành thử có màu thuận. Tâm thức không vưt nơi ngoài giới hạn do bốn thể nó đat ra. Ý chi có thiên đầu và đảm chân việc nó làm. “Tai sao?” Tâm thức ông hỏi, nhưng do là câu hỏi không một tâm thức thể gian nào mong đáp được, vì do là điều bị mất gían liễn vào bốn thể của ý chí. Tài sao cha chúng ta ở trên trời phải sai đưa con duy nhất xuống chược tôi cho loài người do chính ban tay Ngài sáng tạo ra, nhưng càng ngày càng lạc mất quét hướng? Tài sao Christ phải ngả lòng đến vây cho số kiểu những đưa con hoang của Chúa? Đô là một bí mật ngần đôi, 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 lưu luyến, lưu luyến quấy đong tâm hồn yên vui của ta, điều ấy dử chúng tổ do không phải là những vấn đề không trưởng động cho các triệt gia chuyển nghiệp giải quyết, mà đích thực chúng đáp bằng vào mỗi người chúng ta, vào tận đây hồn ta, khiên ta phải chiến đầu và nó lực chỉ như chúng bang một nặng chí chịu nơi tại thăm diệu hồn, thăm diệu gắp bỏ hồn thú trì 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.


In the Vojrasamādhi Śūtra 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-relationship 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' (pārvaprāṇidhāna) 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.


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 dispensing 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 khá cạnh ấy, Công Giáo giải tình thân tương trung hon Phật Giáo. Các câu chuyện sang thể, sa đa ông vương địa đằng, chúng sai Christ xuống chuộc tội tử tôn; Christ lên cạy thân giả và sống lại, đó là tương trung. Nơi rõ hon, sang thể là sự mộng đầu của tâm thức hoặc "nhất niệm khởi"; sa đa là tâm thức lạc mặt con dưới bốn lai; Chúa sai con xuống trần là ý chí muốn tự kiến chiều bằng một tri năng hầu đắc là tâm thức; Chúa bị đồng dịnh là hành vi siêu lên mưa thuận của trí và hành phát hiện từ sự mộng đầu của ý thức; và cuối cùng Chúa sống dậy có nghĩa là ý chí chiến thắng ý thức, nói khạc di là ý chí tự quản chiếu trong tâm
thức và qua tâm thức. Sau khi sống dây, ý chí hết dụng công với lời mà ý thức cũng thời vưa hất vửu nghe hát. Trong cuộc sống dây, hai tác dụng ấy, thấy và làm, không sai khác nhau, và tổng hợp trong cái toàn nhất của sinh hoạt nòi tam; thể tổng hợp ấy, người Phật giáo gọi là Ngô, là xã trò Vô Minh, là đà trâ trien phước, là huy nguyên nào lâu hoác, v.v... Thế là siu lên phạm trù thời gian, Phật giáo không kêt trong tinh thần tương trung sư quan của cộng giáo, nên toàn hưởng đến giải thoát bằng vào một hành vi duy nhất của ý chí; vi trò 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 dispensing Ignorance and ushering Enlightenment.

Chính đức Phật đã thuat lại như sau cảm tương trở về khi mặt Ngài, lần đầu tiên, mò ra trên Phát mà chưa bao giờ Ngài nghe nói đến.

"Cùng như người bồ hành sau bao chút lang thang trong cánh đồng hão ng vàng rời cuộc thấy một con đường cỏ, con đường bao người trước đã đi qua, ta bèn nói theo dò mà đi, và gặp lăng mac, cung điện, vớ hồn tươi, nui rừng, hồ sen, thành quách, và nhiều cảnh trí khác tưởng là nơi an thân lập mình của bao người trước" (22). Xét bên ngoài, cảm tương trở về người nhà cũ như mâu thuẫn với điều nhân xét trước về sự kiên chịu vào những sự vật chưa bao giờ hiện diện trong tâm; nhưng mâu thuẫn là ở luận lý, chẳng phải ở tâm linh. Hệ Phát còn đức trí đối người chịu nhân duyên, nghiệp là còn toan chuyển ngược về ý chí bốn lê bàng con đường của ý thức kinh nghiệm, thì Phát còn hôm dây. Chỉ sau khi Phát xổng bực tưởng Vô Minh bằng khí lực của ý chỉ thì Phát mới dâm lên được con đường cỏ. Con đường ấy tuyệt không thể nhận ra bằng con mắt của trí thông minh, dẫu Phát vốn thông minh quán thể; cài đên Phát vẫn không thể dùng ngoại định luật chỉ phối sử dụng trí ấy; chịu ích ích không thể đập nạp được bằng cách ngồi đếm số lượng mặc nhân phàu, hết đếm ngược lại đếm xoài. Chính kiến thức nêgha là Vô Minh duối A Đâm từ vớ Dịa Đặng doa xuống thế giới của dau thương và khổ nhọc, nhưng dụng ra hòa giải với Chúa Cha, đó là ý chỉ, chờ không phải kiến thức, ý chỉ đánh đặt Vô Minh và tạo thành Giác Ngồ.

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-szŭ (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’ (*saddharmapuṇḍarīkasamādhi*). 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-paramitā-sūtras* 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.


**VII**

**VII. Ỷ CHỈ VÀ THỰC CHẤT NIỆT 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.

Tối thường chửa hận là không phải lúc đưa ra ở đây một vài nhận xét về ý kiến thường người ta đóng hóa triết học Schopenhauer với Phật giáo. Theo ý kiến ấy, người ta cho rằng Phật dạy phụ nhân ý chí sống, đúng như chủ ý của triết học yêm thế Đức tượng nhân môn; nhưng quả không gì nhân hơn hiểu Phật giáo như một thứ hư vọng luân. Phật không cho ý chí là mù quáng, là phi lý, cho nên cần phù nhân điểm; cái mà Ngài thật sự phụ nhân là khái niệm về cái tôi, do Vô Minh chấp là thực thể, do sự ngã chấp ấy gây sinh tham dục luyến ái sự vật vô thường, và mở đường cho những vòng đồng vế ngã. Chúng Pháp luôn luôn có trước mặt, và không bao giờ quên tuy duyên mà nói lên, là chiếu sáng ý chí, không phải phù nhân ý chí. Lời Phật dạy đưa lên một cảnh cảnh không định. Lý do Phật không khuyên khích cuộc sống như cấu hủ hết chúng ta đây vì đó là sản phẩm của Vô Minh và ngã chấp, trước sau gi cùng đầy chúng ta xuống ho không đau và không đون. 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 thuận tự, không nhiệm chút bốn vị ngã; nó chỉ trái đây khi, vì lẽ tự nhiên, ý thức ngộ nhân công năng của ý chí, và chấp làm ý chí làm tự ngã. Vậy, Phật muốn một ý chí linh minh kiên chếu, không phải phù nhân ý chí. Khi ý chỉ được kiên chếu, khi ý thức nhân đó được hưởng dẫn thơa đang trong chiêu hưởng bồn lai, là ta thoát ly thật cả rằng buộc do vòng tương trở vào ta, và thành lục tất cả phiền não lậu hoắc “rỉ thiết” ra tự một ý chỉ chưa được nhân định đừng mục. Giác ngộ và giải thoát là hai khái niệm chủ yếu của Phật giáo.

The argument Aśvaghosha 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 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 Mâ Minh đặt vào miệng Phật van ông tiên A ra la Cà lan, một triết gia cực phác của phái Sô luận, là những chúng cực cực kỳ tổ rỗ. Sau khi nghe tiên ông dạy phải xả thân (xác) cấu tâm (hồn) như chim sỏ lông, như cống lau bốc hết vò, và kết quả là đứt bộ lòng ngã ái, Phật nhân định như vậy: “Hế hồn còn tồn tại thì không có việc đứt bộ ngã ái. Hồn không tự do được đối với các thuộc tánh (vật chất) một khi nó chưa thoát li khỏi „sở“ (căn bản muốn 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 nồng không thể có ý niệm lừa. 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 body là tự do, sao hồn lại có thể bị trái ngược được? Cái thể không biết (hồn) vốn không hình thể ât phải hoặc biết, hoặc không biết; nếu biết thì phải có một đổi tương để biết, mà nếu có đổi tương thì chưa phải là giải thoát! Nếu không biết thì đã tắt tương tương ra linh hồn làm gì? Mà khi không có linh hồn thì hân nhiên là không có kiến thức, chẳng hạn như trong khúc gó, bước tương. Và vì lê mỗi sự đứt bộ còn đó nếu dèo theo thuộc tánh, tôi chủ tương rằng cấu cảnh chỉ đạt đến bằng phép „nhất thiết phong xa hết”. (Phạt sô 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.

Hề còn năm lạy quan niệm như nguyên cấu giải thoát linh hồn thì không bao giờ thất sự có tự do, đúng như lời Phật dạy. “Nhất thiết phong xa hết” có nghĩa là siêu lên cải thể hai đầu của hồn và xác, của chủ và khách, của cải biết và cải được biết, của cải phải và cải trái, của hồn và không hồn; sự siêu lên ấy không phải chỉ phụ nhân suông linh hồn hoạch ý chỉ mà được, mà phải phong ứng sáng vào bản thể nó, phải thân chúng nó đúng “như thực”. Đó thuộc hành vi của ý chí. Xét bằng kiến thức theo như lời dạy của các đạo sư Sô luận không
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 annihilation or cessation, but which is grouped here with such terms as awakening, turning away (that is, revaluation), and 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 (pranidhāna):


‘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]  

Dầu thân này có khô héo nơi này  
Dầu da thương thịt này có tan nát  
Hề chưa chứng được Vô Thương 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:
Vớí chín nhất quyết ấy, rốt cùng Phật chứng quả Chánh Đẳng Chánh Giác sau bao kiếp lao tận khó trí tìm câu. Sự chứng này có khác với những lần chứng trước khi Ngài hối đạo ở hai ông tiên A ra la và Uật đã 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, bày giờ chính ta cũng phải sanh ra, nhưng xét thầy có sanh thì có khó nên ta hướng đến cảnh an tính vô thượng của Niết Bản vốn không sanh; cảnh an tính vô thượng ấy ta đã chứng đến, và cà Niết Bản không sanh sanh nưa.

"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 thầy có trưởng thành suy nhược thì có khó nên ta hướng đến cảnh an tính vô thượng của Niết Bản vốn không trưởng thành suy nhược; cảnh an tính vô thượng ấy ta đã chứng đến, và cà Niết Bản không trưởng thành suy nhược nưa.

"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 thầy có bệnh tật thì có khó nên ta hướng đến cảnh an tính vô thượng của Niết Bản vốn không bệnh tật; cảnh an tính vô thượng ấy ta đã chứng đến, và cà Niết Bản không bệnh tật nưa.

"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 mắc phải chết đi, nhưng xét thầy có chết thì có khó nên ta hướng đến cảnh an tính vô thượng của Niết Bản vốn không có chết; cảnh an tính vô thượng ấy ta đã chứng đến, và cà Niết Bản không có chết nưa.

"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 thầy có ưu phiền thì có khó nên ta hướng đến cảnh an tính vô thượng của Niết Bản vốn không ưu phiền; cảnh an tính vô thượng ấy ta đã chứng đến, và cà Niết Bản không ưu phiền nưa.

"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 o nhiễm, nhưng xét thầy có o nhiễm thì có khó nên ta hướng đến cảnh an tính vô thượng của Niết Bản vốn không o nhiễm; cảnh an tính vô thượng ấy ta đã chứng đến, và cà Niết Bản không o nhiễm nưa.

"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. "
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 yogakkhema) 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.

Niệt Bàn mà gọi là không sanh tử, không ô nhiễm, không ủi phiền, thoát ngoài bệnh tật, ngoại “thánh, trụ, hoại, không”, thì đương như khăng tiết cụ thể thật dây; nhưng nếu không có gì là khả định hết ở những phôi nhân ấy ât Phật không thể nghĩ yên trong cảnh “an tính vô thường” ấy của Niệt Bàn, và tin quyết ở cấu cảnh giải thoát như vậy được. Bởi vậy, ta có thể thấy cái mà Phật phương nhân chính là Vô Minh, căn nguyên của sanh tử, và vô minh ấy chỉ có thể đánh bạt được bằng tất cả kích lịch bình sanh của ý chí, chỗ không phải bằng hư luận, bằng trăm tư. Ý chỉ được xác định vậy, và ý thức được điều trực lại. Được điều điều như vậy, tất cả thềm muốn, cam nghĩa và dụng công, tất cả đều đủ hết cái mê vi ngã, hết tạo nhân cho những ô nhiễm, triền phục và dù thú chướng ngoại khác như phần nhiều được đề cập trong văn học Phật giáo, về đại thưa cùng như tiểu thưa. Trong ý nghĩa ấy, Phật là Ngrơi Chiến Thắng, không phải chiến thắng bống lòng cãi hữu vò không tưởng, mà là chiến thắng những diện đạo vọng tưởng, bộng tối và Vô Minh.

HISTORY OF ZEN BUDDHISM FROM BODHIDHARMA TO HUI-NÊNG (YENÔ) (A.D. 520-A.D. 713)

Luận bôn
LỊCH SỬ THIỀN TÔNG TỪ ĐẠT MA ĐẾN HƯỆ NẰNG
(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.
Toi không ngờ trọng trình bày ở đây một bài nghiên cứu hoàn toàn dựa 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 điều này, theo tôi biết, không có sự sánh nào vừa tầm bản độc. Vậy, chủ ý của tôi trong thiền cáo luận này trước hết là thoát lại lịch sử có truyền của Thiền Tông theo như các nhà Thiền kể lại, ở Nhật Bản cũng như Trung Hoa. Phán khảo sát và phê phán sẽ tiếp theo sau, sau khi bản độc được chuẩn bị phán náo 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.

Nguyên gốc có truyền của Thiền Tông Ân Đô, trước thời du nhập vào Trung Hoa, theo tài liệu thứ nhất trong các bộ văn học Thiền, pha trộn toàn truyền kỳ đến không có gì đáng tin được. Ở thời chua có cái học khảo sát, và mọi việc, nhất là thuộc phạm vi tôn giáo, đặt trọng hết vào lòng tin, ta không thể đối hỏi gì hơn. Nay e quá trẻ rồi để thứ vấn mình bị mất bao trùm nguyên gốc Thiền ở Ân Đô, trù phi bằng cách suy diễn ra một cách đại khái theo những sự liệu đã biết về sự phát triển của Phật giáo Đại Thừa. Trên thực tế, Thiền Tông, như đã trình bày trước, là sán phẩm của tấm địa Trung Hoa, hay nói đúng hơn, là sán phẩm Trung Hoa tích chế ra từ giáo lý Giác Ngộ. Bởi vậy, khi muốn suy luận lại lịch sử Thiền, tốt hơn trong phạm vi nào đó, ta khôi di Ân 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 cố dụ khả năng lớn mạnh trên mạnh đất của giống con trỗi, vi ta dựng quen Thiền là đạo giáo Ngộ hình thành qua kiếm 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 Hinayāna. 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 Bodhism[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.

Đánh rằng có thể có đối học giải kinh bác luận điều truyền, viễn lẽ rằng nếu Thiền quả là một pháp môn của Phật giáo như các Thiền đức từng truyền rao, thì Thiền không thể tác đổi ngoài toàn thể lịch sử Phật giáo Ân Độ. Thất không gì dừng hơn; tuy nhiên, thực tế mà xét, Thiền không có ở Ân, tối muốn nói không có dưới hình thức ta nhận biết hiện nay; bởi vậy, nếu phải ngoại đại Trung Hoa tìm xa đơn nguyên gốc và đồng khai kiến tạo Thiền, còn đường duy nhất mới ra cho chúng ta là con đường tôi đã nương theo ở những thiện cáo 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, thiệt thà hơn ở Đại Thừa, và bộc lồ phần nào ở Tiểu Thừa. Với thời gian, giáo lý ấy lón mạnh, chiếm trở toàn hồn người Phật tử, và chi phối dòng diễn tiến chung của tư tưởng Phật giáo; vi hà chẳng phải do Ngộ mà Cồ Đạt thành Phật đà, thành Giác giác sao? Và mục đích của Phật tử là gì nếu không là theo chân đằng giáo chủ trên đường chúng quả giải thoát tối hậu? Nhưng hàng “Bồ đề tử” Trung Hoa phát tâm xin đường giáo lý Giác Ngộ không những nương mình Phật giáo Ân Độ khó tiều. Tính thận trọng đường thực tiến của dân tộc Trung Hoa bền tạo ra đạo Thiền vậy, và họ tận lực hoằng hóa, đáp ứng theo tâm đao.

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 Lankāvatāra). 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 tự với giáo lý Giác Ngộ khi mới mạnh nha trong Phật giáo nguyên thi, 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 thiết luyến lề nhiệm màu của thể tánh Phật, nghi rằng các đề từ hoàn toàn không đủ khả năng nói got theo Ngài. Cầm tượng đau tien sau

The earlier writers conceived the Fourfold Noble Truth or the Twelvefold 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 (anatman). 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 Hinayânic 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 Mahayâna Sutras. 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.


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 Twelvefold 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.

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 (sangha) 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.


tuy nhiên, cả đén dhyana cũng chỉ là một hình thức luyện tâm mở đường chứng cứu cảnh Niết Ban. Dhyana, tự nó, không phân biệt Phật giáo với những hệ thống triết giáo khác chính hành ở Ấn Độ khi Phật còn tại thế. Cho nên muốn hiểu Thiền như đạo Giáo Ngộ thế hiện tốn vén lý tâm của pháp Phật, ta phải chờ hùng khởi lên trào lưu Đại Thừa giáo. Và khi trao lưu này dự nhập vào Trung Hoa theo got 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 comprehended the purport of this silent but eloquent teaching on the part of the Enlightened One. The latter perceiving this opened his gold tongue 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 Non núi Kênh Kênh (Lĩnh Thư) Thích Ca Mâu Ni lên tòa nói Pháp. Lần này Phật không dại đông luận giải, Phật chỉ đưa lên trước pháp hội một cảnh hoa do một cử sĩ mới đăng cùng, im lìm không nói một lời. Khổng ai hiểu ý Phật ra sao, chỉ trừ tôn giả Ca Diếp lang lê mỉm cười như ngậm thấm ngôn ngữ 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.
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 Śastras, 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 twenty-eighth 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 twenty-three 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 twenty-fourth patriarch and Bodhidharma himself, who according to them was the twenty-eighth.

During those days, human beings often dreamed of a transmission of buddhist doctrine which could go back to the founding period of the scheme. They thought that the Buddha had handed Zen over to Mahākāyapa and from Mahākāyapa on to the twenty-eighth 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 twenty-three 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 twenty-fourth patriarch and Bodhidharma himself, who according to them was the twenty-eighth.
trong giữa tổ thư hám ba hoặc hám bồ và cả Bộ Đạt Đạt Ma nữa được tồn là tổ thư hám tâm.

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.

The twenty-eight patriarchs of Zen regarded by its followers as the orthodox line of transmission are as follows:

1. Śākyamuni.  15. Kānadeva.
3. Ānanda.  17. Samighanandi.
<table>
<thead>
<tr>
<th>8. Buddhanandi</th>
<th>22. Manura</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>9. Buddhmitra</td>
<td>Haklenayaśas</td>
</tr>
<tr>
<td>12. Aśvaghośha</td>
<td>Pulanyamitra</td>
</tr>
<tr>
<td>13. Bhikshu Kapimala</td>
<td>27. Prajñātara</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Hai mươi tâm dòng tổ Thiền Thiên Trúc được coi như thuộc hệ thống truyền pháp chính tổng là các vị tổ này:[3]

1. Thích Ca Mâu Ni : Sakyamuni
2. Tôn giả Ca Diếp : Mahakasyapa
3. A Nan Đạt : Ananda
4. Thương Na Hòa Tu : Sanavasa
5. U'u Ba Cúc Đạt : Upagupla
6. Đè Ca Đạt : Dhritaka
7. Di Giác Ca : Micchaka
8. Phật Đạt Nan Đạt : Buddhanandi
9. Phật Đạt Mật Đạt : Buddhmitra
10. Hiệp Tôn Giả : Bhikshu Parsva
11. Phú Na Đạt Sa : Punyayasas
12. Mả Minh : Asvaghośha
13. Ca Tỳ Ma La : Bhikshu Kapimala
14. Long Thọ : Nagarjuna
15. Ca Na Đề Bà : Kanadeva
16. La Hầu La Đạt : Arya Rahulata
17. Tăng Giả Nan Đạt : Samghanndi
18. Giả Đạt Xà : Samghayasas
19. Cưu Ma La Đạt : Kumarata
20. Xà Đạt Đạt : Jayata
21. Bà Tu Bàn Đạt : Vasubandhu
22. Ma Noa La : Manura
23. Hạc Lặc Na : Haklenayasas
24. Sư Tử Tỳ Khuu : Bhikshu Simha
25. Bà Xá Tư Đạt : Vasasita
26. Bắt Nhứ Mật Đạt : Pulanyamitra
27. Bắt Nhứ Đạt La : Prajñātara

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 Śākyas; 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 ở ngoài giáo lý vấn tự» của sự gia Thiền còn đầy lui cuộc truyền thừa trước cả Thích Ca Mâu Ni; về theo truyền thuyết lưu hành giữa hang Phật từ ban sơ thì ít nhất có đến sau có Phật ra đời trước Phật của kiếp hiện tại là vị Mẫu Ni dòng họ Thiền; và mỗi vị có Phật ấy đều có lưu lại một bài kệ phô pháp được không hàng lưu giữ trong Thiền sư. Mà nếu sau vị quá không Phật có kẻ thì tại sao chưa số, tất cả, từ Thích Ca đến Đại Ma, lại không có kệ được? Hoặc giả nếu vị nào đó có kệ, tại sao những vị khác lại không có? Nên tất cả đều có lưu lại kệ phô pháp, trước có lời mở đầu như vậy «Nay ta trao lại những lời trong lành của chúng phật, những khẩu giữ lấy, và ghi nhớ luôn luôn». Chắc hẳn do toàn là sảng tạo lòng bông của những sự gia Thiền đầu tiên, hành vi khách lệ bởi lòng tìn quả nhiệt thành đối với mỗi đạo chính thống nên đã cực luyện ngôn bút trưởng trưởng đường đến do 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 chúng thống tông kỳ thì người dịch những bài kệ của chú tổ ấy là Chí Cương Lương Lâu ở đời Tiên Ngụy, và Na Liên Đa Xá ở đời Đông Ngụy, người đầu gọc ở Trùng bộ Ấn Độ và người sau ở Kaboul. Tác phẩm của hai Ngài là bộ Tục pháp kệ đá bò thật lạc sau những vự pháp nan liên miên trong các triều đại đương thời, nhưng sự tích chú tổ còn dân lại ít ra trong hai bộ, Bửu Lâm Truyền và Thánh Trụ Chí, cả hai ra đời trước bộ Truyền Đặng Lực có dân chiều lại, và cả hai lại cùng thật lạc nhất mặt thời gian sau Khế Tùng, ở đời nhà Tống. Nên hiện nay, Truyền Đặng lực lại bộ Thiền sư có nhất có ghi chép rành rã, những tâm vị tổ sư Thiền Trúc cũng những bài kệ phô pháp.

To quote as samples two of the six Buddhas’ gāthās, the first Buddha Vipaśyi 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 Tọ Sự phát; vị Phật đầu tiên là Tì Bà
Thì nói kệ rằng:
Từ trong vô tư ngư i thọ sanh
人從無相中受生
Tự hội huyền sanh ra hình tướng
猶如幻由諸形像
Người huyền, tâm thức bốn lai không
幻人心,識本來無
Tôi phước đều không chẳng chổ trụ
罪福皆空無所柱

The gāthā of the sixth Buddha, Kāśyapa, who just preceded the Muni of the Śākyas, 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 cồ Phật thứ sáu là Phật Ca Diếp tiến bội của Thích Ca Mâu Ni, là như vậy:
Tánh của chúng sanh thân thanh tịnh
一切眾生性清淨
Xua dã không sanh nay chẳng diệt
從來無生無可滅
Chi thân tâm này mới huyền sanh
即此身心是幻生
Trong huyền 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 chánh pháp
法本法無法
Chánh pháp pháp cùng là pháp
無法法亦法
Nay ta trao cái chánh 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 Đề Ca Đa phó kệ rằng:
Thông đạt bản thân tâm
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.'

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.
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 diệp cho môn đồ, tường truyền Tổ có bài kệ như vậy:
Ta vốn qua Trung thọ

Vô bến lai từ
Trao pháp cứu mê tình
Một hoa nở cảnh trở

一律 kết tự nhiên thành

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 (Yenô), 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 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 Laotzŭan 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 Aśvaghosha, 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 chẳng, ơ hai chữ "trại kết", Đạt Ma báo trước hậu văn cực thành của Thiền ở Trung Hoa? Còn "năm cảnh" chưng như chữ vò năm vị tổ sư Trung Hoa sau Đạt Ma khi thiện được thưa nhân như một pháp môn chẩn truyền mang nặng một sự mang thảm. Hoặc bài kệ ấy là một sâng ngự thứ tự của chinh Đạt Ma, hay do một sự gia Thiền nào đó nguy tạo ra sau đối Lục Tổ Huệ Nguyên, ta không tiện quyết định. Có điều chán chán được xác nhân trọng lĩnh sự là lòng chỉ Đạt Ma bất thư nếp tích Trung Hoa, và gian hai trăm năm sau ngày tổ viên tích được dând tóc này Đông hòa 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. Đạt Ân Đô quá siêu hình, dễ buộc tội theo tương tương thần bỉ. Đó là đất dụng vô của Duy Thức, của Chân Ngôn, của Hoa Nghiem, hoặc của Khong luân. Còn Thiền phải cần đến một tâm hồn từng thân nhuần trong tư tưởng Lao Trang, mà vẫn không thể tách ngoài những tình tiết của cuộc sống thường ngày. Điểm đảm, hóa sáng, chẩn chất phần nào, và còn bình thân mạn tiếp
và quản bình đúng mức nứa, đó là những đức tánh cần phải cố dè dọa Thiền đến hiện trạng. Nghĩa là nếu Phật giáo Đại Thừa theo kieu của Long Thọ và Mả Minh, và các bộ kinh Duy Ma, Bát Nhã v.v.. nhất là bộ Lăng Giả, không được thiện tài Trung Hoa luyện chế lại thì chắc chắn thiện 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 (apratishtitacittam). 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.

Ô đây tôi tưởng nhầm lúc đề lên bằng đối thị dụ cụ thể phương pháp dạy đạo của Ấn Độ khác như thế nào với phương pháp “đặc biệt Tầu” của thiền Tông trong việc chứng minh chân lý Thiền. Như tôi từng lưu ý, Phật giáo, đầu nguồn thuyết hay cấp tiến, là đạo tự do và giải thoát, và mục đích tối hậu hướng đến là cô lập tâm trí tất cả được đăng ngang theo thể tánh tự nhiên. Đó gọi là tâm vô trụ[4]. Khối niệm ấy quá có tiêu cực phản nào, vì chỉ làm mất trí cho trí và tánh, nhưng cần giác bao hàm trong đó lại tích cực, và mục đích cuối cùng chỉ đạt tối khi tâm trí được phục hồi trong thể hoạt động bổn lai. Tầm trí ta, tự nó, nó biết phải làm như thế nào, nên những gì ta phải làm chỉ là xóa bỏ tất cả chúng ngoại mà vì vô minh ta đem chập trên nó. « Buông xuống đi », đó là diệp khúc muốn đối ren 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 án tương ứng ấy trong ta:

In contrast to this plain, though somewhat roundabout, talk of the Buddha, the following case of Jōshū (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 Jōshū'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 Jōshū's remark here is a typical one.

Khác với lời nói rỗ, quá khứ chê bai của Phật, câu chuyện sau đây của Triệu Châu[5], thằng 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 buồn xuống cái gì? »
- Châu nói: « Buông chẳng xuống thì dở lên đi ».

放下 挑 起来

Các Thiền sư kinh nghiệm. Lời đáp của Triệu Châu ở đây một nghiệm lý diễn 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 dâng là hệ trong, nhưng có cái hệ trong 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 Ân Độ nghi gì về Phật? Đây:
  - Một ông tăng đến tham vấn sư Thế An, một cao để của hòa thượng Mã Tổ, và hỏi:
    « Thế nào là bổn thân của Lộ Xá Na Phật? ». 
  Sự bảo: « Ông dừa gium cái bình nước kia cho tôi ». 
  Ông tăng liền mang cái tính bình đãng lên. Sự bảo:
    « Ông đem lại để yên chỗ cù ». Ông tăng mang trả chỗ cù xong, đặt lại câu hỏi như trước.
Sự đáp:
“Cố Phật ấy đi mất lâu rồi mà!”
古佛也過去久矣！
Hằng­ thời du trên đùa nên rở chớ saí khác giữa tần Thiền Trung Hoa và tinh thần Ân Đô

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 mới đầu với Bồ Đề Đạt Ma sang Trung Quốc vào năm 520 sau TL, mang theo một thông điệp thiêng liêng. 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.'

Chăng lập văn tự
不立文字
Truyện riêng ngoại giáo
教外別傳
Trở 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.

Nếu lernen làm zwar giáo của đạo Thiền khác hàn với các môn phái Phật giáo khác dường thời có ở Trung Hoa, còn câu ấy không phải của Đạt Ma mà đối sao đẻ ra. Thiệu tài liệu xác đáng, ta không thể quyết đoán tác giả là ai. Theo sử gia Tông Giám (?) tác giả bộ « Pháp chính truyền của Phật Thích Ca », soạn năm 1257, và soạn theo quan điểm Thiền Thái Tông, đó là sáng kiến của Nam Tuyên Phó nguyên; chắc rằng công thức ấy ra đời khi Thiền đang hổ trợ cõi thành ở Giang Tây và Hồ Nam với các đại sư Mạt Tố, Bách Trường, Huỳnh Bá, Thạch Đầu và Đục Sơn; và từ đó thông điệp ấy được coi là đặc trưng Thiền, mà chính Đạt Ma là người chủ xưởng đã phà tinh thần ấy cho Phật tử Trung Hoa. Nhưng những người này
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 luận sư Nam Sơn Đạo Tuyên trong Cao Tạng Truyền, soạn vào năm 645, đầu đời nhà Đường và được coi là tài liệu có nhất hien 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 lúc tổ Huệ Nhất thương xây mới lên mình tuội khi Đạo Tuyên soạn bộ "truyện". Nguồn tài liệu thứ nhị là Truyện Đặng Lục của Đạo Nguyên soạn năm 1004, đầu đời nhà Tống. Sách do một Thiền sư viết ra khi Thiền đã được đồng thành thì ra như một pháp môn riêng, và chuyển ghi phép không những câu nói và việc làm của các Thiền sư. Trong bộ "lúc", tác giả thường dẫn chiếu để thêm uy tín những bộ sách Thiền có hien 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 hân nau 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 tư thế Phật giáo khác loại lạc ở nhiều mặt, như phiên dịch, luận sư, luận sự, du giả sư, có nhiều phép thân thông, v.v., và như vậy là Đạt Ma không thể chiếm được trong lịch sử một địa vị bất tùy 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 cố 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 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.

Dao Tuyen không năm được yêu chi của thông điệp Dat Ma, dẫu rằng ông có thể nhận ra trong ấy có cái gì hoản toàn khác hơn cái thường gọi là “bốn thiên tâm định”. Nên văn vào đó nhiều nhất có thể giải cho rằng trong sự tích Dat Ma của Dao Tuyen ít có gì được là Thiên xưng đáng với vị tổ khai tông Thiền Đông Đô, rằng Đạt Ma không thể được trong vong vây, như do chúng từng rao truyền. Nó thế e oan cho Thiên mà oan cho cả Dao Tuyên luật sự, vì luật sự đâu có ý định viết trước cho Thiên một cuốn sự khi Thiên chưa công nhận khai tông lặp giải dưới danh hiệu ấy. Luật sự không phải là một sự giả tiên tri. Dẫu sao, nếu sự tích của Dao Nguyên có những tình tiết khó tin, nhất là về đoạn đời của Tổ trước ngày Đông Đô, ta có lý do tin được rằng hầu hết sự tích Dat Ma của Dao Nguyên sau ngày Đông Đô dường có giả trị lịch sự. Xét như vậy tức dem Dao Tuyen bỏ khuyết cho Dao Nguyên. Bằng không, không giùm tình thành phần phê phán với tự họ là thiên bèn này bởi bèn kia, không cần nhắc dụng mức tất cả những điều kiện lịch sự 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 Dao Tuyen, Bồ Đế Đạt Ma có lưu lại nhiều but tích hoắc danh ngôn chẳng còn lưu hành trong thời đại của tác giả Cao Tăng truyền, nhưng bản văn dạng tin nhất của vị tổ sư Thiên hiền còn lưu giữ là một văn kiến rất ngắn được chế lại của khắc Tạng truyền cũng như Truyền Đặng lực. Có nhiều bài luận khác được gán cho Đạt Ma[8] nhưng mặc dầu thẩm thấu những Thiên vị, hầu hết là giả tạo, người trừ một bài tôi nghĩ rằng có thể là chính hiếu: đó là bài “luận về phép an tâm” . Cùng với văn kiến nổi trên, thương gọi là “bốn quán hành”, chúng ta chỉ có hai bản văn coi như do Đạt Ma truyền lại vậy. Nhưng tôi không tin rằng “bốn quán hành” là ngôn tuyệt kỳ của Thiên Đạt Ma có quyền lực đưa chúng ta vào trung tâm
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 bài bản “bốn quán hành”[9] một bản trong Truyện của Đạo Tuyên và một bản trong lucr của Đạo Nguyên không hợp nhau ở đôi điểm. Cái đó tôi vẫn vậy những chi tiết chẳng đồng. Vây thế hỏi: bản nào là thứ thiện? Tính theo tuổi tác thì Truyện ra đời trước lucr, nhưng lucr vẫn phải “sao lucr” 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 lucr của Truyện chưa hẳn là tuyệt đối. Vậy, để xét giá trị tương đối của hai bài 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 ảnh sáng. Kết quả tôi đạt đến là tác giả Cao Tăng Truyện đã dụng tài liệu y như trong Truyện Đặng Lực, nhưng tài liệu trong lucr gắn với nguyên tác hôm, trừ phi có bản nào khác hơn mà tôi không biết. Sự đồng ý quyết định vậy vi bản văn của Đạt Ma đường như đã được tự ý “nhuần sắc” nhiều lần trong âm bản của Đạo Tuyên, lộ vấndependence, có đồng hôm, sắc bén hôm, và chia cứu hôm. Nên tôi đưa ra bản dịch sau đây theo tài liệu của Đạo Nguyên trong Truyện Đặng Lực, nghi rằng tác giả có nhiều lý do sao đúng theo bản chính:

[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 tranquilization, he knew well what was the true significance of worldly affairs. Inside and outside he was transpicious; 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.
Phật Sư (Bồ Đề Đạt Ma) là con thứ ba của một vị đại vương bà là môn ô Nam Thiên Trúc thuộc Tây Vực. Thần huyền sáng thông, nghe đâu ngộ đó, ông nuôi chí cầu pháp Đại Thừa, trú lồp áo trạng cư sĩ, khoác lên mình nau sống, quyết làm hung thành hố giống thành. Thoải mái trong lòng, thông suốt thể sự, trong ngoài sáng rõ, đức hành vượt ngoài ai khuôn mẫu thế gian, ông dẫu lòng trước cảnh suy vi của thành giáo ở các nước ngoài, bèn bảng núi vượt biển qua du hóa ở Trung Hoa nước Ngụy. Kể hàng tám ai cũng tin theo, còn người thiên canh sành lòng chế trách.

At the time there were only two monks called Tao-yih and Hui-kê, 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 Đức và Huệ Khả tuyết thuộc hàng hầu sanh tuổi nhỏ mà tuấn tú, chí lại cao xa, duyen may gặp được Pháp Sư bèn ở đó phụng sự nhiều năm, hết lòng tu học chỉ mong Sư chỉ bảo. Pháp Sư thương h !$ tin thành bèn chỉ cho chân đạo?

Đây là phép an tâm
Đây là phép phát hán
Đây là phép thuận vạt
Đấy là phương tiện.
Đó là phép an tâm của Đại Thừa giáo, căn thân chỉ hiểu làm.
An tâm đó, đó là BÍCH QUÁN[10]
Phát hán đó, đó là tự hán
Thuận vạt đó, đó là phong ngựa sự chế gièm
Phương tiện đó, đó là khien mình dung chấp trước.

'At the time there were only two monks called Tao-yih and Hui-kê, 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 Đức và Huệ Khả tuyết thuộc hàng hầu sanh tuổi nhỏ mà tuấn tú, chí lại cao xa, duyen may gặp được Pháp Sư bèn ở đó phụng sự nhiều năm, hết lòng tu học chỉ mong Sư chỉ bảo. Pháp Sư thương h !$ tin thành bèn chỉ cho chân đạo?

Đây là phép an tâm
Đây là phép phát hán
Đây là phép thuận vạt
Đấy là phương tiện.
Đó là phép an tâm của Đại Thừa giáo, căn thân chỉ hiểu làm.
An tâm đó, đó là BÍCH QUÁN[10]
Phát hán đó, đó là tự hán
Thuận vạt đó, đó là phong ngựa sự chế gièm
Phương tiện đó, đó là khien mình dung chấp trước.

'Thus l[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 số do luộc thuật lại như vậy.[11]
Phàm vào đạo có nhiều đường, nhưng nói cho cùng không ngoài hai đường này, là LÝ NHẬP và HÀNH NHẬP

1. LÝ NHẬP là hướng theo giáo (kinh điển) để ngòi vào tông (yếu chỉ) tin sau rằng tất cả sanh linh đều chung đồng một chấn tánh, chỉ vì khác tranh bèn ngoài và vọng tương bèn trong che láp nên chấn tánh không hiện lộ được. Nếu bỏ vọng theo chấn, tính thần ngưng trừ trong cái định BÍCH QUÁN thì không thấy có ta có người, thành phàm một bức nhu nhau; nếu một mục kiến cỡ không lay chuyển, rốt ráo không loại thuộc vào vào giáo, do tức là ngậm hớp với lý hết tâm tương phán biệt.

Tịch nhiên về vị gọi là lý nhập,

'B' 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. HÀNH NHẬP là nói về bổn hạnh, ngoài ra các hạnh khác đều bao gồm trong ấy. Bổn hạnh là gì?

- một là bạo oán hạnh
- hai là tuy duyên hạnh
- ba là vô sở câu 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 BÀO OÁN Hạnh? - Người tu hành khi gặp cảnh khổ nên tự nghĩ như vậy: Ta tụ tảo kiếp trước buông lung không học, bố gõc theo ngọn, trời giá theo vật chất, nặng lòng thương ghét, gây hại không cung. Đời này tụ ta không phạm lỡ, nhưng nghiệp đủ gieo tước trước nay kết trái chín, điều ấy nào phải do trời hoặc người tạo ra đâu, vậy ta dâng nhận như chịu khổ, đừng nên oán trách.

Kính nói: gặp khổ không buồn.


2. By "being obedient to karma" is meant this: There is no self (atman) 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 TUY DUYEN HANH.


Nếu Thu do duyên vậy thì giời vui chẳng đồng, lặng lẽ mày thuận dạo, nên nói là hành 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 Sutra: 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 SÓ CÂU HÀNH.

Người đời mãi đăm dè, việc gì cũng tham trước, thế gọi là câu Bác trí ngộ lẽ chẩn, chuyển người thế tục, nên an tâm trụ ở vô vi, thân hình tùy nghi mà vẫn chuyển. Muốn vật đều là không có gì vui mà câu được.

Hễ có công đức thì liền có hạnh ám duôi theo. Ở lâu trong ba cõi khác náo như hư trong nhà lừa. Có thân có khó, được gì mà vui? Thống suốt được vậy ât buổi hết sự vật, dứt tướng, chẳng câu.

Kính nói: “Còn câu còn khó. Hết câu mới được vui”.
Xét biết không câu mới thực là đạo hành nên nói là hành không câu 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 Sutra: 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. Bồn là XÚNG PHÁP HÀNH.

Cái lý thành tỉnh của tự thành gọi là pháp. (Tánh tính chỉ lý, mục chỉ vi pháp).

Tình hiểu lý ấy thì mời hình tướng hóa thành không, không nhiễm không trước, không bị không thử


Bắc trí vị tiên hiểu được vậy thì tự 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".

Bộ thế của pháp vón không tham lam cho nên đầu dem thân mạng và cửa cái ra mà bỏ vị vẩn không hội tiết. Thấu rõ ba cái không thì không còn ý lại và chấp trước. Chỉ căn gần trong câu, tùy nghi mà giáo hóa chúng sanh, nhưng không mắc phải hình tướng, thế từ cặ là tự hành, đã lợi người lại thêm trang nghiêm đạo bộ dễ. Bộ thế đã vậy thì năm đó (Bát Nhã) khác cùng thế. Vì dứt trừ vọng tưởng mà hành pháp tu sau đó, nhưng thật không gì gọi là hành c, nên nói là hành tùy xướng theo pháp.

(Truyan đăng lúc, quyền 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:

Giáy lý nghị chấp nơi trên chắc đã phong theo kinh Kim Cương Định[12], còn từ quan hành là phân hiện rộng đoạn “hành 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 hành nhập
"Lý nhập là tín sâu rằng tất cả chúng sanh đều đồng nhau một chán tánh, chẳng phải một chăng phải tất cả, khác nhau chỉ ở chỗ bị che lấp bởi ngoại trần. Chánh tánh xua nay vốn chẳng lại chẳng quan. Hạnh giả trong một niêm ngưng tự TÌNH QUÁN sẽ kiến chiếu vào tánh Phất chẳng phải có chẳng phải không, chẳng phải ta chẳng phải người, chung đồng với vật vô giác cung như giọng hàm linh, cùng một thể. Bảy giới hạnh giả sẽ kiến trì nơi tâm đà kim cuồng, rốt chẳng xả lìa, được tích nghiệm về vi, hết tâm tưởng phần 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
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 jen, 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, bản dịch không tránh khỏi án tượng mạnh trước sự thay đổi quan trọng nhất, nói bất nhất, trong bản văn của Đại Ma: đổi hai chữ tinh quán bằng bích quán.

Bích có nghĩa là tượng vạch như trong thành ngữ bích lựu nan xuyên là tượng thành khổ qua, hoặc theo nghĩa bổng hình dũng thái độ đứng thẳng lên: acala vidyaraja. Vi lý do nào Đại Ma đổi chữ "tinh" là thức dầy, hoặc giác ngộ, ra chữ bích là tượng, xét ra không có chût liên hệ nào với chữ quan là xem xét? Lời ghép chữ mới này thật vớ cùng quan hệ với nó biên 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 sỹ Đạo Tuyên, tác giả Cao Tằng Truyện, trong lời bình giải về Thiền, nêu pháp Đại thưa Bích quan làm sự nghiệp tuyệt diệu của sự Đại Ma ở Tàu. Vì thế nên Sư thường được gọi là Bích quan Bà la môn, nghĩa là ông sự nhín vách; và ở Nhật, môn đồ của Thiền Tào
Đồng dạng như cũng nói trên ở thư tọ ấy trong khi họ ngồi Thiền mặt xoay vào vạch Tuyết
nhiên, chắc chắn đó là một lời giải thích quá phiền diện hai chữ bích quán, vì nếu cứ nghĩ
nih 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 lời hànãng đạo vào tôi vậy như vậy lại được lên được một cuộc chống đối không khỏi giữa
các nhà học Phật đương thời? Theo thiện ý, bích quán có một ý nghĩa thẩm định hơn nhiều,
va phải hiểu theo tinh thần hoàn văn sau đây do bộ Truyền đăng lực trách dăn lại theo một
tác phạm gọi là Biết ký, tên golf chúng một sở tài liếu riêng có từ trước.

The master first stayed in the Shōrinji (Shao-lin-szŭ) 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.

"Su (Đạt Ma) ban đầu ở chùa Thiếu Lâm chín năm, vi nghĩ tôi (Huệ Khâ) nói pháp chỉ ngày
gằng:

Ngoài tự chư duyền
外息諸緣
Trong không toàn tình
內心無端
Tâm như tường vách.
心如牆壁
Mỗi là nhập đạo
可以入道

"Huệ Khâ trình bày đủ cách hiểu của ông về tánh lý (bọn thể) của tâm, nhưng lần nào Sự
cùng một mục báo "chẳng phải", mà cùng không báo nói gì về tâm thể vô niệm.
Ngày kia Huệ Khâ nói: "Ta đã tự mình tự duyen rồi".
Su hỏi: "Người không biến thành đạo diễn (hư vô) chỗ?".
Khả đáp: "Chăng thành đạo diễn".
Su hỏi lại: "Lấy gì làm tỉnh chẳng phải là đạo diễn?"
Khả đáp: "Do cái biết tự nhiên vậy, còn nói thì chẳng được"
Su đáp: "Đó là chỗ bí quyết tâm truyên của chư Phật, người chổ ngã hêt".

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 _T'ai-
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 dã được kết thông điệp đặc biệt hàm ẩn trong giáo lý Đại Ma, nhờ đó ta có thể tìm ra một lời đáp thỏa đáng phần nào về tính nghĩa hai chữ bích quan: 壁 觀. Tự nhiên đó phải là một chữ mới tung ra đường thời, và tất cả cái thần toàn nằm ở chữ BỊCH - một chữ cụ thể làm sao như vẻ len trước mắt tuyết không có gì là trừ trường, là khái niệm.height. Do đó mà Đại Tuyên cực tích giáo lý Đại 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 nhìn nhãp và tự quán hành của Đại Ma, mà chính bài học bích quan mới đưa Đại Ma lên ngôi Tổ Sư Thiền Đông Đô.

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-kê 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 bó “Pháp chân truyền của Phật Thiệ Ca” thích nghĩa bích quan là cảnh giới tuyệt đối của tâm, tuyệt không may bỉ bô nên. Có lẽ đúng vậy, nhưng không biết tác giả đưa vào uy tín nào để giải thích như vậy, hoặc giả tác giả đã nạm lòng nhận xét trên của Đại Ma đối với Huệ Khả trong đoạn văn Biết kỳ? Dầu hiểu bằng cách nào, tính nghĩa của bích quan vẫn phải tìm trong thái độ chủ quan của Thiền sư, một thái độ tại định thâm hậu, quyết liệt loại trừ tất cả tướng niệm và hình tướng của giác quan. Thất không gì vô nghĩa hơn chi hiểu bích quan trên mặt chủ nghĩa là ngố vạch. Nếu phải tìm thông hiểu diệp kỹ đặc của Tổ sư Thiền tổng độ Đại Ma qua những di bút hiện còn của Tổ, tôi thiết tướng phải tìm trong bốn chữ Đại Thừa Bích Quán 大 乘 壁 觀 áy

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' or which its followers would base the principal tenets of their school; but Dharma recommended the Laṅkāvatāra to his first disciple Hui-kê (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 áy, là tài liệu duy nhất của Đại Ma còn lại, ta còn có các bộ kinh Lăng Giả, Kim Cương, Kim Cương Định đại khái có thể giúp ta có một ý niệm về chỗ tâm yếu của pháp thiền Đại Ma. Khác với các tôn pháp khác, Thiền không riêng có bộ kinh nào được coi là cần
bàn đưa vào đó ta thể dụng tổng mô giáo. Nhưng tổ Đạt Ma trao bổn quyền Lãng Giác cho
người đề từ đầu tiên là Huệ Khất coi như kỹ thác tâm an Phát khế hợp với đạo Thiên; và sau
ngày Tổ viên tịch, kinh trên được chư Thiền sử đặc biệt tham cứu[14] Côn kinh Kim Cương
Định, quan trọng như thế nào đối với triết giáo Thiền, ta đề thấy rõ qua chính lối 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, Hungjèn (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 Lankāvatāra and Zen. The prevalent notion then that the Vajracchedikā came
only in vogue after Hungjèn and Hui-nêng must be revised. Whatever this may be, the
Lankāvatāra 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 Laotzŭan 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 bồ Kim Cương, thường người ta nghĩ rằng từ Ngữ Tổ Hoàng Nhân trở về trước
kinh ấy không liên quan gì đến Thiền, và chính Nhân là người đầu tiên đưa bồ kinh ấy vào
Thiền giới trong khi Đạt Ma không hề âm chỉ đến, đầu ra đời là một trong số những bản
văn Phật giáo phổ thông nhất ở Trung Hoa. Nhưng theo lời tua của Huệ Năng viết cho bồ
Kim Cương, hiện còn giữ, “Đạt Ma từ lúc Qua Tầu luôn luôn phát tâm xin đường yếu
chi Kim Cương để người học có thể đạt lý và ngộ tánh.” Nếu quá vậy thì ít ra Đạt Ma phải
biết để bồ kinh ấy từ lúc mới mở đường hành pháp ở Trung Hoa, và ở phương diện ấy, profiles liêng liêng giữa Thiền và kinh Kim Cương chắc còn mất thiệt hơn là kinh Lãng Giác
với Thiền Tông. Vậy ta cần xét lại quan niệm thành hàn từ trước cho rằng kinh Kim Cương
mỗi đầu đúng từ đời tổ Hoàng Nhân và Huệ Năng. Dẫu sao, kinh Lãng Giác cũng khó
tiêu hóa quả cho đại chúng, nên tự nhiên lẫn hồi Lãng Giác những bước cho Kim Cương
theo nhịp phát huy của đạo Thiền ngày càng thêm uy thế và ảnh hưởng. Là một bồ kinh
thực hệ thống Bát Nhã trong văn học Phật giáo giáo lý Kim Cương kế ra trong đời đề mà
còn có phần tương ứng với tư tưởng Lão Tổ về lê “không” và “vô vi”. Người Trung Hoa
trong bình không cảm thấy khó khăn làm thô triệt lý không vi triệt lý ấy rất hợp với
đời khá cảnh 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
Lankāvatāra, 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 Thiên đức, văn học chẳng qua chỉ là ngọn tay chỉ mặt trạng, không chứa đựng gì thiệt thực khả dĩ đưa con người đến chỗ kiên chiếu vào tự thể vô kiến chiếu từ tự chứng, thực hiện bằng tự lực, ngoài tất cả lỗi giải của văn tự. Tất cả bộ kinh, kể cả Lang Giác, Kim Cương Định và Kim Cương không giúp được gì nhiều cho người nhiệt thành cầu đạo chỉ quyết tự mình nắm lấy cái thực trần truồng bằng đôi tay trần, không bao tay. Điều ấy chỉ thành tựu được khi tâm trí mở rộng ra, tự bên trong, bằng tâm cao khí lực bình sanh. Còn văn chương chỉ là tầm ban chỉnh lý, nhưng tầm ban không phái 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 tiên 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 trọng, nhưng về phần sau, sau ngày Đông Đố, có thể tin được. Ông diễm này, Truyền Đăng Lục có thể bố kết cho Cao Tăng truyền một bộ “truyện” giả trí của Đại Tuyên, một sứ giả tổ, 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 quí nhân đầu tiên Đạt Ma tiếp xúc khi ông vừa đến Trung Hoa là vua Lương Vô 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 Vô Đế hỏi: Từ ngày từ vị đến nay.trim cât chủ kịch 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?
Su nói: Đó chỉ là nhân hữu lầu chỉ đem đến quá nhở trong côi trời côi người, như bóng theo hình, tùy có nhưng không thực
Đế hỏi: Vây công đức chân thực là gì?
Su nói: Trí phái thanh tịnh, thế phái lăng không, đó là chân công đức, công đức ấy không thể lấy việc thế gian mà cầu được.
Lương Vô Đế lại hỏi: Chân lý cũng tổ tư của đạo thành là gì?
Su đáp: Trong rồng hồn nhiên không gì là thanh.

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.

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 đó dọi được cho nhà vua, Tất Ma bỏ ra đi vào đất Nguy, ở chùa Thiệu Lâm, chín năm yên lặng điện bích[16], nghĩa là người xoay mật vào vách, nên sau đó người ta gọi ông là thầy tu ngộ 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 căng tên là Thần Quang đến vieng Sự, nhiệt thành cầu được khai ngộ pháp Thiền, nhưng Tất Ma lánh lùng không nhìn tới. Thần Quang không vì thế mà ngã lòng, nghĩ rằng những bậc chư thành đại hiện ngày xưa phải trải qua đủ thử thách ma bách chietf mới thành được bốn nguyên. Đêm kia, ông đứng dậm mình trong tuyệt chóc Phật Ma đế y đến cho đến khi tuyệt roi dâm d鬣 chơn vũ 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'i, 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]
"Bây giờ ơ su mới quay đầu lại hỏi: Ông muốn câu gì?
Quang bi khóc bạch: Nguồn mong Hòa Thường từ bi nó của cam lồ, rồng đế chủng sanh.
Sư nói: Điều đao vô thường của chư Phật phải nhiều kiếp tình cảm, khó làm làm được, khó nhìn nhìn được, hàng Đức nhờ trí cùn, lòng dầy kinh mạn, hà có thể chịu nổi nhơn lạo khó củ pháp chấn thừ sao?
Quang nghe quờ bèn rút dao bèn [17] đoạn lìa cánh tay trái đưa lên trước mặt sư. Sư biết gặp được pháp kí, bèn nói:
Chư Phật lúc pháp tâm củ đạo vi pháp bố thân, nay ông chẳng tay trước mặt tôi, vây muốn câu gì?
Nhớ xong, sư bèn đối thiện thần Quang tại Huế Khả.
Khâ bạch: Pháp ỡ cũng của chư Phật, có thể nghề chẳng?
Sư nói: Pháp ỡ cùng của chư Phật không thể nhờ vào người khác.
Khâ bạch: Nhưng tâm con không an, thân như làm cho tâm con an.
Sư nói: Đưa tâm người dầy tay an cho.
Khâ bạch: Con kiếm mãi mà chẳng thấy tâm ở đâu cả.
Sư nói: Thế là ta dâ an cái tâm người rồi đối [18]
Thần thoát chín năm qua, sư muốn trở về Thiên Trúc, bèn gởi mơn nhân đến bảo:  
- Ngày ta lê dương sắp đến, các người thủ trình xem chỗ sở đắc của mỗi người về đạo Thiên.
“Bây giờ ông Đạo Phật bạch: - Theo chỗ thấy của tôi, chằng chập vẫn tư, chẳng lìa vẫn tư, đó là chỗ sở dựng của Đạo.
Tồ nói: Ông được phân đa của tôi.
“Ni Tổng Trí bạch : - Chỗ thấy của tôi nay như Khánh Hỷ (A Nan) nhìn vào nước Phật A Súc (Bát Đông), thấy một lần không thấy lại được.
In his way, which he wanted to be testified to by the authorities as dacoit, being, according to Zen Buddhism. He seems to have had a sort of enlightenment in A.D. 593, and he was one hundred and seven years old when he was killed.

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-hsuan, over one hundred and fifty years at his death.

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-mono, probably clad in rags and with no outward signs of ecclesiastical dignity. The high priest got angry over the situation. He accused the beggarmonk to the authorities, probably, 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.

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-mono, probably clad in rags and with no outward signs of ecclesiastical dignity. The high priest got angry over the situation. He accused the beggarmonk 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.

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 my part

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 Tạng truyền khác với Sự tích của Đạo Nguyên chế lập trong Truyện Đặng lucr, nhưng cả hai đều đồng ý cho Huệ Khả là một thành tự đạo chết trong tay dịch thủ. Chắc chắn trong lời dạy Thiền của Đạt Ma cũng như của
người đề từ Trung Hoa đầu tiên là Huệ Khả có cái gì hiểu đối với hầu hết Phật từ đường thời mang lo hoắc dìm huyền luận điều, hoắc tu tập thiện quản, hoắc thuận tu gió hánh. Nên những người yêu đường đạo thiện phải nhận manh vào chân lý đánh thúc đầy tư thẩm tâm, đầu phải vị thế mà gây xáo trộn cho tình thần thành giáo của kinh và luận mà nhiều bàn dịch đã được lưu hành. Điều ấyắt gây công phán cho hàng thử cư 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 Nirvâna 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?'

Cùng như Đại Ma, Huệ Khả không lưu lại bất tích nào mặc dù trong tiêu sử có ghi rằng những bài pháp của hai người đều được suy tập lại, và riêng của Huệ Khả còn được xếp loại nửa. Dưới đây, đoạn trích văn sau đây còn giữ lại có thể rõ vào tia sáng vào Thiên pháp của Nhị Tổ Huệ Khả.

Có người tên là Hưởng cử sĩ nghe tin Huệ Khả thành hóa bèn viết thơ giới đến, lời lề như sau:

“Bống do hình mà dầy,
Vang theo tiếng mà lên.
“Nhọc hình đau với bóng, nào hay gốc bóng là hình,
Cao tiếng lấp ám vang, chẳng biết nguồn vang là tiếng.
“Doan phiên nào hưởng đến Niết Bàn, nào khác bộ hình kiểm bóng,
Lia chủng sanh mong hữu Phật quả, chẳng qua đứt tiếng tim vang.
Một biệt: mê ngỡ một đường, trì ngư chẳng khác.
“Không tên đầu thành tên, bối cơ tên nền phải trái làm đường.
Chẳng lý bày ra lý, vị có lý nền cải bàn dụ về.
“Huyền hóa chẳng chạnh, sao ràng phải trái,
Hu vọng không thực, lấy gì có không
“Y mong trình lên, người mong Hòa Thường chi 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 mani-
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 Tố phác thư rằng:
Xem qua ý ấy đều như thực
Cái lý chân u chẳng biết thử
Mê nói ma ni là ngối gạ
Họt nhiên tỉnh đây rô là châu
Vô minh trí huệ nguyên không khác
Muốn pháp đều “như” lọ phải cấu
Thương kế chấp thương và chấp đoạn
Mấy lơi gió gém báo tơ thư
Quán thân cùng Phật nào sai biệt
Hà tất Niết Bàn kiểm mái ru! [22]

TAM TỔ TẢNG XÁN (–606)

Next to Hui-kê 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-kê and asked:

'I am suffering from fêng-yang; pray cleanse me of my sins.'

'Bring your sins here,' said Hui-kê, '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 Tạng Xán thuộc tông Ngôi Tổ vị thứ ba. Cuộc đối thoại giữa sự và để diễm ra như sau, theo Truyện Đăng Lục:

Một cư sĩ tuổi ngoài bốn mươi đến đảnh lễ Huệ Khả bách:
“Để tụ mà chưng phong đẳng[23], tính Hòa Thường từ bi sám hồi tội giúp!”

Sư nói: “Đưa cái tội ra đẩy ta sám cho.”
Cư sĩ hỏi lâu bạch: “Để từ kiểm tội mái mà chẳng thấy đâu cả.”
Sư nói: “Thể là ta đã sám xong tội của người rồi đó. Từ nay, người khói y nơi Phật Pháp Tạng mạ an trư.”

Cư sĩ bạch: “Nay tội thấy Hòa Thường thì biết đỗ là Tạng, 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 bự cũng y nhiên là 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 biết đăng mặt trong đời ít ai rõ được hành tung. Một phần là do nạn người đại Phật giáo ở đời Bắc Châu, do vua Vô Đề chử xướng. Đến năm thứ muội hai đời Khai Hoàng, nhà Tùy, Tăng Xán tìm được bác pháp khi để truyền lại ngôi Tổ vị, đồ là Đạo Tín.

Dao Tín bạch: Cúi xin Hòa Thư từ chì cho đệ tử con đường giải thoát.
Sư (Tăng Xán) hỏi: Ai trói người?
Tín bạch: Không ai trói hết?
Sư nói: Vây sao còn câu giải thoát?
Tín phát đại ng$options$“duôi lời nói”, bố công chín năm khố câu.
Tăng Xán biết cơ duyên đã đến bèn trao cho Đạo Tín làm tốn vật cái áo pháp truyền lại từ sơ tổ: Đạt Ma, rồi thư thân tích 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 âm đặt suốt đời, nhưng ta có thể nhận ra từ tương cua Tố qua một thi phám luôn 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 lan giăc 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
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 thousand 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 senses-objects,
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
All
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 niệm gián trách
dấn mắc tà ngã
đồng nhiên mình bạch
Hào lì hưu sái
thiên địa huyền cach
dước đặc hiện tiến
mặc tôn thuận nghịch
Vi thuận tương tranh
thi vị tẩn bình
bắt thục huyễn nhau
chỉ
dỗ lao niệm tình
Viên đồng thái hư
vô khılmış vô dư
lương do hử xa
số dĩ bất như
Mặc trừ hử duyền
vật dự không nhân
như chưng bình
hoài
dấn nhiên tự tận
Chỉ dòng qui
chỉ cảnh đi dòng
duy trì lụng
biện
ninh tri như chưng
Nhứt chúng bất thông
Đạo lón chẳng gì khó
cốt dưng chọn lựa thời
quy hồ không thương ghét
thì tự nhiên sáng ngồi
Sai lạc nữa đường tổ
dất trời liên phân cách
chớ nghĩ chuyện ngược
xuôi
thì hiện liên trước mắt
Đem thuận nghịch chối
đó chính là tẩn bình
chăng năm được mới
huyễn
hoại công lo niệm tình
Tròn đầy tổ thái hư
không thiếu cũng không
dư
bối mạng lo giữ bộ
nên chẳng được như như
như
Ngòi chỗ dầu duyền trên
trong dụng ghì không nhân
cứ một mục bình tâm
thì tự nhiên dứt tận
Ngăn đảo mà cầu tình
hết ngàn lại đông thêm
càng tre khi hai bên
thả rõ đầu là mỗi
Lường xử thất công
khién hữu một hữu
tjong không bồi không

Đa ngôn đa lự
chuyên bất tương ứng
tuyệt ngôn tuyệt lự
vồ xử bất thông

Quy căn đặc chỉ
tử chiều thất tổng
tu dự phân chiều
thăng khấu diện không

Tiền không chuyển biến
giai do vong kiến
bắt dưng câu chọn
duy tu tức kiến

Nhị kiến bắt trừ
thần vật trụ tâm
tà hữu thi phi
phản nhiên thất tâm

Nhị do nhứt hữu
nhút đặc mặt thừa
nhút tâm bắt sanh
van pháp vô cụ

Vô cụ vô pháp
bắt sanh bắt tâm
năng tùy cảnh diệt
cảnh trúc năng trậm

Cảnh do năng cảnh
nảng do cảnh năng
dức tri lượng đoạn
nguyễn thị nhút không

Nhút không động lương
tề hàm van trọng
bắt kiến tình thơ
nính hữu thiên đang

Đại đạo thể khoan

hai đầu lường uong công
dười có liên mặt có
theo không lại phù không

Nói nhiều thêm lo quản
loanh quanh mãi chẳng xong
dự lối dựt cho quản
dầu đầu chẳng suốt thông

Trở về nguồn năm mới
dài theo ngôn mặt tổng
phút giấy soi ngược lại
trước mặt vượt cảnh không

Cảnh không trò thiên điện
thấy đều do vong kiến
cử gi phải câu chọn
chỉ cần dứt sớm kiến

Hai bên dưng ghế mặt
cẵn thanh chờ dưới tâm
phái trái vưa vướng mà là nghiêm đốt mặt tâm

Hai do một mà có
một rỗi cùng tương bố
một tâm vị chẳng sanh
muốn pháp tội gì đó

Không tối thì không pháp
chằng sanh thì chẳng tâm
tâm theo cảnh mà bất
cảnh theo tâm mà chìm

Tâm là tâm của cảnh
cảnh là cảnh của tâm
ví biết hai đăng dứt
rớt cùng chỉ một không

Một không, hai mà một
bao gồm hết muốn sai
chẳng thấy trong thấy dực
lấy gì mà lệch sai
vô di vô nan
tiều kiến hờ nghi
chuyên cấp chuyên trì

Chắp chi thật đồ
tâm nhập tà lò
phòng chi tự nhiên
thẻ vô hư trù

Nhiệm tán Hiệp đạo
tiều dao tuyệt não
hề niệm quai nhơn
trầm hồn bất hào

Bắt hào lao thân
hả dưng sơ thân
dục thủ nhứt thẳng
vật ó lực tran

Lúc tran bắt ác
hoàn động chánh giác
trí giác vô vị
ngu nhân tự phước

Pháp vô di pháp
vòng tự ái trước
tương tâm dung tâm
khơi phi đại thức

Mê sành tích loạn
ngô vô hào ác
nhứt thiệt nhị biến
vọng tự chăm chước

Mộng huyền không hoa
hà lao bất trọc
dắc thiệt thì phi
nhứt thời phòng kühróc

Nhân nhưng bất thuyên
chư mong tự trù
tấm nhưng bất đì
van pháp nhứt như
Nhứt như thế huyền viên

Dao lón thẻ khoan dung
không để mà chẳng khó
kề tiêu kiến lừng khủng
gắp theo và chắm bò

Chắp giữ là nghiêm lịch
đấn tâm vào neo tà
cứ tự nhiên bụng hết
bòn thẻ chẳng lại qua

Thuận tán là hiệp đạo
tiều dao dứt phiền não
càng nghi càng trôi thêm
lể bảo chìm mê ảo

Mê áo nhọc tính thanh
tình gì việc sở thanh
muốn thăng dương nhứt
thằng
dùng chán ghét sâu tràn

Sáu tràn có xâu chi
văn chung về giác đầy
bắc trì giữ vô vi
người ngữ tự buộc lấy

pháp pháp chẳng khác
pháp
do ái trước sanh làm
hà chẳng là quây làm
sai tâm di bất tâm

Mê sành động sanh yên
ngô hết xâu hết tốt
nhứt thiệt việc hai bên
dể do vong chăm chước

Mơ mơ báo không hoa
khéo nhọc lồng dưới bất
cuyển thừa được thì phi
một lần bụng bỏ quách

Mắt vị không mê ngữ
mộng mơ đều tự trù
ngọt nín vong duyên
vạn pháp thể quan
quy phục tự nhiên

Dẫn khí sở đi
bất khả phương ti
chỉ đồng vô đồng
doồng chỉ vô chì
lương kỳ bất thành
nứt hà hữu nghị

Cưu cảnh cùng cực
Bật tồn quý tác
khé tâm bình đẳng
số tác câu tục

Hồ nghi tân tình
chánh tin điều trực
nứt thiết bất lưu
vô khả kỳ úc
hự minh tự nhiên
bắt lao tâm lực

Phi tư lương xứ
thúc tình nan trực
chơn như pháp giới
vô thác vô tự

Yếu cấp tương ứng
duy ngồng bất nhỉ
bất nhị giai đồng
vô bất bao động
thập phương trí giả
gia nhập thứutenberg

Tông phi xúc dien
nứt niệm văn niên
vô tại bất tại
thập phương mục tiễn

Cực tiêu đồng đại
vong tuyệt cảnh giới

Cực đại đồng tiêu
bất kiến biên biểu

tâm tâm vi chẳng khác
thi muốn pháp nhứt như

Nhứt như vốn thể huyền
bản bất không mỹ duyên
căn quán chung như vậy
muốn pháp về tự nhiên

Dũng hỏi vì sao cả
thì hết chuyển sai ngoa
ngăn đồng chửa là tính
dồng ngân khác tính xa
cái hai đã chẳng được
cái một lấy chì mà...

Rớt rao đến cùng cực
carrass còn mày quý tác
bình đẳng hiệp đạo tâm
im bất niệm tạo tác

Niệm nghi hoặc sáng suốt
lòng tinh hòa lệ trực
mày bụi cùng chẳng lưu
lấy gì mà kỳ úc
bơn thể vồn hự minh
tự nhiên nào nhục thúc

Trí nào suy lượng được
thúc nào cân nhắc ra
cạnh chấn như pháp giới
không người cũng không

Cần nhất hãy tương ứng
cũng lẽ đạo bất nhỉ
bất nhị thì hòa đồng
không gì chẳng bao đồng
muội phương hàng trí giả
dề chung nhập một tông

Tông này vốn tự tại
hoảng khác là văn niên
dề có không không có
muối phương trước mất
liên
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 trao từ Tổ Đạo Tín, Thiên chúa ra hai ngánh. Ngánh đầu gọi là Nguru Đầu Thiền, sơn mái một sao ngày viên tịch của vị tổ khai sáng là Pháp Dưng, ở núi Nguru Đầu, và không được coi như Thiên chính thống. Ngánh sau do Hoàng Nhân thống quản; đó là ngánh Thiền còn tồn tại đến nay, và Hoàng Nhân đại sự được các sư gia coi là Thiên Tổ thứ năm.
The street, on a sunny day, saw the Dong Phu Phat (593-657), a remarkable saintly man in the Niut’ou school of Zen. It was during the Chen-kuan era of the T’ang dynasty that Tao-hsin, learning of the presence of an extraordinary saintly man in the Niut’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. Thinhsin traced the character ‘Buddha’ (fo) on the stone on which Fa-jung was 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 Niut’ou school of Zen Buddhism.


“Bây giờ nhằm đối Trịnh Quân nhà Chương, tử to Đạo Tín xa xem khí tượng biết núi ấy có
di nhân bên hôm thấm tim đến. Có người cho biết cách chừng mưu đối đắm, trong núi có một
ông đào thấy người chằng đứng đầy, mà cũng chẳng chấp tay chào ai bao giờ. Tồ bến tim
dến thấy sư Pháp Dung đang ngồi cùng dỗ chừng như chưa bao giờ ngoại có lại. Tồ hỏi :
“Ông làm gì ở đây?”
Sư đáp: Quân tâm.
Tồ: Quân là người nào? Tầm là vật gì?
Sư không đáp, dỗ đầy đánh lỗ, hỏi :
“Chương hay tôn xá của Đại Đức ở đâu?”
Tồ: Bàn đào chằng đinh thú ở đâu, Đông cùng vậy mà Tây cùng vậy.
Sư: Đại đức có biết Thiền sư Đạo Tín không?
Tồ: Hội ông ta làm gì?
Sư: Vì người gọi cao được dâ đây, những mong được chiêm bái.
Tồ: Đạo Tín là bàn đào đầy.
Sư: Nhân sao lên đây?
Tồ: Cốt thấm ông. Cơ chỗ nào an nghỉ không?
Sư chỉ về phía sau, nói: “Có cái cọc riêng”
Bên dân Tồ đến am ấy. Nhìn quanh am thấy lấn quá.security, đến hỏi: “Còn có cái dó sao?”
Tồ: Có thấy gì nữa không?
Sư không đáp.
Chấp sau, Tồ bến viết trên tang đã sư Pháp Dung hàng ngày ngồi tỉnh một chữ “Phật”. Sử
ninh thấy lỏ về khổ chịu.
Tồ hỏi: “Còn có cái đó sao?”[26]
Sử chưa nói thì Trịnh Quân nhà Chương, bèn đánh lễ xin nghe lời tâm yêu. Tồ day: Trăm ngàn pháp
mòn về trong gang tấc, hà sa công đức toàn ở người tâm; tất cả giới mòn, định mòn, huệ
mòn, tất cả thân thông biên hóa đều tự sẵn đủ chúng ngoại tâm người. Tất cả phần nào
nghiệp chướng bốn lần vẫn là không tích. Tất cả nhân quá đều như mong mỉ. Không có ba
côi nào phải thoát ra, mà cũng chúng có bỏ dễ nào khả chưa được. Người với chẳng phải
người, tâm thường đều bình đẳng. Đạo lớn von hư huyền khoảng đạt, tuyệt không có nghị
không có lo. Cái pháp như vậy, nay ông đã được, rốt chẳng kiêm khuyết, đồng với chủ
Phật, ngoài ra chẳng Phật nào khác. Ông cứ tự tài mà nhiệm tâm, dừng theo quan hành,
cũng chờ từng tâm, chờ rơi tham sầu, chờ mang sự lực, cứ thân nhân vợ danh, đọc ngang
nhiệm ý, chẳng làm lành chẳng làm dử, đi dừng nan ngối cứ tùy duyên mà cảm nghĩ, đó
toàn là chỗ điều dưng khoài lạc vô ưu của Phật, có thể mới goi là Phật.
“Pháp Dung hỏi: Tầm đã như vậy, cái nào là Phật? cái nào là tâm?
Tồ nói: Nếu chẳng phải tâm thì không hỏi Phật, mà dâ hỏi Phật thì chẳng phải là không
tâm.
Pháp Dung hỏi: Đả bảo chẳng tự quán hành thì khí cảnh khối lên, tầm làm sao đổi trí?
Tồ đáp: Cánh duyên không tốt xâu, tốt xâu tai nơi tâm.
Tâm vì chẳng đạt ra, vọng tính theo đâu đầy? Vồng tính đã chẳng đầy thì chẩn tâm cứ
nhiệm vấn mà tò tương. Ông chỉ nên tự tài mà tùy tâm, chẳng cần phải đổi trí. Đỗ tức là
thường trù pháp thân, chẳng gì sai khác[27]
(Truyện đăng lực, quyền 4)
Sau thời pháp ấy, Pháp Dung trở thành trí to pháp Nguọc Đùi Thiền.
NGŨ TỔ HOÀNG NHẤN (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.


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-szu 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 rationalism and literary discoursing and Sutra-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.

Mön do phái Thiền Thai phản đối tên hai vị giáo chủ của bốn phái, Huệ Tự và Trí Khải, được gắn làm Thiền sư trong Truyện Đăng lực dưới danh mục “ Thiền môn đạt giả tuy bất xuất thể, hữu danh u thứ giái”. Họ cho rằng hai vị là hằng long tương của tông Thiền Thai không thể xếp xuống thể thứ như vậy trong bọn lực của các sư Thiền. Nhưng Thiền quan niệm đó là hợp lý, vì lẽ 누구 bộ phận đảm luận huynh diệu thì tông Thiền Thai là một dòng khác của đạo Thiền, một dòng phát triển độc lập với Thiền Đạt Ma, nhưng nếu khó phát huy một cách thuận tiện hơn chẩn sẽ quy thuộc ở Thiền như dưới hình thức hiện có. Rất tiếc hằng cảnh huynh họ cấp ấy được khai thác quá đáng lăn qua phần thực thiền nên các đạo sĩ Thiền Thai luôn luôn gây chiên với Thiền, nhất là với cảnh Thiền cực tật thường cương quyết tổ cáo cốt tất của các nghệ thức biến lý, luận tư chủng, khao kinh diền. Theo thiền ý, Thiền Thai là một biến thể của Thiền, và như tổ khai tông ấy có thể xứng đáng xếp vào hàng Thiền sư, mặc dù các ngài không cùng pháp hệ với Thạch Đâu, Được Sơn, Mã Tố, Lầm 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 vị ngành Thiền khác[28] chóm đầy 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, Tằng Xán, Đạo Tín và Hoàng Nhận, 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 Ngụ Tồ thành hai tông phái của Huệ
Nâng và Thành Tú giúp cọ duyên cho Thien phất trien thuận tùy hồn bằng cách tuốc bò những yếu tố không cần thiết, hoặc nói dụng hồn, những yếu tố không tiêu hóa được. Rồi cùng phải Huệ Nâng tốn tài vươn qua phái Thành Tú chừng to Thien Đơn ông hyp với cách tuyệt hóa nhất với nép tâm lý và cảm nghĩ của người Trung Hoa.

Tất cả những yếu tố ở An Độ còn vương mặc trong Thien Đại Ma và chưa tỏ kết tiếp cho đến Huệ Nâng đều là những thứ cương ghê vào, không phải bấm sánh từ thiện tài Trung Hoa. Nên khi Huệ Nâng và môn đệ của Ngài có việc lấp đầy hành Thien thì không còn một chưởng nguyên nữa trên đường hoàng dương đường chánh pháp cho đến khi Thien trở thành một uy thế hâu như độc nhất trong thế giới Phất giáo Trung Hoa. Ta còn xét kỹ Huệ Nâng thưa kế Hoằng Nhân bằng cách nào, và do đâu có bất động với đối phương là Thành Tú.

IV

IV. LỤC TÔ Huệ Nâng (638-713)

Huí-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. Huí-nêng somehow managed to get money enough for the support of his aged mother while he was gone.


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 độ chung năm trăm người, (có nói nổi bảy trăm hoặc cả ngàn) và làm lẽ Ngũ Tô.

Ngũ Tô hỏi: Ông từ đâu đến?
Huệ Nâng đáp: Lanh Nam.
Tô hỏi: Ông muốn cầu gì?
Đáp: Chí cầu làm Phất.

Tô nói: Người Lanh Nam không có tánh Phất sao làm Phất được?
Đu về, dã quyết tâm cầu đạo nên không ngã lòng, Huệ Nâng bên đáp ngay:
"Người đánh có Nam Bạc, tánh Phất 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:

"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."

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:

"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?"

"The Bodhi 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."

"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?"

This impressed 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:

"Loi đáp đẹp lòng Tổ làm làm. Thế rồi Huệ Năng được giao cho công việc giao vào cho nhà chùa. Truyện chép đã tam thằng ngoài Năng chỉ biết có công việc hạch ấy cho đến khi Ngũ Tổ định chọn một người kế ngói Tổ giao đảm môn nhân. Ngày kia, Tổ bỏ cáo với nào có thế tổ ra đạt lý đạo, Tổ sẽ truyền áo pháp cho mà làm Tổ thứ sáu. Thần Tú (tích năm 706) là người học cao nhất trong bốn, và nuances nhất về việc đạo, và có thiên được do chúng có như xứng đáng nhất hướng vinh dự ấy bè làm một kẻ trình chế hiểu biết, và biên nơi vách bên trái 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 bộ dề cởi  
Sinh như菩提樹  
Tâm như明鏡臺  
Giờ gờ siêng phụ giúp  
Chớ đê nhược trơn tranh 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 kháo이 trái, và thầm nghĩ thế nào tác giả cũng lãnh được phần thưởng xứng đáng. Nhưng sáng hôm sau vừa thức giấc, đồ chúng rất đổi khác nhiều thấy một bài kể 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 cởi  
菩提本無樹  
明鏡亦非臺
Nguyên chẳng có một vật
本來無一物
Sao gọi phụ.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.


Thế rồi Tổ trao lại áo pháp cho Huệ Nâng làm tín vật chứng đồ cái bằng có đặc pháp vô thường, và báo trước hậu vận của đạo Thiền sẽ rực rỡ honor bao giờ hết. Tổ còn dẫn Huệ Nâng chỉ với nói pháp hãy tâm mãi đánh án tích nói rõ ràng như chớ đến thời sẽ công khai xuất hiện và hoàng dương. Tổ còn nói cái áo pháp truyền lại từ Tổ Đạt Ma làm tín vật sau này đừng truyền xuong nưa, vì từ đó Thiền sẽ được thể gian công nhận, không cần phải dùng áo tiêu biểu cho tín tâm. Ngày trong đêm ấy Huệ Nâng 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 mồ đê của Lục Tổ chêp lại[31], e có thể vi phân nào. Nếu ta có được những tài liệu khác của Thánh Tú và mồ đê của ông, chắc chắn câu chuyện phải khác hơn nhiều. Đặng tức hiện ta chỉ có một tài liệu duy nhất liên quan đến Thánh Tú và Hoàng Nhãn. Đó là một văn bia của Chăng Shuo (?), một cursus dê tử của Thánh Tú. Bia chêp Thánh Tú là người được phó phap tự tay Hoàng Nhãn. Xét độ do thì người Tổ của Huệ Nhằng đương thời cũng bị tranh giành đủ làm, hoặc người thứ chánh thọ cũng đăng tải khổ đinh làm cho đến khi Thiện Huệ Nhằng được xác định vào tài ca ụy thế vượt qua bậc cử phái Thiền náo có thể có đương thời. Rất tiếc bài văn bia này không cho biết thêm gì về sự liên hệ giữa Huệ Nhằng và Thánh Tú, nhưng trong sự tích vừa kể cũng đủ cho ta thu thập vài yếu tố sơ 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'ân-ch'ìng, a collection of his sermons, contains passages quoted from such Sūtras as the Nirvāṇa, Vajracchedikā, Lankāvatāra, 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.

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.


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 mất truyền y pháp trong đêm giữa Hoàng Nhân và Huy Nêng khiến ta phải đặc biết chủ yếu. Nâng một chủ nhà quê chuyển bừa cứ giá gào trong chúng, một chủ nhà quê chửa quỳ y tho giới nữa, lần nghị vị tổ, bầu chì mồi là tên gọi thời, để kẻ vị một đại sự thông lãnh năm bảy trăm đó chúng, hàn phải gây mầm gánh tế, và thứ oan là khắc. Nhưng thực sự nếu đó là người dự thực ngủ để đảm nhận trong trách tâm lãnh đạo thì sự phối hợp chung của thấy và trò hà không thường qua moi sự chồng đời sao? Có lẽ đầu ngạo đạo văn không thắng nội dục vững của thể gian, phi lý quả, trẻ con quá. Dầu vậy, tôi vẫn không thể
Three days after the flight of Hui-nêng from the Yellow Plum Mountain, the news of what had happened in secret became noise 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 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 recognizest thy own face, which was before the world, secrecy is in thyself.'

Three days after the flight of Hui-nêng, the news of what had happened in secret became noise 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 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 recognizest 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 mất Truyền y bất trận lan khắp chốn giác lam, một số tăng phân ưu do Huệ Minh cầm đầu đuổi theo Huệ Năng. Qua một hẻm núi cách chùa khá xa, thấy nhiều người đuổi theo kip, Năng bèn ném cái áo pháp trên tảng đá gần đó, và nói với Huệ Minh: "Áo này là vật làm tin của chú tổ, hà đừng soc mà tranh được sao? Muốn lấy thật cứ lấy đi!" Huệ Minh nắm áo cõ đỏ lên, nhưng áo nghè nghệ như núi. Ông ngمرحلة, bôi rồi, rơi run sợ.


Tồ nói: Vậy nên tạm dựt tương niệm, lành dử thay đứng nghỉ tới.

Huệ Minh vạng nhận.

Giày lâu, Tồ nói: Đừng nghĩ lành, đừng nghĩ dử, ngay trong lúc ấy đưa tôi xem cái bón lải điên mục của ông trước khi cha mẹ chưa sanh ra ông. 不思善, 不思恶, 正當與無時還 我

明 上座 父 母 來 生時 面 目

Thoạt nghe, Huệ Minh bỗng sáng rồ ngay các pháp(chân lý) cần bản bảy lâu tìm kiếm khắp bên ngoài ở muốn vạt. Cái hiểu của ông bây giờ là cái hiểu của người ứng nước non lòng lành tự biệt. Ông cảm động quả đơi đến toát mồ hôi, trảo nước mắt, rồi cùng kinh đến gần Tồ chấp tay làm lẽ bạch:

Ngoài lỗi mắt yếu mặt như trên còn có ý mắt nào nữa không?
Huệ Năng nói: Điều tôi nói với ông tức chẳng phải là mặt. Nếu ông tự soi trở lại sẽ thấy cái mặt 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.


V

NAM ĐƠN BẮC TIỂM

Hung-jen 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, Yinsung, 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, Yi'-tsung, was greatly struck by the statement of Hui-nêng, so conclusive and authoritative. Finding out very soon who this Hui-nêng was, Yi'-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:


Nhân lực ấy có hai ông tăng tiếng tranh luận về câu chuyện gió phướn, một ông nói “gió động”, một ông nói “phướn động”, cải mãi không thôi. Huệ Nâng bước tới mà rằng:

Chẳng phải gió động, chẳng phải phướn động, chính tâm ông động[34]

Câu nói châm đéo tức thì cuộc cái vả. Nhà sư thông thái Ân Tông kinh ngạc quá đối trước câu nói bất thân như vậy của Huệ Nâng, dứt khoan, dạy yect lục. Vừa gần biết怂 tông tích của Huệ Nâng, Ân Tông bèn thịnh Tố cho nghệ giáo pháp Huỳnh Mai. Sau đầy là lời đáp của Huệ Nâng:[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.’


(Dân 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:

"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 dhyanæ. For we read in the Vajracchedikâ that those who try to see the Tathâgata in one of his special attitudes, as sitting or lying, do not understand his spirit, and that the Tathâgata is designated as Tathâgata because he comes from nowhere and departs nowhere, and for that reason he is the Tathâgata. 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 dhyanæ? 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 Mahâyânistic. In the Mahâyâna 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."


(Cứ vậy, dao không có phiên não với bồ đề đối đãi nhau. Vì sao) Vì phiên não tức bồ đề, chẳng phải hai chẳng phải khác. Nếu lấy trì hiểu chiếu phải phiên não, đó là kiến giải của hằng Thanh văn, Duyên giác còn xe nai dê; hằng trì cao cần lớn quyền không như vậy.

Sáng với không sáng, kể phẩm thấy "cô hai", bậc trì thâu rõ tánh nó "vô nhị". Cái tánh vô nghĩ ấy là chân như thực tánh. Tánh ấy bình đẳng muốn vật, ở phân ngư chẳng bóng, hiện thành chẳng thềm, ở phiên nào chẳng loạn, ở thiện định chẳng tĩnh; cái thấy có nghĩ tuyệt đối ấy, thấy chẳng thường cương thường, chẳng đến chấp đi, chẳng ở giữa chẳng trong ngoài, chẳng sanh chẳng diệt, tánh tương như như, thường trực chẳng đối, do gọi là Đạo.

Nếu ông muốn biết chỗ tâm yêu của Thiền thì lành đủ tất tất chỗ nghĩ đến thi tự nhiên ngồi nhập trong thế tánh thanh tịnh của tâm, tuy vắng lặng linh mình mà diệu dụng thì vô tận đáp ứng với thế sự vô cùng.
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 Huê 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 có tốt ban đầu ấy hâu như đặc sẵn cho ông sau này một khuôn mặt khác hẳn với Huê Năng, người ban đồng môn thái học. Vua Vô nhất Đường là đệ tử của Ngài, và dĩ nhiên nhiều quan cận thần, đại phù như quý y với Ngài. Khi vua Trương Tông tức vị, năm 685, Thần Tú còn được trọng vọng hơn nhiều, và chính một vị quan đại phù thời ấy là Chang Shuo viết tiểu sử và tụng văn khắc làm mộ bia cho Ngài, trong ấy có bài pháp kể 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 chủ Phật
Trong tâm bốn lai dử.
Cầu tâm mà bồ tánh
Khác nào lạc mặt 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.


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 pragmatical. 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 multitudinuousness 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 có hữu nằm trong lòng người; nếu ta gọi Tông này là trí thức thi Tổ kia phải coi là chủ nghiệm. Nam Tông xứng là đối, đối với Bắc Tông gợi là tiệm, là do Nam Tông chủ trương ngôi là ngôi tức thì, không tuân tự, vi không có một quá trình tiến bồ nào hết; còn Bắc Tông, trái lại, nếu cao phương thức cần phải theo đề đạt, nghĩa là ngồi lản hồi, đối hội nhiều thời gian, nhiều công phu tỉnh quan vây. Huệ Năng là một cao thứ cực đoan của duy tâm tần luân, còn Thần Tứ là một người biết thực không dám không biết đến thể giới hiện tướng, ở độ thời gian người trên mỗi hành động của chúng ta. Người duy tâm không phải không cần biết đến khả cảnh khác quan của thực tại, nhưng mắt họ luôn luôn đặt ở một điểm tự lập tự tại ngoại tất cả, và nhận quang họ phong ra từ tuyết đối diễn ấy. Đơn giáo là nhận quang ấy phong vào cái nhiều của muôn vật trong trang thải một tuyết đối. Tất cả các nhà khuyên học đều thuộc Đơn giáo. Bay lượt từ cái thuận nhất đến cái thuận nhất không phải, mà cùng không thể là một diễn trình tuân tự. Pháp môn Thần Tứ căn được chủ yêu như một lời khuyên thiệt thực cho những người tính nghiêm hành Thiền, trí giới, thực tu, nhưng bất lạc để mở ta thực chất của cái thần chúng gọi là thái tánh lòng trong thông diệp đặc thù của Huệ Năng biết lập đối mọi trường phải Pháp giáo khác. Thiền Bắc Tông không tồn tại được là việc khá đi nhiên, vi Thiền không thể khác hơn là một hành vi trực giác tức thì, đột ngột. Chớp khoảng mở ra cả một thể giới chưa bao ai đâm mồm 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. Nếu lên những đoạn đương nhằm đạt cứu cảnh, Thần Tứ đánh mất mục tiêu tối hậu của Thiền. Tuy nhiên, về mặt thiệt thực, Sự vận là một cơ văn vững vàng, có nhiều ưu điểm.

The ideas of instantaneity and graduation in the realization of the truth of Zen originally comes from the Lākāvatāra (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 đóng ngồi và tiêm ngồi trong Thiền học phát xuất từ bộ kinh Lăng Già, sự phân biệt được đẽ ra ở đoạn kinh luận về phép tỉnh tâm, gian lọc hết đồng tương niệm và hình tướng. Theo kinh, sự gian lọc ấy tùy chỗ mà gọi tên, khi thi tiêm, khi thi đóng. Nếu vô đế như sự chín mùi của trái cây, hoặc công việc nán dò gom, hoặc xúc sắc nó của cò cây, hoặc sự điều luyện một nghề thuật thì phải tuân tự tiến dấn trong thời gian; đó là một hành vi thuộc diện trình tiến tiến vậy; nhưng nếu vô đế như một tâm giống phản chiếu ngoại vật, hoặc như thực A lai gia thiệt lai tạt cả tâm anh thì sự tích lôc ấy diễn ra tức khắc. Và là kinh ấy nhận có hai loài cần tri: có thụ tâm phải tích lôc lăn hồi mới đạt ngộ sau nhiều năm tu tập thiện định, và có lỡ nhiều kịp nưa; có những tâm khác chưng ngay đến đế, bất thình linh, hầu như không cần có trước một cơ gang có ý thức nào hết.

Ngoài phân kinh trên, sự phân chia hai tông Thiền, về phía đóng điệt, còn đưa vào những sự kiến tâm lý chung quyệt hon. Điểm tranh luận không phải là vấn đề thời gian đầu ngộ chớp nhoáng hay không chớp nhoáng, điều ấy không làm bấn tâm các Thiền sư, vì các Ngài cho rằng sở đế có bất động là bất động giữa một thái độ triệt lì chung và một nhơn quang phong bằng vào sự kiến giác ngộ. Như vậy là vấn đề thời gian vật lì giòi đây chuyên thành vấn đề tâm lý với tất cả nghĩa pathway thẩm điều hon 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 H ui-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 gâthâ:

Phàm nếu lên con đường di (phương tiến) ât đánh mất chỗ đến (cầu cảnh ), rưới rơi phương tiến được động hòa với cầu cảnh. Như cầu chuyên sau đây:

Khi thấy Chí Thánh, học trò của Tông chủ Thành Tự, đến tham vấn Huệ Nâng, Nâng hỏi thấy ông dạy tăng chung thế nào, Thành đáp: "Thaye tôi dạy phải chấn dung tất cả tư tưởng trong tâm (trứ tâm) và nơi im quản tưởng (quản tỉnh), nơi hoài không nắm". Huệ Nâng nói:

'While living, one sits up and lies not,
When dead, one sits not;
A set of ill-smelling skeleton!

What is the use of toiling and moiling so?

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]

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.'
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 Lankâvatâra, 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 ParaMârtha) 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.

VI

THIỀN HƯỆ NĂNG

Một số bài pháp của Lục Tổ được chép giữ trong một bộ sách gọi là Pháp Bửu Đàn Kinh. Chủ ‘kinh’ thường dùng cho những bất lợi 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 Hư Năng lại được tôn xưng là kinh, điều ấy dù chúng tổ địa vị ưu ái của tác phẩm ấy trong lịch sử Phật giáo Trung Hoa. Còn “đàn”, giới đàn, là âm chỉ cái đàn trang dựng lên thể pháp quy y cho Hư Năng, cái đàn trong tuổi nay do Cậu na Bạt đá la, người đầu tiên dịch bộ kinh Lâng Giả, dựng
lên từ triều Lưu Tông (420-479). Từ ngày dựng dàn cho đến suốt đời nhà Lương, và sau nữa, luôn luôn truyền tụng lời sấm của pháp sư Trí Dược (có người nói là của Chân Đề) báo trước sẽ có một vị Bộ Tất trong xác phảm tho giới ở đay, và khai thị năm Ân Phật. Vây “Đàn Kinh” có nghĩa là pháp Thiền chính tổng nội lên ở giới đan 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.

Nhưng bài pháp còn ghi giữ chỉ là những đoạn văn còn rời rã lẻ của Huệ Năng suốt ba mươi bảy năm tích cực hoằng hóa. Cả ở những đoạn còn lại ấy, phần nào dù ủy tín, đáng tin, trong hiện tình ta không thể trả lời đủ khoa, vì sở dĩ như như đã trải qua nhiều số kiếp thăng trầm, điều ấy đủ chứng tỏ thống điều Thiền của Huệ Năng quá phỉ thường quá ở nhiều phương diện đến đời gây nên nhiều mâu thuẫn và ngôn nhân giữa hàng Phật tử. Sau nay, khi khí thế mới thuận lên đến cao độ, tướng truyền bố Đàn Kinh bị hóa thiêu, có như nghi ngờ với Phật giáo thành truyền. Tuy nhiên, trù mà của, vài đoạn đăng ngộ, đại khái bố kinh có thể nhìn như thế hiện đúng tính thanh 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:

Tự tương cần bản của Huệ Năng xứng đáng nằng 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 rạng do Huệ Năng Thiền được nhập điều. Trước, khi Đạt Ma đem cậy Thiền Ân Đô trong sang Trung Quốc, đầu thành công, đương thời Đạt Ma chưa việt thành được thông điều Thiền trong tất cả ý nghĩa kỹ đặc. Phải chờ hai năm sau Thiền mới nhập tâm ở Trung Hoa, và nói lên được tiếng nói của tâm hồn Trung Hoa, cách phổ diện Ân Đô từ ban sơ cho đến Đạt Ma và như Tổ kế tiếp lần lần mặt thế và chuyên sang lối nói hoán toàn Trung Hoa. Cục lô mừng ấy vửa hoàn tất giữa đối tay Huệ Năng là món đề Ngài tức tốc giải quyết ngày tật cả nhưng điều nan giải. Kết quả lại ta có cái nay gọi là Thiền Tông. Vây 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 dhyaâna or obtaining liberation.' Here we have the gist of Zen, and all his later sermons are amplifications of this idea.

Theo Huê Nêng, Thiên là thây tánh. Đó là hai chữ tình yêu nhất chua bao giờ được đức kết đầy thành lực hồn trong dòng khai diên của đạo Thiên. Quanh hai chữ ấy, Thiên kết tính lại từ đó, và nhờ đó ta biết những cổ gâng của ta phải hướng đến đâu, và bằng cách nào ta có thể hình dung nó trong tâm thức. Sau đó, Thiên tiến lên như vư vô. Thạt ra hai chữ ấy có trong đời tổ Đại Ma, nhưng Truyền Đâng lucr lồng khuôn nó trong một đoạn đối của Tổ có nhiều nghi vấn. Dâu rằng chính Đại Ma có đúng hai chữ ấy, nhưng không thể tất Ngài ai cho dù là yếu lý Thiên biết lâp với các pháp môn khác. Phải đến Huê Nêng mới nam trợn tình nghĩa, và in mans diều lý ấy vào tâm thức người nghe một cách đột kheo nhất không sao nhận lấn được. Lần đầu tiên khi Ngài tuyên xướng yêu chỉ Thiên cho pháp sư Ân Tông, câu nói của Ngài dịch thực không chỗ nào ngỏ nhận được: "chất luận thây tánh, chẳng luận thiện định hoặc giả thô thò". Đó là điểm chữ yêu của Thiên Huê Nêng, những bài nói pháp sau nay chỉ nhằm khai triển khái niệm ấy thôi.

By 'Nature' he understood Buddha-Nature, or, more particularly from the intellectual point of view, Prajñâ. He says that this Prajñâ 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 Prajñâ, 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 Śûnyatâ 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 Prajñâ 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 all in all. This mysterious working of Prajñâ issues from your own Nature. Do not depend upon letters but let your own Prajñâ illumine within yourself.

Bodhi. When you by yourselves look into your minds, you perceive at once what 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 Vimalakirti Sūtra, "An instant opening leads us into the Original Mind." O my good friends, while under
my master Jén 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 ngỡ được phép đón giáo át người kém cháp theo ngoại cảnh để sửa mình, chỉ cần
nơi tự tâm khởi lên cái thấy chẩn thực là không phải nào lao nã nhiệm được vào
người. Đò là thấy tánh.

"Thiên trí thứ! Dùng trừ[37] bất cứ đầu, ở trong ở ngoại, thì lui tới được tự do. Dùng để
tâm chắp trước thì suốt không hết, không gì xưởng mà... Kể ngu nếu bỏ chợt trí sáng, tâm mô thi với người tri chằng sao khác gì.

"Thiên trí thứ, khi chưa ngỡ Phật là chúng sanh như ta; phút chợt ngỡ rồi thì ta, chúng
sanh, tức là Phật. Thể mới biết tất cả đều ở nội tâm. Vậy sao ta không biết ở nội tâm thoát
thấy (đơn kiến) ngay cái bốn tánh của Chân Như? Kinh Bổ Tát giới nói: "Từ ban so, cái tánh
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 Ārada 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 intuitionalism 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 intuitionalism 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.


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 Buddhisk 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 comprehended 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!'

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 Hsuan-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 chuyển học ngồi Thiền dưới đồi Ngụ Tô. Sau hai mươi năm ngồi tịnh trong am, ông tự coi như được thành thọ (thiền định). Học trò của Huệ Năng là Huyền Sách nhân dự phương đến Hà Sóc nghe tiếng đồn tim đến tháo am, hỏi:

- Ông ngồi làm gì đây?
- Nhận định.
- Trong khi tôi nhận định thì không biết là hũu tâm hoặc vô tâm.
- Nếu ông không biết là hũu tâm hoặc vô tâm thì lúc nào cũng là định, sao còn nói "xiết nhận". Nếu có xuất nhận thì chẳng phải là đại định.

Trí Hoàng không đáp, giây lâu hỏi:
- Thầy của ông là ai?
- Thầy tôi là Lục Tổ ở Tạo Khê.
- Lục Tổ dạy thế nào về thiền định?
- Thầy tôi nói rằng Thiền vốn là mạng im mà huyền diệu (diệu trấm), vô lượng mà tròn đầy (viên tích), thế và dụng đều như như, chẳng xuất chẳng nhập, chẳng định chẳng loạn. Thiền tánh không có chỗ trư, chỗ trư ở chỗ vọng lạng của Thiền. Thiền tánh chẳng sanh, chẳng dâm nghĩ về sự sanh (diệt) của Thiền. Tầm như hư không, nhưng đừng có suy tưởng về hư không.

Hoàng nghe vậy bèn đến xét kiến sự Huệ Năng. Sự hỏi: "Ông là ai?"

Hoàng trình rõ mọi việc. Sự nói:
Đồng như lời Huyền Sách nói, ông cứ để tâm ông tự nhiền như hư không, mà vẫn không một kiến giải nào về vẻ cái không ấy thì tầm sẽ ứng dụng tự do, không vương mắc, đâu lầm lì đồng hay tịnh, vốn là vô tâm, và đó là lúc phẩm hay thành quen hết, năng (chủ) và sở (khách) đều dứt trọn, thân và trường 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 my thoughts:
The objective world no more stirs the mind,
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 đứt khoảng, lập trường của Huệ Năng trong vấn đề ngời Thiền, tôi xin cự ra đây một trường hợp khác trong bộ Đàn kinh. Có một ông đạo độc bài kệ Ngọa Luận như sau:

Ngọa Luận thất giá biến

臥輪 有伎 倆

Tu trường thấy đứt lạng

能 断 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 chửa sáng được tâm địa, theo đó mà hành chi thêm trở bước. Nghe kể ta đây:

Huệ Năng chẳng giá biến

惠 能 沒 伎 倆

Tu trường chẳng đứt lạng

不 断 百 思 想

Đối cảnh tâm cự 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.

Bây nhiêu đủ rô Lục Tổ Huệ Năng không phải thuộc hàng hự tình (quietist), chủ trường ngoan không (nihilist), mà cũng không phải là người duy tâm chuyên phụ nhân thể giới khách quan. Thiền của ông là Thiền chủ động, nhưng vẫn ở trên thể giới sai biệt một khi thể giới ấy chửa được đâu nhiễu 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.)

Như khi thường toa Huệ Minh xin nghe pháp, Sư nói: "Đưa tôi coi cái bạn lại diễn mục của ông trước khi cha mẹ sinh ra ông".

Câu nói hà chẳng nhằm ngay vào trò lên sao? Không có gì là triệt luận, là biện giải tinh tế, là hình ảnh hư hữu huyền hệt, mà chỉ là nỗi thăng, đượ khơi, không lèo lì quanh co. Ở địa hạt này, chính Huệ Năng tiên phong mở đường, và mọn đề Sư nói got theo, liênبريد và hữu hiệu. Ta đã thấy qua tờ Lâm Thế áp dụng phương pháp ấy độc đáo như thế nào trong bài pháp của Tô về "vố vị chỉnh nhận" [41]

To give another instance. When Hui-nêng saw Huaijang, of Nan-yêuh, 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-yêuh 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 Hsiangyên 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 từ núi Tố Nam Nhạ cọy Như ợng (677 - 744) liệng ngày: "Ở đười đến?" rồ ợng thọ ở Huệ Nghiêm, rồ ợng phạt tay áo ra đi. Chăng hạn như Nam Viên hỏi một tấn tăng:
- Ở đười đến?
- Hán thành.
- Chú cùng làm như tôi.
Hương Nghiêm hỏi Tam Thánh Huệ Nhiên:
- Ở đười đến?
- Lâm Tế.
- Có gươm Lâm Tế đó không?
Hư nhé 00 cầm tả cụ đánh vào miệng Hương Nghiêm, rồ phát tay áo ra đi.

Trần tốn giả hỏi một ông tăng:
- Ở đười đến?
- Kinh Sơn.
"00 nói lão" đồ là lối phân của tốn giả.
Làn khác Trần tốn giả hỏi một ông tăng khác:
- Ở đười đến?
- Giang Tây.
- Di đường 00 hệt mấy đôi giày có?
00 tăng này được đôi xù ngọt điều 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 Ân Đề và Trung Hoa đặc lèn văn đề bất đồng, nếu có, giữa Như Lai Thiên và Tọ Sự Thiên. Như trưởng hợp Hướng Nghiệp trình lên Người Sơn Huyền Tích bài kể nghèo,[42] Tích nói:

"Sự đê chì được Như Lai Thiên, chưa được Tọ Sự Thiên".

Có người hỏi Mộc Châu "Thiên Như Lai với Thiên Tọ Sự 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 HƯỆ NĂNG

Hui-neng 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 Năng tích năm 713, thời bày mười sáu tuổi, thống thời Thánh Dương, thiên hạ vui cảnh thái hòa, và văn hòa Trung Quốc vươn thẳng đỉnh vinh quang trong lịch sử. Trên trăm năm sau, quan thứ sử Liêu Tông Nguyên, thuộc hàng thị ba của văn học sử Trung Hoa, soạn bài vần bia trên tháp Tọ như sau khi Tọ được vua Hiện Tông ban thụy hiệu là Thiên Sư Đại Giám:

"...Tư sư Đạt Ma truyền sâu tới đến Đại Giám. Đại Giám bày lâu chuyển phục dịch noch nhân, vừa nghe kinh đã thử lê cùng. Ngụ Tọ cảm động trao tin tức cho Sư. Sau Sư ận ở Nam Hải, không ai hay biết, đến mười sáu năm xét thấy thế kỳ hóa độ đã đến bên đến Tào Khê..."
khai diễm chính pháp, làm thấy thiên hạ. Học giả đến với Sư tính đến hàng ngàn. Đạo của Sư cót lấy “vô vi” làm cái có, lấy “không động” làm cái thực, lấy cái rùng lòn bao la làm chỗ vò. Còn về giáo, Sư dạy tận thiên là giác, xua nay văn thể, khối phải giả tạo xỏi vun, bổn thể vốn là tinh anh vây.

“Vua Trung Tổ nghe danh hai lằn sai sử đến thịnh, nhưng Sư chớ tự, chỉ trình lại tâm thuật, lời lời bày dụ, nay bồ cáo cho thiên hạ biết.

“Phạm nói Thiền trong thiên hạ tất phải lấy Đại Giám Tảo Khế là giác, tịch đên nay da trặm linh sâu.năm.”

(Từ thuyết Đại Giám thiên sử 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-szû, of Ch'ing-yüan (died 740), continues now as the Sōtō (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 Rinzai (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 trong số đó hai dòng nay còn tồn tại ở Trung Hoa cũng như ở Nhật Bản. Một dòng xuất phát từ Hạnh Tự ở Thanh Nguyên (thịch năm 740) nay tiếp tục dưới danh hiệu Tào Động Tông; còn dòng kia, thuộc pháp tự của Hoài Nương ở Nam Nhạc (677-744) nay có Lâm Tế Tông là đại diện. Dấu 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 Luc Tố, và đó là một trong những di sản tinh thần vô giá của Đông phương nay ảnh hưởng cần thiết như nầu sau damb trong văn hóa, nhất là giữa giới thục giả Nhật Bản.
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 yêu của Thiền cốt ở một nhận quang mới phong vào cuộc sống, và vũ trụ nội chúng.
Thế nghĩa là, để thấm nhập trong đạo Thiền, ta phải vượt bờ bao cả nếp cảm nghĩ thông thường
điều kiện cuộc sống hàng ngày của chúng ta để có tìm cái biết đau còn có một
dương lơi nhận định khác hon thời thường, hoặc nói dùng hon, thứ xem lời nhận định thông thường có dù đã dập ứng trọn vẹn và rốt ráo những hơi của tâm hồn ta không. Nếu ta
vẫn cảm thấy không vũ y gì đó với cuộc sống này, nếu có cái gì trong nội sống hàng ngày
kiến ta như bị vỏ máy, tiêu thụ do, theo nghĩa thiêng liêng nhất, chả ta phải thử tìm ra
một cái gì khác ngoại hữu cuộc sống ta có được một cảm giác ổn định và thoải mái. Thiền để
người làm việc ấy cho ta và đoạn chắc có được cái nhìn mới ấy thì cuộc đời sẽ diễm ra trong
một khuôn mặt mới khác, thấm tràm hon, và phong dáng hon. Lẽünü nhận cái có ấy là một
dải biên có tinh thân độc nhất vô nhị trong đời, không dễ giả đạt tối, vì đó là một cuộc rụa tội
trong lừa, phải dẫn qua vô số thứ thác hài hùng của bao tơ giữa con đau sợi nước phong,
núi lửa dâ 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 (anuttara-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
Nairaṇjanā. 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 nhận quang mới ấy trong việc xử lý tiếp vặt trong đời thường gọi là NGÔ, và
theo người Nhật là Satori. Đô chẳng qua là một tên gọi khác của quá vị Chánh đẳng chánh
giác - anuttara samyak sambodhi - danh từ Phật và các đệ tử của Phật ở Ấn Độ thường dùng
từ ngày Phật thành đạo ở cõi bơ bể, gần sông Ni Liên. Ngoài ra còn nhiều thuật ngữ Trung Hoa
khác chi vào sự tụ chủ chừng ấy, mỗi chủ có một tình tiết riêng tùy sở ngộ giải theo kinh
ghiêm riêng. Tuy nhiên, đầu giải thích cách nào, không Thiền không có Ngô, không Ngô
chẳng phải Thiền, Ngô là chủ đầu và chủ chốt của quyền sách Thiền vậy. Thiền mà không
Ngô chẳng khác nào mất trí không có ánh sáng và nằng ám. Thiền có thể mất tất cả, nào
hoc thuật, nào chuà chiến, nào thể thức hành đạo, nhưng hệ Ngô còn bảo hàm trong Thiền
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. 

Ngọ có thể định nghĩa là một trực giác phong thảm vào bản thể của muôn vật, khác với sự hiểu biết bằng phân tích, bằng luận lý. Trên thực tế, đó là khám phá ra một thế giới mới chưa được nhìn lở đến cho một tâm thức dào dien của những người chuyên luyện trí bằng luận giải như nguyễn. Hoặc nói khác hơn, hễ ngọ rói thì muôn vật quanh ta sẽ hiện ra dưới một quan điểm hoàn toàn mới lạ chẳng ngờ. Dầu sao, thế giới sao khi ngọ không còn là thế giới cụ nguyên nào; dẫu 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 thuẩn, tất cả dĩ biết, đều đồng nhất, đều dung thòng nhau trong cái toàn thể thanh thiết và nhịp nhàng. Đó là một sự mâu nhiệm, một phép lạ, nhưng phép lạ ấy, các Thiên sự cho rằng vẫn diễn ra hàng ngày trong đời chúng ta. Vây, ngọ chỉ có được ở nơi ta bằng sức tự mình chứng lây.

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 reevaluation 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 dụng cái ngọ này, dầu rất thấp kém, rất vun vắt, khi bất thần ta giải đáp được một bài toán khó, hoặc khám phá một việc phi thường, hoặc thoát ra một ngòi bị trong những điều kiện bởi rỗi và tuyệt vọng nhất, nói tóm lại khi ta reo to: “Eureka!
**Eureka!**." NHưng đó chỉ ảnh với khía cạnh trí thức của ngò, nên có nhiên là rất vun vắt, rất thiếu sột và như vậy không án sâu vào căn bản của cuộc sống - cuộc sống một, bất khả phân. Trải lại cái ngò của Thiền phải gắn liền vào cuộc sống toàn diện. Nhìn cái Thiền nhằm thực hiện cho ta là một cuộc cách mạng, mà cũng là một cuộc đánh giá lại con người chúng ta, thảm đính lại chính ta như một đơn vị tâm linh. Giải đáp một bài toán là xong bài toán, chỉ thể thời, không cần dừ gì đến sinh mạng của người giải đáp. Mỗi vấn đề khách, thực tế hoặc khoa học cũng không gì hơn, hoàn toàn không tâng động vào mạng sống của những cả nhân lên hệ. Nhưng "khai ngò" dịch thực là một cuộc tái thiết toàn thể đối người. Nếu là cái ngò thực - vì có nhiều trường hợp giải - thì sức tác động của nó vào sinh hoạt đạo đức và tâm linh của ta thật là cách mạng, toàn là dẹp ra, phân khối lên, và trong sạch lại. Có người hỏi một Thiền sư: "Phật cảnh là gì?", sự đáp:

"Thừng son lưng đầy."

Thể dù biết sự tâm chúng ấy gây lên một cuộc cách mạng toàn triệt như thế nào. Ngay khai sanh của một con người mới dựng 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 văn 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 quả nặng về tình cảm để có thể coi như tương đương với “ngò” hoàn toàn vượt thoát hết. Khuyến hướng chung của Phật giáo, như ta đã biết, nặng về tri hun tinh, nên giáo lý Giác Ngộ của Phật giáo khác hẳn với quan niệm cứu rỗi của người Công giáo; và Thiền vốn là một tổng phái của Đại Thừa, đi nhiên dự phần rộng rãi vào cái có thể gọi là siêu trí linh, một thứ trí thức không quay thục ở lý nhị nguyên vậy. Nó một cách bồng b Panc hồn, thơ mộng hồn, ngò là “tâm hoạ nò”, là “đời cùng dàn”, là “tâm thống”.

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 thôm một chương ngại nào đó để cho bộ máy chạy trơn, hết trực trặc, hoặc cho tâm hoat dưng điều hòa, hết vương mạc. Chương ngại một khi san bằng là một chấn lời mỗi mở rộng trước con người, cao rộng vô biên, có kim thu tròn. Hoàn toàn tự do trong hoạt động, khác với lúc còn mê, cuộc sống giờ đây phó diện ra ngang gốc tùy ứng theo những điều dưng vô cùng - và đó là cửu cảnh Thiền để nghi dường ta đến. Người ta thường coi đó như tương dương với tranh thái "không chủ tâm, không định ý". Nhưng coi Thiền sự cho rằng lý "vở Đặc" ấy thuộc về thái độ chủ quan của tâm von siêu việt mọi giờ hạn, mạt tử tướng. Thiền không chờ bối những lý tướng đạo đức, mà cũng không có vượt qua; đó chỉ là một trạng thái nói tới của tâm thức, bất chấp mọi hâu qua khách quan.

II. THÂY TÁNH VÀ NGÔI 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 đã thực sự thứ VI là chuyện yêu tổ "ngô" ấy vào cơ thể Phật giáo cho những người học Phật chỉ chuyển tinh lực luyện triệt lừ, hành Phật chỉ nâng thục giới điều[2]. Pháp trục tiếp "truyền tâm ân" do Sơ Tổ chủ xướng lên, đó tức là "khai ngồ", là phô ra một tên quang mơ quan thiên đầu vào kim ngọn của Phật.

The sixth patriarch, Yenô (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-hsiû). Baso (Ma-tsù), Ôbaku (Huang-po), Rinzai (Lin-chî), 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 sau, Huê Nâng, đặc biệt làm nổi bật hồn bạo gió hết khả cảnh ngôi của thiền định (dhyana) trái với phương pháp mặc tinh của Bắc tông, theo chủ tưởng tự tâm quan tinh của Thần Tú. Tiếp theo, các cao tăng Mâ Tô, Huỳnh Bá, Lâm Thế, và tất cả ngời sao khác, từng nhóm quan tinh sáng rực trong những ngày só ở khó cửa đạo Thiền ở thời nhà Đường, đều tương lốt dũng lên biên hổ cho cái ngồ ấy; mọi hoạt động của các ngài trong đời đều không ngỏ tinh tiến hướng đến đó; và cái đó như ta đã thấy, khả hận với sựträm tự quan tự, hoặc ngôi thiền nghiệp định. Họ trở mạnh lại phương pháp tịnh tọa, cho rằng tu thể là thiện cân, là giám minh trong hạ xác ám. Vậy, trước khi đi xa hơn, ta cần nhận rõ điều ấy để dánh bắt hết nói ngôi về ý nghĩa tới hậu của Thiền, vốn không phải là phi cuộc đời luyện
cho tâm trí chim lim trong hồn mê, mà chính là kiên chiếu vào tự thể của cuộc sông, nghĩa là mở ra con mắt ngoại.

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 mốn. Thiếu Thất là tên riêng của Đại Ma, so to Thiền Tông; sách gồm có sáu bài luận, trong sổ ấy có vài bài khác do Tố nói ra, kỳ dữ denn không phải của Tố, có lẽ mới được soạn ra sau năm trong đời nhà Dương khi Thiền Tông bất đâu gieo ảnh hưởng sâu rộng hơn trong giới Phật từ Trung Hoa. Nhưng tình thần quan xuyên toàn bộ sắc vận là chân phong thuần tùy của đạo Thiền. Một trong những bài luận ấy có tên là “huyền mach luân”, luận về sự thấy tánh, hoặc ngộ mà tác giả coi là cốt tủy của Đạo Thiền. Duối 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.


- Nếu chẳng thấy tánh thì niệm Phật, tưởng kinh, chay lạt giải giải nào có ích gì?
- Niệm Phật thì được công quả tốt.
- Tưởng kinh thì tâm trí được sáng thông.
- Giải giải thì được sanh lên cô tri mà.
- Bồ tát thì được phước báo.

- Nhưng tìm Phật như vậy chẳng gặp Phật bao giờ. Nếu tự người, người chưa sáng to thì nên tham vấn bậc thiền tri thử hiểu cần bản của sanh tử luân hồi. Người không thấy tánh không thể gọi là thiền tri thực.'

'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. Anciendly 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 Śastras, 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.


'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 Śastras, 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. . . .


Tánh tức là tâm
Tâm tức là Phật
Phật tức là Đạo
Đạo tức là Thiền. "Chỉ một chữ Thiền, cả thành phàm đều không lung lòng nội."


'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. Ânanda, 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 thành mạng lố tung kinh niệm Phật, tĩnh tiến học hoài, đem ngay tu tập người mãi không нам, cốt lấy cái học rộng nhẹ nhiều tần pháp Phật, những chúng sanh do dịch thức là người phỉ báng Phật.

Phật trước Phật sau chỉ nói thấy thành. Muôn vật đều vô thương.

Nếu không thấy thành mà rêu rao là được Chánh Giác, đó là người đại tội

Trong muội học.tcp 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 (Yenô), 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 cross-legged 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:

Luc Tơ ở điện ấy còn tơ ra dưới kinh và quyết liết hon khi người ta hỏi Ngài “Tơ Hoàng Mai khi phó chức truyền thông gì?” Tơ đáp:

“Không truyền thông gì hết, chỉ luận mơn thấy thành, chẳng dã dòng gì đến pháp giải thoát hoặc tạo thiện hành định”[6]

Ở một đoạn khác Luc Tơ gọi là “tài mề”, không đánh đên học hỏi, những người đâu ốc trong nọng, suốt ngày ngồi im thin thít không nghĩ tưởng gì hết trong khi “cả với người, ngựa bông chớ ngỗ chân lý, mô con màt huế, vấn thành bậc trí, chúng vào Phật Đạo”. Đối khi Luc Tơ nghe nhất lại phép dạy đạo của Bác Tông cót chân dụng tất cả tư tưởng, lạng im người biết giải quan tư tưởng mãi không nam, Ngài tuyên bố những phép hành đạo ấy toán thắc loạn vô ích, xa với Thiền lý, và Ngài độc 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?’

Khổ sống, người chẳng năm
Chết rồi năm chẳng người
Một bộ xương mục thủy
Có gì gọi công phụ?

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, thou never comest to the truth.'

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 ripplings 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.

Quá là những câu nói quá rõ khiên ta không còn ngờ được về cúu cảnh tối hậu của Thiền. Cúu cảnh ấy phải đầu là hồn trầm trong cái nghịi mắc tính như kiểu những ông thành
...kiệm, cốt ở khai ngộ, hoặc phong một nhân quang mới vào vũ trụ và nhân sinh. Các Thiền sư, như ta sẽ thấy sau, luôn luôn nắm lấy bốn cử vụ việc rặt tâm thường nào trong đời là cỗ duyên chuyển tâm người cấu tạo vào một dòng “đạo nguyên” mới là chúa bao giờ chừng thấy. Đó cũng như khai mở một mạch nước ngầm, vừa khai xong là ngôn ngữ - những chứng nghiệm mới - thao thao phun trào ra. Lại cũng vì như dòng hồ gò giớ, lờ xo vụ bất là toàn bộ theo máy phát âm thanh chuyển động ngày. Dưới như trong tâm ta có cái gì thuộc hệ thống ấy; đến phút giây nào đó, tâm mần bay lâu che khuất được vén lên, một thế giới hoàn toàn mới hiện ra và toàn thế cuộc sống chuyển sang một cung diện mới lạ là hoàn Chánh cái “mở cờ” ấy của bộ máy tâm, hoặc sự mở thông ấy, các Thiền sư gọi là ngơ, và đặc biệt nếu lên 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]

Tien day, ban doc co the suy nghiem cau noi chieu diệu sau day cuu nhà huynh hoc Eckhart: Một vì hiện triệt bến lòng có nói với vì khác một câu nói thăm tràm như vậy: “Tôi chốt 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. VĂN 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 về lại toàn thể diễn trình của tâm thức từ lúc người học đạo mới thọ giáo đến hồi cứu cánh ngố đạo, qua vô số thăng trầm vài vài. Những vĩ dự đưa ra chỉ có thể thấy phát thiện chí có ý nghĩa khi chảy trực của nội tâm xoay sang một thế giới khác, rộng hơn. Vì một khi thế giới thăm diệu ấy mở ra là cuộc sống hàng ngày, cả đến những tình tiết tâm thường nhất, vẫn dưới những Thiền vị. Nhìn ở gốc này, thật vậy, ngố là cái xoang xưởng, vở nghĩa lý nhất đời, nhưng ở góc khác, nhất là khi ta chua hiểu, nó kỳ gì không gì hơn. Và, xét ra ngố ca cuộc sống nay chẳng đầy kỳ quan, bí mật, và huynh vi, ngoại tâm hiểu biết của trí óc con người sao?

A monk asked Jōshū (Chao-choy 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 khác thính* Triệu Châu day Thiên, Châu hỏi:
- Chú ăn cháo chưa?
- Ăn cháo rồi.
Châu bảo: “Rửa chén đi”

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 ngụ thơ tục biết chẳng nào. Tuy nhiên, để thấy rõ một câu chuyện quá đôi
tầm thường như vậy trong đời lại động một vài trò quan trọng như thế nào trong đạo Thiên,
tôi xin đưa ra một ít nhận xét của chủ sư sau này hầu bẩm đạo có thể nhận qua nội dung của
sự ngộ đạo.

Vân Môn (??-949) sau đó có lời bình giảng như vậy:

'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!'

Sau lại có Vân Phong (997-1062) phân đối lại vậy: 'Đại sư Vân Môn không biết cơ sự thế
nào hết nên bình giảng như vậy, không ích lợi gì hết, toàn là vẻ rắn thèm chán, bối râu cho quan hoàn. Ý kiến tôi khác. Tôi nghĩ rằng chủ tiểu tương minh tính ngộ kia dang roí xướng
dia nguc le 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.
They had satori. Hakujo cried aloud: 'Oh! Oh!'

When the latter was at the point of taking it, Ryutan suddenly blew the light out, instructing in the doctrine. One day Tokusan was sitting outside trying to see into the scriptures and directly laying hands on one's soul, he came to Ryutan (Lung-t'ān) 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 (Mao-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.
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.

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-yuan), 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.

"śni thời Đại Huyết Tổng 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 phải đi hành cuộc ở phương xa, ông to về thất vọng. Một cuộc viễn du kể đến sau tháng trời rủi ro sẽ là môi trường đạo hơn là trời đạo cho ông. Một ông bạn đồng môn tên là Thông Nguyên thường hại ông bên nói: "Tới sẽ theo ông trên đường hành đạo, sẽ làm những gì có thể làm được giúp ông. Không có lý do nào khiến ông phải bỏ đớ việc tham thiền, cả đến lý do xế dịch". Thế rồi câu hỏi lại 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?


"Bây giờ thì đến từ biết như thế nào rồi chưa?"

Thữ hỏi cái gì bừng ra lúc ấy trong tâm trí của Dạo Khâm khi ông bạn dưa ra một lời khuyên quặ đối tâm thưng 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.'

"Hướng Nghiêm Trí Nhàn là đệ tử Bạch Trưởng (724-814). Bạch Trưởng qua đời, Nghiêm sang tiếp tục công quả với tổ Quy Sơn (771-853), một cao đệ của Bạch Trưởng. Quy Sơn hỏi: Tôi nghe nói sư đệ tham học với thây cụ tôi là Bạch Trưởng, sư đệ thông minh lành lặn lợi tuyệt vời; nhưng tôi không hiểu sư đệ về chờ số học bình sanh, cũng không hiểu về vô số kinh sách sư đệ đã học qua. Tôi chỉ hỏi sư đệ: "Lúc sư đệ chưa ra bảo thái, chúa phân biệt gì gì hết, thưa 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.


"Thế rồi Hương Nghiêm từ già Quy Sơn ra đi, đến Nam Dương cắt bền mỏ của quốc sư Huệ Trung một cái cóc. Ngày kia, trong khi ông chất cây quét lá, một viên sỏi đung văng khóm tre phất ra tiếng đập vào trí óc ông. Ông cười thật thanh, ngồi ngay trong lúc ấy. Cậu hỏi của Quy Sơn sang rõ lên; ông vu vơ mừng như gặp lại một bà con đã mất, ông với trò về tấm gó, đột hương, hương vọng về phía Quy Sơn và nói rằng: Hòa thượng thực là đại tư, ông ngài còn hồn cha mẹ, nếu lúc trước 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 sự Hương Nghiêm làm ra sau khi thành đạo; đọc lên, ta có thể có một ý niệm về sự đạt ngộ của Sư:
Tiếng đối lừng tre quen sở trì[11]
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.
As to the opening of satori; that is to say, when 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 sense in one's consciousness, enabling one to create a world of eternal harmony, so the disciple, having been shown the way, is fully prepared for it. Just as we cannot make a horse drink against his will, the taking hold of the thing unless the latter is inwardly prepared for it. Just as we cannot make a horse drink against his will, the taking hold of the thing unless the latter is inwardly prepared for it.

In Zen literature we encounter so frequently such phrases as 'Atta·dipā viharatha attāsaranā anañña-saranā', or 'sayam abhinā', or 'Dīthha-dhammo patta·dhammo vidita-dhammo pāriyogālha-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.

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.’

Thiên không giữ ta một kiến thức nào, mà cũng không phải giới hạn tràn biên kiến thức với ta; Thiên chỉ gọi y, hoặc chỉ rằng, không phải vì Thiên muốn lờ mờ, mà chính vì Thiên không thể làm gì khác hơn cho ta được, bằng không nó có nề hà đã đưa ta đến chỗ thông đạt. Trên thực tế, Thiên 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]. Cá khi các ngài hét mạng dánh đã, lòng lận mận của các ngài vẫn không hề có chỗ đằng dớ. Các ngài chỉ chờ để từ dưới cõi đời mở tấm ra trong văn hồi cuối cùng. Đến lúc ấy thì bất cứ gì cũng là cơ hội khai ngòi, hiện thì chần chừ Thiên, hoặc nghe một tiếng động vươn, một câu nói khó hiểu, hoặc ngắm đoán hoa nở, hoặc gặp bất cứ sự việc thương nghiệm nào trong đời như ngã té, cười chức chiêu, phế phẩy cay quật... sự việc nào cũng là những điều kiện đủ để đánh thức nội tâm. Có điều đánh là vô nghĩa lý nhất đối, nhưng hữu quả đối với tâm trí thật là vô cùng tận, vượt ngoài tất cả điều mong ước. Đúng là một đêm lửa châm vào một ngồi nọ và, ở kla, một cuộc đời chấn bộc phát lên tan đầy cùng của trái đất. Thật vậy, tất cả nguyên nhân giấc ngớ đều nằm ở tâm. Cho nên hệ có cái ăn tay là tác cả những gì tiếm ăn ở tâm đều vung đầy hết, bộc cháy như núi lửa, hoặc nào len như tia chớp. Thiên gọi đó là “quậy đầu trở về nhà”, đúng như các nhà tu thiền thường nói: “Đó là ông gặp lại chính ông. Từ đời thứ náo không có gì đánh mất ông hết. Chính tại ông nhắm mắt trước cái thực. Trong Thiền, không có gì phải cần nghĩa, không có gì cần đậy để thêm vào kiến thức của ông. Trừ phi sự hiểu biết bừng lên tự trong ông, ngoài ra không có sự hiểu biết nào có giá trị hết; lồng chim kết lên đâu có móc được bao giờ?”

Kōzankoku (Huang San-ku), a Confucian poet and statesman, came to Kwaido (Hui-t'ang, 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.


V

V. ĐỌN NGÓ VÀ ĐỘT BIỂN

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 penetratively 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 “ngó” đáp thành vào căn bản của cuộc sống, nên đặt ngó đánh đầu một khúc quanh quyết định cho nhân sinh. Tuy nhiên, cái ngó ấy phải toàn triệt, phải “tiết đoạn” mới có được kết quả thỏa đáng. Để xung vào danh từ ngó, cuộc cách mạng nội tâm phải cùng quyết thể nào khiên ta có cảm giác như thực sự vươn thụ qua một cuộc rừng tới trong lửa cho tâm trí. Khí lực bình sinh của người chảy ngó càng quyết liệt bao nhiêu thì cảm giác ấy càng cao độ bấy nhiêu. Vì vẻ nhiệt độ, ngó vẫn có thục bạc như bất cứ hoạt động thể nào khác. Người chúng đến một cái ngó người lãnh không chịu được nội ngọn trào cách mạng tâm linh như của Lâm Thế hoặc Phật Quang, sẽ thật sự. Ngó thuộc phạm vi cái tâm, chẳng phải trí thức, nghĩa là Thiền này mà lần lượt trí chỉ như nguyên lý đầu tiên của cuộc sống. Một trí óc tình nhược có thể không xót nội cảm của huyễn vi của đạo Thiền, nhưng một bạn
lớn uy hùng uổng ngay được ngọn nước đầu nguồn. Tôi không biết trái thực có phải chỉ
phấn diện chăm sóc ngoài ria của cá thể con người không, nhưng sự thực thì ý chí chính là
con người, nên Thiên kêu gọi đến ý chí. Hễ nấm chất được then may ấy là có khai ngô, và
đạt Thiên. Thường người ta ví đó là rắn hóa rồng, hỏa cụ thể hơn đó là con chồn quện lang
thang đầu đường xòe chỗ, ngày duôi ăn may đầu tóm xương cá và tỉnh thương, và bị trở con
dánh do không tiệc tay, giờ đây biến thành sự từ lòng gầy vắng, một khi rống lên là khốn
dâng tất cả những tâm hồn hồn yêu.

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 Huyên (? - 867) cán rằng ba lần nhân lấy ba chục hèo của Huỳnh Bá
Hy Văn (?-850) mới khi ông đến hội đạo, trông ông thật thương não làm sao? Ông buồn ốm
bó Huỳnh Bá sang xin học với sư Đại Ngụ.

Đại Ngụ hỏi:
- Ó đâu đến đây?
- Ó hòa thương Huỳnh Bá.
- Huỳnh Bá có nói câu gì không?
- Nghĩa Huyền tôi đánh lệ Hòa Thường hỏi về đại ý của Phương pháp thì bi hòa thương dánh,
ba lần hỏi ba lần bị đánh như vậy, ông biết tôi có lỗi gì?

Đại Ngụ nói: Huỳnh Bá có lòng dài bi như lão bà như vậy nên mới làm cho ông Khốn dồn,
saó ông không biết mà còn hỏi lỗi phải nói gì?

Sư trả nghe chột tịnh theo lội nói.

Ngô rồi, câu nói đầu tiên của Lâm Tế là: "Thì ra Phật pháp của Huỳnh Bá chả có gì làm
dó!" Sau khi đánh Đại Ngụ ba thôi vào bụng. Lâm Tế giữa từ trò về Huỳnh Bá. Huỳnh Bá hỏi:

- Người về som vây sao?
- Vì lòng đại bi của lão bà nên trò về đây.
- Đại Ngụ có nói câu gì không?

Lâm Tế tham lạy tự sự. Huỳnh Bá nói:
- Cái lão Đại Ngụ léo mêp ấy, hôm nào gặp ta dánh cho một trần.
- Khởi chớ đến hôm nào, ngày bây giờ cũng được.

Vưa nói, Lâm Tế phồng Huỳnh Bá một chưởng. Huỳnh Bá nói:
"Lão mặc lòng này không vào đây vuốt râu cọ".
Lâm tế không đáp, hét một tiếng[14]

Hắn là cứ chỉ thơ bảo của Lâm Tế có lý do, vì vị sư giả chỉ biết vui mừng không siệt kế để
cho Lâm Tế vừa xử thế với mình, vừa gián giữa 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 đặt ngố với hòa thượng Long Đàn, Đức Son (779-865) gom tất cả những bài luận giải kinh Kim Cương do ông soạn ra, và ông quý mến vào cùng, di đâu cũng mang kề kề theo, rồi ông nói lựa dót, không chừa gì lại hết. Ông nói:

Đàn huyền luân điều cho đến đâu cũng chẳng khác đà một sối lòng vào hư không vô tận; còn cùng kiếm tấn sở tìm kiếm then chốt maxY huyền vị như đó một giọt nước xuống vực sâu không đầy, chẳng thấm vào đâu. Học với chẳng học, minh 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.’

‘Am chỉ vào Đức Son, hôm sau hòa thượng Long Đạm lên tòa gọi tăng chúng nói: Trong đây có một lão rằng như rùng quồm, miệng to chau máu, đánh một hào chẳng ngoại có, lúc khác lại lên chốt núi chồn chở dựng dạo ta ở đây.”


“Chiều ấy, Quy Sơn nói với tăng chúng: Ông ta sau này lên chốt núi cheo leo kệ kết có làm am, La Phát quờ Tố ő ố đây!”

Sau ngày xảy ra vụ le le bay, đã thuat ở đoạn trước, Mật Tổ Đạo Nhất (709-788) lên pháp đàn, toan nói pháp, thì Bách Thường Hoài Hải (724-814) xuất hiện, cuốn chiều đẹp, coi như bể mac thời pháp. Mật Tổ xuống đàn, trở vào phương trưởng, gọi Bách Thường vào hỏi: Ta vừa phương đường, sắp nói pháp, sao ông cuốn chiều đẹp di?”

Trường thua: Hôm qua Hòa thượng veo mùi đau quá.
Mã hỏi: Ông nói tâm ruộng gì đó?
Trường: Hôm nay chốt mùi het 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 Thường nay đã đôi khác hết rồi? Khí chua bị veo mùi, sự không biết Thiên cơ là gì hết. Giờ đây, Sự là kim mao sự tư, Sự là chủ, Sự hành động ngang đc tư do như chúa terrorist của thế gian này, không ngại đây lui cả vì sự phụ vào hầu trưởng[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.

Thất quá tổ rô ngố là cái gì di sau tận dân đây cả 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. KỂ NGỎ 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 divers 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.

Những sự còn lưu lại những bài thơ gọi là kệ ghi lại những điều cảm nghĩ trong phút giây mở con mắt huế. Những bài kệ ấy có tên riêng là “đau cơ kệ”, ngữ ý giữa thấy và trò có sự tính 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 ngôi rât được giới tu Thiền tôn quý. Có điều tôi xin lưu ý trước là nội dung những bài thơ sau nguyên bản đời không giống nhau về từ và từ nên rất khó cho bạn đọc so sánh sự ngô giải của các tác giả. Đối với đó chỉ là một bài tả tình ghi phột qua cảm nghĩ của tác giả khi ngôi đạo chỗ không phân tách, và không thể phân tách được - trừ phi chính người phê bình tự mình chứng quả cảnh ấy. Dẫu sao, những bài thơ ấy vẫn giúp ích rất nhiều cho những nhà khảo sát phân phân hiểu 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:

I raise my hossu[110] and hit your mouth.'

Bài thơ sau đây là của Trườn Kháng (? - 932) làm ra khi ông cuộn lên bức rèm mà tờ ngố:

Thật là hư ảo, ảo hư thay
Vén bức rèm lên: thế giới đây!
Vì hồi Pháp nào tu chủng đó
Rằng dạy pháp từ tạng ông này.

Hōyen (Fa-yen) of Gosozan (Wu-tso-shan), who died in 1104, succeeded Shutan (Shou-tuan), of Haku-un (Pai-yün), and was the teacher of Yengo (Yūn-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 Diến ở Ngữ Tổ Sơn, tịch năm 1104, là pháp tử của hóa thượng Thú Đoan ở Bạch Vân, mà cũng là sư phụ của đại sư Viên Ngổ, có bài thơ như sau khi mắt ông mở ra trong chỗ ngồi nhập:

Ven đối một dải đất thong dong
Yengo (Yuán-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.'

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.'
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 Rinzai 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, Illuminating rivers and mountains and ten thousand things.'

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 gợi cho ta một nhận định xác đáng về nội dung của nó bằng cách so sánh hay phân tách. Nhưng tới thiệt tướng đầu sao ta vẫn nhận thấy ở đối bài biểu lộ một phát giác mới; còn phát giác đó là gì, điều ấy cần tự ta có ít nhiều thần chúng riêng mới có thể nói rõ hơn được. Dâu ở trường hợp nào, tất cả Thiền sư đều chứng chắc rằng trong Thiền có cái gọi là “nghộ”, nhớ nó con người đủ nhập trong một thế giới giấc trí mới. Kiến giải cụ vứt bỏ là thế gian mang một ý nghĩa mới. Có người cho rằng mình đã bị mê hoặc, hoặc kiến thức cụ của mình chìm lõm mất trong quền lặng, trong khi người khác thật rằng bây lâu hoài đầu có ngở đến cái đẹp mới lạy ấy hiện lờ trong “thanh phong” và trong “minh chậu”.

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 (Nam-yūeh) 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 trước đề già, ta chỉ xét cái ngở ở phản vi khách quan, thì sự mơ con mắt Thiền trong chỗ ngỡ nhập hàu như không có gì khắc thương lắm. Thấy đưa ra một vài xét đoán nào đó, và nếu đúng thời cơ, trở chúng ngay lý nghiêm mà bây lâu chưa hề mơ tưởng đến. Tắt cả hầu như tùy ở tâm trạng, hoặc mức độ tâm san có trong chốc lát ấy.

Thiên, rốt cuộc, là một canh bạc hên xui, có lẽ nhiều người toàn nghĩ vậy. Nhưng ta biết rằng Nam Nhật phải bỏ tâm nạn trưởng vật lơn với câu hỏi của Huệ Năng “Mà cái gì đến?”[16] ta mới thấy võ sở dâu đון è chê ray rút tâm hồn Nam Nhật như thế nào trước khi ông di đến giai quyết cuối cùng bằng câu đáp:

“Nói tôi Như cái gì đế chằng đáng”[17]

Ta phải nhìn sâu vào khía cạnh tâm lý của ngở, nghĩa là vào những thầm thẩm kín mở ra cảnh của muốn đổi. Muốn vậy, tốt hơn là dân lại lời tư thuật của vài thiền sư nay còn lưu giữ.

Kōhō (Kao-féng, 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 Tông. Khi sư phụ ông lần đầu tiên trao cho ông công án chữ Vô[18] của Triệu Châu để tham quán, ông chuyển hết khả lực bình sanh vào đề án. Ngày kia, bất thành sự phụ hồi ông:

"Ai mang cho ông cái thân vô tri giác ấy?". Ông khùng, không biết sao mà thưa thớt, mà thấy ông thì khắc nghiệt làm, thường hoài đầu là có đánh dập dở. Sau đó, nữa đêm, khi đang ngủ, ông sức nhớ, trước kia thấy cụ của ông có giao cho ông tìm ra điều nghĩa của câu nói "Muốn vật trở về một"[19] thế là suốt đêm ấy, và mấy ngày sau, ông không sao ngồi yên, chop mắt được. Trong tâm thành căng thẳng cực độ ấy, ngày kia ông bất chợt thấy mình đang đọc bài thơ của Ngự Tổ Pháp Diện viết trong chân dung của Tổ, trong ấy có câu này:

Trăm năm - ba van sầu ngân ngày
Lão áy lý luôn cự 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 csak ngắn đời của ông về câu hỏi "ai mang cho ông cái thân vô tri giác ấy?” phút chợt được giải trừ ngày. Ông được “ẵn 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
Köhö saw his old master later, the latter lost no time in asking him, 'Who is it that carries this lifeless corpse of yours? ' Köhö 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, Köhö 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.

Thiên sư Cao Phong còn lưu lải trong bộ ngũ lĩnh do sư soạn lời tự thuật nhưng ngày tăm than cảng thương ấy như sau:

"Trước kia, khi còn ở Trường Khánh, trước khi vào Thiên đường một tháng, đêm kia trong giấc ngủ say tôi bật chót thấy tôi chử hết tâm trí vào câu hỏi "mùn vật trở về một, một trở về gì?". Tố chiều có đến đề án[20]chuyển nhất đến dõi quên hết việc ngữ nghị ăn uống, không còn phân biết phương hướng ngày đêm gie hệt. Khí trái khẩn bản, hay sáp chén diam, hay đi tiểu đi tiểu, đầu đồng hay tịnh, đầu nổi hay im, toàn thế cuộc sống của tôi như gór trọn trong nghi niệm "cái một trở về gì?", không xen lẫn may may niệm nào khác; và lại, đầu muơn, tôi vẫn không thể nghĩ gì lênh ngoài trung tâm điểm ấy, đầu chỉ nghĩ thòحداث qua thời. Tương chung như như tôi bị đồng cùng hoặc chọn chân tại chỗ; đầu tôi có vung vậy may nó vẩn không buông tha; đầu giữa đầm đồng, giữa tăng chúng, tôi vẫn cảm thấy như hoà tồn thời chỉ có một mình tôi. Từ sáng đến tối, từ tối đến sáng, tình kiên lắm sao, thanh tình lắm sao, tư tưởng của tôi trang nghiêm luôn trên muôn vật. Một niềm thanh kiên lắm sao, không gợn may bĩu! Một niềm bao trùm muôn thò! Thế giới bên ngoài vắng lặng lắm sao, tôi không còn biết có ai khác nữa. Như một kẻ ngồi, như một tên ngồi đại, trải qua sau ngày suốt đêm như vậy, kể tôi vào chánh diện với chư tăng khác, và khi đăng độc kinh, mắt tôi chốt đặt trên câu thơ của Ngữ Tổ. Thế là đợi ngợ tôi thực tình con mè, và ý nghĩa của câu hỏi "ai mang cho ông cái thân vỡ tri giác ấy" vượt sáng trong tôi câu hỏi thấy tôi trao cho tôi ngày trước. Tôi cảm như cả gian vở bần này vô tận tổng mình và đại địa supp dấu mặt. Tôi quên tôi, tôi quên thể gian; đó như một tâm gươm phần chiếu một tâm gươm. Tôi thzyć tham quắn với công an khác, sao mà công an nào cùng sáng rỡ đến vậy! Từ nay tôi không còn nghĩ hoặc điều của trí Bát Nhã nữa.

Sau đó, Sư Cao Phong vừa gắp lại thấy cứ bị hỏi chân đầu ngày: "Ai mang cho ông cái thân vỡ tri giác ấy", Sư hét trả lại. Thấy giờ hèo toan đập, Sư ngần ngại, nói:
- Bùa nay không đồng đẳng tôi được.
- Tại sao?
Sư không đập, đợt ngợt bố ra đì. Hóm sau, thấy lại hỏi Sư:
- Muốn vật trở về một, một trở về gì?
- Chớ liệu nước sói trong chảo nóng.
- Ông hoặc đâu thứ quả giỏi ấy?
Cao Phong đáp lại ngày:
"Ông cứ hỏi ông thì biết".
Câu nói đủ để lòng vị sư phụ không gi hồn.

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 An Huế Hạc[21] (1683-1768) là một ví sự khắc cơ lưu lai di bút thuat lai sự tầm
chương của Su; trong bộ Orategama, Su viết:

“Năm hăm bốn tuổi, tôi đến chùa Anh Nghịêm & Echigo. Hòa thượng trao cho tôi chữ VÔ
của Triệu Châu. Tôi chuyện nhất tham quan, ngày đêm không ngủ, quên cả uông ăn, thì
bồng dung khi khác dây ngày [22]chỉm tròn tâm than ti. Tôi cảm như dòng cùng lại trong một
cánh dòng băng già trải rồng ngàn van đamm, và trong tôi là một cảm giác vô cùng thanh tính
và khinh an. Tôi hết đường tối, bắt đường lui. Như một kẻ ngồi, như một tên ngu dại, tôi
không thấy gì khác hơn chữ VÔ ấy của Triệu Châu. Tôi van dũ những thói nhớ pháp của
thây, nhưng lời nói sao mà xa xói như tự muốn đâm vọng về. Bởi khi tôi có cảm tướng như
bay giữa hư không. Tĩnh trang ấy kéo dài suốt tuần, cho đến một buổi chiều, một tiếng
chương chung đã xa vọng lại làm cho tôi cảm thấy còn sống để tồn tại. Quả do chẳng khác nào như
nhr đập bên một bốn nước đá, hoặc xơ ngá một ngói nhà ngốc. Phút chốc tôi thục tình, và thấy chính
minh là Nham Đầu[23], vị tổ sư thứ trước, qua bao thế sự tháng trăm vấn không mất máy
may gì. Моi điều ngõ vực, hoang mang từ trước bống tiếp tan như bung tuyệt khắp vùng
dương. Tôi reo to: "Ký thay, ký thay, không có sanh từ luân hồi nào phải thọệt ra, cũng không
có bể nào phải dùng tâm câu được. Tạt cả cắt dũng kim có một ngàn bài trầm câu[24] thật
chêng đàng bô còng dể xühr".

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. Sitting: through two days in succession, or through one day and night, I did not feel any fatigue.

Trưởng hợp của Phật Quang[25]quốc sư hành còn cố kỳ họn. Rất may ta còn một di báo của quốc sư tự thuật lại đủ chi tiết như sau:


'At the time there were about one 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.

'Thư họa chúa có đâm gân chín trải tạng, trong số ấy có nhiều người hành thiện tình cần làm. Đêm nọ, trong khi đang tỉnh, tôi cảm như thân và tâm tôi bất lầm đồi, hết mong gì chấp liên lại được. Mọi người quanh tôi đều tưởng tôi chết mất rồi, nhưng có một tăng già bảo rằng vì tôi tham nhập trong đại định nên tự chủ công lanh thành bất động, nên cho mặc áo nằm tại thi tình lại như thường. Quả đúng vậy vì rốt cũng tôi tỉnh lại, và hỏi mới biết tôi lìm 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 dosing 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 ngợi tình, và bất đầu ngữ được chút chút, nhưng hé hám mắt lại thấy mờ rồng trước tôi một khoảng trường không như một sán trại. Trong mành đất ấy tôi quai tôi lại thét lên quen thuộc hết. Nhưng hé mở mắt ra là hình ảnh ấy tan biến mất. Một đềm, ngợi tình rắt khuya, tôi giữ đôi mắt mở trung ra theo dõi tôi ngời trên tam ném. Thỉnh linh có tiếng đập trên tâm bàng trước phòng vị giáo tổ lọt vào tôi, và liên do hiện lọt trọn về ở tôi vị "bốn lai nhân". Hình ảnh hiện ra ấy không còn gì hệt khi tôi hám mắt. Tôi vội và rơi nem ngợi, chảy rã duỗi tràng thành đến khi vượt nhà Ganki, tái đầy ngửa mặt lên trời tôi phạ lên cười vang:

Ôi, lòn thay Pháp giới! Lọn 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 tiring 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".

"Nơi mừng của tôi thật không bở bèn vậy! Tôi không ngợi yên được trong Thiên đường; tôi bó đi lén núi, lang thang dỗi dại, vô văn, không mục đích. Tôi nghĩ rằng mặt trời mặt trăng mỗi ngày đi bổng ngàn triều dặm. Rồi tôi nghi nữa vậy: quê tôi ở Trung Quốc, ngưới ta nói rằng xứ Dương Châu của tôi là trung tâm của thế giới. Nếu vậy thì chỗ ấy xa chúng hai ngàn triều dặm cách chỗ mặt trời mặc như tại sao mặt trời và mặt trời mặc lại chẳng nặng đáp ngày vào mặt tôi?" Tôi lại nghĩ thêm: "Anh mặt tôi phải đi chỗ nào như như anh mặt trời, vị nó đến tận mặt trời; mặt tôi, tâm tôi há chẳng là Pháp giới sao?" Nghĩ đến đây, tôi cảm như tất cả những gì tôi bước tôi tử vô lượng kiếp đó vô tận hành hệt. Từ bao nhiêu năm vô tận rồi nhiều tôi sống trong ội kiến như thế này? Và giờ đây, đây ngày, mọi lỡ chẩn lòng trên da tôi là vô số nước Phát trong mười phong! Tôi tự hỏi: "Đâu không được cái ngố cáo hồn, 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 đạo đập mặt đồng tầm ma*
*Một sát Na Tra hiện đố mà*
*Mạng tương cảm rỗi tai tương diệc*
*Va nhậm, sào lừa nô bừng ra*[26]
VIII

VIII. ĐẠI NGHI VÀ BỬNG NỘ

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 u du việt nhất, cao tuyệt nhất, vì không phải cái ngộ nào cũng đến từ 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 đầu) chứng như được lành sạch đến không còn mây 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.

Vây, khi tất cả suy nghĩ đều nhanh thông, khi bất cứ đến ý thức dừng cụm giữ được một ý nghĩ tập trung ở một tiêu điểm; nghĩa là, nơi theo luận điều các Thiền sư, khi tam (năng tri) với đối tượng của tam (sở tri) đều dừng thông nhau, và đồng nhất mắt thiết đến đối cài biệt giữ nhánh ấy cùng bất đột nết tất chất chỉ còn là một tâm gươm phân chiều một tâm gươm, đó là lúc hiện giới cả cảnh tương sòng trong một cừng diện pha lê, dau cùng trong suốt, cùng tuổi mất, cùng nhẹ bông, và như kính, Tuy nhiên, do chưa phải là cấu cảnh, chỉ mới là cơ duyên chuẩn bị để hoàn tất cái giải là ngộ. Nếu có thứ ở trạng thái tâm chúng ấy đạt được hết cơ hội ngộ Thiền. Thật ngẫu đại nghi[27] chỉ vào trạng thái chuẩn bị ấy. Trạng thái ấy phải dồi vo tan tành, và nó bừng trong giai đoạn tiếp theo, tức “thấy cảnh” hoặc “mở ngộ” sự bừng nở ấy chẳng gì khác hơn là hiện tượng thông diễn ra khi cái thể quán bình mong manh ấy lắc lư vị một lý do này hoặc lý do khác. Một cục đã ném xuống mất hồ phảng lặng là còn chúng động lan rộng liên kháp mất họ. Sự bừng nở có cái gì hối giống vậy. Một tiếng động chạm vào la tâm thức khếp kín là loan truyền ngày qua toàn thể cả nhân. Và cả nhân tính giác, theo nghĩa nhân mặt nhất của cảnh tử. Cả nhân ấy được “rụ tởi” trong ngọn luAx sáng tạo vậy. Cả nhân ấy chúng kiến việc làm của Chúa ngài tại cóm công xưng của Chúa. Cơ duyên thực tinh ấy không hạt quyết phải là tiếng chuông chuà xa nghe vọng lại, mà có thể bất cứ gì, như đọc một bài thơ, thấy một vật xệ dịch, cảm một va chạm trên lành da, miền đó là một trạng thái tâm trung nừng đến cục đó là có nó bừng 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?’ Obedying 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. Thượng có thể chỉ kéo dài vài giây, nhưng nếu là thứ “chánh định” và được điều tự của thấy hướng dẫn thì chắc chắn cơ khai ngộ vẫn có thể diễn ra. Như trường hợp Tổ Lâm Tế khai ngộ cho Định thượng toa.


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 tiến tự định của Định thượng toa hầu như không kéo dài lâu lắm; sự vài lấy dänn đâu điểm cùng biến biến thông tất cả, và phức hoàn lại thức giấc không
TÔNG 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 khước quan chuyển hướng cuộc sống của ta mở tầm ra trước một thế giới vô cùng thẳm điều, mà đồng thời Ngộ cũng là một cái rắp thường tình có thể lơ như trong sinh hoạt thường ngày, bất cứ đâu; ta cũng được biết ngoài Phật ra từ cuộc sống nội tâm của cá nhân, không thể nhờ sức giúp đỡ nào bên ngoài, ngoại vi chức chỉ dẫn một con đường đi. Tiếp theo, ta còn được biết cái Ngộ biến đổi như thể nào nhân quang của chúng ta phẳng vào sự vật cảnh đã là lật đổ như thể nào toàn thể giác trí cứ để đạt chứng ta trên một thế đúng hoan toàn khác lạ. Để minh giải vài bài thơ đã được dẫn ra, do các sự 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 đối với khách, toàn thuộc loại thơ diễn hình nhất vì hầu như không ghi thêm một yếu tố trí thức nào hết. Nếu ta có phần tác 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 Ân và vài cao tăng khác, sẽ giúp ích nhiều cho hang học giả muốn sát tâm lý Thiền. Có nhiều những kỳ thuật ấy chẳng đều vào đâu, vì còn nhiều yếu tố khác cần lưu ý để trong việc khảo sát đạo Thiền, chẳng hạn như thái độ chung của hàng Phật tử đối với nhân sinh và vụ tru, và mọi trường sinh hoạt lịch sử của người tu Thiền.
Để chấm dứt thiên cáo luận này, tôi xin trình bày vài nhận xét chung, nhằm tổng kết, về cái gọi là “ngộ” chúng 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.

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).
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 enigmatic 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 Šastras, 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.

Ngơ là lẽ sống của Thiền. Không ngơ, Thiền chẳng phải là Thiền. Nên bất cứ phương tiện nào, học cũng như tựu, đều hướng đến ngơ. Các Thiền sư không thể diễn niết tả thi choć ngơ đến một cách quả tùy hứng như thế được. Các người tích cực phương tiện đưa con người đến chỗ hiện thực một cách ung dung và triệt để chân lý Thiền. Lời trình bày của các ngại, dãng là tôi nghĩa, vẫn không ngoài mục đích thân thiết tạo ra ở để từ một tâm thái sẵn sàng được tất cả chướng ngại để chúng Thiền. Mười sự chứng minh dây cải kiến, mười sự cố vô đây khích lệ, bày lâu đặt tay hầu hết các nhà hưởng đạo tôn giáo và triết học, đều không đem lại kết quả mong ước. Để từ càng ngày càng lạc lỏng. Riêng về Phật giáo, khi mỗi Dư nhập vào Trung Hoa với mọi thุง tráng sức Ấn Độ, với một nên học thuật trừu tượng siêu hình tốt bực, với một hệ thống ký luật tinh thần phiền toái nhất đời, người Trung Hoa hoang mang không còn biết nạm đầu đau mỗi của giáo lý nhà Phật. Đạt Ma, Huệ Näng, Mã Tổ và chủ sự hiểu hồn ai hết tình trạng ấy, nên kết quả tự nhiên là đạo Thiền được tuyên truyền xưởng lên; là cái ngơ được để cao lên trên cả sự tưởng kinh học luận đến thành động hóa với
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 (śūnyatā). 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.

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 Gosozan, 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.

Thể nên:

Viên chủ vào hỏi: “Hoa thượng hứa nói pháp sao bày giải vào phương trường?”

Dược Sơn nói: “Viên chủ, kinh thì có ông thấy kinh, luận thì có ông thấy luận, luận thì có ông thấy luận. Còn trách lão tăng 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
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-chüan) declared, it is your 'everyday thought'. When later a monk asked a master 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.

**Com ăn trà uống tùy theo thì**
**喫 茶 喫 飯 上 隨 時 過**

**Nước ngâm non xem thích bày tình**
**看 水 看 山 贏 情**


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 của sổ kia, mà thôi thường gợi là cực đắng, là một vật giống như nhau đòi vị tất cả chúng ta? Tuy cách nhìn khác nhau, với người này đã chẳng phải là dạ, trong khi với người khác mãi mãi độc chỉ là một màu khía khía chấm học không giải trí. Quan điểm chia rẽ đều tiên ấy kéo theo sau này từng lọt bất động ý kiến và cùng tồn trong sự hoang dại và tầm nhìn. Chỉ một chút van trào trong nếp cảm nghiệm của ta là cả một thế giới sai biết diễn ra giữ ta và người! Voi Thiền, ngò là cái vấn trào ấy, hoặc nói đúng hơn, là sự vấn siết lại cái định ốc ấy, không phải vấn theo chiều diễn dạo, mà là vấn sâu vào bên trong, thoa dảng hơn, và kết quả là hiện lỡ cả một thế giới giải trí hoàn toàn mới lịa.

Cùng vậy, ông và tôi, chúng ta xuống trái. Bên ngoài quá thực chẳng có gì khác trong hành vi của chúng ta, nhưng bên trong làm sao nói được cải hóa sâu chia rẽ giữ ông và tôi như thế nào? Có thể làm trong cách xuống của ông không có gì là Thiền hết, còn phong thái của tôi như dưới đây Thiền vi. Lý do là hành động của người này kết trong khuôn khổ của trí thức suy luận, còn người kia thì thoát ngoài; nghĩa là ở người này là lý trí người trí, tự xác định những quy tắc cũng đô nên làm gì cùng đường mà, không có bồ được những ràng buộc tinh thần; còn ở người kia là một con đường mới khai phòng ra, không biết đường mà 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, ngày lúc ấy, xuống trào là tất cả vậy, là toàn thế vũ trụ[31]. Thiền là hiện sinh, Thiền là tự do vậy, trong khi đối sống thường của chúng ta là một vòng kiêm toà; ông là bộc đầu di 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 (jo-hsin) not dependent upon the logical and discursive exposition in the canonical writings, either Hinayāna 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.
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.
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, Mahomedanism, 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 sacramotalism 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.

Thiên, theo Thiên ỷ, là chổ quy thực cuối cùng của mọi triết học và tôn giáo. Tất cả có rằng tinh thần phải thực kết tại đó, hoặc phát ra từ đó, nếu muốn có được bất cứ kết quả cụ thể nào. Tất cả trong nguồn đạo giáo phải trả ra từ đó nếu muốn chúng tôi có hiệu năng và sinh lực tác động vào sinh hoạt của chúng ta. Vậy, Thiên phải là nguồn nước riêng tự cho sự tưởng sinh hoạt Phật giáo; nguồn Thiên cũng rất đời đối trong Công giáo, Hồi giáo, Lão giáo, và cả trong Khỏng giáo duy thực như. Tất cả những tôn giáo và triết học ấy, sở dĩ đầy khởi sắc và sinh lực, sỡ dĩ צריכים tinh thần giúp ichern hiệu năng, vì trong đó có cái tôi gọi là yêu tổ thiên. Nếu chỉ bằng vào triết lý kinh viễn suông, hoặc nghĩ thực hành đạo suông, chắc
chăn không bao giờ gây được một lòng tin sống động. Tôn giáo đòi hỏi đến cái gì kích động tự bến trong mỗi cơ dũ nói lực để hành động và tác động. Tri thức vấn có chổ đúng trong phạm vi của nó, nhưng nếu nó muốn bao trùm luôn miệng đạt tôn giáo ở cuộc sống phải can người. Còn tình cảm, cùng như tín ngưỡng, đối mưu quang, nên gặp gi năm lạy, chấp là cái thực của cảnh. Sự có tình cảm vẫn đầy sinh lực thật đấy, đối năng bổn chất bạo phát, đễ nó, nhưng đó không phải là tôn giáo chân chính, nên hầu quá khó tránh là để gây sự do cho toàn thế hệ thông, chua nói đến vấn mang của chính nó. Thiền là cái dưa đào tâm vào con đường chính, và dem sinh khỉ 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 vi Thiền dem đến cho con người một cái nhìn mới phô phô vào sự vật, một cách thường thức mới về chân thiện mỹ của vũ trụ và nhân sinh, phát minh một nguồn tinh lực mở từ mừng sâu thẳm nhất của tâm thức, và tạo ra một cái giác sung mãn và tự tại ở con người. Nói một cách khác, Thiền tạo phép lâng cách khám phá toàn bộ then mà sinh hoạt nội tâm, và mở rộng ra cả một thể giới từ trước chưa hề mơ tưởng đến. Đó có thể gọi là một cuộc phục sinh. Và đầu rằng chủ trương đối lập hận với tri thức luận gia Thiền lại có khưu huống dề 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. Dùng ra ta nên nói Thiền sử dụng ngôn cụ của triết học lý giải.

Trong Thiền Tông, yếu tố tính cảm nhận là không bất đổi như trong Tịnh Độ Tông, pháp môn chủ tưởng lòng tin là tất cả. Thiền, trái lại, nhận mạnh hơn ở cái thấy (kiến) hoặc cái biết (trí) - có nhiều 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
conservative, 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.


Sự vật là vậy, tự tương là vậy, trong thể giới của tinh thức và của khuôn phép luận giải này. Thiền lập đỏ kẻ hoach tự tương ấy, và thay vào một cái mới, trong ấy không có cái hợp lý, mà cùng không có thể phù tự tương hai chiều. Việc tap quan đã truyền nền ta tin vào tự tương như nguyên đời là. Tín tương ấy có hợp với thực tế không, đó là một vấn đề khác, cần khảo sát riêng. Thường ta không tra hỏi thằng ở sự vật mà chỉ chấp nhận cảm nhưng gì thầm thầm sẵn trong trí óc ta; vì chấp nhận như thể thì gọn hơn, tiến hơn, và đối ta nhận đó được thoải mái thêm phần nào - nhưng có thật vậy không? Chúng ta ai cũng năng bần chế bạo tự thú không phải vì ta lửi, mà chinh vì non nồi ta muốn được an phận chủ thường. Nhưng rỗi có lúc cái hợp lý có truyền ấy tới ra không thật nữa, ấy thế là bắt đầu ta cảm thấy đủ thứ đau thương và rắn nứt, và có nhiều đủ thứ khác khoái é chế ray rứt tầm hồn ta. Ta đánh mất cái thể an vui tương hưởng được khi ta nhận mất đi theo những ngôi cảm nghĩ ngàn đời. Eckhart nói rằng chúng ta ai cũng tìm đến chớ nghĩ yên, đầu hỏi ý hoặc ý tinh, như những cứ cùr cầm lộc mãi cho đến khi gặp đất. Thật ra niềm yên vui ta tương hưởng được trước ngày ta mới mất trước những mâu thuẫn nằm trong nếp sống luyến ly cùng vì như hồn đã tiếp tục rồi cùng đất, không phải là cái yên vui chân thực. Đâu là miếng đất thuận nhất bất nhiên (non-dualism) để ta được nghi yên trong vui tươi và hạnh phúc? Xin dân lạy lời Eckhart:

"Có làm người tương rằng ta phải thấy Chúa y như Chúa đúng bên này, còn ta đúng bên kia. Đâu phải vậy. Chúa với tôi chỉ là một trong đồng tác thấy Chúa của tôi".

Chính trong cái "chỉ là một" tùy duyệt đối ấy Thiền đạt cảnh bạn 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, '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 doc quyền của Thiền; thiếu tôn giáo, triết học khác cùng giảng chung giáo lý ấy. Gióng 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, thật không tôn tại như hiện nay. Nhưng trong Thiền có cái gì độc đáo riêng tạo thành sinh mạng Thiền, và chúng mình tin tưởng Thiền là di sản tính 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.


Lần khác, vấn với Triệu Châu, có ông tăng hỏi:
- Thế nào là dễ nhất cú?
- Ông hỏi gì?

Ông tăng đáp lại: “Thế nào là dễ nhất cú?”

- “Ông biến thành nhị cử rồi”, do là lời phân quyết của Triệu Châu[2].

Một ông tăng hỏi Thụ Sơn (926-992):

Người xua nói: “Có một câu ai thâu được là tử nhân siêu thoát ngàn ức kiếp nghiệp thân”[3], do là câu nói gì? Sư đáp:

“Trước miều người đó”.
- Rốt ráo nghĩa là gì?
- Tội chỉ biết nói thế.

Nhu ta thấy đó, thật không gì tầm thường hơn là giải quyết như vậy vạn được trọng đại nhất của nhân sinh, là cái một, hoặc nguyên lý tôi thương! Nhưng do chính là chỗ độc đáo của Thiền, siêu lén lý tối thượng, vượt ngoài vòng không chế của tư tưởng và phù hiệu tư ảo. Như đã nói trước, Thiền không tin tri thực, không viễn phế biện luận cơ truyền đối dài, tự nắm lấy văn để bàng 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.
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 thời thường, lẽ lối, luận lý, nên người ngoài cuộc không hiểu nổi. Mục đích thiền câu luận này là mô tả những phương pháp ấy, xếp thành hai loại chính như sau:

- Phương pháp nói
- Phương pháp chỉ thướng.

Phương pháp nói có thể chia ra:
1. Nói nghịch
2. Nói vượt qua
3. Nói chỉ rồi bó
4. Nói quyết
Phương pháp trực chi hoặc chi thẳng đứng đến cơ thể, và có thể chia ra nhiều nhóm nhỏ như cử động, đánh dấu, làm một loài động tác nhất định, sai bao ngoại làm, v.v... Ở đây tôi không định dường ra một bản xep loại theo khoa học, và dầy đủ tất cả phương pháp chưa sử dụng nhằm khai thị cho môn nhận trong điều ấy Thiền, nên không tận dụng để tài trong thiện cáo luận này. Sau này tôi sẽ trình bày dầy hơn về phép trực chi. Nếu bạn đọc nhận đây có được một sự hiểu biết nào về khuyễn hướng chung và đặc tánh Thiền, tác giả tự coi như nhiều 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 thiền đứng lồi 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 cầu Chúa khách quan hiện hữu ở ngoài và đồng thời cũng ở trong tôi. Tôi là địa ngục là cùng là thiên đàng". Một thí dụ khác: Eckhart nói đến "cái hác âm thành kinh" hoặc "cái động ngưng đứng". Tôi tin rằng lực lượng phát văn học bí giáo, ta có thể lưu lượng đủ câu dân huyền luận điều thành một phô hợp thuyết phi lý nghịch để.

Thiền vẫn nằm trong công lý ấy, có khác là ở cách diễn đạt chẩn lý, Thiền có cái chỉ kỹ đặc của Thiền. Cái gì ấy là sắc thải cụ thể và sinh động trong lồi nói. Thiền không chịu nổi cái trừu tượng. Xin đưa vài thí dụ.

Phó dài si[4]nói:

Tay không: năm cầm mai

空手把錐頭

Di bộ: lung trâu ngội

歩行騎水牛

Theo cầu qua bên nước

人從橋上過

Cầu trôi nước chẳng trở

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 Vimalakirti 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.'

That là phi lý không gì hơn, nhưng cái phi lý ấy lại tranh chấp trong Thiên. “Hoa không do, liều không xanh”, đó là một câu nói đầu miếng trong đạo Thiên, thuộc thể phủ định, và được coi như tương đương với thể khẳng định này:


Ba Tiêu, một Thiên sư Cao Ly vào thế kỷ thứ chín, có lần nói một bài pháp nói tiếng như vậy:

- IGNAL ( 我與 率掛枝子)
- IGNAL ( 率掛枝子)

When Joshu, 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 tàng 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, cùng về câu hỏi nghèo, một Thiền sư đáp:

“Giữ chặt lấy nó!”

Sau đây là lời đáp có về an ùi hon của Nam Viên Huệ Ngưng (952) cho một ông tăng cũng khó:

“Chú nắm trong tay thiếu gì cháu báu”.


Thầy Thanh Thọát đến bách với Tào Sơn Bổn Tích (840-901), một đại sư thuộc ngành Thiền Tào Đồng ở Trung Hoa:

“Thanh Thọát còn nghèo khổ có i đủ, xin hòa thượng thuận thần tê”.

Sư giở: - Thanh Thọát!

- Đa!

Sư nói: “Ở quan rượu Bạch Gia Thanh Nguyên[6], thấy node hết ba chung sao còn nói rượu chưa dinh mới?”. Một khía cạnh khác của cái nghèo được sư Hướng Nghiêm phổ biến trong bài kể như sau:

Khứ niệm bấn vì thị bần

Kim niệm bần thì thị bần

Khứ niệm vô trách chủ chỉ địa

Kim niệm chịu giá văn[7]

Lần khác, một ông tăng hỏi Triệu Châu lão nhân ví có người đến với sự tran trối, không gì dinh thần hết. Sư sẽ bảo họ thế nào, Sư đáp:

“Vứt hết đi!”.

放下来!

Nhưng thư hỏi người tran trối, không gì dinh thần hết, thì lấy gì mà vứt? Còn với người nghèo khó, há có thể nói tự tội anh ta anh chẳng thiếu gì hết sao? Anh ta hà chẳng dăng cần gì đến duy sao? Đều những lời đáp trên có cao kiến thể nào, những nghiịch lý ấy vẫn khiến ta sưng sột, làm xáo trộn hết những nghiệp tự tương hợp lý quen thuộc của ta. Câu nói:

“Như là người thủ đá nén bất lấy bỏ của dân cây, đó lai com của kẻ đối” (Viên Ngô)
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 kết rằng có người đặt cho ông Okubo Shibun, một họa sĩ xuất thân về trúc: làm một tấm bình phong rừng trúc. Họa sĩ nhận lời, và đem bức tranh trừm do mình vẽ về cho chủ. Khách hàng nhận được bức tranh mà mải mái thái khéo phi thường của họa sĩ, tìm đến nhà họa sĩ để cắm ơn, nhưng thác mắc rộm hỏi: "Xin lỗi tiên sinh, sao trúc đỏ như vậy?" Họa sĩ hỏi:
- Ảy ông muốn nó màu gì?
- Cỡ nhiên là màu đen.
Họa sĩ hỏi bằng quơ: "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 tim gì gì hết như ta tưởng. Cỡ lẽ nó đỏ thật đấy, có lẽ nó đen cũng nên. Ai biết? Và biết đâu những điều ta tưởng là nghi ngờ ấy rốt cuộc chẳng gì là nghi ngờ 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 (catuṣkotī): 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 phổ biến của Thiền là phụ nhân và vượt qua tất cả thế đối lập, tương đương phân nào với cái via negativa của các nhà huyền học. Điều quan hệ, theo lối chữ sư, là dùng kết vào bất cứ mệnh đề nào trong bổn mệnh đề sau đây gọi là tử cú[8]. Tứ cú là:
1. A là A.
2. A không là A.
3. A và là A và không là A
4. A không là A mà cũng chẳng không là A.

Hễ có phụ nhân hoặc chấp nhận là chắc chắn ta rồi vào một trong những công thức luận lý ấy của phép biến chứng Ân Độ; hễ tri thức còn theo con đường mòn nhị nguyên ấy thì hậu quả đồ đằng là không tránh được. Vi bốn thế của lý luận là vậy nên, di 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 mời đạt lý. Hắn nhiên đó là thế kết hai đầu, nhưng do lạy là chữ các Thiền sư luôn luôn thực giục ta phải vượt qua. Thú có các ngôi 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 Vạn Môn (? - 949):

Tổng môn tôi (Thiên) ngang đọc tự do, nảm bố tùy lúc.
Một ông tăng hỏi:
- Thế nào là bố?
- Đông đi Xuân lại.

Khổ Đông đi Xuân lại thì như thế nào?
Sư đáp: “Gây vạt ngang vai, Đông Tây Nam Bắc, mặc tinh đập vào gốc mục[9]”
Đồ 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-pl), 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 cấm một cây thước ngăn gọi là trúc bê, nhất là ở thời có biên Trung Hoa. Tuy nhiên, bất tất phải có cây trúc bê, miễn có gì cầm tay là nên chuyển.

Vậy, hoà thường Thù Sơn (926 - 992) một cao tăng ở thế kỳ thứ mười, ngày kia giờ cao cây trúc bê bảo dỗ chúng:

Này quý ông, nếu báo cáo này là cây gây tức không định, nếu báo chẳng phải là cây gây tức phủ định; ngoài khả năng định và phủ định, nói di, nói di: gọi là cái gì? 汝等 諸人, 吾 喚 作 竹 笏, 則 触 不 喚 作 竹 笏 則 肯; 汝 等 諸人, 且 道 喚 作 其 麼?

Đó là Thù Sơn cốt giữ đâu ốc chúng ta thoát ngoài những rằng buộc nhị nguyên và triệt lý hư tướng. Lúc ấy có một ông tăng bước đến, nắm cây gây trúc bê ở tay hòa thượng và
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 niệmm, Thiền sư Vân Môn (?) có lần giơ gậy lên nói:
"Cái gì đây?" Nếu nói là cây gậy, ông đao ngay cụ; nếu chẳng phải là cây gậy thì là gì?

Thư đồ của Thiền sư Pi Mo (?) có khác hơn. Ông mang một cây chép, hễ ai đến hỏi han gì là sư kep chép ngay ố, và hét to:
"Con ma nào xúi ông làm thầy chua không nhà? Con ma nào xui ông đi ăn xin? Dù nói được hay không nói được phen này nhất định ông phải chết dưới cây chép của bổn hòa thường. Nói đi, mau lên!".

Thiền sư Đức Sơn (779-865) cũng thường sử dụng cây trút trướng nhằm mục đích ấy. Sự thường bảo dỗ chúng:

道得也 三十棒

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, hòa thượng Nam Tùyễn (749-835) ra thây, nắm lấy con mèo giỏ lên cao, bảo: ‘Nói được thì mèo song, nói không được ta giết chết con mèo’.


Chiều đó, Triều Chậu về chửa, sư phụ kể lại câu chuyện ban ngày. Chậu bèn có ra một chiếc giày có, đói lên đầu, rồi ưng dụng đi ra. Nam Tùyễn nói: “Tiec thấy hội sáng không có thấy ở chửa để cứu mạng con mèo con”. Hành động quả đi ấy, với Triều Chậu, là thường sách xác lập chân lý siêu viênen cả cái “có” (sat) và cái “không” (asat).

While Kyōzan (Yang-shan, 804-899) was residing at Tōhe (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?

Ngườợng Sơn (804-899) và sư phụ là Quy Sơn (771-853) đều thuộc hang cạo tăng ở đời nhà Đường. Thước ấy Trưởng Sơn đang trú trì ở núi Đông Bình, quận Thiên Châu, Quy Sơn ở đây theo một tám quướng kể theo một phong thư. Trưởng Sơn đưa quướng lên trước đó cùng bao:

“Quy Sơn nói tới tướng quướng. Nói thì có, tướng của Quy Sơn hay tướng của Trưởng Sơn? Nếu từ Quy Sơn sao năm trong tay Trưởng Sơn? Nếu từ Trưởng Sơn, sao do Quy Sơn nói đến? Hễ nói được thì quướng còn, không nói được ta sê đập nát”.

Trưởng Sơn lập lại ba lần, nhưng không ai nói rằng gi và tám quướng bị đập nát.

Trưởng hôp Trưởng Sơn đáp rằng này hết như trưởng hôp Nam Tùyễn giết mèo trên. Trong hai trưởng hôp, đó chúng không cứu nói nói quướng song con mèo, không bảo vể được tám quướng quý, chỉ vì tâm chửa có bò được nhiệm trí thú nên không mới được một lời thoát giả me để do hai sư phụ Nam Tùyễn và Trưởng Sơn chủ tâm gây vào. Phương pháp tu tập các Thiên sư lýen cho mơn đồ đường như hoàn toàn vô lý vậy, mà còn tan nhàn vô lời nữa. Nhưng nhân quang các ngại luôn luôn đạt ở thực tài, tuy tuyệt đổi mà vẫn có thể đạt tới
Kôgen (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, đã từng biệt trí, có lần nói trong một bài pháp:

"Vị như có người lơ lửng trên miệng vuông sau muốn trường, rằng cần vào một cánh cây, chân thông giữa hư không, hai tay không nương vào đâu được. Vì lúc ấy có người quạ đầy hời vọng lên: "Tôi decre Ma quạ Tầu có ý nghĩa gì?" Nếu người trên cây mở miệng trả lời thì rơi mất mạng trong miệng sau. Nếu không trả lời thì phủ lòng người hỏi. Trong phút giây nguy kịch khó xử ấy, người ấy phải làm sao?

Đó là lúc đã đặt vấn đề phụ nhân tất cả đời thế một cách bách bất không sao né tránh được. Người bị gọ trên miệng vuông là người kết trong tình thế tiên thọ lưỡng nan giữa cái chết và cái sống, không còn biện luận gì được để thoát thac. Con mẹo có thể bị hy sinh trên bàn thờ Thiên, tấm gương có thể bị dập nát, nhưng còn mạng sống của chính mình, phải tính sao đây?

Tương truyền ở một tiên kiep Phật thuyết vào miệng quý la sát, đối mạng sống đó được nghe trong bài kẻ thành pháp[10]

Thiên, cốt thực tế, muốn ta phát tâm đại hùng đại lực và cao rộng như vậy, đâm thỉ mạng sống như nguyên đời lấy giác ngộ và yên vui vĩnh viễn. Vì Thiên nói canh của chỉ mở ra khi hùng tâm ấy phát hiện.

The logical dualism of 'to be' (asti) and 'not to be' (nästiti) 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-hè-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).
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-meii)?' 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.'
The answer was, 'I do not understand Buddhism.' [123]

Một ông tăng hỏi Huệ Năng (638-713) về tự thủ sau khai đến đạo Thiên ở Trung Hoa vào thế kỷ thứ bảy và thử tìm:

"Ý chi của Hoàng Mai, ai là người nhân được?" Hoàng Mai là một ngọn núi, núi to Hoảng Nhân (601 - 674) trị tri ở độ; và ai cũng biết Huệ Năng học Thiền với Hoảng Nhân, và nhận tâm ăn Thiền tại độ làm tự thủ sau. Câu hỏi hân nhiên không phải là một câu hỏi thường, đặt ra có được một giải đáp về mặt "trường", nhưng thật sự nhận đến một đối trường xa khác hơn. Và đây là lời đáp của Lục Tổ:

- Người nào hiểu pháp Phật được ý chi Hoảng Mai.
- Hội thường 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 luận điều 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 từ mâu thuẫn như trên vẫn còn kín đáo và xa rời hơn câu chuyện Đạo Ngọ Viên Trì (768-835) sau đây:


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 Jōshū (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 Jōshū. 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 Jōshū 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 Jōshū 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!


- Triệu Châu.
- Tôi nghĩ Triệu Châu có câu nói “cày bách trước sần” có phải vây không?
- Không.


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 đồng độ của Bộ Đệ Đạt Ma thường được đặt làm đề tài luận giảng. Người ta thường hỏi nhau về mục đích xác thực của Bộ Đệ Đạt Ma sang Tẩu[12] tức thực sự hỏi về nguyên lý tổ cùng của Phật giáo, chớ không liên quan gì đến chuyện có riêng Đạt Ma cói sống biên đến một địa điểm nào đó ở miền Nam Trung Hoa, tức không can dự gì đến sự kiến lựa sự vây. Voi câu hỏi tôi trông ấy, biết bao lời đáp được đưa ra, câu nào cũng khác lạ hành nhau, và quyền dần như nhau, nhưng theo chữ 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 Kaścid dharmo yo dharmadeśana nāmotpalabhyaete.)
Những câu nói mâu thuẫn, nghịch lý, phù nhãnh như vậy là kết quả không tránh được của nhân quang Thiên phong vào cuộc sống. Vi pháp hành Thiên toàn đạt trong tâm ở trực giác cót bất lấy chân lý nội tại khai sâu trong tâm thức ta. Chân lý ấy khi hiện lộ ra, hoặc thúc tình dậy ở trong ta, là nó thách hết tài vận dụng khối ốc, hay ít ra nó không thể chia sót được cho người nào khác bằng bất cứ công thức biện chứng nào. Chân lý ấy phải thoát ra từ trong ta, lơn mạnh ở trong ta, và trở thành một với con người của ta. Ký zwar môi thứ khác, như khai niệm và phù hiệu, không thể làm gi khác hon là chỉ con đường đi đến chân lý. Đò là điều các Thiên sư phát tâm làm. Nếu mỗi chỉ dân của các ngày đều tự nhiên thoát ngoại thông lề, và tuổi mát khác thường. Mạt đặt thật vào chân lý tội thường, các ngày tùy nghi đũng bất cứ phương tiện nào nhằm đạt được cảnh, chẳng cần biết đến bất cứ điều kiện và hữu quạ hop lý nào. Thái độ đưng đưng ấy đối với luận lý đối khi còn được các ngày chủ tầm xác định, cót mình thì chân lý Thiên không liên can gì đến tri thức. Đừng như kinh Bát Nhã nói: “Không pháp nào nội được nên gọi là nội pháp”[13].

Haiku (P’ei Hsiu), a state minister of the T’ang dynasty, was a devoted follower of Zen under (Ôbaku. 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 đô nhà Dương là người ham mê đạo Thiên theo học với tổ Huýnh Bá. Ngày kia Bùi trình lên Huýnh Bá một bàn thu bút ghì lại chủ thây của ông về đạo Thiên. Huýnh Bá cầm láy, đề trước mặt, không hiểu qua, im lặng giây lâu, rồi hớt nhiên hỏi:
- Ông hiểu không?
- Không hiểu
Sư nói: “Nếu có hiểu là có Thiên. Còn bằng với giải trản mục đen thì tổng môn tôi không có ở đó”.

Một câu chuyện trong tờ sê thuyết lại ở phần sau[14]trong cuộc hội kiến giữa Bạch Ân và Chánh Thọ.

Là một sự kiện sống, Thiên chỉ có trong việc xử kỳ tiệp vật với cái sống. Tri thức cùng vậy, chỉ thật, chỉ linh hoạt, chỉ đáng kể giời đến, khi nào nó trở thành ra từ mạch sống. Bằng không, không một sự tinh thông văn học nào, không một sự phân tách thông thái nào có thể đưng vao đầu được trong việc tu thiên tap 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. Sings Blake, for instance:

Đến đây, hầu như Thiên chỉ là một triết giáo chuyên phù định và mâu thuận trong khi sự thật Thiên vẫn có khá cảnh kháng định riêng, và đó là chỗ độc đáo của Thiên. Ở mọi hình
thực hiện học khác, hoặc thuộc tình hoặc thuộc lý, hầu hết các câu nói đều năng 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 thế 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 thoát 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 tấc 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 tự đầy thơ mộng và u Khuyến của những tâm hồn siêu cảm trên không đến đôi khó hiểu làm, đâu phải máy ai am tưởng một cách chính xác hơn cả. Cả đến khi Eckhart nói: “Tôi thấy Chúa bãi con mặt nào thì Chúa thấy tôi vẫn bằng con mắt ấy”, hoặc khi Plotinus nói rằng “Tôi là cái khi phân tình thì có tư tưởng trước khi nó tư tưởng về chính nó”, ý nghĩa những mật ngôn ấy có lẽ không vụt hân ngạo ngoài tâm hiểu biết của ta, ít ra

The truth is that even with full-fledged mystics they are unable to be quite free from the taint of intellation, 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.

Sư thật là cả đến các bậc hiền học, đâu dâI được siêu thành, vẫn chưa giải sạch hết sắc thái tri thức, thương văn còn lưu dâI bước chẩn đì qua khien thế nhân có thể phảng mới cảnh đâI nguyên các Ngài chúng đêI. Bước thăng hoa của Plotinus “bay lướt tự cái một mình” hâI là một công thêI cực kỳ bí mật chúng tôi ông đã chêng sầu vào “thánh tạng” của tâm thức. Tuy nhiên, dôI văn còn có chút tì vêI suy luận hoặc siêu hình; nếu đêm so với những câu nói Thiền sau đây, các Thiền sư chắc sẽ bâng cơ rằng các Ngài còn nhiều chút trưởng hường vị huyễn dâI[m]. HêI các Ngài còn biểu thái trong những phû nhân, định chính, mau thuận hoặc nghi ngờ lý thì vêI suy luận chưa giải sạch hết dêI.

Có nhiên Thiền không chêng lại suy luận, vêI suy luận vẫn là một quan nãI của tâm thức. Nhưng Thiền vâng riêng một con dường hoâI toâI khác, tôi thêI trưởng có thể nãI là còn dường đêc dâI, và dûI nhất, trong cùI sử truyền học, dâI dông hây tâI, dâI dacao Chúa hâI dâI Phát. Một vêI thêí dûI sau dâI dûI biểu mình diêm ây.

A monk asked Jôshu, 'I read in the Sûtra 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 chîIin.' When Kôrin (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 Dôichi 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 Jôshu, '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: "Kính nói muốn vật trở về cái một, vậy cái một trở về cái gì?". Chầu đáp:
"Khi tôi ở Thanh Châu có đồ áo nặng bằng cấn"  

Một ông tăng hỏi Hương Lâm:
"Tổ Đạt Ma qua Tầu có ý nghĩa gì?"  

Làm đáp:
"Tôi là Chữ".

Một ông tăng hỏi Thiền sư Hoa Sơn (?): "Thế nào là Phật",  

Sư đáp:
"Namo sambo!" (gnamaratnatrayāya).

Một ông tăng hỏi Bủa nay nỗi gió.

Có rừng hỏi Mộc Châu "thầy của Phật là ai?", sư khẽ hát: "Thánh tình tang tang tình tình".

Cùng một câu hỏi ấy, lẫn khác Sư đáp:
"Ma ha Bát nhã Bả là một đa."  

Người hỏi không hiểu gần hỏi thêm, Sư ngâm thơ:
Áo thủy rách đã bao năm
Gió tung tung mạnh bay vòng 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 Tố?’, Sư giơ cao cây trụ trường trước tăng chúng nói to:
“Tôi gọi cái này là cây trụ trường, còn các ông gọi là gì?”

Không ai trả lời, Sư lại giơ cao cây gây lên, xoay qua phía người đặt câu hỏi, hỏi lại: “Có phải ông hỏi tôi giáo lý siêu Phật vượt Tố 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 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 mantra in one of the Sūtras 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 mantra, 'Om o-lo-lo-kei svāhā!' 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 từng hỏi Nam Viên "thế nào là Phật", Sư hồi lại:
"Cái gì chẳng là Phật?"

Rồi Sư hạ đường, không thêm một tiếng.

VI

VI. NÓI NHÀI

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 chủ và người, Eckhart có lần nói: "Vi như có người đứng trước ngọn núi cao hỡi: "Vô đi", tiếng đối liên đáp lại: "Vô đi". Nếu hỡi: "Ra đi", tiếng đối đáp lại: "Ra đi"[16].

Trong những lời đáp của các Thiền sư sau đây, xếp dưới mục "nói nhài", có gì tương đối như lời vĩ trên. Người so sánh khó khăn ra yêu nghĩa ăn trong những câu lập lại như kết ấy, đối khi còn nhiều thiên nhiên khó hiểu của chư sư. Trong lời nói ấy thật sự tiếng nói chẳng có giá trị gì hơn là một thử ăn tham, nên nếu hiểu được tham ý là hiểu ở sự đơn vồng lại, không phải ở tiếng nói. Cái hiểu ấy phải phát ra từ sinh hoạt nội tâm và vở vồng lại chỉ có tạo cơ duyên thuộc tính cho người tham thoa câu chẩn lý. Khi tâm của Đề từ được chuyển theo chiều thích đáng nào đó để sẵn sàng vở ra một âm điệu nào đó, Thiền sư khẽ vẩn một vọng khôn, ấy thế là bài hát bừng lên, hôp tiếc đầu, bài hát không học ở ai hết mà chính khám phá ra tự trong chính mình. Cứ chỉ vẩn khôn ở đây tức là lập lại câu hỏi, và đó là chỗ ta cần quan tâm trong những câu chuyển trích dẫn sau đây:

Chôsu (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 Śūrągama-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 Japanese-Chinese: 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?'

Trương Thụy Từ Huyền hồi Thiền sư Huệ Giác ở núi Lang Gia, thuộc tiền bến thế kỷ muội một:

"Cái thanh tịnh bốn nhiên nhân sao bồng đúng sanh núi sông thế giới?"

Cái hỏi mượn ở kinh Lăng Ghiêm, doan Phú Lâu Na hồi Phật tại sao cái Chân Như Tuyết Định hỏi nhiên hóa thành thế giới hiện tướng nay [17]. Đó là một vấn đề trải học vĩ đại từng làm dân đau đầu cả những kẻ học rộng ở tất cả thời đại. Báo nhiều lời giải thích nó tiếp nới trong lịch sử, tư tưởng đều có những số đó riêng, ở chỗ này hoặc chỗ khác.

Từ Huyền bè não cũng là một triết gia trong thế giới của ông, nên tìm đến dạy xin soi sáng vĩ đại ấy. Nhưng lời đáp của thầy lại không phải một lời đáp theo lời thường, vì để đáp lại, thầy chỉ lấp nguyên lại câu hỏi của trò:

"Cái thanh tịnh bốn nhiên nhân sao bồng đúng sanh núi sông thế giới?"

Địch ra tiếng Việt câu nói một nhiều ý vị. Xin đọc thẳng nguyên văn Hán tự như sau:

"Thanh tịnh bốn nhiên vẫn hà hốt sanh son 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 kỳ muội ba, một cao tăng khác là Thiền sưURTương đồng cõm đem câu chuyện ấy ra bình giảng một cách vĩ cùng bí hiểm. Ngày kia Sư thường đường nói thế này:

Khi Từ Huyền hỏi Huệ Giác: "Thành tịnh bốn nhiên vẫn hà hốt sanh son hà đại địa", câu hỏi đối tượng lại người hỏi, và người hỏi liền mở được con mắt đạo. Vây, tôi hỏi các ông thế là thế nào? Câu hỏi với lời đáp hà chẳng là một câu như nhau sao? Từ Huyền tìm thấy lý huấn luyện gì ở đó? Tôi xin bình giảng cho quý ông nghe". Nói xong, Hư Đương cảm nhận từ đáp vào ghế, giảng rằng:

"Thanh tịnh bốn nhiên vẫn hà hốt sanh son hà đại địa?"

Lời giảng thật đã làm rỡ thềm vánh để thay vì mọi giữ.

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.'

Luôn luôn vận đẻ cái một (đơn) và cái nhiều (phúc), tâm và vật, tư tưởng và thực tại, vận là một vận đẻ lớn của triết học. Thền, bởi lẽ chẳng phải duy niệm luận mà cũng chẳng phải duy thuyết luận, đề nghị một đường lối giải quyết riêng như ta vừa thấy biểu hiện trong câu chuyện "thanh tịnh bốn niệm".

Câu chuyện sau đây cũng giải quyết bài toán ấy một cách kì thú hơn. Một ông tăng hỏi Trương Sa:

"Làm sao chuyên non sông trở về cái tự kỳ?"

如同轉得山河國土歸自己去?

"Làm sao chuyên cái tự kỳ thành non sông đất nước?"

如何轉得自己成山河國土去?

Ông tăng thấu thấu không hiểu. Sư giảng:

Chợ búa Hồ Nam dân giả tỏt

湖南城下好黎民

Củi nhiều gào rế xóm lang dòng.

米賤柴多足四鄰

Ông tăng trầm ngâm. Sư cho thêm bài kể:

 Sao hỏi non sông chuyên

誰問山河轉

Non sông chuyên đến gi?

山河轉向誰

Viên thông không hai phía

圓通無兩畔

Pháp tánh chẳng về đầu[18]

法性本無歸

Tōsu Daido (T'ou-tzŭ 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?'

Đâu Từ Đại Đồng, tịch năm 914, đời nhà Đường, có lối trái lối bằng cách chỉ lập 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-tzŭ 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
According to Buddhist philosophy, there are three fundamental conceptions to explain the problem of existence: Substance or Being (bhāva), Appearance or Aspect (lakṣaṇā), and Function or Activity (kṛitya). Or, to use the terms of the Mādhyāmika, 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 Kwan-chu 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 Khổan Trung** thuộc thể kỵ thứ chính:

- **Thế nào là bổn thể của Bát Nhã?**
  Khoan Trung không đáp gì khác hơn là lặp lại câu hỏi như một tiếng vang:
- **Thế nào là bổn thể của Bát Nhã?**
  Thế để cho Triệu Châu thích chí phá ra cười, sáng khoái.


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 chúng như ở những trường hợp khác, chủ tâm của các Thiền sư là chỉ con đường thân chúng lý Thiền, chứ không phải đưa ra một số ngôn từ, đau rằng mọi người, các ngại cùng như chúng ta, đều dùng nó làm phương tiện truyền đạt tự tượng. Lời
nói, nếu phải đúng đến, chỉ có thể đạt tinh, không thể diễn ý, nên hoan toàn ta không thể hiểu gì được nếu ta cứ tưởng rằng câu nói của các Thiền sư có gọi ghêm một ý nghĩa phải tìm ra. Đâu vậy, lời nói không thể có như vò tịch sự được, nhất là khi nói liên quan đến tinh 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 thần chúng nói tại; nên không có một ý nghĩa nào có thể tìm thấy được trong hinh thức ấy, mà phải tìm ngay trong chính ta, từ nội tâm ta thức tỉnh chung nhau trong một kinh nghiệm. Nếu hiểu ngân ngữ Thiền tức tự hiểu chính ta, chơ không phải hiểu nghĩa của ngôn ngữ chỉ phần hiểu những ý niệm, chơ không phải những cảm giác thần chúng qua. Nếu Thiền không thể nói được cho những người chưa có tự chúng cũng vì như người chưa ném một mong không thể tình tương hưởng vị diệu ngót của mà. Với những người này, hưởng vị "ngốt" chỉ là một danh từ rồng, 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.

“Ngữ Tổ Pháp Điền” (? - 1104) khởi đầu hoc triệt 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 (tầm thể trực giác) ngầm hợp nhau, cảnh (ngoại giới) và thân (nội tâm) gặp nhau, không còn phân biệt có nằng chúng (chủ thể) và sơ chúng (khách thể)”. Giói ngoại đạo Ấn Độ từng vẩn nan lại rằng đã không phân biết nằng chúng sơ chúng thì làm sao có chúng. Các nhà Duy Thức không đáp được lời công kích ấy. Pháp Sư Tam Tạng Huyễn Trang, lúc ấy đang ở Ấn Độ, đến cứu nguy các ban làm nản dần câu nói này:

“Nhu người uống nước, người lãnh tự biết”.

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.'


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, 907-971) 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.


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: 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.

Nhưng thí dụ trên đủ minh chứng Thiền không thể cầu được trong ngôn ngữ văn tự, đầu Thiền văn dựa ngôn ngữ văn tự để truyền đạt. Nam lấy điều lý Thiền, xuyên qua ngôn ngữ, không phân rã trong ngôn ngữ là một ngôn truyền kỳ phải trái qua vocabulary số thuộc thích chế mới đạt tối được. Đức Thiều sau ngày đơn chúng vào điều pháp Thiền, coi gang miêu tả cái thấy của Sư mồ ra “đuôi câu nói” của Pháp Nhân. Đó là lúc Sư trụ trì ở chùa Bát Nhã, có nói bài pháp như sau:

Sư thường đường, có một ông tăng hỏi: người xua nói thấy Bát Nhã tức bij Bát Nhã rằng buốc, chẳng thấy Bát Nhã cũng bij Bát Nhã rằng buốc. Sao đã thấy Bát Nhã mà còn bij ràng buốc là gì?

Sư hồi: Ông thấy Bát Nhã nói cái gì?

Ông tăng hỏi: “Chẳng thấy Bát Nhã thì rằng buốc như thế nào?”

Sư đáp: “Ông nói Bát Nhã chẳng thấy cái gì?”. Rồi tiếp: Nếu thấy Bát Nhã, do chẳng phải là Bát Nhã, chẳng thấy Bát Nhã, do cũng chẳng phải là Bát Nhã. Bát Nhã là cái gì mà nói là thấy, và chẳng thấy?” Nên người xua nói:

Nếu thiếu một pháp (vật) chẳng thành Pháp thân,
Nếu thừa một pháp chẳng thành Pháp thân,
Nếu có một pháp (đế thành) chẳng thành Pháp thân,
Nếu không một pháp nào (đế thành) chẳng thành Pháp thân.

Chư thường toàn, đó là chân tổng Bát Nhã.

(Truyền đăng lucr, quyển 25)
Duối ánh sáng ấy, lời nói nhải như trên kể ra còn có thể lánh hội được phân nào.

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.

NghICTURE: IV các Thiền sư thường dùng lời “tác động thắng” không phải thì giới biến luận động đai. Các cuộc vấn đáp giữa sư đề thường rất cổ động, hầu như không tuân theo khuôn
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 pitiously 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 chẩn lý như một thú sợ trái ngoại thuộc mà chủ thể năng trí phải nhận ra, phải vận dụng trí thức để lãnh hội, là một kiến giải Lương nguyên đối đại. Theo Thiền, chúng ta toàn sống trực tiếp với chẩn lý, trong chẩn lý, không thể li giải chẩn lý. Thiền sư Huyễn Sa Sư Bị (535-905) báo chúng ta: "Cúng ví như các ông ngồi trong biển cả, đầu vai ngập dưới nước, ấy thế mà các ông còn nói thấy ngoại người khác xin nước&ordrdquo;.

Sư hối lại ngay: "Ông đúng cái tự kỳ ấy làm gì?"

Nếu dem ra mở xe, câu đáp ấy ngày càng hề vưa nói đến cái tôi là tước khạc, và chất chẩn, ta tỏ ra cái thế 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, đẩy là sự thực, và cứ ngoại yến thế địa vị hề hỏi xin nước là tước thì tạo ra giá ta và nước một quan hệ hình thức, và ta sẽ đánh mất hết tất cả những gì thanh 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?&ordrdquo;'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 tọ trong ánh sáng ấy:

Một ông tăng hỏi Huyễn Sa: "Trong nghe hóa thường có noi suốt mưu phi phương thể giới là một khối minh chau, câu ấy nên hiểu thế nào?"

Huyễn Sa đáp: "Suất mưu phi phương thể giới là một khối minh chau, hiểu để làm gì?"

Ngay sau Sư hối lại ông tăng: "Suất mưu phi phương thể giới là một khối minh chau, ông hiểu thế nào?"

Ông tăng đáp: "Suất mưu phi phương thể giới là một khối minh chau, hiểu để làm gì?"

Sư nói: "Đúng là ông dạng la cò ở ông ma."

Đó là một trường hợp ông giải lời nói lập, nhưng có khác hon, có thể nói là nhiều trí xảo hồn.
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.

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.

It is thus no wonder that the Zen masters frequently make an exclamatory utterance 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.

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 Thảo để khai thi; hai vị nổi danh nhất là Vạn Môn Vạn Yến (? 949) và Lâm Tế Nghĩa Huyên (? - 867), Vạn Môn thì quát (quan: 關), còn Lâm Tế thì hét (ha:呵)

Nhận ngày ha mặt[24], Thúy Nham nói với tăng chúng:
"Ừ dẫu mưa an cư den nay, tôi vi chử huynh để nói khá nhiều. Cố thừ lòng mi tôi còn không?"

Đồ là Thúy Nham nhắc đến truyễn thuyết cho rằng người nào giảng sai giáo pháp của Phật sẽ rưng thừ lòng mây. Thúy Nham, suốt mưa an cư, dâ noí nhiều bài pháp nham y xay dựng các huynh để trong khi không một lời nói nang nào giải thích được đạo pháp là gì, vậy có lẽ lòng mi của Sư đã rưng hết rồi. Trên mặt chử nghiệp, câu hỏi của Thúy Nham ngày ỷ là vậy, còn về Thiền lý hầm án trong ấy là một việc khác.

Hofuku (Pao-fu), one of the masters, said, 'One who turns into a highwayman has a treacherous heart.' Chôkei (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. Secchô, 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:
"Lâm giáo, hồng nhân tâm"

作賊人心虛

Trương Khánh, một Thiền sư khác, nói: Mộc nhiệm (生也)

Vân Môn, một cao tăng cuối đời Dướng, quát lớn: "Quan!

Quan 關 là cửa ai đặt ở địa đầu giữa hai nước để kiểm soát toàn bộ hành và hành lý. Tuy nhiên, ở đây quan là quan, không đỉnh dập gì đến dân ấy. Đó chỉ là một tiếng hét, một than từ, không có gì phải phân tách hoặc giải thích.

Tuyệt Đấu (980-1052), vị Thiền sư chủ xướng trong bộ Bích Nham Lục, có lời tủng về thần tử ấy như vậy: "Đã mất tiên tội còn mang tội va"[25].

Còn Bạch Ân (1683-1768) bình rằng: "Quá đảm, đầu giấn mỹ, cùng không danh vào mất hoa".

Chắc rằng không thể bình giảng gì khác hơn được tiếng quạt ấy của Vân Môn. Nếu ta có gán cho chủ "Quan" ấy một khái niệm tri thức ắt lạc mặt ngàn trung 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 (hē), 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.'

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!'

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 được coi như người đầu tiên chủ xuống hét (hát), nhưng trước đó có Mã Tố (709-788), pháp tử của Nam Nhạc (677-744), và là vị cao tăng mở một kỳ nguyên mới cho Thiền sư, đã hét to khi Bách Trường (724-814), đến tài văn Thiền; tiếng hét chát chúng đến đối Bách Trường đặc biệt bốn ngày.

Nhưng chính do Lâm Tế mà tiếng hét được tác dụng và có hiệu năng nhất, và sau này biến thành một ngôn tuyệt kỳ của Lâm Tế Tông khác hẳn với các ngành Thiền khác. Thật sự, môn đệ Lâm Tế quan làm dùng tiếng hét đến đối Lâm Tế phải lên tiếng:


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!'
Lôi đánh dã như thế là thứ đoạn quen thuộc của Đức Sơn đối với Lâm Tế chuyển hết nhiều hơn, nhưng ở đây có khác là Lâm Tế sử dụng hèo, còn ngôn tuyệt kỳ của sự lại do mơn đề sử dụng một cách khá giống nhạc.

Besides these 'skilful contrivances' (upāya-kauśalya) 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 LÅNG

Ngôai những “phương tiên thiên xảo” thuộc loại kể trên, còn nhiều phương tiên khác, nhưng tôi không có kỹ vong 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 (Ts’ao-shan) was asked as to a word befitting the understanding of the inquirer, he did not utter a word, he simply kept silent. Bunki (Wēn-hsi) of Koshu (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 tiên khá thông dụng là im lặng. Bồ Tát Văn Thù hỏi Duy Ma về “pháp bất nhị”, Duy Ma im lặng; đội sau ca tảng thái độ ấy của Duy Ma là sự “im lặng của sấm sét”-mạc như lời.

Một chủ tiểu thành Ba Tiêu chỉ cho thấy cái “bơn lai điện mục”[27], trực tiếp, dùng qua ngôn từ suy luận. Ba Tiêu ngồi trên tấm tòa cụ, im lặng chẳng nói.

Thiền sư Tù Phước cũng im lặng, không một lời đáp lại câu hỏi ấy của người cầu đạo.

Một chủ tiểu hỏi Thiền sư Hạng Châu Văn Họ, pháp tử của Như Ón Sơn Huệ Tĩnh: “Thế nào là cái tự kỳ?”, Sự mặc nhiên. Chủ tiểu không hiểu cái im lặng ấy ngửi ý gì, bèn hỏi lại. Sự đáp: "Trời xanh văn vụ chẳng hen trùng lên ".

Một chủ tiểu hỏi Tào Sơn: "Cái im lặng (vò ngôn) có thể tiếp lỗ cho biết được chẳng?
- Không thể tiếp lỗ ở đây.
- Vò tiếp lỗ ở đâu?
Tào Sơn đáp: “Canh ba đềm trước tới mặt ba đồng tiến ở đâu giềng”

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. HỘI LÂU
Đôi khi các sự làm im bất động hồi lâu - *lường cựu* - hoặc để đáp lại một câu hỏi, hoặc khi thường dương nói pháp. Cái lường cựu ấy không có chỉ về thời gian trôi qua như ta sẽ thấy ở những câu chuyện sau đây.

Một chú tiêu hối **Thủ Sơn** cho nghe một bản đôn không đày. Sự im lặng hồi lâu, rồi hỏi:
- Chú nghe khoảng?
- Bạch, không nghe.

Sư quở: Sao không báo lớn tiếng hồn?


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 (Tzu-ming) to 'set forth the idea of Dharma's coming from the West', and the master said, 'When did you come?' When Rasen 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 Jōshū, '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. HỘI NGƯỜI LAI


Một chú tiêu hối **Tử Minh**: "Tôi Đạt Ma qua Tầu có ý nghĩa gì?" Sự hỏi lại:
"Ông qua hỏi nào?"

Một chú tiêu hối **La Sơn**: "Ai là chủ tể ba côi”. Sự hỏi lại:
"Chủ biết lầm sao ăn cơm không?"

Một chú tiêu hối **Thiên Long**, sự phụ của hòa thượng Câu Chỉ: "Làm sao thoát lý ba côi?". Sự hỏi lại:
"Hiền giờ chủ ở đâu?"

Một chú tiêu hối **Triều Châu**: "Vì có người không mạnh áo định thân đến đây, hòa thượng bảo họ thế nào?". Sự hỏi lại: "Chủ nói không có gì?" - Bạch, không mạnh áo định thân. Sự đáp: "Ư, được rồi, không mạnh áo định 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 VỘNG TRỌN

Cử thẻ quả không sao kết thúc được những phương tiện khai thị chủ sự sử dụng nhằm loại lạc cho môn đồ. Vậy, để kết thúc chương này, tôi xin đưa thêm hai trường hợp khác, có thể có như một thứ lý luận vòng tròn, nhưng ở một quan điểm khác, vấn có thể biểu thi một tình thần nhất nguyên luận tuyệt đối trong ấy mời sự di biệt đều bị xóa bỏ hết. Dành rằng các Thiền sư đều tan đồng cái thấy ấy, nhưng căn xét lại, việc đầu các ngại triệt để xác nhận kiến giải đồng nhất giữa cái “ta” và “cái người” mà đồng thời vẫn không từ khước những sự kiến di 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 Yen (San-shêng Hui-jênn) and Kyozan Yejaku (Yang-shan Hui-chi), the thought of Daizui is more concretely presented. Yejaku asked Yen, 'What is your name?’ and Yen replied, 'My name is Yejaku’. Yejaku protested, 'Yejaku is my name.’ Thereupon said Yen, 'My name is Yen,’ 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 đề từ hối hòa thường Đại Tự: “Thế nào là cái tự kỳ của con?”
Hòa thường đáp: “Là cái tự kỳ của thấy”.
Trở: Làm sao cái tự kỳ của con lại là cái tự kỳ của thấy được?
Thấy: “Đó là cái tự kỳ của con.”

Để hiểu câu chuyện trên theo tinh thần lý luận, ta chỉ cần thay thế “cái tự kỳ của con” bằng những chữ như vô minh, diệu đạo hoặc pháp phu; và “cái tự kỳ của thấy” 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 Tự. Điều cần lưu ý là nếu không có câu xác nhận cuộc cùng "đó là cái tự kỳ của con" thì toàn thể cuộc đố triết lý thành một thứ triết lý phiên thần luận.

Từ tưởng Đại Tự còn được biểu lộ cụ thể hơn trong cuộc đố triết lý sau đây giữa Tam Thánh Huệ Nhiên và Nguống Sơn Huệ Tích. Huệ Nhiên đén thăm Huệ Tích.

Huệ Tích hỏi: Ông tên gì?
Huệ Nhiên đáp: Tôi tên là Huệ Tích.
Huệ Tích cãi lại: Huệ Tích là tên tôi mà.
Huệ Nhiên nói: Vậy tôi tên là Huệ Nhiên.
Huệ Tích cười dài...

Câu chuyện hỏi 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 Tích” và câu nói Ấn Độ “ông là cái kia” vẫn khác biệt nhau hiểu, và chính đó là chỗ khác biệt giữa triết lý
védánta Ẩn Đạo và Phật giáo Thiền Tông, hoặc giả tinh thần duy tâm trí ẩn Đạo và duy thức Trung Hoa. Tinh thần Trung Hoa không vụ suy rong luận cao, ngoài tâm 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 chỉ đặc biệt, và đúng thông tất cả sự vật chỉ biết khác, thay vì mọi sự vật chỉ biết đều chìm lặn hết trong Đại Khơi[28]. Thế nên, ở thế gian này, vị ta đưa lên một cảnh hoa, hoặc chỉ vào một cục gạch, là toàn thế vụ trừ trơn hình vận trăng đều hiển rõ, phán chiếu lại trong ajaran. Nếu quả vậy, ta có thể nói các Thiền sư hoạt động trong cảnh giới linh minh ấy hiện lộ đến cho các ngôi với tất cả cơ mầu trong phật giác hoạt nhiên đại ngộ.

**VIII**

**VIII. PHÉP CHỈ THẲNG**

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.

Từ đây ta đi vào thế giới kỳ đặc nhất của đạo Thiền, đây sách thái độc đạo, khiến Thiền không những khác hẳn với mọi ngành Phật giáo, mà còn khác lượng với mọi hình thức học đạo có trong lịch sử. Từ trước, như ta đã thấy, chánh lý Thiền được diễn bằng lời nói, đầu thành tiếng hay không thành tiếng, đầu hình thức có thể bị hiểu lầm. Và giờ đây, ta sẽ thấy chủ sự sử dụng một phương pháp trực tiếp hơn lời nói. Thật vậy, chánh lý Thiền là chánh
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 Ananda’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 gợi lên thời gian không bao giờ tái diễn: một qua là hận, 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 chận chở, không suy nghĩ, không cầu sửa đổi được. Đời không phải là một bức tranh đầu đề có thể tẩy xóa, sơn diệ vế lại nhiều lần đến khi nào hóa si vùa yếu mới thôi. Trái lại, trong tranh thủy mặc, bất cứ nét bút nào đó thấm lên dấu vết nhất mực, đều biến thành ti vết, đều tuốt bỏ cuộc sống, vì mục khối là nét si hàn lên ngày. Cuộc đời cũng vậy. Ta không bao giờ rút lui lại được những gì ta đã hà h                                                                  ng 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 khí cơ sự đang diễn ra, không trước đó, không sau đó. Đó là một hành vi của một chỗ lát, của một sát na. Tương truyền khi Tổ Đạt Ma sắp
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 bird, even as life itself. The direct method is thus not a demonstration of life—no, even as life itself. The direct method is 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 đặt vào tay chủ sư có công dùng năm ngày lấy cuộc sống uyển chuyển ấy trong khi đang trời chạy, thay vì sau khi đã trời qua. Trong khi dòng đời đang trời chạy, không ai đủ thời giờ kể gọi đến kỳ ước, 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 tự muốn thướt von kết hợp chất chế với nội tâm tưởng suy lường nên mất hết nội lực, không trực tiếp truyền cảm được. Ngôn ngữ, nếu dùng đến, chỉ diễn tả được một ý nghĩa, một luận giải, chỉ biểu lộ một cái ngoài thô thô, nên không trực tiếp liên hệ gì đến cuộc sống, nếu không nói rằng chỉ là một vang bóng mênh mông của cái đã tiểu ma. Đó là lý do các Thiền sư nhiều khi tránh nói, tránh xác định, đau đớn với những sự việc quá rõ, quá hiện nhiên cũng vậy. Ký ức của các người là để cho món để tự tập trung tật cặn lạc nắm lầm không gì hơn mong ước, thay vì giá trị những mối liên lạc xa vời ngoài chiều họ phải phân tâm. Cho nên nếu cụ tìm hiểu nghĩa những câu thần chú (đa là ni) hoặc những tiễn hết, hoặc những loãt âm thanh rống, ât ta lạc xa con đường Thiền. Ta phải lấn vào tâm thẩm thể, là nơi phát nguyên nguồn sống, là nơi phát xuất những âm thanh trên. Vùng hố đầy, quần lên một tiếng hết, đã vào một trại cau... Những cụ chỉ ấy phải được lãnh hội trong ý nghĩa ấy, nghĩa là phải có như trực tiếp thể hiện cuộc sống; không, hơn thế nữa, chính đó là cuộc sống. Phương pháp chỉ thẳng, đầu vây, không hẳn là thái độ không nhận bản chất bỡ lục của cuộc sống, mà bất cứ gì rất tâm thường diễn ra hàng ngày như khe dòng thân hình, trả lời một tiếng gọi, nghe suôi 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: "Muốn vật là thế nào trước khi Phật xuất thế?".

Sư dưa cây phát tự lên.

Lại hỏi: "Muốn vật là thế nào sau khi Phật xuất thế?".

Sư lại đưa cây phát tự lên.

Đưa phát tự lên, hạ phát tự xuống, là phương tiện khai thích rất thống dụng của nhiều Thiền sư. Như tổ đã trình bày ở phần đầu bó sách, phát tự (cây chổi lồng đuôi ngựa) và trúc bê (cây thuộc tre) hoặc tự trường, là tự trường của giáo quyền nén tự nhiên cho sư phải dùng đến luôn khi có người đến tham vấn.

Hyũnh Bá (? - 850) thường đường. Tăng chúng vừa tụ tập chờ nghe thì Hyũnh Bá giao cây tự trường lên đánh dưới ra. Tăng chúng bỏ đi ra. Hyũnh Bá lại ngồi vào, Tăng chúng vừa quay đầu vào thi Hyũnh Bá nói:

Trắng như vòng cung

月似湾弓

Mưa ít gió nhiều

少雨多風

Các sư đã sử dụng cây gậy một cách tuyệt kỳ vậy, nhưng trong đời có ai dám nghĩ rằng một cây gậy vô tri lại có thể dùng để biểu hiện một điều lý thẩm 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 phần ứng manh và cấp thới, bố "Triệu Châu ngữ luc" của Sư chưa đầy những câu đáp thân tọc; nhưng sự cùng là một cao thủ của phương pháp trực tiếp. Ngày kia Sư thường đường, một ông tăng bước đến làm lẻ. Không đế ông tăng dù thgif nói nên nghĩ, Sư chấp đới tay, xả chào, và bỏ đi.

A monk came to Yenkwan 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 giảm quan Tế An: “Thế nào là bốn thân của Phật Lồ Xá Na?”
Quốc sư bảo: “Thầy đưa giúp tôi cái tính bình”. Ông tăng đưa tính bình lên. Quốc sư bảo: “Ông trả giúp tôi về chỗ cũ”. Ông tăng vàng làm, nhưng trường chưa được lời nên lập lại câu hỏi:
“Thế nào là bốn thân của Phật Lồ Xá Na?”

如何是本身盧舍那
Quốc sư đáp: “Vi có Phật ấy đi mất lâu rồi”.

古拂過去久矣！

Ở trường hợp trên, phế chỉ thương do chính người đề từ vô tính thực hành lấy dưới sự hướng dẫn của thầy mà không biết, chỉ tiếc rằng cần cô người đề từ chưa đủ chín mùi để nắm lấy nghĩa việc mình làm nên đề ví có Phật đi mất, than ơi! Sau đây là một câu chuyện tương tổ khách.

Sekisô (Shih-shuang) asked Yenchih (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 Sekisô, 'What did you ask me before?' Sekisô restated the question, whereupon the master rose from his seat and left the room.

Thạch Sượng Khánh Chư (808-888) hỏi sư Đạo Ngó Viên Trí (768-835), pháp tử của Dựng Sơn Duy Nghiem: “Trầm năm sau, vi có người hỏi về các tắc sự[31] con sẽ trả lời ra sao?"

Sư không đáp, gọi chú sa đi trong chuà, chú nói “dạ”
Sư bảo: “Con chậm thêm nước vào tính bình cho thầy”.
Giấy lâu, Sư hỏi lại Thạch Sượng: “Ông hỏi gì tôi?”.
Sương lập lại. Đạo Ngó đồng đay 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 Đôgo.

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 kiếm, vượt ngoài cuộc sống thường ngày. Một thứ di ngủ, đói thì ăn, có khác gì đầu chim chốc trên trời, lan huyền
người đời, "để tâm chi đến cách ông sống, đến thức ông ăn, đến thế xác ông, đến áo quấn ông mặc". Tình thân của đạo Thiền là vậy. Nên học Thiền không đòi hỏi một vốn liếng văn học hoặc biến chứng nào hết, ngoài trừ cả học do Thiền Hoàng Đạo Ngộ truyền lại Long Đạm Sùng Tín trong câu truyền 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 chửa hệ được hòa thượng chỉ cho thầy chỗ tâm yếu Thiền". Đạo Ngộ đáp: "Từ ngày con đến với thầy, thầy có bao giờ quên cho con chỗ tâm yếu đâu?"

Tín ngạc nhiên hỏi lại: "Hỏi nào?". Đạo Ngộ đáp: "Con đang trả, thầy có bao giờ chẳng vi con mà không tiếp đâu? Con đến cơm, thầy có bao giờ chẳng vi con mà không nhận đâu? Con chào thầy, thầy đã chẳng nghiêm đâu trả lẽ sao? Sao goi là không chỉ cho thầy chỗ tâm yếu?"

Tín cúi đầu trầm ngâm hồi lâu. Đạo Ngộ tiếp:

"Muôn thầy, nhìn rằng xưởng là thầy ngây, bằng dân do nghĩ ngờ mất lòng" 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 Văn Nham Đạm Thạch (782-841) cũng hầu hạ sư phụ là Dương Sơn Duy Nghịêm.

Ngày kia, Dương Sơn nói: "Chớ ấy trí thực không đạt tôi được nên cảm nói. Nói ắt sẽ mọc lên đâu. Nây, Trí đâu dã, thê là thê nào?"

Viên trí dùng dạ, bồ di ra.

Thấy lê, Văn Nham hỏi Dương Sơn: "Vi duyen có nào mà Trí su harmon không trả lời cho hòa thượng?"

Dương Sơn nói: "Bửu nay ta đau lưng. Trí biệt, ông nên đến hỏi Trí là hơn." Văn Nham tìm đến Viên Trí, hỏi: "Vua rồi sao harmon không trả lời cho hòa thượng?"

"Ông thử trở lại hỏi hòa thượng xem sao?", lời đáp duy nhất Văn Nham không có tâm câu chỉ gom lớn có thể.
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 chưa thường được là bắt thành tén người rất lâu, hoặc một người nào khác. Ở một đoạn trước, tôi đã có dịp kể lại một câu chuyện thuộc tương huy[32]. Và sau đây là một câu chuyện khác thường được nhân nhớ, và rất điển hình.

Quốc Sử Nam Dương Huệ Trưng ngay khi gọi thì giả, thì giả “đa”, cứ thế ba lần gọi, ba lần đà, Quốc Sử kết luận: “Tương đâu ta phự người, hòa ra người phự ta”.

Và sau đây là lời bình giảng của hàng hầu bối. Một ông tăng hỏi Huyền Sa: Quốc Sử gọi thì giả là người rõ đây?” Sử đáp: “Ông thì giả hiểu rõ đây?”

Văn Cự Tích bình: Thị giả hiểu, hay không hiểu? Nếu nói là hiểu, sao Huyền Sa lại nói “ông thì giả hiểu rõ đấy?” Vậy nghĩ có thể nào?


Một ông tăng Triệu Châu: “Quốc sư gọi thì giả là ngu ngố gì?”, Triệu Châu 답: “Như người viết chữ trong đơn tôi, chữ tuy chẳng thành, nhưng vẫn thấy văn đủ rõ”.

Một câu chuyện ông đa như trên cũng diễn ra một lần giữa Ma Côc Bửu Triết và Lương Toại. Ma Côc gọi, Lương Toại đà, như thế ba lần gọi, ba lần đà. Xong Ma Côc mạng: “Thằng chúng gì mà đón cần thôi!” Lương Toại tình ngay dưới đội mưa nắng 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, '0 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 đa rất thông dụng trong giới Thiền như vài câu chuyện sau đây:

Một ông thường thơ đến viếng sự Văn Cự Đạo Ung (? -902) và hỏi: “Nếu ta nói Thế Tôn có một mật ngụ mà Ca Diếp không che giấu, mật ngụ ấy là gì?”

Văn Cự nói: X chẳng:
- Thượng Thọ.
- Đạt!
- Hiểu không?
- Không hiểu.

Văn Cự nói: “Nếu ông chẳng hiểu, đó là mật ngụ của Thế Tôn, nếu ông hiểu, đó là Ca Diếp chẳng che giấu”.
Haikyu (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 Haikyu!' Haikyu 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.

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' (lakṣaṇa) to that of form, and 'function' (krītya) 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.


Nhữ Giống Sơn rung gộc trái thay lời đáp. Quy Sơn nói: Ông chỉ mới được cái “dụng”, chẳng được cái “thể”
Nhữ Giống Sơn nói: Còn hòa thượng thấy nào?
Quy Sơn im lặng hơi lâu.
Nhữ Giống Sơn nói: Hòa thượng chỉ được cái “thể”, chẳng được cái “dụng”.
Qui Sơn nói: “Tha chủ ông hai chức hệo”


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 Jô: 'The river of Zen is deep, and its bottom must be sounded. What does this mean?' Jô, 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 Jô’s merciful treatment of the offender. Jô 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.

Ô những trang vừa qua, ta thấy phương pháp trực tiếp không viện đến bạo hành như gây đau đơn cho thân xác, hoặc chấn động cho thân kinh, nhưng nếu can, 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 bênh áy. Mùi gromo của Sư đàm thang vào con tim của đối phương. Như trường hợp có một thương tòa tên là Đính hội Sư về đại nghĩa pháp Phật, Sư bước xuống ghế rom, nắm lấy Đính hội, xông cho một bát tai, rồi xô ra. Đính chẳng vang chua biết phải làm gì thì trong lúc ấy một ông tăng đứng bên lên tiengu thương tòa soa không lấy hóa thương đi. Đính toàn lay thi ngày lúc ấy hốt nhiên ngớ ngẩn.

Sau đó, Đính thương tòa qua câu gập ba ông tòa chú. Một ông hỏi: ‘tội nghe nói đồng thiện sâu thẩm phải đồ đến đây, thế nghĩa là gì?’. Đúng với gia phong Lâm Tế, Đính nằng lấy người hỏi, toan ném xương sống thì hai ông tòa chủ khởi nài nỉ xin thương tòa mở lòng tử bi thà cho người phủ bằng. Đính thì vùa tòa chú ra, báo: “Nếu không có hai ông đây cầu khan ta đa đưa người xương sống đồ đầy Thiền”. Với những người ấy, hân nhiên Thiền không phải là một trò đùa, một cuộc luyện trù để tiêu khiển; trái lại, đó là cái gì hệ trọng nhất trong đời mà hơ 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 tràn đơn ấy, khi thời tiết đèn, mỗi mặt Lâm Tế trên điều lý Thiền, và khiển sự reo to: “Thì ra Thiền Huỳnh Bá chẳng có gì làm đào!”.Ô Trung Hoa và Cao Li, những gì còn yêu này còn tồn tại trong đạo Thiền đều thuộc dòng Lâm Tế. Riêng ở Nhật, Thiền Tảo Đỗng hung thanh song song với Thiền Lâm Tế. Động sinh lực hoạt dưng ngày còn hiện hiện trong tổng Lâm Tế Nhật Bôn bất người từ ba trấn đồn đại bi Huỳnh Bá đánh cho người không nhận áy. Qua thật trọng việc đánh đã có nhiều chấn lý hơn là những tràng xử luận thao thao bất tuyệt. Trong bất cứ trường hợp nào, các Thiền sư đều thể hiện một niet tâm sát mà khi cân biến thì chân lý Thiền. Ta thử đọc câu chuyển sau đây.
When Tō-Impo (Tèng 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 Ân Phong đẩy chiếc xe cắt-kit bày Mật Tổ nằm bên lề đường, chăn đuổi ra ngoài.
Đặng nói: Yêu cầu sư co cẳng vó.
Mật đáp: Đã đuổi ra không bảo giờ co lại
Đặng nói: Cùng vậy, đã dạy tôi không bảo giờ kéo lui.
Đặng bèn thựcuxe qua, cẩn chăn Mật Tổ, gây thương tích.

Sau đó, Mật Tổ đến Pháp Đường, tay cầm búa, nói: "Ông nồ hồi này đẩy xe chân càng lão tăng bước ra đấy mau". Đặng Ân Phong tiến thẳng đến trước mặt Mật Tổ, ngồi cô lên sần sảng đơn nhất búa. Mật đại sự lăng lẽ đạt 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.

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.

Tô Hoa Hạnh, or Godoshi, was one of the greatest painters of China, and lived in the reign of the Emperor Huantsung, of the T'ang dynasty. His last painting, according to legend, astonished Emperor. He passed within; the gate closed after him; and before the interior is beautiful beyond words,' he continued; 'permit me to show the way.' So saying, he showed the 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 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.

Tô Hoa Hạnh, or Godoshi, was one of the greatest painters of China, and lived in the reign of the Emperor Huantsung, of the T'ang dynasty. His last painting, according to legend, astonished Emperor. He passed within; the gate closed after him; and before the interior is beautiful beyond words,' he continued; 'permit me to show the way.' So saying, he showed the 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 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.

Wu Tao-tzu, or Godoshi, was one of the greatest painters of China, and lived in the reign of the Emperor Hsuantung, 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 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. Wu Tao-tzu was seen no more.

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 biết đúng và họa phẩm cũng biến theo may mắn, tất cả chỉ còn là không; nhưng từ cái không ấy nhờ lên một thế giới tâm linh mới, và đó là thế giới kỹ điều của các Thiền sư trong ấy các ngày đêm ngang tự tài, tùy thích làm phai làm trái, nói ngụ ngôn nói xui. Nhưng không mạnh lòng ngửi nào là chẳng hợp tình hợp lý, tính và lý của một thế giới trước bố het cái giả đổi, cái lề lối, cái học hỏi, và mọi “ngọn” trôi xá. Trừ phi ta chứng vào thế giới của những thực tại ấy, bằng không, điều lý Thiền văn mà mai mà là một thiên cơ bất khả lâu. Ý nghĩa của cái thấy mới ấy, đó là lập ngoài tất cả biến lận 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 transmutations 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 phê phán theo cách riêng của ông: “Đừng đầu trước hết loạt hoạt động ấy (tức là sự phối hợp toàn học, khả năng đặc biệt trừu tượng hóa, ury logic phi thường của trí tưởng tượng, cả đến những thiên tài u yển bác và năng lực tập trung) là những con cảm kích bất thân những bi thuật truyền kỳ, những hội phuc 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 giấc quan kỳ điều tiếp xúc với một cảnh giới hự linh vô định, và kích động ở ta một nếp tính thần động cảm. Ta muốn lên thoải mái như khối thuộc sống. Một câu một chữ trong sách, hay một lời nói bằng quơ trong khi thụ tác, khi ta phô tình thân xào lòng của ta, và phút chốc đâu ta đúng trường so, chân ta giảm dạy vức. Đó là những thô dưng chán thực, vĩ ta có quyền hướng những chiếu rọi lớn ấy, và một khi vững kiên toát thoát ra rỗi là không bảo giở ta trở lại tư thế của những con người thông thái rôm 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 Högen ( 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-tzû comes for fire.”It is a fine answer,’ said Högen, '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-tzŭ 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
'miserable'.

'If it is producing different effects on the
sûsr hay chûr röm chuyen héc nhô hiêu muôn, mâ là môt tâm hön, dây săng tao, dây sinh khì.
Tôi thiet truong khoi nôi thém ràng Thién không phái dé giai thích, mâ là dé sông. Bàng
không thî luân giai nào cùng chi là khái niêm suông, gây dau kho vô lõi và thât vông è chê.

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 về rô đặc điểm của đạo Thiền, căn 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 trường tưởng. Lời đáp vẫn lặp lại câu hỏi như trên, nhưng trên mặt chịu nghiêm, ta không có lý do nào để giả định rằng câu nói môi lần có một tác dụng khác nhau ở người nghe. Nhưng, như đã trình bày trước, Thiền là một, mà cơ duyên tạo thành là những điều kiến bên ngoài, có thể có tính cách hoan 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 ngoài cuộc, đúng ngoài sinh hoạt nội tại của cá nhân hên he, ta không có phương tiện nào đoán trước được; ta chỉ biết rằng khi chính chúng ta được mở thông; nhưng các Thiền sư không kinh nghiệm riêng, đương như biết rọi lúc nào là đến thời tiết, và biết phải đúng điều thứ nào để khai phá. Các nhà tâm lý Thiền sẽ tìm thấy ở câu chuyện thuật sau một đề tài thú thủ để khảo sát.

Suigan Kashin (Ts'ui-yen Kê-chêen) 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 Yogi (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!'
hết lớn: dân do, chân chò, đó là hình thực, chưa đến chổ, mà cũng chưa tự tưởng thiết đã câu Thiền lý.

Chân xấu hổ với trợ về tìm Từ Minh. Từ Minh vừa thấy mặt liền mắng: "Phàm hành cuộc phải biết luật nhã chưa, mùa an cư tỏa hạ chưa hết, có việc gì gặp phải nên đẩy sốm vậy?"

Chân khóc lóc kể lại việc vừa qua bị sự huynh Đồng Thiền trách mắng như thế nào nên mới đến gặp hòa thượng đầu trái luật chưa. Từ Minh dỗ ngọt hỏi: "Thế nào là đại ý của Phật pháp?"

Chân đáp:
Không mây vờn đỉnh núi
無雲 生 嶺上
Có nguyệt rung 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 mặt quắt tháo: tuổi tác như thế kia mà còn mang lấy kiên giải vậy đó thì làm sao thoát ly sanh tử?". Chân khẩn cầu chỉ bảo.
Từ Minh nói: "Ông muốn gì cứu hội đi".
Chân hỏi: Thế nào là đại ý của Phật pháp?
Từ Minh thét to :
Không mây vờn đỉnh núi
Có nguyệt rung 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 Điền (?-1104), vĩ Thiền sư tới 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]

Sở là đưa con trai của một tên chích thấy cha mình nay đã giải误会 mới nghĩ bùng vữa: "Nếu cha không hành nghề được thì ngoài mình ra ai là người nuôi nảng gia đình này. Vậy mình phải học nghề mới được". Anh dem ý nghĩ ấy bắn với cha anh, lão ta tân thành ngày. Đề kia, để vở lòng bài học đạo chích, lão dán con đến một người nhà đó sổ, bế rào khóe tốt bacheca vào nhà, mở khóa một cái rương bụi bao tháng con chun vào rương có áo quấn nào cứ hót hết. Thằng con vừa chun dâu vào thì lão ta dùng áp rương lại, rồi khoa kỹ mấy vòng. Xong, lão bước ra sân, đập cửa am y đánh thức cả nhà dậy, rồi lấy lẽ.chun lỏng ra về.


THE MEDITATION HALL, AND THE IDEALS OF THE MONKISH DISCIPLINE

Luận bày
THIÊN ĐƯỜNG VÀ THANH QUY

I

1. CẦN LÃO VÀ TÍNH THẦN BÁCH TRƯỞNG

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 (Saïmgha) 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 Hinayānistic 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 chiến 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. Hậu hết chúng Thiền tu học phải này đều có Thiền Đường, và hòn đầu hết, sinh hoạt của chu sự Thiền tại đây có gì tương tự như tập đoàn Tăng Giả Ân Đô. Tố chức ấy do một Thiền sư Trung Hoa là Bách Trương (72-814) dựng lên trên ngàn năm nay. Trước đó, các nhà tu Thiền sinh hoạt trong chuều của pháp Luật Tông, và vắng theo những giới luật lạc lẩn hàn với tinh thần đạo Thiền. Nhưng rồi vị Thiền ngày càng hưng thịnh, và sở người tu Thiền ngày càng lên cao, về nhân số cũng như về ăn hưởng, nên cần đúng lên một cơ sở riêng thích hợp hơn để có thể hướng thẳng đến mục đích. Theo Bách Trương, Thiền viễn 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 tề dực đạo thuận tiện nhất để thành tựu những lý tưởng Thiền đúng như sự tâm chung của chu 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 faithfull 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 thành quy do Bách Trương soạn ra nhằm điều hành các Thiền viễn nay đã thất lạc. Bộ luật thong dụng hiện nay mới được soạn lại ở triều đại nhà Nguyên nhằm theo sinh hoạt của các Thiền viễn đương thời, nhưng vẫn được coi như thừa tiếp dụng truyền thống cũ với ít nhiều canh cải có nhiều phần có vi như cấu lịch sử. Sạch được soạn lại dưới sự bảo trợ của vị hoàng đế đương thời là Sùng Ninh (?) và có tên là Sắc tu Bách Trương Thanh Quy, nghĩa là bộ giới luật Bách Trương tu chỉnh lại theo sắc chỉ nhà vua để dùng ở các tông lầm tự viễn. Ở Nhật Bổn, cơ sở các Thiền viễn không quá quy mô như ở Trung Hoa nên một phần giới luật quy định trong bộ luật không dùng đến. Đầu vậy, tính thân vẫn được theo đúng, cũng như những nghi thức nào có thể áp dụng được vào sinh hoạt và phong thổ Nhật Bổn. 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 quan một
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.'

That way, do not choose the path of the Meditators. Live by your work, or going about begging in the villages far and near shun it. They believe in the sanctity of manual labour. This is 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.'

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, for instance.

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 insasmuch 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 phán ánh tinh thần thực tế của người Trung Hoa Trưởng, tôi có nói rằng Thiền là đạo giác ngộ thể hiện qua kiện giải Trung Hoa, quan niệm chấp tâc của Thiền chửa dĩ vào kết luận của tôi, về tinh thần hoá lý thuyết. Nhưng thực tế thì cần lao được gắn liền mật thiết v Singleton hoạt Thiền, không thể quan niệm cái này biết lập với cái kia được. Ở Án Độ, chủ sự đều là khách sỉ, đến hối tình toạ, họ lơi về những chúng thân tinh hoặc hung vu, xa cảnh phồn hoa; và bởi moi nhiều điều được hàng Thiền tin đặng cùng nên các ngày không thấy cần phải lao lực, khác với chủ sự ở Trung Hoa và Nhật Bổn. Nhưng chính nhờ năng lực cần lao lên hàng pháp hành nên Thiền tổng khởi sa đạo trong môn thể thao tinh thân ấy giờ tất là mặc tương, mà không như nhiều các trường phái khác đều mặc phải. Ngoài giả trì tần lỗ ấy, sự cần lao còn là phương tiện hữu hiệu giúp sức khỏe và khí lực cho Thiền Tổng qua mọi giai đoạn xứng đương theo đồng lich 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' 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.


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.


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 quiet sitting 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 tầm lũ ấy, ta không thể không chú ý đến lý do luận lý để có thể đánh giá đúng mức cao kiệng của Bạch Thuận đặt sự cần lao làm yếu tố chủ đóng của sinh hoạt Thiền. Vì giá trị của tư tưởng phải chịu qua một sự thử thách nồng rạo khi đem ứng dụng vào thực tế. Nếu thật bấy, nghĩa là nếu tư tưởng không ứng dụng được vào cuộc sống hàng ngày 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 thiện. Dành rằng thế lực vật chất không phải là thuộc do giá trị của tư tưởng, tuy nhiên, đâu chật chẹt, đâu hợp lý đến mấy, hệ thống gân liên được vào cuộc sống thì tư tưởng nòi cũng là hữu tướng. Riêng trong Thiền, những tư tưởng trừu tượng không kiên kiên ai tin quyết được trong sinh hoạt thực tế doch là hữu tướng. Muốn tin quyết phải thân chứng, không thể hữu luận đam 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. Cùng vậy, trong phầm vì đầu đích, đề quyết hay dân chúng cũng phải vượt lên và thoát ngoài tầm phấn của lý trí, nghĩa là chân lý phải là kết quả sống của thể nghiệm cá nhân. “Mộng tương hoảng đường không phải lũ sự việc của chúng tôi”, đó là lời quyết đoán mạnh của các bậc hiền đức. Cổ nhân là các người văn nghệ, văn ta thiên, cót nghiệp làm những bài học được trong khi làm việc; nhưng vì không chịu nhai lều suốt ngày, họ đặt vào hành động mọi tư tưởng đến với họ trong khi trải tư tưởng; họ thử lại giá trị của tư tưởng trong miếng đất sống của thực tế vậy. Tội tình quyết rằng nếu Thiền không đạt trọn tin tưởng vào sự tự lưu nhiên tư tưởng trong hành động, tổ chức ấy hẳn đã chìm lìm từ lâu trong các tư trào ngày nghĩ hơn mê, và tất cả kho tàng tư tưởng do chịu sự ở Trung Hoa và Nhật Bản đây còn xây dựng hẳn dâỉ bị mất bừa bãi như những dòng rắc rối thú.

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.'

Hắn là vị như lý đồ tu Thiền đánh giá cần lao ngang hàng với một lý tư tưởng đạo. Chắc rằng quan niệm ấy lọn mạnh được do tính thân chúng thực khó léo của người Trung Hoa, tự do đạo Thiền được tình luyện và khai triển. Điều chắc chắn là nếu có một điểm nào đó các Thiền sư thà thiết để cao nhất, coi như biểu hiện cử thể thật tâm đào của các người, điểm ấy là phụ thuộc người đời, là giúp ích người khác, có nên làm việc mà không cần cạnh khoe khoang, chỉ âm thầm kim dao không để cho ai biết. Eckhart nói: “Những gì ta có được trong khi làm trầm tư phát ra lòng tình thường”. Thiền có thể nhai lại “rải ra trong cần lao”, cần lao, ô đây, có nghĩa là cử thể và tích cực thực hiện tình
thương. Tauler năng việc dắt vai quay to, dòng giây, và những việc làm bằng tay chân trong nhà như những an trên của Thánh Linh; thầy Lawrence cho việc bẻ núc là thành 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 suy huyễn học đều là người thực tế, hoàn toàn khác xa với những người sống bằng ảo giác, tẩm hon luân trái giá trị ngoài thể gian, hoặc chìm đắm trong thế giới khác mà sao lăng hận với sinh hoạt hàng ngày. Quan niệm thông thường coi các nhà suy huyễn học là người mơ mộng, vô vấn theo trạng sao, cần xét lại vậy, vi 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 tiện và một mẫu mực suy huyễn học nào đó, không phải chỉ liên quan riêng ở một khái niệm hoặc siêu hình thời. Nếu suy huyễn học là xác thực thì những gì nói nhan là thực phải là cái thực thiện, phải được nhận thức lại trong mọi hành động của ta trong đời; nhất định không thể chỉ thực ở lý luận, chỉ đúng trong biến chứng. Ta độc sau đây lời thơ của nhà Thiền Bằng Văn[1]:

Nhất dụng không gỉ khác
日用事無別
Minh ta ta hòa chung
唯吾自偶諧
Việc việc không năm bò
頭頭非取捨
Nơi nơi chẳng tre nương
處處勿張乘
Đổ tía tai còn bảo
未紫誰為號
 pérd não bất buổi hóng
五山絕點埃
XÁCH NƯỚC LÀ ĐÍỀU ĐỨNG
神通并妙用
BỮA CÚI ẤY THẦN THÔNG
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 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

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 cái là một đam mê tai hại nhất luôn luôn quấy nhiễu người đời. Thật vậy, người nhân gian ra bao khó ai trong thế gian này chấp qua chỉ là mảnh lực ham chiêm hửu. Vì thèm muốn thế lực nên người giàu luôn luôn áp chế người yếu. Vì khao khát của cái nên người giàu người nghèo luôn luôn căm hờn tuột kiêm sát phật nhau.

Chịn 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 tự tàn gốc. Xã hội không thể tổ chức lại trên một căn bản hoàn toàn khác hơn căn bản quen thuộc với ta từ thuở sơ khai của lịch sử sao? Ta không mong gì chiến đấu được nêp sống tích trưởng tài sân, và sự dụng quyền thế, nung đót lên bởi tham vọng phóng đại cá nhân ta, hoặc quốc gia ta sao?

Không mong gì được ở đời vô nghĩa lỷ, các Thiên tăng đi đến chổ cực đoan khác, chắt ch mà đến những thú vui hợp lý và hết sức vô tội. Đâu sao, lý tưởng Thiên thư gơn tát cả giang sơn trong một tay lãnh con diện tích chỉ hơn một bộ viển, và cao ba tấc Anh, vẫn là một lời phán khẳng cầm lặng, 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 (12821337) to his disciples. He was the founder of Daitōkūji, 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 quóc sư Đại Đăng[3] để lại cho muôn dò. Quốc sư là tổ khai Sơn chùa Đại Đức ở Kyoto trong năm 1326. Tướng truyền Sử bổ một phần ba cuộc đời, tướng đời khá ngắn, sống chung với hạ tầng xã hội dưới gầm cầu Gojo, đi ăn xin, làm mọi công việc hàn, và được những người giỏi là thường lui chiều cố bằng một cái nhìn mới mẻ. Sử không bao giờ quan tâm đến cảnh sống lộng lẫy, đầy phú quý và vinh hoa, của phần lớn chư sùng thượng thượng trong các chùa chèn; mà Sử cũng lờ là not với những đạo hạnh và công quả rinh rạng của họ chỉ làm nổi tiếng cái giả dối của hạnh xuất gia. Vói Sử, phải một nét nhỏ 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 dharānis, 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.

“Nay tăng chúng, các ông vân tập đến chưa núi này nên nhớ là để cầu pháp, chẳng phải cầu cơm ăn, áo mặc. Dành rằng có thân phải mắc, có miệng phải ăn. Nhưng các ông cần luôn luôn giữ nhớ, suốt ngày mưu hoạch, lại phải thuận tâm đạt tối cái pháp không thể nghĩ bàn. Thời giờ qua như tên bàn; đúng bao giờ đồng tâm triền miên việc thể gian. Phải luôn luôn, luôn luôn cảnh giác. Sau khi tôi hóa rồi, có thể làm trong hàng tảng chúng quý ông hôm ngày có vị sê có chưa cao viễn lộ, phận chân khác thường, vì những thất cao, phong rồng, kính sách son son thiêng vang, và vô số bồn daffen chúc vang rần; cùng có những vị khác suốt ngày tưởng kinh, trí chủ, thường kỳ ngồi tĩnh mái không ngủ; có vị ngày chỉ một bữa ăn, giữ đúng vai giá, ngày đêm sửa chay 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]

“Đầu kiện tri như vậy, nhưng nếu tâm niệm không tru ở điều pháp của chư Phật chư Tổ mậu nhiệm, không thể dạy truyền, thì vẫn chưa thật rõ lý nhàn duyên, và sẽ đưa đến họa sự do toàn the thành pháp. Đó toàn là quyền thuộc của nhà mà; đầu tôi có lià thể gian này bao lâu, họ vẫn không thể gọi là còn chầu trong dạo của tôi được. Trái lại, đầu chi một người thôi, đầu song hề lành ở rừng núi, kết có làm am, am rõ cây lạc trong nơi đất sứt mẻ, nếu người ấy nhất tâm quan tuồng đến chỗ cốt yếu của chính mình thì đầu là người duy nhất hàng ngày thân thiết đối diện với tôi, và biết đáp đến án năng. Ai dám có thương người ấy? Nay tăng chúng, hãy tính tiến, hãy tính 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 Ân Đô, không bao giờ chư sư ăn quá ngọ; mỗi ngày các vị 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 sợ đôi hỏi tự nhiên của
only what is left of the dinner, imagination, and all other mental faculties as well as the physical objects surrounding us, our own bodies not excepted, 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.

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 inherits the odium of a Hindu discipline. The central idea, however, of the monkish life is the supposed fact is merely on the surface; for Zen as a school of Buddhism

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 inherits the odium of a Hindu discipline. The central idea, however, of the monkish life is the supposed fact is merely on the surface; for Zen as a school of Buddhism 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.

Dâu vậy, khổ hạnh vạn không phải là lý tưởng Thiền. Xét đến chỗ tâm yêu thì Thiền chẳng phải là khổ hạnh, mà cũng không phải là nê nàn đào đức nào hết. Nếu Thiền đường như cao xướng phép xã trừ hoặc buông bờ, đó chỉ là hình thức; vi là một tông phái Phật giáo Thiền vẫn nhiệm ít nhiều cảm giác ghê tóm của Phật giáo đời đời giới luật Ân Đạo. Thật ra, tư tưởng trung tâm của sinh hoạt xuất gia là không hoang phí bất cứ gì, trái lại phải vắn dung bằng đường loại tốt đẹp nhất tất cả những gì nhân lành của ba thần, và đó cũng là tinh thần của Phật giáo nội chung. Cùng vậy, trí thức, trí tưởng tượng và những quan niệm thành khẩn, cũng như mọi thứ vật chất quanh ta, kể luôn thế xác ta...v.v tất cả những gì ta hưởng được là để phát triển và khai phô những nguồn tình lực tối cao nằm ở trong ta như những thực thể tối linh, chắc không phải để thỏa mãn những khát vọng và tánh lòng cũng cả nhân khiên ta khó tránh xung đột và tôn trọng đến quyền lợi của người khác. Đại khái cái nghèo và cái đạm bạc của nghèo sống tăng dần ở các tổ chức làm tự viện là vậy.

III

III. TRAI DUONG

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-hridaya-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 Trái đường cồn dướm một vị Thiền riềng nên xin lưu ý ở đây.

Buổi ăn được bảo hiểu bằng tiếng bàng; nghệ ba tiếng bàng, chu tạng rồi Thiền đường, mỗi người mang bát đến Trái đường. Tại đây, kể sẵn một bát bàn tập chung, và trọng tròn. Chướng rung, chu tạng ngồi vào bàn. Chén sáp thành chông - chén gỗ hoặc giấy ngoài phù lợp sơn mài, mỗi chông có chừng bốn nấm chiec, xẹp vào nhau. Trong khi chén đá được đặt ra, và chờ ông tạng chấp sự di quanh bàn bồi cơm và mục canh, mỗi người cùng tung Bát Nhà Tâm Kinh[5], tiếp theo là “nắm điều quán tướng” liền quan đến bữa ăn, đại khái là:
1. Tôi xứng đáng gì không? Bát cơm này do đâu mà có?
2. Nhận bắt cơm, tôi phải xét lại đức hành của tôi.
3. Tôi phải ngăn lòng đừng phạm phải những lỗi lầm như tham sắn si.
4. Cơm này là thuốc tốt để giữ thể xác tôi được khỏe mạnh.
5. Đê cầu đạo quả, tôi xin nhận lãnh.

Sau phần quán tướng là phân phát nguyên:
- Miếng cơm đầu, nguyên đủ het điều đủ,
- Miếng cơm sau, nguyên làm tất cả điều lành,
- Miếng cơm chót, nguyên do 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 cảm dưa, nhưng trước khi hương bữa ăn “thính soan” còn phải tưởng niệm ma quý thần tiên khắp ba cối, nên mỗi vị lấy ra trong chén mình đó bát hột cơm rắc lên bàn cùng chu vị khứu mặt và tung bài biến thực: "Nguyên cơm này cùng cho quý thần sẽ biến khắp mâu mùa phương thể giới để tất cả được thơ hương”

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 hơi, cũng là một việc làm trang nghiêm như bắt cứ pháp hành nào. Người nào muốn ăn thêm chén nữa thì chấp tay trước ngự. Ơng tăng đơn com biệt rõ, rể nói com đến trước đường sự. Ơng này trước khi đưa chén bỏ com, cầm chén lên, đưa tay chịu qua dậy chén, cứ chỉ ấy có soạt kỳ lại không còn chút do bàn nào dinh chén có thể làm hoen ở tay ông tăng đơn bàn. Trong khi ông này bỏ com, đường sự chấp tay trước ngự. Nếu đường sự không muốn bỏ com dậy thì xoa nhẹ đôi tay, cứ chỉ ấy có nghĩa là: "Mở Phát, 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. 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.

IV. CHẤP TÁC VÀ TU TÂP

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.


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 Zendó 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, cái riêng phán hành bép nức. Giám thị, tài chánh, từ khí, nghi lễ v.v... Ông Bạch Trương dương như đoàn giáo phẩm có muội người, nhưng ta không biết chi tiết ra sao, vi bò “Thanh Quy” của ngài đã thất lạc. Cò nghĩa viên hóa trúng là linh hồn của Thiền Dựng, nhưng chỉ khi các ngại trực tiếp nằm lấy công việc quản trị, quyền này thường được giao cho các tăng lớn tuổi nhất, và hành kiểm tùng được thụ thách qua nhiều năm trị thời. Gặp khi loạn về Thiền, ta không khi gián ngừng trước sức hiểu biết thậm tiêu của họ (nếu có thể nói vậy được) và tướng tương duấn học tăng kia như những nhà từ trưởng nghiêm trang làm sao, xanh xao, đầu cụ thiêp, tám li thọ sự. Nhưng sự thật là trong cảnh sống thực này, họ vẫn là những phan nan như người, làm mới vị trí trưởng ngày, có khác chúng là lúc nào cũng vui vẻ, cũng uộm cười, cũng sắn sàng giúp ích, và không từ chối bất cứ việc làm nào tối thượng cho là hên, làm mất phẩm giá người có học. Tình thân Bạch Trương 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 tang làm việc thôi, mà bốn thân hòa trưởng cùng đầu phần vào công tác. Theo Bạch Trường, đó là để cho sự hợp tác chết chóc và phần công đồng đều giữa mọi người không phân biệt chức vụ. Nhân hòa trưởng cùng phải cùng tang chúng cày ruộng, trồng cây, nhà cỏ, hái trà, và làm mọi công việc bằng tay chẳng khác. Lời đường những cơ hội thuận tiện ấy, người lãnh đạo để đề ra những bài học thực hiện về pháp Thiền và môn nhân cùng may mắn để lãnh hối hon. Xin đơn cử vài thí dụ.

When Jōshū was sweeping the courtyard a monk asked him, 'How does a speck of dust come into this holy ground?' To this Jōshū 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 Jōshū.

Hòa trưởng Triệu Châu đang quét sân chùa thì ông tăng hỏi: "Có sao chấn thanh tịnh giả làm[7] lại có bụi?"
Su đáp:
"Lại một hột bụi nữa kia kia"

Lần khác? Triệu Châu cùng đang quét chùa có người hỏi:
"Hòa trưởng là bác thiện tri thức, có sao còn bụi?". Su đáp: "Ở ngoài đến" 外来

When Nansen was working outdoors with his monks, Jōshū, 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, Jōshū 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 Jōshū flung open the gate.


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’en), '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 (Tṣù-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 chất nhầm một con trùn đất làm hai đoạn, đến hỏi hòa trưởng Trương Sa: "Con trùn đất làm hai đoạn, đâu nào cùng động, vây tánh Phật ở đâu nào?"
Su nói “Đừng nghĩ nhầm. Động với chẳng động là cảnh giới nào?"
Ông tangible nhất. Sự nói: “Đại đức đã chằng thấy kinh Thủ Lạng Nghịêm nói rằng mưu phương là hư không bất động là lực đại địa lên, còn bốn tánh vốn viền dưng, vốn là Như Lai tầng, vốn không sanh diệt vậy”.

Một câu chuyện tương tự cũng xảy ra giữa Sư Từ Tổ và một ông tăng trong khi cả hai đang làm vườn. Ông tăng hỏi về chăn sinh mạng của con trùm. Sư không đáp, nзам cáo có dịp khóc đau con trùm, rồi đáp kịch sau, đáp vào khoảng giữa, vứt vào cỏ, xong bỏ đi.

One day Ôbaku 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, Ôbaku told him to come forward as he wanted to discuss the matter with him. Rinzai stepped forward. Said Ôbaku, 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?' Ôbaku remarked, 'Here is a man doing a great piece of work today!' He then returned to his own room.


Huỳnh Bá nói: Đèn đầy bao, ta có việc muốn bàn.
Lâm Tế đến gần, hai tay chạm lại.
Huỳnh Bá giở cây cuốn lên, nói: “Chỉ chút vậy thiện hạ không ai giữ nổi. Ông giữ nổi không?”
Lâm Tế nậm cầm cuộc vũa đưa lên lên vũa nói: “Có sao cái này lại nằm trong tay Nghị âm Huynh tới?”
Huỳnh Bá nói: “Bừa nay ông là người lớn chuyện”[8]
Rồi bỏ về chưa.

Another day, observing Rinzai resting on a hoe, Ôbaku said to him, 'Are you tired?’ Rinzai replied, 'I have not even lifted my hoe, and how should I be tired?’ Ôbaku then struck him, who, however, snatching the stick away from the master, pushed him down. Ôbaku 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 giở có trong vươn trả thấy Lâm Tế chống cuộc đúng, hỏi: “Ông một phải không?”

Lâm Tế đáp: “Cuộc chửa giờ lên mà một nổi gì?”
Duy na đó Huỳnh Bá dạy rồi, nói: “Hòa thượng xử như vậy với lão ấy được sao?”. Huỳnh Bá dánh ông duy na.
Lâm Tế vũa cuộc đất vửa nói: “Ô chớ khác thì hòa táng còn ở đây người ta chơn 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 mondô 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 hai trò giũa thầy trò Quy Sơn và Nguựng Sơn. Cuốn sự Thiền đầy đầy những loại chuyện như vậy chúng tôi các Thiền sư lôi đung bất cứ cơ hội nào để truyền dạy pháp thiền cho môn đệ; nhân đó, những sự việc vướng là tâm thương nhất đối không ngộ hóa ra dạy ý nghĩa. Ít ra tất cả những câu vấn đáp ấy cũng biểu hiện một cách hùng hồn nhất chiếu hướng chung của sinh hoạt tăng đoàn thuở trước, một cuộc sống tâm thánh nhuần tình thần chấp tắc và phượng sự mất thiết gần liên vào công phu thiền quán những điều lý huýen có của tấm đạo.

V

THE MONKS DEVELOP THEIR FACULTIES ALL ROUND

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 lionness 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, chữ tăng khai phá trĩ 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 khải niệm hư tướng, trái với nghi luật và kiến giải của họ có thế tiến và hữu hiệu, vì tiêu chuẩn chân thành của sinh hoạt Thiền Dương là “vừa học vừa làm”. Họ có thường lo giáo dục vừa dạy vừa dỗ, cót tran an, vì như những thực ăn đa được tiêu hóa sẵn danh cho con bình mới khỏi. Tục truyền sau khi để được ba ngày, con sư từ mẹ đẩy hết chrelu con roi xuống vực sâu để thử cơ chung leo lên được không. Con nào không qua nôi được thử thách thì rằng chịu, đúng mong được mẹ đeo vót gì.

Đầu như thực ra sao, câu chuyện cùng hội giong phần nào với thụ đoạn của các Thiền sư xứ tề với để từ bằng mọi cách, hầu như không có gì là ưu ái hết. Đệ từ áo không đủ mặc, cơm không đủ ăn, không đủ thì giờ ngủ nghỉ, mà không nơi công việc lại quá bể bốn, công việc thụ cùng 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.
Neu su chap tac duoc giu dieu hoa, dung nhu ly tuong, nhuong nhu dau ben trong va nhung khuynh huong ben ngoai chac chan se ta thong nhung ban linh cao cuong, duoc truuyen dung muc, trong dao cuc nhung trong doi. He thong giao duoc duy nhat ay, nay van con du song trong cac Thi Duong, khong may tin do biết rõ, ca den o dat nuoc nay.

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 tam hiểu biết bằng tự biến, không bị ràng buộc trong luật ma thuần luyến lý. Nên đó là một miếng đất quá trọn, nhiều người không đổi thường lung đượ. Và hệ vấp va, thất bại thật là tai hại. Cúng như nhiều nhà duyên học thời trung cổ, người học đòi sự đạo, trở thành phong bế, hết kiêm soát được mình. Lịch sử từng chứng minh điều ấy và khoa tâp lý học cũng đã giải thích điện trình sa đó ấy. Nên một Thiền sư có nói: "Tâm nguyên của mỗi người phải vứt lên bằng ngôi vị Phật Tì Lộ, đông thời tính ý ở đội phải hạ thấp sắt đặt để đó sẵn sàng questi dưới chân một đứa con nít".

Nói một cách khác, đó là: " Muốn được cao trên thiên hạ thập dưới thiên hạ, là làm tôi tót cho thiên hạ". Nên sinh hoạt Thiền Ðương được quý định vì mi, mọi chi tiết cần được nghiệm chính vẳng theo nhằm thực hiện tinh thần ấy. Kiếm hạ, thanh bần, và tính tóm - đó là những lý tưởng trân quý cho Thiền khởi sa đạo vào tề định của hàng triết gia ma thuần luyến trừ Trung cổ[10]. Thế mới biết vai trò kỹ luật Thiền Ðương quan hệ như thế nào trong việc truyền dạy đạo Thiền cũng như ứng dụng vào sinh hoạt thế tục.

When Tanka (Tân-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 Don Hà Thiên Nhiên (738-824) ở đàm Ðường đúng bước văn du ở chùa Huế Lâm, tại Kinh Ðô; gặp tiết đại hành già bột, sên mình một tượng Phật lón xưởng bừa ra Conservatives. Ông từ kinh hoàng hỏi: "Sao Hôa thường đạm đột tượng Phật của tôi?" Sư đưa gậy bó vào lòng 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 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.

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.

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!'
Đáp: Ông bữa nào cùng ăn cơm chưa?
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.

Đầu đao hành của Đơn Hà như thế nào trên phương diện thuận túy Thiền, chắc chắn những hành động như vậy phải có là tối ự phạm thành, hạng Phật tử mô đạo nên tránh xa. Những người chưa thấm doctr lý Thiền còn có thể nhận đó tác thế thêm, và nhận danh Thiền phạm đủ tội ác. Vi lý đó do, quỷ luật Thiền rất nghiêm ngặt để phòng tánh cao ngạo phạm xa trừ tân gọc, và cọc rướu kiêm ha phải uốn dung được can.

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.


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 cái niệm về bài học thực tập chiêm hự, tôi xin thuật lại sau đây những nơi khó như người ta tên tăng phải ném qua trước hết khi ông đến xin vào Thiền Đường. Đường sư có thể có đủ chừng mình thur xứng đáng về đạo phẩm của mình, có thể có đủ vạt tùy thân (như áo cà sa, bất, tòa cụ, v.v...) như đá kế trước, hàng tri sư chưa vấn không nhận ngày vào Thiền Đường. Thường họ viễn đủ có thể thắc, như chưa không đủ sức cập đường thêm một ai khác, hoặc Thiền Đường chất nứt lộ v.v... Nếu đường sư im lặng bỏ ra đi là chắc chắn không đầu có chỗ cho đường sư, không những chỉ ở Thiền Đường này đường sư đầu có ý chọn riêng, mà bất cứ Thiền Đường nào trong núi, vị ở đâu đường sư vẫn bị khước từ khóe như vậy cả. Nhưng nếu đường sư cương quyết phát tâm học Thiền thì đúng vi những lời thời thắc như vậy mà chỉ năn nỉ.

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.

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.

Thể thức ấy lưu ngặt ngày trở thành một việc làm hình thức, nhưng ngày xưa, khí sự việc chưa khuôn và lề lệ, các học tăng phải trải qua nhiều khổ nục, vì họ còn có thể bị trực xuất khỏi chưa 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 nu Morrow.

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 kỳ áp dụng ở Thiền Đường nghiêm mặt chẳng khác nào quân kỳ, cổ đào luyện những đức tính như khéo, thuận phục, đơn bạch và tinh thành trong tâm người cầu đào hậu sẵn sàng nơi gươm pháp thường hang có đức, hoặc dem 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 nét sinh hoạt ấy trong phần mở tả đạo phong trong khi an ủi tại trai đường.

VI

VI. TUẦN NHIỆP 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' (Chे-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.

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 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.


MUSŌ KOKUSHI'S EXHORTATORY SERMON
BÀI VĂN PHÓ KHUYẾN CỦA MÔNG SƠN
(Muso 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-mons. 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 hạ đất.

Trước hết là những người dỏm mạnh chất dứt tất cả rằng bức của chu duyên, nhất tâm tham cứu chổ tâm yếu của chính mình, và đó là hàng thương cân.

Thứ đến những người không nhất tâm tu học, mang lòng tán loạn tâm cầu kinh sách, đó là hàng nòi.

Còn những người tự che khuyết cái sáng của tâm mình, chỉ cầu mura móc của chu Phật chu Tô nhiều hưởng, đó là hàng thấp hèn nhất.

Còn những người tâm niệm tức học, cố tạo một cái danh vẩn nhân học giả, chỉ là hàng ngoài đạo trợc đầu, cả đến trong hàng đệ tử tháp nhất cũng không nhập bọn được.

Còn nói chỉ hàng người chỉ ham ăn mê ngủ, biếng nhác, uốn hồn, hà có thể gọi là người của Tăng Giác sao? Cổ đức gọi họ là phượng giả áo túi cơm, thất chẳng quá đáng. Bởi lẽ họ không đáng gọi là tăng, nên tôi cảm họ xưng là đệ tử của tôi, cảm vào chúa, vào viên, cả đến tâm tử 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 lòng từ bi bao dung tất cả, nhưng đó chỉ có lẽ họ thấy điều lợi làm dễ sắm hỏi, và trở thành những cây lành mạnh trong vườn tổ.

**HAKUIN'S SONG OF MEDITATION**

**BẠCH ÁN TÒA THIÊN CA**

All sentient beings are from the very beginning the Buddhas:

It is like ice and water;

Apartment 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;  
Cùng như bằng với nước;  
Người vô khác, không đâu có bằng,  
Người chúng sanh, tìm đâu ra Phật?  
Đạo (chánh lý) gần bên mình mà chẳng biết,  
Bao giờ tìm kiếm xa với - đặng thương!  
Đó cũng như người làm trong nước,  
Gào rát có xin cho khỏi khát;  
Đó cũng như con trai một vị trường giàu có,  
Lang thang sống với phu nông nghèo khó.  
Nguyên do ta luôn hồi trong sầu cô  
Là tại ta chỉ dâng trong hạnh ám của vô minh;  
Mãi lắc xa, xa mãi trong u minh,  
Biết bao giờ thoát ly sanh tử?  
Pháp môn Tọa Thiền của Đại Thừa,  
Ta không dã lơi để tận tùng.  
Những pháp hành cao quý như bỏ thỉ, trí giới,
Như niệm hằng danh Phật, sám hối, và khó hành,
Và biết bao công đức khác,
Tất cả đều là kết quả của tòa 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 sat kệ bên.
Xin hãy cung kính nghe nói cái Thực ấy,
Đầu chỉ một lần,
Hãy tán thân, hãy hoan hỉ ôm chào lấy,
Và sẽ được muốn vẫn phước huệ.
Vì những người tử minh phản tỉnh,
Chúng 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 dũng nhất của nhân và quả,
Và thành thang con đường pháp phi nihil phi tam.
Trữ nơi Bát Đì giữa những cái dị
Đầu tối lui vẫn không bao giờ động,
Năm cái Vô Niệm trong cái niệm
Trong mọi thi vị đều nghe tiếng pháp.
Trời Tam Muội lòng lộng vô biên,
Trắng Tư Trí sáng ngồi viên mạn.
Ấy là lucr 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 tùng giảng kéo dài dop một giờ, một bài giảng hoàn toàn khác với những bài giảng thường thuộc được tài toàn giá, tuyệt không dẫn giải, không viên chứng, không tận tùng, không biền luận. Vì hòa thường kể như chỉ để cử lạy bằng lời nói những gì đã được bình giảng trong bộ sách đạt trước mặt. Bài giảng kết thúc, chủ tăng cùng đọc ba lần Bốn Lời Nguyễn Lớn, rồi giải tán. Lời nguyện ấy nguyện vẫn 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 thể nguyện do
Phień nào vô thân thể nguyện đoan
Pháp môn vô lượng thể nguyện học
Phật đạo vô thượng thể nguyện thành.
VII

THAM THIEN

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 niệm tâm, ngoài thời tụng giảng, còn có những buổi tham thiền. "Tham thiền" là đi đến với thay, trình lên chỗ thấy của mình về một công án để được thẩm định. Trong những ngày không có buổi niệm tâm riêng thì việc tham thiền diễn ra một ngày hai lần, nhưng suốt thời gian niệm tâm - nghĩa là thu thập tư tưởng - học tăng phải tham vấn ấy không diễn ra công khai[18], học tăng cần một minh vào phương trường của thay, tại đây, cuộc đổi thoại diễn ra theo những hình thức rất tốn nghiêm. Khi sắp bước qua những cựu phương trường, ông tăng lạy ba lạy, rồi mới vào, tay chấp trước ngực, khi đến gần thay, ông phải làm lễ nứa, rồi mới ngồi. Vật tục độ, mọi phép tắc đều được miệt ấp. Nếu cần, trong tình thần Thiền, thây trợ còn có thể trao đổi nhau những câu đàm đã nứa. Ông ấy chỉ có một điều đáng kể là biểu hiện chánh lý Thiền với tất cả tình trạng của trái tim, ngôiai ra đều rõm hết. Do đó có lẽ lời thế như như vậy. Tham vấn xong, ông tăng cáo lui theo những cách thức như trước. Một cuộc tham thiền cho đó ba chức ông tăng phải mặt trên một giờ rưỡi, và đó cùng là giờ giấc căng thẳng nhất cho ông thay. Phải đảm trách mỗi ngày bốn năm cuộc tham vấn như vậy hàng là một thử thách không đời vưra cho ông nếu ông ta không đủ sức khỏe cần 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.
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!'

One 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!'

Bů sau, Bạch Ân nghĩ rằng sư phụ không hiểu nội kiếp giải cao thẩm tuyệt điều của mình, nên nhất quyết bằng mọi cách phải làm cho ra lẽ. Vừa gặp cơ hội, ông vào ngày phương trường, và đem hiêng cái tại tranh luận với sư, lăn nề nhất định không những một tác đặt. Sư nói con thành nò, chấp lấy Bạch Ân, giáng cho một.bat tài, rồi xoa ra khỏi cựa. Ông nói từ gã cao xương chân trưởng dã, nắm mề mẩn như nhất bàn tịnh. Sư đơn xưởng ông tăng bát hành, cười ha ha.

Tiếng cười dánh thức Bạch Ân hình con chết giấc; ông rạng leo lên, mồ hôi dầm đầm, nhưng sư phụ ông vẫn chưa ngừng tha cho, và như trước lại mang ông: “Đổ súc sinh ở hàng đồng”

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 Ân tuyệt vọng quá tình bỗ thây ra đi luôn. Ngày kia, trên đường khất thực, ông đứng bước trước nhà một bà lao, bà không cho com, ông cú đúp yên trước cửa như không biết

Such was the training of 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?’


VIII

VIII. NUÔI LÓN THÁNH THỊ

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 Thiên Đường, không có kỳ hạn nào định trước được cho bước thành tiến nào như cái học ở nhà trưởng. Có người ăn cơm chừa ngọt hai mươi năm mà vẫn chẳng
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 trong mỗi động tác sinh hoạt - nghĩa là đi đúng năm ngồi lúc nào cũng thẩm nhận Thiên vị - lại là một vấn đề khác. Muốn thế, một đổi người có lẽ không thảm vào đầu, 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 sự xứng đáng, ngộ Thiền lý thời cùng chưa đủ. Còn phải trải qua một thời kỳ gọi là núi lớn thành thái. Thành ngự này vốn là của Lão giáo, nhưng trong Thiền ngày nay người ta hiểu theo nghĩa rộng là sống một cuộc đời (hành) ưng hợp với cái thấy biết của mình (giải).


Không có quy tắc nào định được sự "núi lớn" ấy. Mỗi người tùy hoàn cảnh mà ứng dụng khác nhau, khi dạo, an thằng. Họ có thể lên núi cao, sống ẩn đạt điều hưu, hoặc "thông tay vào chỗ"[19] được vào tất cả hoạt động của thiên hạ.

Lúc Từ ăn nhân sỏ trong rung suốt mười năm làm nản với đoạn thể sần sau khi ngồi tự giả Ngữ Từ. Ngài sỏ ngơi tám, không ai biết, cho đến ngày Ngài đến nghe pháp sư Án 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, and he became master of 1,500 monks. Kwanzan, the founder of Myō-014Dshinjī, 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. 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 Sử Nam Dương Huệ Trung bỏ trọn muối năm không roé không am. Tiếng dồn khắp chốn đến tai nhà vua, vua cho sử khăn kron triều thiên ngôi mới chịu hậu son.

Quy Son sòng nhiều năm ở miên hoang đã heo lánh với khí nai, ăn toàn hột dẻ. Nhưng roé tiếng dồn ra, người ta tìm đến, và những tống làm từ viên đỗ số mộc lên quanh bước chân ngôi, và ngôi trở thành vị cao tăng cầm đầu một số tăng chúng 1.500 người.

Ở Nhật, Thiền sư Quan Son, pháp tử của quốc sư Đại Đăng, và cũng là tọ khai son chua Điều Tâm ở Kyōtō, song tọi tâm trong tinh Minō, làm nghèo cây xuống muôn cho dân làng. Không ai biết Sư là ai cho đến ngày kia, nhân một tài biến, tung tích của Sự bị lọ, và Sự được nhà vua khăn cầu dùng ra xây một tọ viên mới ở dễ do.

Bạch Ân Huệ Hạ lạc làm ông từ giữ chùa, một ngôi chùa hoang ở Suruga - và dễ là tọt ca sử sần của Sư trong thế gian này. Ta thử đọc đoạn văn sau đây dễ có thể hình dung cảnh hoang phế diệu tan của ngôi chua ấy: "Chùa không có nóc, trông thấy tro bụi, và sao là lạnh thấu đém. Mà cũng không có sân. Lấm lẽ ở chánh điện gắp hở mửa phải đối đời nòn và mang ứng cao. Tất cả sự sần của chua đều rơi vào tay chủ nọ, còn vật dụng sở hữu của sư cũng bị cầm có cho bàn hàng"- Đó là màn đầu đào dẫy giả của Bạch Ân.

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'.


IX

IX. MẶT HÀNH

In some respects, no doubt, this kind of education prevailing at the Zendō 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.


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 Ḫoṣu, '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 Ḫoṣu 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 Ḫoṣu, but I see here nothing but a miserable old rustic log bridge.' Ḫoṣu retorted, 'You just see the rustic log bridge, and fail to see the stone bridge of Ḫoṣu.' 'What is the stone bridge then?' 'Horses go over it, asses go over it,' was Ḫoṣu's reply.

Đó là giá trị tâm lý của mặt hành. Còn về mặt tôn giáo, đó là nhìn và hướng đúng thế gian một cách kính cánh và dầy lòng biết ơn, cảm như ta mang trên vai tất cả tội lỗi của thế gian.

Một bà lão hồi Triệu Châu: "Tôi mong cái thân nữ nầy bị nạm đầy bước chương ngai cho Phật tánh, làm sao thoát ly những triền phục áy?", Châu đáp: Xin nguyên cho mọi người xanh-len cỏ trời, còn thân tiến tỷ nầy nguyên tiếp tục chịu trầm luân một mình trong biền khổ!" Đó là tinh thần của người chán chánh câu Thiền.

Sau đây là một câu chuyện khác biệt đường chung tình thân kham khổ áy. Tại quận Triệu Châu là chỗ đại sự một Thiên Viên, và lấy tên đặt là tên người, có một cái cầu đã nơi dân. Ngày kia có ông tăng đến coi, bảo: "Bây lâu nghe đơn cầu đã Triệu Châu, té ra chỉ là một cái cầu chỉ gắp nghèo!". Châu nói: "Ông chỉ thấy cầu khi, không thấy cầu đã sao?". Ông tăng hỏi: "Thế náo là cầu đó?". Châu đáp:

"Dura lừa qua, dưa ngựa qua"
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 Jōshū 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 Jōshū referring to this kind of bridge? In any event we can read something of the sort in the cases above cited.

During such a talk a Poison of 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 selfishness. 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 theirs.’

Tuy nhiên, tình 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 quái vị kỳ, mà Thiền thì thoát ngoài tất cả hình thức ví kỹ. Thiền tăng muốn đỡ tất cả khổ tội của thế gian, còn riêng tội của chính mình thì ho đã cho nó tự lo liệu lấy, vì ho biết rằng bổn lai tội không có ở đâu hết trong tự thân. Vì lý đó, họ thường nghĩ người thường được mô tả “khóc mà như không khóc, mừng mừng mà như không hưởng mừng, mưa sấm mà không thót hồn, sự đung đúc mà không làm dừng”

Says Christ, ‘When thou doest alms, let not thy left hand know what they 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'.


Lieh-tzŭ, 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 hiện triệt Liệt Từ hình dung tâm trạng ấy một cách bông bẩy như sau: “Tôi để tâm trí tôi mặc tinh muốn nghĩ gì thì nghĩ, miệng tôi mặc tinh muốn nói thì nói; lúc ấy tôi không còn nhớ cái nay hay cái kia là của tôi hay của người, không còn biết hồn thiết thì phi gi nữa; thấm chí tôi không biết nốt thầy tôi là ai, bạn tôi là ai. Trong và ngoài, tôi hoàn toàn đổi khác hệt; lúc ấy tự nhiên mất biến thành tài, tài biến thành miếng, miếng biến thành miếng, tat cả đều giống nhau hết. Tầm trí tôi ngừng tư lê, còn hình thể thì tiêu tan, thịt xương hóa sóng khối; tôi không còn biết thanh hình tôi đưa vào đâu, chân tôi không chịu nào; tôi có giờ mà di kháp cồn, dòng tây, như chiếc lá lả cành; tôi không biết tôi có gì, hay giới có tôi”.

X

XÝ THỨC VỀ THƯUONG ĐỆ

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-tzŭ 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:


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.


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 thanh ấy, Lâm Tế Nghĩa Huyền (? - 867) có lời nói cực bao, triệt để cách mạng. Nếu không quen với phương pháp dạy Thiền, những đoạn văn trích sau đây kết biết ta trở mất, nghiêm lượng, tóc dưng dưng lên dưng. Người đọc có thể nghe rằng ông ta dường như thể to không, nhưng chúng ta đều biết rõ với biết tất cả ông được lên trước những giả dối của thế gian này, với ý chí bất khuất nào ông sánh bước qua trở đi ma chướng, đao điện. Bàn tay ông có thể với như bàn tay Jehovah quyết đập nát tất cả thanh tấu và hình tượng. Ta thử đọc, chẳng hạn, vài đoạn văn sau đây, trong ấy Lâm Tế quyết lột trần tất tri ta tất cả lôp 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. "Bà đọc nhận chan chánh tuyệt không năm Phật, không năm bỏ tát la hán, cũng không năm ba cô thì thương, quyết nhiên không cầu chấp vào ngoài vật thì trước mặt tức thì hiện thành pháp, vào lừa không phỏng, vào nước không chìm, vào ba đường địa ngục như đạo vườn cảnh, vào ngôi quyết sức sanh mà chẳng thọ báo; vào[22] sắc giới chẳng bị sắc mê hoặc, vào vi giới chẳng bị vi mê hoặc, vào xúc giới chẳng bị xúc mê hoặc, vào pháp giới chẳng bị pháp mê hoặc.


3. "Sai nui tôi sao phải nói len ở đây? Chì vì cầu đào quý ông cử tim kiếm mái tâm không dứt được niệm... Quý ông cầu chân lỷ! theo chỗ thấy của sai nui tôi thì dứt hết là tự nhiên quý ông ngồi trên đầu bảo hóa thần Phật. Mười dái bỏ tát chẳng qua như dưới trê hậu, hai phân điều giác như gông đeo cùm khóa, la hán bích chỉ chỉ là bùn phần, bỏ đề niet băn như hàm thiệt buốc nghĩa lừa.

4. "Ví nói đến chỗ thấy của sai nui tôi thì không gì chẳng sầu thậm, không gì chẳng giải thoát. Quý ông cầu chân lỷ, tâm pháp không hình tương, không xuất suốt hết mười phương:
   - tài mát gọi là thấy,
   - tài gọi là nghe,
   - tài nhìn người mủi,
   - tài miệng bàn nói,
   - tài tay nắm giữ,
   - tài chân đi dưng,
   - gọc là một tình minh chia làm sao phản hóa hiệp. Một tâm đã là không nên tùy chủ mà giải thoát. Được như vậy là chơn chơn chẳng tre, xuất suốt mười phương, ba cơ tự tai, vào tát cả cánh giới sai biết; trong khoảng một cứng tay, vào suốt pháp giới, gặp Phật nói Phật, gặp Tố nói Tố, gặp La Hán nói La Hán, gặp nợ quỷ nói quỷ, đạo nát khắp quốc độ, giáo hóa chúng sanh mà không hề lìa một niệm.
   ...Nếu có người dưng lên hỏi ta về việc cầu Phật, ta liên tùy ứng du ra cánh giới thanh tịnh.
   - Ví hỏi ta về bố tát, ta hến tùy ứng du ra cánh giới từ bi.
   - Ví hỏi ta về bố đẻ, ta liên tùy ứng du ra cánh giới tính điều.
   - Ví hỏi ta về biết, ta liên tùy ứng du ra cánh giới tính tịnh.
Cánh thi sai khác muốn vấn, người thi chẳng khác; đó là tùy theo ngoại vật mà ủy hiện hình tướng, như trăng trong lòng nước.

Tới cùng ông đi vào quốc độ tình diệu: khao ác ao thanh tịnh, nói Phật pháp thân
Lại đi vào quốc độ không sai biệt: khao ác ao không sai biệt, nói Phật báo thân
Lại đi vào quốc độ giả thò: khao ác ao quang minh, nói Phật hóa thân.[23]

5. “Nay, quý ông cấu chần lý! muôn ngò vào chân tông (Thiên), chờ đế thiên hạ phình minh. Trong cùng như ngoại, gập chuyện ngoại nào cứ đáp ngay; gập Phật giá Phật, gập Tổ giá Tổ, gập La Hán hoặc họ hàng thân thiết, gớt hết, chờ ngàn ngoại: đó là con đường đọc nhất để giả thò. Đừng đế bất cứ ngoại vật nào trở lui buồng mình, hãy vượt lên, hãy bước qua, hãy tự do. Tới thấy sucked trong thiền hạ những vị gọi là cấu đạo không ông nào đến với tôi tự do và độc lập hết. “Hè gập việc, tôi đáp như hết, không cần biết họ đến với tôi bằng cách nào. Họ ấy mảnh tay, tôi chỉ đứt tay; họ ấy nói nói, tôi bòp cảm miệng, họ ấy tỉnh mắt, tôi đáp dui mắt. Qua thật bao năm rồi chỉ một ông nào đơn độc đối diện với tôi, hoàn toàn tự do, hoàn toàn độc lập. Ông nào cùng mặc phái như nhau những trò lừa dối không đầu của hàng có đức. Tôi không có gì để cho quý vị. Tất cả những gì tôi có thể làm được là tùy bính mà cho thuộc, là giả phong cho quý vị tất cả triền phi nước”.

'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 hangeries stopped, and be doing nothing whatever! etc., etc.


“Trấn 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!
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.'

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!'

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.'

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 hankering 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:


'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!''

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 Nghiễm nói đến cái nghèo bốc lở hơn:
Năm trước nghèo chưa thấy nghèo
Năm nay nghèo mới thấy nghèo
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.

Văn Môn không mắc phải tối nghèo, nhưng sự vận không đầy đã đi theo lời sự đáp cho một ông tăng hỏi Sư về già phong của bàn môn: "Da mỏ xuong lối". Sự đẩy đã và phụ phân không bảo giữ đi chung với đạo lý, ít ra ở đông phương nay. Sự thật thì không hạn độ là những tự tương chống nghịch nhau, những trong hiện tình kinh tế của chúng ta, sự tích trữ của cái toàn tạo nghịch duyen khó thích hợp với những lý tương thành thiện. Có lẽ vì thế mà chúng ta lón tiếng phản kháng xâu xéo duy vật gây ra tình thế. Nếu người Phật giáo đã lấy lý tương sinh hoạt ở chỗ không có ai hết, thậm chí trí và đức cũng không nốt. Nói thể không có nghĩa là Phật giáo kiêm mất những số hữu ấy, vì còn kiêm mất cứng cơ sở ốc nhiệm, chưa thanh lộc hết; đa là chân Bồ Tát thì cái đến cái thành tĩnh và đạo hạnh còn không chấp đến hưởng nữa là những lời hến yếu như nhất chất của thế nhân! Chỉ khi nào người Phật tử gian sắc tạt cả thử ấy mới thật là nghèo, thể ưng 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-tzu, '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, śūnyatā. 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 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 kỹ luật Thiền, nói theo thuật ngữ Phật giáo, là đạt đến trạng thái không chấp trước.

Mối kiên thức đều là của cái, là tích trữ tài sản, còn Thiền thì máy buồn bộ tất cả vật sở hữu. Đó là cốt thức hiện tính thành nghèo và khép hǎ - hoàn toàn giờ sao tâm tương tất cả vết cảm niệm. Trái lại, học thức khoan con người thêm gián sang cao ngôi. Vì học tửc tâm giũ - "chấp" càng học càng có thêm, nên "càng biết càng lo, kiên thức càng cao thì khó não càng lắm". Xét cùng ra, đó chỉ là "phi công bất gió". Thiền nhiệt thành tán đồng cái bahwa ấy, đúng như Lão Tử nói:

Học: ngày càng thế

Đạo: ngày càng bớt, bớt rơi lại bớt nữa, cho đến chỗ không làm, không làm nhưng không gay mà chẳng làm.[28]

Chữ đến cuối cùng của “cái bớt” ấy là cái “vô sổ chấp, vô sổ cấu” tức cái nghèo vậy; và nghèo, nói một cách khác, tức là “không” – sunyata. Khi tâm hoàn toàn giờ sao tâm tương tất cả cảm niệm chẳng chút tư vô lương kiếp thi hiện thức trong trạng thái trẩn trường, không hòa trang, không che đầy. Đó là lúc tâm hiện thức là tấm, tự do, trông không, chẩn thức, phục hồi lại ury thế nguyên sơ. Đó là lúc thấm nhuần niệm vui, không phải phủ vui có thể bị phá bỏ bất cứ lúc nào bởi cái buôn đổi cực, mà là một niệm vui tuyệt đối, một “ăn thương của Chúa” hiện con người “hướng mọi sự tốt lành trong mọi việc làm", một niệm vui không gì bỏ được, không gì thể được, một niệm vui đổi đổi viễn mạn vui. Vây, trong Thiền, vô chấp là một khái niệm thích cực, chỗ không ngụ ý khiêm khuyết. Phương cách tu tập của Phật giáo đối khi khác hẳn với người Tây phương, nên ban đọc Công giáo thường rất bỏ ngồi trước khái niệm "không", cùng như trước những chủ trương duy tâm duy niệm tuyệt đối ấy. Tuy nhiên, điều cần lưu ý là các nhà huyền học, đầu thuộc Phật giáo hay không, đều đồng ý nghèo là chỗ đến cuối cùng của diện trình tu chúng.

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 vững nề ng ý thức về Chúa đâu rằng ta nói rằng
ta sống, ta hành động, ta hiện hữu ở nơi Chúa. Thiên muôn ta xóa bỏ, nếu được, cả đến đâu
vết cười cùng ấy của tư tưởng về Chúa. Nên các bậc thiền đức khuyên ta:

Chỗ nào có Phật chẳng dứt lại
有佛 處 不 得 住
Chi chở không Phật chay lệ qua
無佛處 急 走 過

(Triệu Châu)

Tất cả công phu tu tập của chư tăng tại Thiên Đường, về thuyết cùng như hành, đều đạt
căn bản trên “hành động không cổng được” ấy. Nói một cách thô mộng hồn, đó là:

Bóng trúc quét trên thề nhà
Mà không ông tốt bụi đầy lên
Anh tráng roi trong lòng nước
Mà không đầu vết gì lưu lại.

Nếu diển theo lời Ân Độ bằng thuật ngữ Lạng Già, đó là:

“Tập khí không khác với tâm mà cùng không động với tâm; đâu bao trùm trong tập khí,
tạm vẫn không có tướng saí khác.

“Tập khí, giống như một chiếc áo do mặt na thực đạt thành, hạt lấp tâm không chiếu sáng được, đâu bốn lại tâm là một chiếc áo vô niệm.

“Ta nói rằng a lai đa thực giác như hư không, chẳng có mà cùng chẳng không; vài a lai đa
không can dự gi đến có không hai tướng.

“Do mặt na thực chuyên hóa, tâm gần sạch hết o niệm, đó là chúng ngố, vì từ đấy nó
thâu triệt tất cả: đó là điều tôi dấy.

XII
XII. NGỜI NGỮ THIÊN

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 chắp tạc cần lao, và tham công án. Ở
hình thức nói pháp gọi là “thương đường”, hay “thdí chúng”, còn có sinh hoạt trí thức phần

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 tư nhất, ít ra xét ở khá cảnh văn chương. Vi độc âm, nên lời gọn, ý mạnh, một chữ được ra là vỏ sông nghĩa được gợi lên, thêm vào đó ý lại lơ mơ hóa thành một lối thơ hiền niệm. Thiền tần dùng tánh chất thiêun thân xác ấy của ngôn ngữ luyện thành một lối khi như nhất đất vào tay chủ sự. Không phải Thiền muốn tỏ nghĩa, muốn đánh机器 hưởng, trái lại là khắc, nhưng sự tất thì một khi rời khỏi môi, chỉ một tiếng đơn âm thích đáng ấy đủ sống động lên tất cả ý nghĩa, ghê trọn tất cả giảng son Thiền. Thiền sư Văn Môn được coi là một cao thủ của kỹ thuật ấy có tên riêng là “nhạt 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 các lộc đến chúng nó: 
Một ông Tăng hỏi: “Thế nào là gùm bầu Vạn Môn?”

- Tố 祖
Hỏi: Trong ba thân Phật, thân nào nói pháp?
Đáp: - Yên 要
Đáp: - Xác 確
Hỏi: Thế nào là con mắt của chánh pháp?
Đáp: - Phỏ 普
Hỏi: Thế nào là Đạo?
Đáp: - Khứ 去
Hỏi: Giết cha giết mẹ thị đến trước Phật sám hối, còn giết Phật giết tọ thì sám hối ở đâu?
Đáp: - Lộ 露
Hỏi: Sao cha mẹ không khổng không được đi tu?
Đáp: - Thiên 浅
Hỏi: Con không hiểu, sinh hóa thường 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.


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 thuộc và vang, nên văn học Thiền đây đây những câu nói nòm na như nói chuyện. Người Trưng Hoa, như chúng ta đều biết, thường cai học từ chương cố điển, hàng học giả và triết gia không thể phổ diễn cách nào khác hơn là lôi hành văn cực kỳ chiếu chốt và trang nhã. Nên tất cả những giò học thuật có Trưng Hoa lưu lại cho hậu thế là thứ văn học cổ điển ấy, ngoài ra không đâu có phần văn học bình dân thơ ngự cả. Về phần này, nhưng gì còn lưu lại từ đời nhà Đường nhà Tống phải tìm trong những bút lục của các Thiền sư. Thật là một sự trừu tiêu của dinh mệnh: những người xưa nay mê thị văn tự, không đúng chủ nghĩa là phương tiến truyền đạt chân lý, những người chủ trương kẻo chẳng dám đến tức giác để thông đạt, nay bỗng dưng trở thành những người nhân giả và trao truyền những thơ âm và thành ngữ xưa mà hàng “đại gia chủ tự” có như tầm thường, đáng kinh, những tay loại trừ ngoài cơ thể văn học. Lý do ké cùng dễ hiểu. Đức Phật nói pháp bằng ngôn ngữ của thể dân, Chúa Ki Tô cũng vậy. Các ban văn Hi Lạp và chu Phần (cả đến Pa li nữa) tất cả đều mới được khởi tạo sau này, khi lòng tin bắt đầu phơi pha, và cãi học kinh viên gặp nhiều may mắn đất được cơ sở. Đó là lúc nền đạo song động trở thành một hệ thống học thuật, nên tất cả cần được phiên dịch lại một cách tinh tế hơn, chất chứa hơn, nghĩa là giả tạo hơn, cấu nên hình thức hơn. Đó là chờ Thiền quyết liệt chống đối lại ngay từ ban sơ, và hầu như diện 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 thằng 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.
Càc Thiền sư, trừ khi thiết yếu, tránh dùng thuật ngữ triệt học Phật giáo; không những vì các người chỉ bàn đến những vấn đề thường can dự đến hàng người thường, mà còn sử dụng thứ ngôn ngữ hàng ngày vừa được dại chung ưa thích, vừa dễ được thần tinh nhất chỉ tâm yêu của đạo Thiền. Nên vấn học Thiền trở thành khó tạng duy nhất của có triệt. Ở Nhật Bản cũng vậy, khi Bạch Án phát tâm canh tân Thiền, ngài toàn dùng tiếng nói quen thân của xô chọ dẫu đương, và cả đến sả đạo nưa. Khuyên hướng dụng chữ mới ấy dánh là không tránh được trong Thiền váy, bởi lẽ Thiền là sáng tạo, không thể phổ diển được bằng thứ ngôn ngữ cún nát, thiêng sinh khí của hàng bách họ và mồ pháp. Do đó mà cả đến hàng độc giả ứng bác hiện đại về vấn học Trung Hoa vẫn không hiểu nơi các bàn văn Thiền, và tình nghĩa Thiền. Nên ở Trung Hoa, vấn học Thiền cũng riêng như một biệt loại, hoàn toàn độc lập với khối vấn học có diển.

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, chính đức Thiền đã trở thành một sản phẩm của tâm đà Trung Hoa tạo ảnh hướng độc đáo vào văn hóa Trung Hoa. Nếu ảnh hưởng Ân Độ còn chế ngự thì Thiền không thoát ra ngoài tinh thần học giải, cơ tri của triết lý Phật giáo - nghĩa là Thiền không phải là Thiền nữa theo nghĩa riêng của tến goi. Nhiều học giả nghĩ rằng Thiền không có trong cái goi là Phật giáo có 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 bổn chất của tông giáo, một khi du nhập vào đầu cần thích lê với tinh thần dân tộc ấy, bằng không sẽ phải mơn mởn chết dẫu theo thời gian, chúng tổ tông giáo ấy thiếu hồn sống. Thiền, ngay từ sơ khởi, tự nhận là truyen tinh thân của Phật, không truyền văn tự của Phật, thế nghĩa là độc lập với triết lý có truyền Phật giáo cùng mọi phương thức nội năng cảm nghĩ, Thiền tự để riêng cho mình một chiếc áo tự bên trong cùng như con tấm keo tổ lầm kén. Do đó, chiếc áo ngoại của Thiền mới độc đáo, vừa văn một cách kỳ diệu, không vấn vi, mà cùng không dâu có đường may. Dích thất Thiền là chiếc áo thiên của truyền thông 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'.

The sun is shining on the mountain, the rock is shining in the sun; it is the sun shining on the mountain, the rock shining in the sun.
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?'

'I will let you talk all you like.'

Trước khi chăm chú, tôi không quên đưa ra {v{i ph|p trích trong bộ Cánh Đức Truyền Đăng Lục của chùa TÔ.}
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.

The next are from Ummon.

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.

The next are from Ummon.
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'!

有时候他的讲演会相当嘲讽他的伟大的信仰；因为他说道，'Iśvara，
伟大的天主，和老的Sākyamuni在庭院中，讨论佛教；他们不是喧闹么？'

有时他讲道，'我到今天，又不能帮助我自己，所以我再来和你们讲话。在这
广大的宇宙之间，有什么会碰到你，或者会把你拘禁？

如果有的小如针尖的东西阻碍你的道路，把它拔出来给我！你所叫作佛
或大德，所称作山、河、地、日、月、星，是什么？你所称作的四
大与五根，是我所说这样，不过是一个遥远乡村的老妇人

有时我突然会遇到一个和尚

在别的时候他说道：

'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.

Lâm khác, Sư nói:


Một ông tăng bước ra, toàn mồ miệng hỏi thì Sư đưa gậy đánh vào mồm, rồi hà dưỡng.

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-by'; 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 Lafa (Lo-fu), and a dance is going on at Shōju (Shao-chou).'

Ngày kia, Văn Môn vừa vào Đất Ma đường thì nghe tiếng chuông, Sư nói:

“Thế giới rộng thê kia sao nghe chúng lâu mà giấc thời điều vào?”[34]

世界 怎 么 廣闊 因 甚 向 鐘聲 裏 披 七 条?


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.'
Some monks were about to disperse, when he called out, 'O monks!' The latter turned back to his own room. The secretary came up to him asking for one. The master said, 'Beat the druńg and bring me a stool.' The secretary went off, returned and showed him a stool. The master said, 'What do you think of this? This is all. I am not going to explain the Dharma.'" The monks were ready to listen to him he went back to his own room. The secretary said, 'You gave consent to give them a sermon, and how is it that you have not even attempted to make them understand how to approach the Dharma, or the Sūtras?' 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 thường Dương Kỳ Phương Hội, một cao tăng ở đội nhà Tổng, tự lúc thường đương không nói gì, tiếng lại sư phà ra cười ha ha, rồi bảo: “Giấy? Thôi, trở về trại đương 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.


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 Śastras by the Śastra specialists; why, then, do you wonder at me? [Am I not a Zen master?]'


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.


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' (hé 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.

Nhưng đoàn trích dẫn trên của Triệu Châu, Văn Môn và đôi vị khác dụ cho bàn doc quen với những bài nói pháp ở Thiên viên dành cho tăng chúng làm món ăn tinh thần, hoặc siêu tinh thần. Bằng vạn thường ngừng như vậy. Chư sư không hoài công giải thích Thiền, một phần vì Thiền thoát ngoài nơi luận giải của cơ trị, và nhất là giải thích không dường đến kết quả cụ thể và bền chắc nào trong việc xây dựng tâm đạo cho môn nhân. Nếu những nhận xét, phê phán của chư sư tự nhiên phải cực lực như vậy; làm khi các ngài còn không thể phi lối biên luận hoặc thuyết trình, mà chỉ giờ lên cây truờng hoặc cây phát tự, hoặc hết, hoặc tạng, và dỗ là tất cả những gì tăng chúng thô giáo dược ở chư sư. Mỗi sự đương như có thủ đoàn riêng mình chứng chân lý Thiền; chẳng hạn như Lầm Thế thì hết. Đức Sơn thì hét, Cậu Chi thì một ngôn tay, Pimo (?) thì cây chúa, Hòa Sơn thì đáp trọng v.v... Ta không khỏi ngạc nhiên một cách thích thú trước bao nhiêu phương pháp mạn như, cái nào cũng kỳ đắc, cũng thiện xảo, cũng độc đáo, mà cái nào cũng nhằm thúc đẩy tăng đạt đến một cái thức như như sau, một cái thực hiện lỗ dưới vô số hình trạng trong thế gian cho vở 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 simply as the Meditation Hall or Zendō.

Nói tóm lại, Thiền trước hết và trên hết, là thần chứng ca nhân; nên trong đối ngại có cái gì dường như là triết 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 trái tư mạch trưởng nào nään ra được một thiện sư. Cuộc sống cần được nằm y trong đồng lưu lưu, chân dung nó lại dễ quan sát nó, dễ phân tách nó, là giệt chết nó dễ ôm lấy một thày ma lành. Nên mọi sự việc ở Thiền Phật, và mọi chi tiết ấy đỉnh trong Thanh Quản, đều được sắp đặt chu đáo nhằm nâng khái niệm trên lên tuyệt độ hiểu nặng. Địa vị duy nhất Thiền Tông duy trì giữa các trường phái Đại Thừa khác ở Tàu và Nhật suất đồng Phật giáo sür ở Đông Phương này khác chân là do ở tốt sự đọc đạo ấy của bàn môn gọi là THIỀN ĐƯỜNG.
THE TEN COW-HERDING PICTURES

Luận tám
MUỘI 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. Transcendently 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 Mahommedan mystics also mark the stages of spiritual development. Some Sufis describe the 'seven valleys' 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'.

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" (sahwu '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. Fording 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.

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

MUỜI BỨC TRANH CHĂN TRÂU

Trong bài luận nay, trong dời rất ngăn, xếp vào loài phu lục, tác giả giới thiệu qua ý nghĩa của đề tài, rồi dịch muối bài thơ chăn trâu thuộc loại Thiền Tông.

Dịch giả chưa tìm được nguyên bản chữ Hán của muối bài thơ ấy. Không thể tác trách dịch qua một bản dịch, vậy trong khi chờ đợi, hoặc giả dược may sẽ được một độc giả cao mình 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 Trường đáp: Hết như cười trâu tìm trâu.
Hỏi: Hiểu rồi thì như thế nào?
Đáp: Như người cười trâu về nhà.
Hỏi: Rồi làm sao giữ cho trước sau khi hợp?
Đáp: Như người chân trau cầm roi giữ trau mình đứng phạm đến lúa mạ của người.

(Truyện Đặng Lục, quyển 9)

THÁP MỤC NGƯU ĐÔ là mươi bốn bức tranh chân trau. Tranh ra đời từ triều đại nào, dưới nền bát lục ở nhà, 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 thượng lạc luôn. Mãi đến từ đời nhà Tống, thế kỷ XII, nhiều bố tranh mới bát dâu xuất hiện từ các tổ chức lớn, triền miên, phân thành nhiều khuôn hướng khác nhau trong sự tự tập. Như vậy là không phải chỉ có một bố, mà nhiều bố “mục ngưu đô” khác nhau, tất cả đều demeanor kunnen tính thần Phật giáo Bắc Tông. Trọng số ấy hiện nay được truyền tùng nhất là tranh của hai họa sĩ áo nâu THANH CƯ và QUACH AM.

Tuy có nhiều bố tranh, nhưng bố nào cũng như bố nào, đều có 10 bức, mỗi bức có một bài tung bằng thơ tự tuyệt, và một bài chú giải bằng văn xuôi. Đó là vẻ hình thức. Còn về tính thẩm thi tranh tuy có nhiều, nhưng có thể xếp thành hai loại: loại tranh Đại Thùa và loại tranh theo khuôn hướng Thiên Tông. Trong mỗi loại, tranh về hai khía hệt nhau, nhưng bài tung và bài chú riêng cho mỗi loại vận không thay đổi.

A. TRanh Đại Thùa
1. TRanh
Tranh Đại Thùa về con trâu den. Lần lượt qua từng bức họa, tranh den trở trang lấn lân. trang từ trân đỉnh đầu, lấn lân quanh mình, rồi chót dưới.
Đố là tương lượng cho phép tu tiện. Theo phép tu tiện thì phải rất nhiều công phu mới tiến đến được từng nóc thang ngọc; nhờ công phu, ái tâm vong lẫn hoá sắc được trên bia mà sáng lấn lênh, cùng như như được diu dắt mà con trâu hoang lâu ngày chạy thảm thuan thực lẫn, và trang lấn lênh da den do đây:
- Như cựu công thân chơi chuyển đầu
- Điện cương tâm lực TIÊM diệu như
(Chung phu chay thằng mới quay đầu
- Tüm loạn lành hội chịu thuận nhu)

Còn về thú lợp thì bố tranh Đại Thùa nào cũng mở đầu bằng bức học vị mục (chuẩn tranh) về con trâu hoang và kết lại: bức họa song dàn, về một vòng tròn tương trưng cho Viên Giác. “Song dàn” là đủ được hết là cả hai: trâu và mục đồng, tâm và cánh, đủ được hết là hiện diện ảnh Chơn Như lung linh trong mâu có nơi hoa ngàn:
- Nhon ngừa bát kiến yêu vọ tung
- Minh nguyên quang hanh văn tương không
- Như ván kỳ trung doan đích ý
- Đa hoa phượng thảo tự tung tung

nghĩa:
- Người trâu chẳng thấy biệt mủ tâm
- Trang sáng soi trum muôn tương không
- Vị hội vi sao doan đích ấy
- Um tüm có nói với hoa đồng

Chúng ta có thể thường thức với bố tranh chân trau loại Đại Thùa này trong cuốn Judo International của Liên đoàn Như Đạo Pháp quốc, do Jagarin sao lực lại và có dịch luận cả bài tung và chú; trong Phật Học Tinh Hoa của giáo sư Nguyễn Duy Cận (phân phụ lực) trong pho sách có “Mục ngưu đô” bằng chữ Hán tại thư viện chùa Xá Lợi; trong tập “Học làm Phật”
của thầy Trương Lạc (chùa Linh Chương ân hành, 1964), trong ấy có đủ mười bài thơ chăn trâu Đại Thị ra, vừa nguyên tác vừa bản dịch của Tuệ Nhuận.

II. NỘI DỤNG

Để tài chung của các loại tranh chăn trâu là đường lời tu tập. Đường lời tùy nhiều, song không ngoại việc bấtbatim. Nên tập mục nguồ đó có thể có như là lời giải đáp cho câu hỏi trong kinh Kim Cương:

“Vận hạ hằng phục kỳ tâm?”
(làm sao làm chủ được cái tâm?)

Tâm ở đây là con trâu. Vi có trâu nên có mục đồng. Vi có tâm nên có cảnh. Tất cả có gằng của Đại thừa đều nhằm vào sự “cót” trâu, tức là “diệu tâm” vậy. Tâm là con trâu hoang. Muốn tri nó phải dùng những biện pháp mạnh, như đánh bằng ro, xo mủi bằng giày lội tôi v.v... cùng vậy, muốn tri tâm, cần quy y, giữ giới cấm, phát tâm bố độ v.v... Lâu ngày chây thằng, truợ trợ nén thuan thuc, tâm trở nén điều hòa. Đó là bước đầu, điện tạo bằng nấm bức hòa đầu: “vì mục, so diêu, thọ chế, hơi thử 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 tuân phục, khỏi phải chăn 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 (thành văn và duyên giác) diễn đạt bằng hai bức hòa “vô ngã” và “nhiei văn”.

Cần đặt thêm bức nữa: khi bỏ the HƯNG giác đến chợ TẤM vô TÂM:

“Nhơn vô tâm, nguội diễm vô tâm”.

Đến đây mới pháp được pháp chấp: pháp cùng không, mà ngã cùng không. trâu cùng mất mà người cùng mất, cảnh cùng quên mà tâm cùng quên. Trước hết trái mặt còn người. Rồi người cùng mất luôn. Đó là cảnh giới của Bồ tát: điện tạo bằng hai bức hòa “trường vong” và “độc chiếu”.

“Tâm cảnh song vong naï thì chơn pháp”

Từ đó, di thêm bước nữa vào cảnh giới Như Lai, không nói được nên lời, mà chỉ có thể hình dung bằng một vòng tròn: Viễn Giá. Đó là ý nghĩa của bức tranh chót (song dạn) khep lại quả tránh tự chứng theo TIỂM GIÁO, di từ giới đến định và huệ, từ thành văn, duyên giác đến bố tát, Phật, từ Hữu tâm đến tâm và vô tâm, từ chót tất đã đều có đến nhận pháp đều không v.v... Đó là vô dư Niết Bàn.

Tóm lại, “Thập mục nguồ đó” về lại quát trình công phù của người học đạo, trước hết tự thằng bàng nể mình, sau đến tự tri, cuội cùng chỉ đề tự tại thôi (être simplement).

Cái vòng tròn cuối cùng (tranh 10 : song dạn) tương tự đau đoạn tuyệt với tát cả những nêp sụt tự của chúng ta, cắt đứt một trạng thái ấy thục và hiện hữu mà thường chúng ta không được biết”.

(J.L.Jagarin : Le Judo Internationnal)

B. TRANG THIỀN TÔNG

I. TRANGH

Tranh Thiền Tông có loại về con trâu den, có loại về con trâu trắng. Trâu trắng là ý nói “bach ngưruo d”, xe trâu trắng, tức là Phật thừa. Đạo Phật có ba thừa - ba có xe - lè xe dè, xe nai va xe trâu (thượng) chở các hàng thành văn, duyên giác và bố tát ra khỏi nhà lùa mà thành đạo. Tuy nhiên, ba thừa chỉ là phương tiện gián lập lên, những hóa thành, những pháp
món tiếp dặn đúng cho người kém khí lực. Đối với hàng thương cẩn chỉ một thời thái - Phật thừa - trực tiếp đưa người vào cảnh giới Phật thừa là "bach ngư xa". Bạch ngư xa, chính là cái tâm đầy giác viễn mạn của Phật Thiên Tông chủ trưởng trực tiếp thành Phật là vậy.

Tuy nhiên, lý thuyết là lý thuyết, loai tranh về trâu trắng vẩn hiêm hoi, ít được thương thức bằng loại tranh về làn đen, rắn rỏi, móc móc, gần cuộc sống hồn.

Đầu trăng hay đen, con trâu Thiên đều giữ nguyên văn một màu lồng qua các giai đoạn biến chuyển. Đó là phép tu ĐÓN. Đơn giản daar người ta thành Phật là thành ở nội tâm, "hoạt nhiên" mà thành, không phải thành lăn hối, theo cấp bực; xua nay chưa hề có Phật cấp bực bao giờ [1]nên người ta hoặc là Phật, hoặc không là Phật, chớ không thể suy thành Phật, Phật chût chût, lại rai rực.

Còn về thứ lợi thị tranh Thiên Tông nào cũng mở đầu bằng bức họa tâm ngư về một chủ mục đồng dí tìm trâu (trâu không có trong hình) là kế lạy bằng bức họa nhập triễn thugs thú (buông tay vào cho) về một nhà sư trộn lẩn cùng thế tục.

Giống như cái vòng tròn Viên Giác năm ở bức họa thứ 10 của Đại Thừa, qua bến thiên Tông lại tự lực về hàng thứ 8, mà dể là nhóm ngư câu vong, nghĩa là trâu và người đều quen. Bằng đội chiều sau đầy cho ta thấy sự sai khác nhau giữa hai loại tranh, về hình thức cũng như về nội dung:

**TRÁNH ĐẠI THỪA**

1. Vị mục: chuà chân
2. Sơ diệu: mơi chân
3. Thợ chế: chú phếp
4. Hội thụ: quay đầu
5. Tuấn phúc: vọng chịu
6. Võ vắng: không ngày
7. Nhiệm vấn: tha hồ
8. Trường vong: cùng quên
9. Độc chiều: soi riêng
10. Song dập: đực cãi hai (về vòng)

**TRÁNH THIÊN TÔNG**

1. Tâm ngư: tim trâu
2. Kiền tích:yssey đầu, kiền
3. Kiền ngư: thây trâu
4. Đặc ngư: được trâu
5. Mục ngư: chân trâu
6. Ký ngư quy gia: cô trâu về nhà
7. Vong ngư: viên nhơn: quen trâu còn ngư
8. Nhon ngư câu vong: người trâu đều quên (về vong trơn)
9. Phân bốn hoàn nguyên: trở về nguồn đời (về trơn)
10. Nạp triễn thugs thú: thông tay vào chờ

Chúng ta có thể thường thức loại tranh này tại trụ sở Tam Tông Miếu, đường Cao Thắng, Sài Gòn, tranh về lón trên tường bảng son đầu, tại chánh điện; tuy nét bất thiết có kinh, tranh cũng phản ánh phản cáo thiết ứng ngay trước.

Ngoài ra, chúng ta có thể tìm xem nhiều loại khác trong các tác phẩm sau đây của hội Phật học Luân Đôn do giáo sư Thiên học Suzuki biên soạn:

- The Ten Oxherding Pictures,
- Manual of Zen Buddhism,
- Essays in Zen Buddhism, First Series.

Còn một loại tranh khác, rất có kinh, in bằng một bản, do Paul Reps sự tập trong tác phẩm Zennesh Zen bones (Thần cós 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 mời bức họa sau đây

II. NỘI DUNG

Cùng như ở hầu hết các pháp môn khác, văn đế đặt ra cho Thiên văn là sự "hạng phục kỳ tâm". Tâm của Đại Thừa là ngã tuồng, Đền Thiên thì cái ngã được thâu hệt thành cái niệm.
“Tôi tư duy, tức có tôi”. Niềm là ý nghĩ, tư duy, là intellect, được coi là phần tử có tính chất của cái “tội”. Nên Thiên đày vô niềm, ngày cất đứt suy tư, bất cứ suy tư gì.

Vô niềm: niềm tức chánh
Hữu niềm: niềm thành tạ
(Pháp bửu dàn kinh)

Do đó Thiên ky lự lấn, không giằng dạy, thường chỉ ngậm miệng quen lối, thằng có nói thì thường chỉ nói bằng lối phi lý luyến. Trong quá trình phân phái của đạo Phật, Thiên quả là nhất đầu cuối cùng của Đại Thùa đẹp vào xác thơm mình mà loài người chúng ta hằng thường phụ.

Trong hệ thống các pháp môn, Thiên là đốn giáo, chúng thường thấy được tánh là tức khác thành Phật, tại đây và ngày ở phỉ phán này.

Tuy nhiên, pháp môn nào cũng có tư và cố chứng. Chúng là một biến cố đệt ngột, ngoài thời gian. Đó là một sự thật quá trọng thật, nhưng thiếu sự nhiều thiện tọa đã chứng rô. Tuy nhiên, cũng có những tiêu sự ấy còn cho ta thấy trược khi được đón ngố, dấu hết các tử, và trước hết là Phật Tổ, đều trại qua nhiều doan đường do đã mất gậy gọ. Như vậy là su tư tập vấn phải đặt trong điều thời gian mà đi đến lên hỏi vậy, hay nói một cách khác: **tu thi tìm** mà **chứng thi đón.**

THÁP MỤC NGƯU ĐÔ của Thiên tổng cùng gì lại bước tiến từng bước ấy trong thời gian và không gian.

Chứng tôi xin trình bày bước tiến ấy theo ba đoạn đường: sai tâm bất tâm - tâm vô tâm - bình thường tâm.

1. SAI TÂM BÁT TÂM

Chú mục đồng đi tìm trâu **(tranh 1).** Tim ở đâu? Đau cũng là hoang vu, là rưng rưng, là nèo đờ đờ đờ, chẳng có tiếng ve kêu rơn rã đầu cảnh.

Rồi thứ thấy đầu đến trâu **(tranh 2),** thấy thân trâu **(tranh 3).** thì ra trâu có trơn đầu, tại chủ không thấy đó thì. Trâu văn đúng độ một mình, tư thấu nào, đôi sung lầm liệt, môi dưng may xanh.

Rồi chủ chup lày trâu **(tranh 4),** rồi xo mủi, cốt cho, đập đánh, canh chứng không rồi mất, quyết đong mạnh để mà chien thang. Lần lần trâu thuận tâm ngồng ngồng theo chủ như bồng theo hình **(tranh 5).** Rồi chủ cười trâu về nhà, biến thoát sao, hát liu lo, lòng vui không nói được **(tranh 6):** kỳ ngủ quy gia.

Cười trâu về nhà là cười tâm về chủ ban sơ.

Người ta đi tìm tâm vị trong đôi mắt Phát khác thường nào đó, người ta đấm ngoài bản thân mình, cùng như người những điều mắt thấy tai nghe. Có nghĩ mới có tìm. Có tìm làm nấm đầu. Gặp đầu trong kinh sách, và nhất là trong những phát ngôn trại, cảnh vàng, đễ tận, tri ốc nhẹ suy tư, con người bồng dưng như đôi diễn với chính mình trong một niềm đầu thường và kỹ thứ khó nói.

Thế là bất được đầu, con người phảng mới đi tình tâm.

Dùng bước lại: ai ngồi đầu cái việc làm hết sức là vô vi ấy lại có một thân lucr nhiệm màu có thể thay đổi cả cục diện của một kiep người, cả một lớp người. Nếu thống thường loại người chúng ta biết dùng chân lại vài thằng, người im một chỗ vài thằng - vài thằng thôi - thì khuôn mặt của thế gian này chắc không đến độ quá nhiên như ngày nay.

2. TÂM VÔ TÂM


Đạo không mâu thuẫn. Thiền là “bắt nghi pháp môn”, không hai mà cũng không một
Mâu thuẫn là do tâm, do niệm.

Ta niệm ra ta trường rằng minh thiểu một cái gì, nên đi tìm ở ngoại mình để đáp vào. Thiền dạy rằng ta không thể giế hệt tư điều trước nào ta vốn là tròn đầy, ngàn trước, ngàn sau. Ta không thiểu. Trái lại ta có đủ: cái hai là ở đó. Ta dù đủ thứ do niệm bay ra, do suy tư về với them, dữ thứ. Những cái duy ấy, gọi chúng là vô minh. Vô minh vốn không thật, nên không ai hoài công mà trái nó bao giờ, mà chỉ cần tự tri tự giữ thiế. Tự biết được “con người thật” của mình thì vô minh tan mạt, như bông tôi tan trước vững đường. Phát dạy trong kinh Viên Giác:

trí huynh tucket ly
ly huynh tucket giác
là vậy


Nư vậy, cái việc mà ta quen gọi là phán vong 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 thức tâm Phát bổn lại ở trong ta.

Vậy sau giוא đoan ngoại câu, tiếp theo là giải đoạn tự tri giác. Tự tri không phải bằng suy niệm mà bằng dứt niệm; dứt niệm bằng nhưng phép tu tập rát vơi, như tình quan chẳng hạn. Bằng tình quán, con người thấy - xin nói rõ là thấy, là kiến, là tri kiến, chỗ không phải là học, là nghĩ, hay nghe nói. (tất cả bì quyết của sự chứng ngó đều nằm ở chứ thấy đó) - thấy tâm không thật, thấy người không thật.

Thấy tâm không thật thì tâm útil: trảu quen (tranh 7: vọng nâng lòng nên)
Thầy người không thật thì người quên nốt (tranh 8: hownik người cứu vòng).

Người và trảu đều quen, thì tự lòng đặt động mạnh vơi lên mặt trời huệ: tượng trung
bằng cái vững tron Viên Giác (tranh 8). Đó là Tâm vô Tâm. “Biệt cái tâm là không tâm, ấy là hiểu suốt đạo Phát”.

Sau dâ, chúng tôi xin minh lỗi giáo sư Thiện học Suzuki dỗ lạy đoạn này:
“Dùng về mặt tâm lý, giấc là vọt ra ngoài vòng ràng buộc của bàn ngã”.
“Về mặt lý luận, giấc là viễn dung có và không”
“Về mặt siêu hình, giấc là trục ngơ dực cái lể tử tư là luận hồi, luận hồi là tử tư”.

3. BỊNH THƯƯƠNG TÂM

Thiên cho rằng vô tâm chưa phải là dỗ, mà còn phải qua một quan ăn nữa:
Mạc vì vô tâm vẫn thi đạo
Vô tâm do cách như trưng quan.
(Trần Thái Tôn)
Thật vậy, trong đêm cuối cùng khi đức Phật ngồi ở cõi bồ đề, Ngài lần lượt xuất và nhập ba từng cảnh giới tám linh (đức giới, sắc giới, vô sắc giới) tức là ngài còn phải thúc tỉnh đầy nụ, nhớ ancestry mai, để mà trò về với ý thức bình thường. Tự trường thài “nhọn cảnh câu bất道德”, Ngài phái trò về trước thài “nhọn cảnh câu bất道德”[2] để trả lại tất cả cho cuộc sống thường niên.

Trò về là trò về với trò dài, với muốn sinh, với nguồn sống vũ tần ở trong ta và ở ngoài ta, trò về để như mọi người, “thánh núi chỉ là núi, thạnh nước chỉ là nước”.

* Trò về với trò dài - Trò về với trò dài đối với Pháp giới: do là ý nghĩa của bức họa số 9, đề “Phân bổ hoàn nguyên”, và về cảnh là rừng về cô, nước chảy về nguồn.

Trước nane, con người vẫn là thanh tịnh, vốn là không, nên Thiên khởi phải làm gì hết, chỉ cần thấy tấn là được trò về để mà nhập cuộc.

Nhập cuộc là nhập vào cái trạng tự tự nhiên không thì không chung câu với trò dài.


Nhứt thiệ không Niết Bàn
Không có Niết Bàn Phật
Không có Phật Niết Bàn
(Làng già)
TẤT CẢ là MỘT. MỘT là TẤT CẢ.

Một hột bụi chưa đủ ba ngàn thế giới. Ba ngàn thế giới là một hột bụi: đều là KHÔNG.

“Cô thị có tự máy may,”
“Không thì cả thế gian này cũng không.
“Nhìn xem bong người giông sóng
“Ai hay không có cố không là vậy.
(Huyền quang tôn giả )
Đó là cái thấy của hàng bồ tát “quán tự tại”, nghĩa là quan đến chồ cùng tổ và tuyệt đối của sự vật.

*Trò về với thế tực - Duỗi lồp áo của thế tực, đạo sẽ trở lớn vào cái bụi của tình đòi. Vật, cái bụi không thấy là bỏn đở nưa, mà chỉ còn là một điều dụng, như hàng sa điều dụng khác, của Giác Tánh Bộ Đệ. Đạo sẽ không phải là Phật, là Bồ Tát, mà chỉ là một người thường, rất thường, một người vô tầm vô sự, vô tích sự, một người không là gì hết, một “vô vị chon nhon”

“vào rừng không khua lá
“vào nước không quấy sông
(nhập làm bất động tháo
nhập thụy bất lập ba )
Trò về với thế tực là trò về với cái tâm bình thường. Thiền dạy: “Bình thường tâm thì đạo”.

Quốc sư Phù Vân đòi 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 được Không Tứ phải chớ đến bay mươi tuổi mới dám muốn, sau khi chứng lâm vào ngã”:

“Thất thập tổng tâm chỉ sở dực”.

Chứng được đạo lý ấy thì là gì cũng hiểu đạo, “không theo không lìa, không dùng không định, tung hoành tự tài, đâu cũng là đạo trạng” pháp nào cũng là Phật pháp, di dụng nam người cũng là Phật pháp, chém rắn giết mèo cũng là Phật pháp, đổi ăn khát uống cũng là Phật pháp.

Cho nên Tồ Huệ Trung Trần Quốc Tằng mới ung dung ngồi ăn thịt cá, khi nhìn bà em là hoàng hậu Khâm Tư lạy làm lễ hỏi:

- Anh đi tu mà lại ăn cá thịt sao thành Phật được?

Ngài cười đáp:


Hoàng hậu chẳng nghe Cồ Đức nói: “Văn Thứ là Văn Thứ, mà giải thoát là giải thoát” đó ư?

Cho nên vị sư trong THẬP MỤC NGƯU ĐỒ thông tay di vào chỗ, tay ôm bầu nước, tay chống gay tre, đánh bạn với bom nhau và phương thức huyệt heo – “tửi nó và thấy đều là Phật cả mà” (tranh 10). Đó là voro tụp Niet Ban.

KẾT LỰAN

Để gom hết yếu lý chung của mười bức tranh chân trái, chúng tôi xin chép lại bài kế sau đây thay lời kết luận:

Tầm ngư tu phông tích
Học đạo quý vô tâm
Tích tài, ngư hoàn tài
Vô tâm đạo đi tâm

Nghĩa:
Tim trâu cần phảng đầu
Học đạo cót vô tâm
Đầu đầu thì trâu đổ
Vô tâm đạo đề tâm
Tporn Tênh
Ri lên vạch viêc xã văng thơn,
Non nikic dê nghe thằng co đó thơn,
Tênh lóp lên thơn toong thằng,
Rieng thơn vếu co thơn co nghe.

Thong Lên
Lê và láng nghe chơn do còn,
Cô thơn vếu chơn thằng zê zêg,
Đi đâu lang sẽ chơn thơn thơn,
U mét zêp zêp đi mô ai.
Điều thư

Trên cỏ dọc hay trên cỏ xanh em chưa.
Ngày em ở mặc như em, hãy cho em
Ngày em khi lên cỏ xanh em.
Rồi em sẽ gặp em Blake thơ.

Chớp thư

Vì em đi xem, em xem xem...
Thân kháng lên trông để lang ngập.
Vì, bao em trôi, em nở ngọc
Vì hồ hắt em, em gieo truy. 
Thieu phiền
Rồi thấy thành phố dù hài long
Chi sẽ giữ từng chia hai ngày
Chỉ để được trong thư thư thái.
Thi ca bệnh chi vẫn thì ngày.
Quần trần con người

Vì tiền tỷ đồng thì sao

Vì thế gian, con người sống đâu

Ngày và đêm có ai sống

Rõ ràng bố mẹ con của gia.

Diệt cỡ bái

Rời, trong, mưa, mực, du, bóng

Lồng phong trận ở trên bóng trăng

Hvuong hối, xin, lạy, muôn, nguyệt

Đià người, mọi, họ, cùng, tưởng

Thống tạng car chệt

Lê ngục, từ, thần, những, chất, đất

Nhìn, lên, trôi, vất, những, mây, mây

Thửa, thơ, hối, quyệt, tham, tham, tỷ

Chỉ đất, chở, bọ, tổ, muỗi
CHÚ THÍCH
Luận mổ

(1) Vâng ý Cha: let thy will be done, fiat voluntus tua, que ta volonté soit faite, gạn như chủ tủy thuận, hoắc nhận nhục của Phát giáo (D.G.)
(2) Andreyev: văn sĩ Nga ở thế kỷ 20, tác giả các bộ sách “Khùng nhiễu” “Hồ thảm”, chuyên mò tâ những tâm lý hakk ám, bi quan (1871-1919)
(3) Manh Tự, thiên Cáo Tự, hự (D.G.)
(4) Oscar Wilde (1856-1900), văn sĩ Anh, tác giả tập “De Profundis”, chuyên làm thơ và viết hài kịch (DG)
(5) Tri thực, 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. Phát giáo gọi cái intellect đó là ý, hoắc ý thức, hình thức, cơ trí, mà đặc tánh là phân biết và chấp ngã (D.G.)
(6) Kinh Lăng Nghiêm: Như có người đưa ngôn tay chỉ mặt trăng cho người khác thấy, người này nhận có ngôn tay thấy được mà trăng; nếu ý lấy luôn ngôn tay là mặt trăng át làm ngôn tay, và làm luôn mặt trăng nữa. Tại sao vậy? Vì người ấy chấp ngôn tay làm mặt trăng. (D.G.)
(8) Một tông phái của Phật giáo Nhật Bồn 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 thủ đày vì tư tưởng quá khích và hiểu viển của su. (D.G.)

(9) Đạo có giáo và có tổng. Giáo là những phương tiện muốn để biểu thị, một cách gian tiếp, chân lý nội tại, tức là tổng. Giáo là hình tượng, kinh sách, chữ nghĩa lỗi nói, còn tổng là tâm, vô hình. Hai câu đầu chú trọng pháp tượng, hai câu sau dấy trước ngữ, thấy thành. (D.G.)

(10) Danh số sự tượng là cái bè ngoài đặng 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 viên Lâm Tế, tổ khai sáng phái thiên Lâm Tế, tịch năm 867.
- Vô vị chánh nhân: một tên gọi khác của “bốn lai diệt mục”, hoặc chánh tánh.
- Cốc phân khô: nguyên tắc là cần thì quyet.

(12) Sư Văn Yến, tu ở núi Văn Môn, tổ khai sáng phái Thiền Văn Môn, tịch 996.

(13) Pháp tự: con cháu trong đạo. Thiền Tông theo pháp truyện tâm an nên qua các thế hệ tác cung những người đặc đạo đều định liên vào nhau như một cay tổng chỉ (D.G.)

(14) Đại trì Huệ đạo bì ngạn: trí huệ lơn dừa qua bổ 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) - Bằng Uẩn, thường gọi là Bằng cử, được coi là Bồ Tát cử sĩ.
- Mật Tổ Đạo Nhật (778), thường gọi là Tây Giang pháp chủ, nội danh trong giới Thiền về những việc làm và nói rằng có quái. Sách xará tông ông "chân vảm vô như trái, mặt sắc như cơp, lưỡi dài đến mủi, dưới chân có hai đầu bành xé (luận văn). D.C.

(17) Huệ Năng (638-713): Tát cả ngành Thiền đều phát nguyện từ vị này (D.G)

(18) Duy Ma Cật (Vimalakirti): vị cử sĩ Bồ Tát chịu tràng trong Bồ Kinh Duy Ma Cật. (D.G.)

(19) Trường Sa Cánh Sấm (thẻ kỳ thứ 9) đề từ của Nam Tuyên
- Nam Tuyên Phó Nguyên (749-835) học trò của Mật Tổ
- Giữa Thạch Đấu (700-790) và Đức Tổ Huệ Năng (638-713) cách nhau gần 80 năm (D.G.)

(20) Lỗ phương kiêm khách tu trình kiêm, Bất nhị thì nhân mạc hiền thi (Mục Châu Trần Tôn Túc).

(21) Đại Hòa Hồ, tức hồn thiêng của dân tộc Nhật Bồn (D.G.)

(22) Thiền có phương pháp riêng trong việc thực tập cáy gọi là nội thiền, khác với phương pháp thống thường của Tiểu Thiền gọi là bốn thiền tám định, mà cũng không liên quan gì đến cách thiền quấn, nhập định của các pháp môn khác. Tôi sê có díp bản riêng về vấn đề này ở chương khác.

(23) Phật tự (phát truyền): cái chế duôi muối làm bằng một can tre có gán lòng duôi ngựa, các ông tiện thường dùng.
- Hỏa: gây tre ngắn, tiếng chử là trục bể
- Trưởng: (cùng gọi là tích, còn, bằng) là cái gây làm bằng gói chiến dàn, có chạm tổ.
- Đạt Ma Dương: pháp đương, chế giáng kinh (D.G.)

(24) Phương đường: lên dân nói pháp
- Viên giác: hoặc bình chỉ Phật, giấc giác Phật, tiến Phạn là Pratyekabuddha.
- Điều thế tức không: bốn thế (cáy thực) của nó vốn là cái không (its apparent reality is essentially empty).
- Áo nạp (nặp tăng): danh từ gọi chung các người tu (D.G.)
Đây nhắc lại câu chuyện của sư Tống Triển Bảo Phước thấy một chú tiểu đến liên cả gây ùn vào trụ cậy, rồi đập vào chú tiểu, chú tiểu la đau, Sử nói: “Sao cái kia không đau nhỉ?”

Nguyễn văn lloi biçim của Viên Ngọc, cải phần phước trưởng.

Bích Nham Luc: Tác phẩm gồm có 100 de tài Thiền gọi là tác, trong ấy có lối bình bằng thơ của Tuyết Đấu, và lối giảng của Viên Ngọc. Tác phẩm này du nhập vào Nhật ở thời đại Kamakura (Khâm Thương) và tự do được còn là một trong những bộ sách Thiền quan trong nhất, nhất là đối với những người thuộc dòng Thiền Lâm Tế.


- Trong cốc của hoa trưởng Câu Chi có một đồng tử. Có người hỏi đồng tử: “Hoa trưởng tầm thường vậy không biết lấy pháp nào nói cho người”, đồng tử bất chợt thấy giờ lên một ngọn tay. Đồng tử về thuật lại với thầy, Câu Chi bên rút dao cắt đứt ngôn tay đồng tử. Đồng tử sợ quá, đâm đầu chảy. Câu Chi rudt theo, len tiếng gọi. Đồng tử ngao nhăng dâu lại. Câu Chi giờ lên một ngọn tay. Đồng từ hoát nhiên sáng tới yêu chỉ của ngôn tay Thiền Thiền Long- Câu Chi.

- Câu Chi nói: “Ta được Thiền Long truyền cho một ngôn tay Thiền, bình sanh đúng mãi không hề hệt”. (Bích Nham Luc, tác 19)


Luận hai

- Hoàng Mai Hoàng Nhân (601-674) là tổ thứ 5 Thiền Đông Đô, còn Luc Tổ Huế 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 chi truyền tám, không truyền áo nữa. Xin nhớ: Năng ngoa đạo khi còn là cử sỉ (D.G.).
- Lão Túc Giang Tây: đại sư Mả Tổ (788) thường gọi là Giang Tây pháp chủ, đổi với Thạch Đầu (700-790) là Hồ Nam pháp chủ (D.G.)
- So sánh cấu trúc trên với lời tuyên bố của Huệ Năng khi người ta hỏi Ngài tại sao người vị Tổ lại được truyền cho Ngài, Ngài đáp: "Vi ta chẳng hiểu pháp Phật" (Đàn Kính). Tôi cũng xin trích dẫn sau đây một đoạn văn trong bộ Kena-Upanishad (Áo Nghĩa Thư) trong hổ trợ một cách ngữ trình và kỳ diệu với tư tưởng các Thiền sư trên dối chiếu với tư tưởng về 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 lành hợp được bởi người lành hợp,
Cái ấy chỉ lành hợp được bởi người không lành hợp.

Lão Tổ, vị tổ của huyền học Trung Hoa, cùng ngữ ý ấy khi Ngài nói: "Người biết thì không nói, người nói thì không biết".

(2) Dùng như lời Phật dạy: "Thầy pháp tức thầy ta, thầy ta tức thầy pháp". D.G.
(3) Ngoài cái thân vật chất (sắc pháp, rupakaya, thường gọi là hóa thân ninmanakaya) đường nhiên người ta không thể không quan niệm đến pháp thân Phật (thần của Pháp, Dharmakaya) như Kinh Tập A Ham, XLIV nói: "Thọ mạng Như Lai dâí với cũng vi lẽ khi sắc thân người vào Niết Bản thì pháp thân người vẫn thường tại". Tuy nhiên, pháp thân không thể tác động thường vào những tâm hồn đâu khi nó quả trừ tương và siêu việt nên cần thêm một cái gì cụ thể hơn, xác thực hơn, để để cảm. Do đó có thể quan niệm một thân khác nữa, báo thân Phật (Sambhogakaya-Buddha, hoặc Vipakaya - Buddha) bỗ khuyết vào tín điều Ba Thân Phật (Trikaya).

(4) Sự Thân Loan (Shinran, 1172-1262), vị cao tăng chư xướng pháp môn Tịnh Độ Chân Tông ở Nhật. Thầy của Ngài là sư Pháp Nhiên (Honen 1133-1212) D.G.
- Long tìn tuyên độ của Thân Loan đặt trọng vào thầy (Pháp Nhiên) trong cấu chuyện này cũng rồi pháp môn Tịnh Độ là do Thân Loan tự tâm chứng là, chỗ không phải là kết quả của một cuộc biền luận về triết giáo. Trước hết Sự tám chứng, rõ để giải thích cho mình cũng như để truyền đạt cho người, Sự nhở đến kinh điển để chứng minh lại. Nên Sự có chủ trương "giáo, hành, tín, chứng" để đạt một cần bản trí thức bằng chủ nghĩa cho lòng tin ở Tịnh Độ. Trong tòn gian 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 xác lại đó điền tiến của tư tưởng.

(5) Minerva, nữ thần nghĩ sự, con của Júpiter, thú nhân chư thần. Tướng truyền khi Vulcain (thần lửa) dùng búa búa phàn đấu Jupiter thì từ khối ọc Jupiter, Minerva bước ra, đây đủ tất cả về vui (D.G.)

(6) Điều ấy Phật hiểu rõ ngày từ lúc Ngài mới thành đạo. Ngài biết rằng cái Ngài vừa tần chứng không thể san sẽ cho ai được vi ho không hiểu nói. Do đó trước hết Ngài có ý muốn vào Niết Bản, không định chuyện bành xèa Pháp. Trong văn học Phật giáo thuộc hệ thống A Ham, "kính quá khổ hiền tài nhân quả" (quyền II) chép rằng: "Bổn nguyên hay đã viên thành, Đạo (hoặc chân lý) ta vừa chứng được thấm đượm, khổ hiệu quá. Chí có Phật mới hiểu được nhưng gi trong tòn một vị Phật khác. Ở thời ngư trước (panca-kashaya) này, tất cả chúng sanh đều dấm chìm trong tham, hận, si, vọng, kiến và siêm; chúng thấu được, căn tánh âm đốn không thụ được giải pháp tự chúng của Như Lai. Đâu ta có chuyện bành xèa Pháp, chắc chắn chúng ta sẽ hiểu làm, không chịu nhân, đã vậy còn dấm ra phù bàng, nên dàn sau vào ặc đạo, và chịu đủ khổ đau. Vây tốt hơn ta im lặng mà vào Niết Bản". Trong bờ "Tu hành bốn khởi kinh" là bản dịch sau nay của bộ kinh trên, của hai pháp sư, một Ấn Độ là Trúc Đại


(8) Nhận cách của Phật được tận dường và tồn thò ngang hàng, hoặc hon nưa, nhưng đức tướng tình thân phi thường của Phật, đó là điều ta thấy đầy đầy trong văn học A Hàm. Xin kể vài ví dụ: “Khi thấy Bà La Môn Subha Manava Todeyyaputta thấy đức Thế Tông ngồi trong rưng, thấy sừng sô trước phong thái an tịnh trang nghiêm của Phật, huy hoàng như vững trang giữ muôn sao; sắc diện tuyệt hào chiếu sáng như một ngọn núi vàng; phong thái trang nghiêm làm sao với cái can thu thục, không bổn chút tham dục, và thanh tịnh làm sao với tâm thiện hoà toàn lành lẽ, điều phục” (Trung A Hàm, quyển XXXVIII). Sự tận thò uống nhân cách ấy của Phật sau này chuyển thành sự thanh thành 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. “Nghời nào tạo nhiều tội ác bằng thân khổ yêu mà niềm công đức Như Lai khi làm chứng thi khôi dwarf và ba dương ác và sinh lên cội trời” (Kinh Tạp A Hàm, quyển XXII) “Sao môn Cô Đàm xuất hiện ở đâu là không ma vọng nào bên mạng đến; hãy câu Ngài đến đây, và mời ác ma rất mặt hết” (sách dân). Nên tự nhiên hàng dề tự sau này khởi Pháp như một đối tướng tối cao để quan thường khiêm tâm hóa hết tận loạn và đạt đến cứu cánh của cuộc sống đạo. Những thí dụ trên dù chứng mình rằng một mặt lợi dạy của Phật được tín đồ chắp nên như một pháp (chân lý) toàn thiện ở chẳng đau, toàn thiện ở chẳng giença, toàn thiện ở chẳng chót mật khác con người của Phật được cho như có đủ sức mạnh nội, dạy oai được hiện linh, thậm chí chỉ tự có một của Phật đủ tạo ra một không khí tốt lành nhất, không những cho tâm đạo mà cho thế tình nưa.


(10) Về sự phán phá của Pháp giáo chung 200 năm sau khi Phật tích diệt, xin xem Samayabheda-paracana-cakra của Vasumitra. (Thế Hư Di Bộ Tổng Luận Luận, bản dịch chữ Hán của Huyền Trang).

(11) Coi Sukkhavati-Vyuha (Trang Nghiêm Tĩnh Đô) 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). Coi luôn Saddharmapundarika (Pháp Hoa) trang 128 có câu “Savarena caikenava vadami dharmam”, nghĩa là ta nói pháp chỉ bằng một thứ tiếng. Hạng Phật từ Đại thừa không lạy vào thì dú “nuốc bình dẳng chỉ có một vị” (ekarasam vari) tuy duyên mà phát sanh có cay hoa là đủ loại khác nhau.

Anuttara Samyak sambodhi, người Tấu dịch là Vô Thường Chánh Đặng Chánh Giác hoặc Vô thường bồ đề (D.G.)

Trong Thiên Tông, giai thoại này thường được kết lại là “Thể Tôn niệm hoa, Ca Diếp vi tiếu”, nghĩa là Phát giáo lên cảnh hoa, và Ca Diếp mỉm cười. Đó là khởi điểm của đạo Thiên (D.G.)

Xin xem các phán như Tevijja, Mahali, Brahmajala v.v... (Tam minh, Ma ha lé, Phạm Vọng), trong bộ Digha Nikaya (Trương Bộ Kinh). Coi luận phán Sutta Nipala, nhất là Atthakavagga là bán văn Phát giáo tới cơ giữ được ngày nay, trong ấy dễ cắp đến trạng thái nói của người Ajjhantasanti, không thể đạt được bằng bất cứ thiết học, thuyết thống hoặc hành lánh nào.

Phát không bao giờ quên gây cho các đề từ một ám tương manh về chánh lý tối thượng của Phát giáo, phát tự chứng và nói chứng lấy, điều ấy thấy rõ trong các bộ kinh A Hạm. Rải rác khắp, ta gặp những câu như “không dựa vào người khác, họ tin, hoặc nghi, hoặc phá nghĩ, hoặc tham tinh ở pháp”. Từ sự tự quyết kiến có ấy mở đường cho con người nhân thức động nghiệp quả ở trước (asrava) bị chẩn đúng hoặc cạn nguồn, siêu hóa lên quả vị là hàn, tức là cuối cánh của sinh hoat Phát giáo.

Anupadhesa (vô dự Niet Bàn)

Thất ra danh từ Bát Nahaha (Prajna hoặc Panna, theo Pali) không phải độc quyến của Đại Thừa, mà Tiêu Thừa vẫn thường dùng. Nhưng tiểu thừa ít nhân mạnh trên ý niệm giác ngộ, cũng như tất cả ý nghĩa tới cau của giác ngộ trong hệ thống Phát giáo; Tiêu Thừa có vẻ có lệ Bát Nhahaha hơn Đại Thừa vậy. Đại Thừa, trái lại, có thể có là tôn giáo tối cao của Bát Nhahaha nối, rất như, Bát Nhahaha còn được thượng tôn như một thân tương.

Bồ Tát thượng được định nghĩa là người câu đạo bổ đề, người câu nhất thiết trí, hoặc Phát trì. Tuy nhiên, theo từ nguyên thì không có vấn đề “câu” mà là đã chứng đặc, hoặc sẵn đủ (cú túc), vi danh từ Bodhi sattva gôm có sattva là chúng sanh, người, và bodhi là bổ đề, trí huệ, giác ngộ; vậy Bồ Tát là chúng sanh của Trí Huệ (D.G.)

Đô chẳng khác hơn là mở con mắt sanh bón nhờ của Phát (thành tình Phát nhân) mà kinh A Hạm thượng nội đến khi có người chúng quả La Hán (virajam vitalamalam dhamma cakkhun udapadi).


Kinh Phát Cú, bản dịch chú Hán, mục 153, 154:

Sanh từ hư vô lượng- vàng lai vô doạn tướng
Câu ử ở xa nghĩa - sác sắc thơ báo thái
Dĩ quan thử ôc - cánh bất tạo xá
Lương san đi hoá - đại các tối chiếu
Tâm dĩ lý hành - trung gian đi diet
Người tạo ra ngôi nhà (độc xá giá, 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 lục của vô minh. Ngôi nhà đều là nhân sinh và vư trụ, do tâm sở tạo, do thực sở biến (D.G.).


[25] Vừng đất bị mất, cảm dja
[26] Chỉ có cái phỉ lý là cái đặng tin (D.G.)
[27] A Thuyết Thị phiền âm pháp ngữ Asvajit, người Tâu dịch là Mà Thắng Tỳ Khru, một trong số đề từ đầu tiên của Phật, còn Xa Lội Phật lạc nhảy chưa quy y (D.G.)

[28] Đó là dích qua bàn chủ Phận, còn theo bàn chủ Hán dịch lại thì vậy:

Các Pháp nhân duyên sanh
Cùng theo nhân duyên diệt
Nhân duyên sanh diệt này
Như Lai từng tuyền thuyết (D.G.)


[31] Vô dư Niệt Bản: Anupadhisesa Nirvana (D.G.)

[33] Ở đây, tôi thấy cần nói về lợi về cái trong Phật giáo nơi là “hành động không có bằng, không mục đích” (an abhoga carya; vô công dụng hành). Nếu tôi không làm, do cũng giống là cái người Công giáo nơi dùng đề tay biết việc làm của tay trái. Khi tâm đạt đến thực tại của giấc ngủ thì tự nhiên găn lộc hết trên câu, cãi lý và tình, và linh minh chỉ thiên đến do làm gi cùng trong sạch, cùng vô tư, cùng ban lơi lộc cho thế gian. Nhưng hệ ta còn có ý thức (hưu tâm) về những nỗ lực cần phải vận dụng nhằm chiến thắng vọng tám và phỉn não thì còn bị ô nhiễm, vì còn có ép buộc, còn giá tạo, do đó gây trở ngại cho sự ứng dụng tự do và hồn nhiên của tâm tánh; và tính thường, nguyên lai là một đức tướng tự nhiên của giấc trí, không phát huy gi được, mà chỉ dũng ý luyện tập nhằm duy trì bản ngã. “Bồ Nguồn” (pranidhana) vẫn lập len tự tính thường, nhưng chỉ bắt đầu có tác dụng, nghĩa là có vô công dụng, vô mục đích (an abhoga) khi Giác là một năng lực thuận 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 cú của Thiên Tông đối với “hữu luận” của Tiểu Thừa và “không luận” của trường phái Bát Nhã (Bát Nhã Không Tông).

[34] Kinh Thoại Ưng
[35] Trương A H'am, Kiên Cô Kinh, bản dịch chủ Hán, còn bản văn Pali (Dighi Nikaya, kevaddha sutta) không có đoạn vần này. Coi luận trong bản A H'am Trung hoa, Kinh Lớp Giả (Lohicca) và kinh Sa Môn Quả (Samanna phala) Phật dạy nhất thiết cần tính cụ mới cấu được chánh giác, và diệt tư tham dục. Tính can, tính quân và nghiêm can, đó là những điều kiến thiết yếu, thiếu nó không Phật tự nào mong được thoát từ siêu sinh.

[36] Theo bản dịch Anh Ngữ của Rhy Davids, với chú thích như sau: “Đỉnh (Samadhi, hoặc tam muội) trong nam bố kinh A H'am, chiêm một điều vị quan trọng như lòng tin trong Tần Ước; đoạn văn chung tọ, trong Phật giáo ban so, đỉnh huệ và giới giữ một vai trò trọng trong với đức tin, lý trí và khiêm hạ trong thanh học tây phương sau này. Thất khởi tìm ra một đoạn văn xác định rõ mối tương quan giữa những ý niệm mâu thuẫn ấy bằng những lời cao đẹp, vân sắc tich hon?” Đúng, nhưng tại sao mâu thuẫn?


[38] Sự phân biệt các chúng loài Thiền ấy cũng được các nhà học Phật chấp nhận, thuật là trong giới Tiêu Thùa. Hành niệm quán niệm thiện của người Đại Thùa cũng suy diện, hoặc triền khía từ đó, nhưng sau này ta sẽ thấy nó sai khác rất nhiều. Các bố A H'am từ đó thời thì mi các thứ thiện ấy, chẳng hạn như trong kinh Sa Môn Quả có đoạn biên giải về kết quả của cuộc sống khép mình trong phạm hạnh. Thường pháp tu luyện ấy không riêng gì cho Phật giáo, mà cũng để các triệt gia và khởi sự Ấn cùng giảng dạy và thực hành nữa. Tuy nhiên, Phật không thoải mái với lời tu tập ấy, vì nó không đủ để kết quả mong đợi, nghĩa là không mở đường tự giác, Do lòng trong cuộc dân thành vào cuộc song xuất gia, Phật học đạo ở hai ông tiên Arada và Udraka (Arala và Uất đa la) nhưng rồi từ già hai laisse sự ra đi.

[39] Đó là bổn thể của sách giới (D.G.)

[40] Chẳng hạn như mượi để tài quản tướng sau đây: quản Phật, quản pháp, quản tầng, quản giới hành, quản tử bi, quản hư không, quản thanh tỉnh, quản sở tục (hoi thơ) quản vở mình, quản cái chê. Thường người ta đặt những tài tài sau đây để quản sat goi là “ngũ định tâm quán”: quản bất tịnh, quản tử bi, quản sở tục, quản nhân dân, và quản niệm Phật. Có khi cùng đúng bổn để tài cánh giác sau đây gọi là “tứ niệm xú”: niệm thân là bất tịnh (ở uể), niệm thọ (cảm giác) là khó, niệm tâm (tư tướng) là vô, niệm pháp (vận vật) là vô ngã.

[41] Bổ cục thông thường trong các bố kinh gom có ba phần là phần tư (chùng tin: vấn thời chư, sú, chúng) phân chính vân và phân lư thông (kết). (D.G.)


[45] - NHỊ VÔ NGÃ: (nairatmya): nhận vô ngã (chủ thể) pháp vô ngã (khách thể) D.G.

[46] - Tạm thời: tạm là tông chỉ (D.G.)

[47] - phi nhất phi nhị, phi vị.

[48] - võ bat hoặc bất nhị (non-dualistic) có nghĩa là thuần nhất, không thể chia chể được.

[49] - tự tài, hàng =being; sinh thành, chuyển = becoming (D.G.)

Làm Giả quyển 3: “vọng tướng do tập khí chuyển, sanh ra nhiều thứ tâm, nhận do cánh giới hiện ra ngoại, đó là tâm tưởng của thể tư”. Tập khí (vasana) là những cảm niệm tâm cảm có để kết thành tập quán trong sinh hoạt tâm linh. (D.G.)
Bốn thiện sáć giới và bốn định vô sáć giới, và cuối cùng diệt tận định (cô trang 127).

Tuy nhiên, trong Tạng Nhất Bộ Kinh (Anguttara Nikaya XI, 10) để cặp một thứ thiện chánh chánh (ajaniya jnana) khác với cái thiện tập nhập, thiện tình luyện thường. Các thứ thiện này được ví như con người chúng nhờ cho không Angel đến phần suy mà chỉ ngồi đến rờm có, chịu ăn. Thiện không thể duy trì được có kêt quá nếu người luyện chỉ cầu thọa man đọngתוכ i khô, và như thế không bao giờ đạt được thực tật “như thế”. Muốn câu giải thoát và chánh trí thì cần hạn, lui biếc, lo âu và ngô phúc phải trử túyết, và do là lúc thành Thiện- thứ thiện không tùy thuộc vào bất cứ sắc chất hoặc không gian hoặc y thức hoặc hư vô hoặc cái không nghĩ bàn được nào; thứ thiện không thuộc về thế giới này hoặc thế giới khác, hoặc thiện thế khác hoặc diệu nghe thấy, hoặc điều diệu lại hoặc nhân ra; thứ thiện không liên quan gì đến kiến thức hoặc trầm t Six “thiên chánh thực” mô tả trong bộ Nikaya ấy thuộc về Đại Thừa hơn là Tiếng Thừa chánh thông vậy.

Dharma nairatmya
Dia (bhumi) là cặp bực tu chung. Bộ Tát tu là nơi từ sơ địa lên thấp địa là thành Phật (D.G.)
Tam minh: Túc mạng mình, thiện nhân mình, lâu tâm mình.
Tam thân thông: biên hòa thân thông; tha tâm thân thông, và giáo hóa thân thông (DG)
Có người hỏi Không Trừ về việc chế, Ngài đáp: “Chưa biết sông, hỏi chế làm gì?”(D.G.)
Trúc Lâm thiết hiện Đông Tấn là các đồ sĩ Kê Khang Nguyên Tịch, Sông Đào, Hường Tú, Lưu Lஇh, Nguyễn hàm, Vương Nhùng.
Nagarjuna: Long Thọ, tay cư phách của Đại Thừa giáo, tách giải các bộ Trung Luận, Thập nhị môn luận, Thập trư luận.
Sākara: Tay cư phách của Bà La Môn giáo, giáo chủ phái advaita vedanta (phê dân đa), một trong số lục sư ngoại đạo.
Tạm gợi là tâm vi chằng phá lại Tây (D.G)
Phát giáo bì patches Trung Hoa trong đời các vua Thân Vô nhà Hậu Nguy (446) Vô Đề đời Bắc Châu (574) Thế Tôn Đời Hậu Châu và Vô Tôn đời Dương (845). Riêng ở đời Vô Tôn, 44.600 chưa bị triệt hạ, 265.000 tăng ni bị bát hoàn tục (D.G.)
Không nhận diện được là ai, có thế là Mâu Tổ, tác giả bò “Mầu Tổ lý hoắc” (D.G.)
Pháp sur Ân Đô, dịch giải nhiều bộ kinh bất hủ, thích nâm 413 đời Đông Tấn (D.G.)

Luận ba
Lịch sử thành đạo của Phất được kể lại trong Trường Bộ Kinh XIV, và trong bài tuta bộ Bàn Sanh dạm (Jataka Tales), trong Luận sự (Mahavastu), và trong Trung Bộ Kinh, XXVI và XXVI, và cả trong Tương Ứng Bộ Kinh XII nưa. Chỉ biết tuy có sai khác nhau, nhưng chỉ về hình thức thôi. Bàn Hán dịch “Phất thuyết quá khứ hiện tại nhân quả kinh” đương như như ra đời sau bộ Mahapadana pali (Đại Phẩm luận vàn Pali), có nhiều diём sai khác hơn, nhưng
tinh thần văn là một. “Phật sõ hành tän” (Buddhacarita) của Mả Minh vi vú trên thơ mông. Böl Phố Điều (Lalita vistara) thuộc hệ thông Đại Thùra. Trong thiên câu luận này, tôi tùy tiện mơn tò tiểu ở các bản dịch The dialogues of the Buddha (Thái Từ Thọi Ứng kinh) của Rhy Davids; The Kindred Sayings (Tap sự?) của bà Davids, Majjhima Nikaya (Trung Böl Kinh) bản của Silacara và bản của Neumann, các Böl A Ham Trung Hoa, và đôi tò tiểu khác.

(2) Mahapadana Suttanta

(3) Quan niệm có nhiều vị Phật khác trong quá khứ duồng như xuất hiện rất sớm trong lịch sử Phật giáo như ta có thể nhận thấy ở đây, rõi theo đã tiến triển mãi sau này kết hợp với quan niệm bổn sanh (Jataka: tiến thân) và cuối cùng qui thuộc vào quan niệm Böl Tát thành một đặc trưng của Đại Thùra giáo. Sau vị Phật quá khứ sau này tang lên hàm ba hoặc hàm bổ vị trong Phật sự của Phật đã vuông sa (Buddha vamsa) và Bát nhã Ba la mat đa, rõi còn tăng lên bổ vị hai vị trong Phố Điều (Lalita vistara). Quan niệm có Phật hoặc tiến vị ấy duồng như khá phổ biến ở nhiều dân tộc. Ông Trung Hoa, Khồng Trư nhân minh thua truyền câu học của Nghiệu Thuần, còn Lào Tư tổ thuyết theo Hoàng Đề. Ông Đạo, giáo lý Kì Na (Jainism) và cả đến cả thế của vị tổ khai sáng là Đại Hùng (Mahavira) có nhiều điểm tương đồng với Phật giáo, cũng là lặp lên hai yếu ba vị tiến vị có ít nhiều liên hệ với các vị có Phật của Phật giáo.

(4) Ta có nhiều nghĩ vấn xác đáng về thuyết Nhân Quả hoặc nhân Duyên của Phật, vị thuyết Nhân Duyên thường được diễn dịch khác hẳn nhau. Trong bộ kính trên, Phật di đến thuyết (ý thực hoặc sự hiểu biết) là ngừơng, còn theo thuyết tiến đại chịu xích lại khối đầu ở với mình (avijja). Đâu sao, ta không thể quyết đoán rằng chịu xích mọi nhân duyên ấy là giáo lý có nhất và có uy thế nhất của giáo lý duyên khối (paticca samuppada). Còn nhiều phương diện, ta có thể lý do để ngơ rằng, doan kính trên mỗi được kết cả lại sau này. Diệu tôi muốn biện gây ở đây chỉ nhằm vào những có gắn tri thức của Đức Phật để giải thích những thực tại của nhân sinh bằng lý thuyết nhân duyên. Phật có vị mình như cần bản của sanh tử, nghĩa là của tất cả không nào của thế gian, điều ấy quá thực đã được xác định hạn hội rõi trong Phật giáo sư.

(5) Có một bài kể khác được có như đạo Phật nói ra khi vừa thành Chánh Giác. Đó là bài “khúc hùng ca tội thằng” đã thuyết ở bài luận trước, có trang 100. Trong kinh điển Đại Thùra không có bài kể ấy. Riêng kinh Böl Điều (Lalita vistara) chỉ có hai câu này: Chinha vartm opasanta rahaj suska asrava, na panah sravanti; chinne vartmani vartata dukhayaisho anta uyeate

(6) Ta là vị là hàn trong thế gian này, ta là vị thấy vô thường (DG)

(7) Bô Ma ha chi quán, 142, ke ra 13 danh từ chỉ sự hiểu biết dưới nhiều khả năng khác nhau: buddhi, mati, gati, matam, drishtam, abhisamitavi, samyagavabodha, supratividdha, abhilakshita, gatimagta, avabodha, pratyabhijña va menire.

(8) Ekaicit ekshana samyukta prajna. Một niêm là một tư tuởng (tâm niêm) mà cũng là một thời gian ngắn nhất (satna).

(9) Vòng tuồng: vikalpa; biến kể chấp: parikalpana (cái thấy bị bôp mê do chấp tuồng theo diệu kiến) DG.

(10) Thự trí thực luận này Khủng giáo gọi là “cách vật tri tri” và đố cũng là phương pháp luận của Descartes. Thanh ngũ “niêm nhất”, “niêmHmm” và “niêm satna gian” (thời gian của một chỗp nhoảng) dùng chung nhau một nghĩa (DG)

(11) Franz Pfeiffer, p. 312, Martensen, p. 29
Như Lai nói sự thâm (tłm). Kim cương: thấy thời như thế ấy, thấy biết năng với chẩn tỉnh của sự vật, thấy biết “như thâm” D.G


14. Như thâm: yaththa bhutam (the reality as it is). Như thị, chẩn như, như như, như như: (thatness, or suchness or ainsite).

15. Anuttara samyak sambodhī, người Tấu phiên âm là a nâu da là tam miêu tam bò dê.

16. Óc xá giả (屋舍者)= gahakara, coi trang 100, hoắc kinh Pháp Cú, 153-154 (D.G)

17. Chuỗi xích 12 nhân duyên hoặc duyên khối (paticca samupadā) móc nơi như sau: 1. vô minh (avijja); 2. hành (sankhara); 3. thức (vinnana); 4. danh sắc (namarupa); 5. lực nhất định (salayatana); 6. xúc (phassa); 7. thọ (vedana); 8. ái (tanha); 9. thử (npadana); 10. hư (bhava); 11. sanh (jati); 12. lạo từ (jaramaranam).


20. Mahãl satta trong Trương Bổ Kinh (D.G)


[23] Đồng tâm mong niệm (D.G.)


[25] Coi Kinh Pháp Cú, bài 385; Kể nào không thây có bên kia, bên này, cả hai bên đều là không, kẻ ấy xả li hết hám dâm, ta gọi đó là Pháp Chí (thích bi vô bi, bi bi di không, xả li tham dâm, thì vi Pháp Chí).

[26] Câu nói “chỉ đạo và tăng chẩn tục” là điển ngày (D.G.)

[27] Đô là lý do thiên sur Huyền Giác nói:

Tánh thục của Vô Minh tức Phát Tánh

Thần không của Aơ Hòa tức Pháp Thân

Thông thường hơn, đạo Phát nói “phiền não tức bố dề, Niết Bàn tức sanh từ luân hồi” (D.G)

[28] Sutta Nipata. V. 1004

[29] Sutta Nipata, V. 720, Sananta yanti kussobbha, tunhyati mahodadhi.


[31] Na abhinnaya na sambhodaya na nibbanaya amvattati.

[32] Chân lý cao thương (thành dề) dura đến giải thoát.

[33] Trung Bồ Kinh 22

[34] Coi Sutta, Nipata, V. 21 “Ta dã đóng một chiếc bè chắc chắn, ta dã đến tận Niết Bàn, ta dã qua bở bèn kia, chien thắng động cương lưu tham dực; ta không còn đứng chiếc bè vào việc gi nữa, váy trái muôn mua thì cú mua.”


[37] Coi kinh Pháp Hoa, chuyên cùng từ, phẩm IV, và Kim Cương Định, Phạm IV.

[38] Thuật ngữ gọi là “nhạt niệm khói”. Khi niệm dấy lên là có trạng thái phân tâm, từ một cái tâm toàn nhất chế làm hai, có tâm và có niệm (trừ tướng). Thành ngữ “tâm thương sanh tâm” trên tâm này thêm một cái tâm chỉ về hiện tướng tâm lý này, Tổ Văn Môn còn nói
cụ thể hơn: Đâu thường trước đầu, Tuyệt thường giả sống, nghĩa là trên cái đầu ghép thêm một cái đầu, trên tuyệt đỗ thêm sống (D.G.)

[39] Trương Uổng Bồ Kính, XII, 65 (nagara), coi luôn "Văn Thù Sư Lợi số thuyết bất nhất ba la mạt da kinh". Ở đây Phật ví như người thở mơ tím ngọc, hoặc người tranh ngấp niềm vui khi nghe người ta vui vẻ kể lại những thành thị và làng mạc mà chính anh đã viếng qua trước trước. Cụm niềm hoan lạc ấy để vào người nghe và hiểu pháp bất nhất vi kiếm trước ông có mặt trong pháp hội nghe Phật nói kinh ấy. Hiểu pháp bất nhất chỉ là một cách nhớ lại, câu nói thực như ý nghĩa xét theo lý giác ngòi nên trên Giác Ngố di kêm theo hỗ tương kỹ niệm xưa, điều ấy cùng được như trước tác Kena Upanishad (VI, 50) ghi lại tổ ro:
Rồi tự nội tự ngã
Như có cái gì an sầu vào tâm thức
Khrien tâm thức bồng dưng nhớ lại
Trạng thái ấy biểu hiện sự trở đầy của trí giác trong tự ngã.
Thầy Bệnh La Môn Sonadanda khi nghe Phật nói về hành Phạm Chí tần thân như vậy: Lành thay, thầy Cơ Đâm! Cũng hết như người luôn lại cái gì đã đánh roi, hoặc vạch tranh cái bị che khuyết, hoặc chỉ con trong đong trong cho khác lạc đong, hoặc đến anh sáng vào bống tối đế mới người có mất đều nhận thấy được, cùng hết như vậy, thầy Cơ Đâm chỉ cho tôi thấy sự thật bàng vọ sở hình anh.

[40] Đoạn này lược thuật theo tài liệu Trung Hoa thay vì dịch theo bản văn chư Anh (D.G.)

[41] Sổ luận: samkhya, học phái của Arada (hoặc Alara Kalama), một trong số lực sư ngoại đạo chủ trương vạt tâm nhỉ nguyên luận, và thân ngã độc tôn.
[42] Mā Minh

Luận bóln
[1] Nguyên tắc: "Nghĩa hữu thành pháp nhân tạng, Niết Bàn điều tâm, vi điều pháp môn, thực tương vô tương, kim phô chủ chư Ma Ha Ca Diệp". Nghĩa: “Ta có kho từng con mắt của thành pháp, tâm hiểu điều của Niết Bàn, cứ pháp vi điều, thực tương vô tương, nay đem trao lại cho Đại Ca Diệp”. Truyện thuyết này được gọi là “niệm hoa vi tiêu”, nghĩa là Phật giáo cành hoa, và Ca Diệp mim cuoi. Tâm an Thiên Phật sanh từ dó. (D.G)
[2] Soạn giả là Li Tsun Hsu (?)

[6] "Đạo truyền riêng ngoại kinh diên, thực tiếp, không qua chủ nghĩa, nhằm thẳng vào nơi tâm, kiến chiếu vào tự tận danh để thành Phật". Hai câu đầu định cơ bản lấp tổng, hai câu sau định phương pháp thế nghiêm. Vì "giáo ngoại biết truyền" nên không y cử theo kinh diên; vì "bất lập văn tự" nên không câu tạo tự tương lý luận; chỉ có "kiền tán danh" là "thành Phật" nên không có gì có thể nói được. Đói là kết trực chi và tánh truyền vậy (D.G)
[7] Túc 4 Thiện 8 Định
Đó là bộ Thiều Thất Lục Môn (6 cua Thiệu Thất) gồm có 6 bài luận tương truyền do Đại Ma soạn thảo.

Từ Quản Hạnh, cũng gọi là “Nhị nhập”, hai đường vào.

Đó là hai chữ tình yêu nhất của Đại Ma, tôi ded nguyễn, không dịch, sẽ giải thích sau.


Dịch ra chữ Hàn đời Bắc Lương (397-439), tác giả không biết là ai.

Trong Cao Tằng Truyện, Đạo Tuyên kể rằng Đại Ma hành cuộc đến đầu là đày đao Thiền cho dân chúng ở đó, nhưng vì thời ấy đất nước đang đánh chiếm trong những cuộc cải và vè tụ chủng nên nhiều trường hợp vụ cão đã xảy ra chống lại thông điệp của Đại Ma.

Đề tài này đã được trình bày ở trang trước, nhưng chỉ sơ lược thôi, và sẽ được diễn rõ thêm ở một bô sách riêng.


Nhu đã nói trước, người ta thường lăn lồng cách ngồi thiền “diễn bích” với giáo lý tham thiền “bích quan” của Đại Ma. Sự nhân lăn ấy có từ ban đầu và cả trong thời Đạo Nguyên nữa, thấm ỏi “bích quan” thường bị lãng quên.

Sự sách khi thi giới thiệu Thần Quang là một thơ dấn, khi thi nói ông là linh theo đạo Không.


Diễn tâm áy, tác giả nói, là cải Phật mất phờ cho hàng pháp tự (con trong đạo). Tác giả dẫn lời Trí Khái đời Tuyệt coi tâm như chỗ ở của chịu Phần, như trung đạo, bất hết phân biệt, chẳng phải một chẳng phải tất cả cùng không ngôn từ nào phổ diện cho thỏa đáng được.

(20) Con chánh thức trong đạo được truyền y bất và tâm ẩn Phật.
(22) Nguyên văn:
“Bởi quan lại y giải như như thực.
Chân u chỉ lý càng bất thõ.
Bốn mẹ mà ni verb ngoại lích.
Hoạt nhiễm tự giác thì chân châu.
Vô minh tri hy ngã nói.
Đường tri vận pháp túc giải như.
Mạn thụ nhiên kiến chỉ độ đời.
Thân từ thác bất tác tự thõ.
Quan thân dực Phật bất sai biệt.
Hã tu cánh mỹ biện vô đủ.
(23) Dường như bi phong cứu.
(25) Ngoài Đạo Tín là dông chánh, Tăng Xán còn truyền tâm ẩn cho một pháp sư Ấn Độ là Lưu Chí (Vinitaruci) và khuyên nên sang phương Nam tiếp độ chúng sanh. Đỗ là dông Thiên đầu tiên ở Việt Nam và Lưu Chí là Tổ Sử vậy. Nguyễn tịch năm 594 đời Hậu Lý Nam Đế. (D.G.)
(26) Nguyên văn: Do hữu gia cái tại?
(27) Ở đấy, cùng như ở nhiều đoạn khác, tôi dịch theo nguyên văn bản Trung Hoa, không quan bản chữ Anh, nên có đối chủ hoài khác nhau, như bài nói pháp trên không có trong bản chữ Anh.
(28) Những dòng Thiên thanh hạnh dựng thời ở là Thiên Đôn với Huệ Năng, Thành Hội, Huyễn Giác, Thiên Tiền với Thần Tụ, Phó Tích, Trí Tiền, Thiên Ngu Ưu Đâu với Pháp Dung, Trí Nham, Huệ Phương, Thiên Hoa Mai Sơn do Hoàng Nhân truyền riêng với Huệ An, Huyễn Khuê, v.v... Cùng với những tổ pháp khác đang hội pháp triền manh (Luật tổn, Hoa Nghiem, Duy Thức, Thiên Thai. Tịnh Đô, Mạt tông), các dòng Thiên trên dem đến cho văn hóa Trung Hoa một ụ ý thế tục thích chửa từng có, nên các sự gia hiện đại cho thời đại ấy là thời đại hoang kim của văn hóa tập trung lại ở một tiêu điểm tất cả những gì tính anh nhất và dị biệt nhất của tư tưởng Trung Hoa. (DG)
(29) Bài kể này cũng như bài kế trước chép theo Truyện Đăng Lục có khác đối chủ ở cấu chốt với hai bài kể trong Pháp Bửu Đàn Kính, nhưng không quan hệ máy. (DG)

Tài liệu là Pháp Bửu Trần Kinh, ngoài chép là Pháp Hải (D.G).

Bốn lai diện mực: Nghĩa den là mặt may có từ vô thi đến vô chung, là khuôn mặt muốn đổi (D.G).

Có sách chép khác hơn, từ năm đến mười làm năm.

Theo bàn Anh văn có bốn ông tăng trân lan chở không phải hai. Các bàn Hán Văn thông dụng chỉ nói có hai ông như đã dịch trên. (D.G.)

Đây là bài pháp mở đầu cho đạo trưởng Huệ Năng, trong Trần Kinh gọi là “khái điển pháp môn Đông Sơn” Bấn dịch sau đó là lịch thoạt từ Hán văn cho dễ hiểu (D.G).

Câu chuyện bắt dòng ấy giữa hai vị lành đạo Thiền đầu đổi nhà Đường, đầu dùng với lịch sử hay không, vẫn cho ta thấy sự trân chở giữa Nam và Bắc dien ra khá quyết liệt. Bộ “pháp buổi dân kinh” đương nâu được soan ra không ngôi quanh mục đích bác bỏ luận điểm chông đồng của môn nhân Thanh Tú đổi về Thiền Nam Tông.


Hư lơi giải trong “Giới thiệu chung đạo ca” của Trúc Thiền án hành ở Lá Bội (D.G)

Hư tâm: có ý thức, trái với vô tâm là không ý thức, tâm đầy có thể hiểu theo nghĩa hệ lập tự tưởng (D.G).

Huệ Năng một kỹ lưỡng: không dung công, không tác động vào bốn thế tự nhiên.
- Bốn doan bách tự tưởng: Bốn lai không tự tưởng nên chẳng cần diệt tự tưởng.
- Đi diễm cảm tâm sở khởi: Tầm tự nhớ vốn thanh tĩnh như nguồn sáng thị nguồn cớ chủ yếu, cảnh không ngại tâm, tâm thấm không cảnh, toàn là liều dụng tương ứng như nhau.
- Bồ đề tác ma tưởng: Bồ đề chăng bão gió diệt vi chẳng bão gió sanh, hương nưa là tầm tưởng.

Cùng hai bài kế trên. hậu thế có bài kẻ khác như sau:
- Văn quản hạ kỹ lưỡng.
- Hư tưởng hoàn vô tưởng,
- Tâm khởi tâm tự diệt,
- Bồ đề tương tự banh, (D.G)

Coi câu truyện này trong bài luận một

Coi bài kế trong luận sau “thiền pháp thực tập” Tô Sư ở đây là so với Đạt Ma. (D.G.)

Coi do biết Pháp hệ Thiền
Luận năm


(2) Trong Thiền nguyên chút truyền tập, thiền sư Khưu Phong có nói khi Đạt Ma đến Trung Hoa thấy ở dạy hậu hết các người học Phật đều chưa đặc pháp, chỉ hiểu theo danh sở, hành theo sự tướng (đi danh sở vi giải sự tướng vi hành), nên phán ứng lại Đạt Ma nói chủ trường 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 em “Sâu của vào đồng Thiệu Thất” do Trúc Thiền dịch, An Tiệm Ấn hành 1969. (D.G.)


(5) Một trong số ba người con của Phật khi Phật còn là Bồ Tát ở một kiếp trước. Thiền Tịnh lâu thông kinh diễn Phật giáo, nhưng không phải là người, không (chắp đoạn) câu cung doa địa ngục (coi kinh Đại Bát Niet Bàn quyển XXXII, bản Hán dịch của Pháp Hộ)


(7) Mâ Tổ Đạo Nhật (709-788) là một Thiền sư kỳ giá trị nhất, đi nghị di hành, bước đi như trâu, mặt trung như a, tiệc hết như a, lời đi theo mùa, dưới chân có hai luận văn (hình bản hành). Cùng với Thạch Đầu, Mâ Tổ chỉ phơi toàn thể giới tu Phật dương thời, một người là pháp chủ Giăng Tây, một người là pháp chủ Hội Nam. Sự dạy đạo bằng lời nói làm đánh hết diện đạo không biết đầu mà rõ. Môn đệ được Pháp của Sử có thêm tám mươi người, gặp đời số người tác đạo với Huệ Năng. (D.G.)

(8) Tục là không xếp bằng ngồi thiền để thành Phật. Từ thứ xa xua của đạo Thiền ở Trung Hoa, khuyễn hướng tinh toạ (quietism), suốt sống lịm sự văn song hành với khuyễn hướng trí để cao yếu tố ngọc. Cả đến hiền đại, nhiều lượng tư tưởng ấy văn còn biểu hiện
phần nào trong tông Tào Đông cũng như tông Lâm Tế, mỗi tông có checkpoint trượng riêng. Rõ ràng quan điểm của tôi là quan điểm trực giác, chẳng phải quan điểm tính toán, vì tấm yêu của đạo Thiên cốt ở chúng ngõ.


(10) Nguyện văn “hà tằng phi khôi”, dịch the là “sao tung bay mất” và dịch ấy là “từ bao giờ chưa hề hay bay mất đi đâu cả” thế nghĩa là bay le le vẫn có đồ từ vỡ thì đến vỡ chung. Bằng thứ đó, Mẫu To đặt Bách Thương trước cái bất động trong cái động, trước cái khô hồn của cái bất biến (instant éternel) mà Huế Nàng gọi là sát na tam muội. Qua con đau, Bách Thương chê di ở cánh gió nỗi nguyễn đời lập để sống lại ở cánh gió đại định vô phân biệt. Xin nói thêm ngoại Huỳnh Bà, Bách Thương sau này còn truyền tâm ồn cho Võ Ngọc Thông. Thông sau sang Việt Nam mô phai Thiên Vô Ngôn, là dòng Thiên chánh thông thứ nhiên sau dòng Lưu Chi (DG).

(11) Sớ tr: kiến thức. Phát gia cho kiến thức gây rau ngai cho chán lý xuất hiện nên có tên “sớ tri chùng” (DG).
(12) Coi bài luận VI thực tác.
(13) Coi bài V tiếp sau.
(15) Ba câu chuyện trên thuật theo Truyền dây lạc và Bích nham lạc (DG).
(16) Câu hỏi là “thấp ma vật nhầm ma lai?”. câu đáp là “thuyết tự nhất vật tức bất trưng”.

(17) Câu hỏi là “thấp ma vật nhầm ma lai?”, câu đáp là “thuyết tự nhất vật tức bất trưng”.

(18) Đó là một cống án lũng duard thường chur sự trao cho người học đạo để khai thải. Câu chuyện như thế này: Có người hỏi Triệu Châu con cho có Phát hành không, Châu đáp: “Vô” (không có) Dầu là vô”, môn đồ của Lâm Tế hiện nay không có này là phù hạnh, theo nghĩa thông thường, mà đoán chắc có liên hệ đến cái gì rất thực tiến nưa; cái gì ấy, người học đạo phải tìm ra, tự mình, không thể nhờ người khác, vi không ai giải thích được. Đó là cống án “Vô” của Triệu Châu. Cống án là một luận đề, một câu nói, hoặc một bài toàn các Thiên sự trao cho học trò để giải quyết, và giải quyết được là kiến chiêu được nói tóm, và thấy tánh. Đế tài này sẽ bàn rộng ở bộ Thiên Luan II
(19) Một cống án khác để tham quan. Một ông Tăng hỏi Triệu Châu: “Muốn vật trở về một, một trở về gi?”, Châu đáp: “Lúc tôi ở Thanh Châu có may cái áo nằng bấy cần”.
(20) Một cống án là một câu hỏi, tức một đề án. Đế an nào cũng là nguồn kích động người câu đạo quyet liệu đi tôi, sức kích động đó tức là nghị tính, nghi niệm hoặc đại nghị. Xét một cống án gọi là tham cống án cũng gọi là tham thi đấu hoặc cheיכול có thoái đầu. Ngoài ra cười thi đấu còn có nghĩa siêu hình hơn chung cống án. (DG.)

[22] Đại nghi: nghi ngờ lớn, nhưng không phải cái nghi theo nghĩa thường. Đó là trạng thái tập trung tư tưởng cầu do do.net

[23] Nham Đậu (828 - 887) là một cao tăng đời Đường. Ông bị cấp giữ, khi chết, tiếng rồng của ông nghe xa đến mấy dặm. Khi Bạch Ân mới học Thiền, bì kịch ấy diễn ra trong đời một cao tăng Thiền đạo hành vượt ngoài tất cả mọi lời của thế nhân khiến ông bị chấn động cả tâm thân và ông tự hồi Thiền có thật là bố kinh cấu khổ không. Do đó Bạch Ân tâm chi đến Nham Đậu. Điều cần lưu ý là dưới mặt Bạch Ân, Nham Đậu ở đây là một nhân vật sống, không phải là hình ảnh trừu tượng hoặc khái niệm hư tướng.


[25] Quốc Sử Phát Quang (1226 1286) tức là Thiền sư Võ Học Tổ Nguyễn, người Trung Hoa, sang Hoa Nam thời gia tộc Hojo đăng trì với Khíêm Thường; ngài dùng tiếng Việt, một trong số Thiền Việt hữu danh ở Nhật. Khi ngài còn ở Trung Hoa, chưa biết vai quan Nguyễn chiêm, chúng toan giết ngài. Ngày bình thân ngả:

Trời đất không đâu chẳng cắm đầu.
Là không, không hết, ông và tôi.
Vui thay ba thư ông Grund Nguyễn xuống.
Cắt ngọn giác xuan giữa chớp lẻ.


[28] Truyện đăng lực chế là những câu chuyện ngô đạo ngàn gòn, vân tật chi vai hàng, khiên ngài nói cát tương ngô chỉ là một trò chơi để như ăn cơm uống nước. Tuy nhiên, đầu có thể được. Đây là vì sách chỉ chế là giải đoạn rung cậy cho trái chiều rung hưởng, nhưng còn biết bao giải đoạn diễn ra trước khi trái chiều từ mặc đơn ngữ, hoa, trái...v.v... phải bao nguyên nâng đem sướng, bao múa gió đâu đầu, sách không chế đến nỗi người đọc phải tự mình bỏ khuyệt vào. Dọc sách phải sáng tác là vây. (D.G)

[29] ditthe va-dhamme sayam abhinna sacchikatva.
Bình thường tâm: Những cảm nghĩ thông thường đáp ứng với cuộc sống hàng ngày như ăn cơm, mặc áo, ngủ nghỉ, v.v...


Luận sau

(1) Nhật cú, hoặc Đệ nhất cú, hoặc tổ so nhất cú, mặt hầu cú, là cấu nối tôi hữu hậu hàm ấn tấc cấu địa lý Phật giáo, ai hiểu được là thọ lý tất cả nghị pháp và chúng đạo tục thi. (D.G.)


(4) Phỏ đại vị thứ kỹ thứ sau, pháp danh Thiền Huệ đại sĩ. Ông không thuộc ngành Thiền chẳng thông. Đại sĩ có nghề là Bô Tát. (D.G.)

(5) Im lặng như sấm sét: the silent thundering Vimalakirti. Nguyễn văn là: mặc như lời. (D.G.)

(6) Thanh Nguyễn Hàm Tư (710) cao đề của Huệ Năng, tư vị cao tăng này phát ra ngành Thiền Văn Môn Pháp Nhăn và ngành Tạo Đông của sư Bồ Tích trong câu chuyên. (D.G.)

(7) Cô luận bày “Thiền đường” đoạn XI về Hướng Nghiêm

(8) Từ cú (catskhotika) là: hữu (có), vô (không), diệt hữu diệt vô (cùng cũ cùng không), phi hữu phi vô (chẳng có chẳng không). Hoặc: hữu, vô, phi hữu phi vô, phi hữu hữu, phi vô vô. Theo luận lý học ngày nay, đó là không định, phù định, chiếu trung và hoài nghi. (D.G)

(9) Dịch thơ láy ý. Nguyễn văn: “Tổng môn thât tung bất hoành, sát hoặt làm thôi”.


(11) Nguyễn văn lời đáp: “Định kiến bách thở tự” (D.G.)

(12) Tức là Hội: Như hạ thí Tổ Sư Tây lại ý. (D.G.)

(13) Kim Cương: “Vô pháp khả thuyết thị danh thuyết pháp”. Kim Cương thuộc hệ thống Bát Nhật, và Bát Nhật, theo Bích Nham Lục, là cái phi lý như thế này:

Trong khi Tu bổ đề ngồi tĩnh trong nụ, nhập trong cảnh giới “không tam muội” thì vua tròi Để Thích rắc hoa khen tặng. - Người khen tặng gi ta? - Ta khen tặng tôn giả khéo nói

(14) Coi luân VII, thiện đường, mục VII tham thiền
(15) Tức tập khi hoặc đường, là những cầm nhiệm lâu dồi, rất vi tế nên rất khó nhận ra (D.G)


(18) Bái tế nầy không có trong nguyên bản Anh văn. (D.G)

(20) Nguyên văn: “Lành nội tác khá tri chỉ, tà ma sanh thì tự trì đế sự?” (D.G)
(21) Nguyên văn: “hạo ly hữu sai, thiên địa huyễn cache”. Cô bài Từ Tâm Minh của tam tổ Tằng Xán
(22) Nguyên văn: “Như hạ thi Tào nguyên nhất trích thụy”. Tạo nguyên là Tào Khê. Đạo trưởng của Tế Huệ Năng, mà cùng là uyên nguyên của Thiền học Trung Hoa. (D.G)

(23) Chùa mà hiểu được không còn là Chùa nữa. Người nói là Thiền sư Thiền Nhân Đạo Quang.

(24) Chư tạng có lẽ đến mua hè (mùa mua Ân Đô) không được di đâu, phải có lập trong tinh xà để tich cực tu học. Đồ là mua an cực trong tiệt hè, kéo dài ba tháng, và đến rằng tháng này là hết (hà mất). (D.G)


(26) Nguyên văn của từ hát là: hưu thời nhất hạt nhất như Kim Cương vòng buổi kiểm, hưu thời nhất hạt nhất như cụ địa kim mao sở tự, hưu thời nhất hạt nhất như tham can anh thảo, hưu thời nhất hạt bất tặc hạt nhất dung.
   - Cúng vậy, về cách đánh, Lâm Tế cũng phải phân biết có tâm cách gọi là “bắt bông”. Đồ là: thường bông, phát bông, doat bông, ngửi bông, hàng ma bông, tạo tinh bông và vô tinh bông. Thường bông đánh đề thường người nói được một cấu thành thiệt kế hợp với đạo, còn vô tinh bông đánh lung tùng, nói phải cùng đánh, nói trái cùng đánh, mơ miếng cùng đánh. Không nói năng thua ngôi giế hệt cùng đánh, đánh cho không còn giế hệt. Đồ là những bông Huỳnh Bá sử dụng moi khi Lâm Tế vào hội đạo vậy. (D.G)

(27) Bốn lại dien luc mat mủi muôn đối, tức chấn tương của nơi tâm, hoặc chấn như tự tâm

(28) Đồ là Hoa Nghiêm sự sở vọng ngai pháp gọi. (D.G)

(29) Nguyên văn: “Ngã kim sở giải như Khánh Hi kỷ kiệt A Súc Phật quoc, nhất kiến cánh bất tài kiến”. Thiền có nhiều thuật ngữ diễn tả cái thấy chớp nh Corona, như “duong co” (sự việc đằng diện ra) “duong xur tức chấn” (cái hiện giờ và cái tại đây là cái thật) “duong xur nhất niệm” (pensée instantanée), “trực hạ thưa duong” (nhìn Thánh tưởng là thấy ngay cái

Tăng Xán đi giới là “nhạt niềm van nhân, van nhân nhất niêm” (giấy phút = vinh cửu). Kinh điển Tiểu Thụa cũng nói: “Cùng như bình xe lẫn trên đường chỉ dùng một đường ở một diệm, cùng vậy, đời sống con người không dài hơn một niêm”. Thời gian (time) chac lát (instant) và vinh cửu (eternity) là ba vấn đề nan giải của khoa học và triết học cũng như đạo giáo. Và chúng đã là chứng vào cái chac lát “bắt dòng” ấy, trong ấy từ vô thi đến vô chung không có gì mặt đã đâu hết. Một Phật từ Tây Phương nói: “Tất cả đều thơ thuật trung sát na thơ thuật” (Dr. Benoit : Tout est pour toujours dans l’éternité de l’instant) (D.G.)

(30) Phương pháp thuyết dụng là hết, danh, mạng, nhưng lòng mày, này trên mặt, cuối, ngập, tảng hàng, cảm dửi, giờ phát trầm, trừ ngọn tay, danhтрен, vạch vòng tốn giả hòa không. Phương pháp đặc biệt họ làidget mèo, chem rần, đáp trường, đột Phát, chủ Tố.v.v.. Tất cả đều có mục đích thân thiện vị đối mà biết thị tổng chí Thiên. (D.G.)

(31) Nguyễn lý tốt yếu.

(32) Cói Không Chùa


(34) Đạo Chích : nghề ăn trông.

Lưu bày


(2) Rất tiếc người chưa làm sự này bị tiêu hủy trong cuộc đồng đất năm 1923 cùng nhiều cô sở khác.

(3) Hùng Thiên Đại Đăng quốc sư (Doto, 1282-1337) tổ khai sáng Đại Đức Tự (Daitokuji) ở Nhật, thuộc dòng Thiên Lắm Tế, pháp tự là Tôn Phong Diệu Siêu (D.G.)

(4) Ở những Thiên viễn có liên quan xa gần với tác giả bài cảnh tình này, người ta em ra đó học tượng thì đúng hơn, tác phạm ngày trước khi mở cuốn nói pháp hoá “thương duy đường”

(5) Tôi không quên nói rằng sau khi tung kinh Bát Nhã còn phải niềm hồn danh chư Phát và các thành tâm khác:

1. Thanh Tịnh Pháp Thân Tố Lô Già Na
2. Viên Mạn Báo Thành Lộ Xà Na
3. Thiên Bá Úc Hóa Thanh Thích Ca Văn
4. Đường lại Di Lặc Phật.
5 Ba đồi chịu Phật mười phương thê giới.
7 Bồ tát Đại Hạnh Phó Hiền.
8. Bồ tát Đại Bi Quan Âm.
9. Chư Đại Bồ tát Ma ha tát.
10. Ma ha Bát Nhã Ba là màt da.

(6) Trong khi chiếc thúng đi chuyển, châu tảng, một lần nữa lại niệm quản thần: “Nước rửa chén nay có mùi vị để hò côi trời, nguyện tất cả được no đủ và thỏa thê”. Tiếp theo là một câu th咛 chú ngôn, đọc theo giảng Bạc Kinh là “mo siou lo si svala!”. 

(7) Giả làm: châu chiến, chốn tôn nghiêm, thành địa

(8) Nguyên văn: “Kim nhật tự hưu nhân phổ thính” 

(9) Duy na hoặc kết ma, yết ma (karmadana) là chức vị trong chư sa ph大幅 trách nghị lệ. Nguyên văn câu nói của Làn Tế: “Chư phượng thức hóa tăng, nghĩa giả lý hoạt ma”. (D.G.)

(10) Nguyên văn: medieval antinomians 

(11) Coi câu chuyện về Thủy Nham 


(13) Tới không thể quyết đoán tổ chức nhiều tấm này biết đầu tư thời nào trong lịch sử Thiền đường. Trong “Bách Trường thanh quy” không có mà ở Trung Hoa cũng không có, chỉ có ở Nhật, có lẽ từ thời Thiền sư Bạch Ân. Mùa an cư là thời kỳ chịu sự tinh ở chua, nhưng di hành cuộc chỉ chuyển nhiều tám, sự tư tác được thục đầy với tất cả biết thảnh (Suzuki).

- Ở Trung Hoa cũng có những khóa tu Thiền bấy ngày trong các mùa an cư gọi là “đà thất”. Mức đích của da thật là tư đặt ra một bản ký để nam lạy cõi cư tự tuyệt gọi là nhật pháp (cái mở) Vi có hạnh ký nên tuân đã thật được cơ như một kỳ thi tuyển, và Thiền Đường được gọi là prương thê chơn Phật (tuyên Phật đường) (D.G)

(14) Lạy cái tôi giằng cái tôi

(15) Trì là trì chủ, thuật là tung kinh.

(16) Đa la ni (chân ngơ, thân chủ) phàn ngừ dharani, do từ ngừ “dhri” có nghĩa là nãm già nhìn ngừ Trung Hoa dì chì là trì hoặt tông trì. Theo thuật ngừ Phát giữ, đồ là một tác giá ngăn không chứng chấp lại những câu than tử (exclamatory sentences) không dịch được ra tiếng nước khác, nên nhân hiện là bị mất vậy, chư tăng ở Trung Hoa và Nhật Bóln chỉ thấy sao tụng vây. Nhưng thân chủ được cơ là hàn âm, một năng lực hiện bì trừ khỏi được tật cã tôi lời Sau này dharani và mantra (man trà la, linh phù bùa) dùng lần lơn nhau

(17) Mông Sơ Sơ Thạch (Muso Kokushi 1274-1364), tổ khai sáng chư Thiền Long (Tenryji) ở Kyoto. biết danh là “thất đế quốc sư” (quốc sư của bày đồi vua).

(18) Ngày xưa, sự tham văn điện ra công khai, và tất cả lời vän đáp đều nói lên trước toàn thể tằng đoan, dùng như sự quy ước của Bạch Trường Thanh Quy. Nhưng sau đó nhiều
kết quả tai hại xảy ra, như tính thành hình thức, bất chước và nhiều việc phi lý không tương khác. Nên hiện tại mọi sự tham thiên đều giữ kín trù và truong hợp riêng biệt.

(19) Thùy thủ nhaprès triện, coi luân tám, mười bức tranh chân trâu
(20) Trương đường thành thai là một bí thử tu tiên. Thái, ở đây, có nghĩa đếm là cái bưng lơn, càng tu càng lớn thềm ra như cái bưng của Phật Di Lặc chẳng hạn. Sở dĩ thế vì Đồng phương đặt trong tâm của con người ở cái bưng (hoặc đơn diễn) hay vì ở khởi oai hay bồ thán kinh như người Tây phương, và chính ở cái bưng chưa này cần lập thế quên bệnh cho sinh hoặt của thân tâm. Con lạt đất (poussah) là tương trưng cho quan niệm này. Đó bái này hẳn có người tự hội chứng Thiên như Đại Ma, Hửu năng có giống như Thích Ca chứng Phật quả không. Theo dầy thi còn xa, xa làm, vi Thiên là bước đầu, đâu là bước đầu quyết định bất thôi chuyển, chỗ chưa phải là cụu cánh tựi hậu. Theo Đại Thùa giáo, cấp bậc tu chứng gom có mười cảnh giới càng lên càng cao, gọi là thập địa. Lên bốn địa đầu (Phật tám trụ, trí địa trụ, tu hành trụ, sanh quý trụ) gọi là "nhập thành thái"; lên bốn địa kế (phương tiến câu tức trụ, thành tâm trụ, bất thôi trụ, đồng chân trụ) gọi là "trường đường thành thái" (trường hợp của Thiên); lên địa thứ chỉnh (pháp vững từ trụ) là "xuất thành thái" thành bồ tát; và lên địa thứ mười (quán danh trụ) là công viên quá mạn, thành Phật (D.G.)

(21) Tâm dịch chữ antinomianism
(22) VÀO chỉ cảnh giới tương đối; CHẢNG BI chỉ cảnh giới tuyệt đối. Cùng vậy, ở bài pháp 4 tiếp theo sau MỘT NIỆM chỉ cảnh giới tuyệt đối; mười phương, ba của Phật Tổ, La Hán chỉ cảnh giới tương đối. Đổ là làm thế giới khác quan tương đối dung thống với thế tánh chủ quan tuyệt đối hóa lớn một. Từ cái một ấy thằng với cảnh giới lơn nhơn, chán nguy, tằng tục, phàm thành, không cùng tận. Chính sự ứng dụng linh hoạt ấy mà Lâm Tế gọi là "tuy hữu lạc chủ, lập xử giai chân" (D.G.)

(23) Bài pháp 2, 3, 4 coi nguyên tác ở phần phủ thường.
(24) Trong nguyên văn Anh ngữ chỉ có bài pháp này, đích giả phủ lục thềm bốn đoạn tiêu biểu nhất để ban độc co một ylim nền về Thiên Lâm Tế là đồng Thiên phát triển mạnh nhất ở nước ta ở các triều đại trước (D.G)

(25) Nguyên văn: Nam Đại tịnh tôi nhất lố huông
Tuyên nhat ngung nhiên văn sự vong (vong)
Bắt thì tục tâm trừ vong tướng
Do duyên vở sự khả tư lường
(26) Coi nguyên văn trong luận sau “Thiên pháp thực tap”
(27) Tác giả bái này là Ku Mu Yuan (Nhật ngữ: Koboku Gen) : không nhận diện được là ai (D.G.)
(28) Nguyên văn: vi học nhất ích, vi đào nhất tôn, tôn chỉ hữu tôn, dĩ chỉ ức vô vui, vô hư nhì bất vi. (Đạo Đức Kinh)
(29) Nhất tự quan là câu ai một chư. Dích giả xin đề nguyên văn lời dâp vì không thể dịch được. Dầy thuộc loại câu mà Vân Môn gọi là "tietet đoan chúng lưu cử" nghĩa là câu nói chế dư tật cả, không lưu lại gì hết, cả đến cái hử vô (D.G.)
(30) Nguyên văn của Huyền Giác: “Liêu tức nghiệp chương bốn lại không, vì liệu ưng tu hoàn tức trái” Coi Trúc Thiên giới thiệu Chúng đạo ca. La Bổi 70
(31) Thường, sau bài pháp, có cuộc hỏi đáp, hỏi trong pham vi của bài pháp mà thường vẫn có hỏi ngoại văn đề
(32) Coi luận bốn, chương Bổ Đề Đạt Ma.
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.


[4] The founder of the Ummon School of Zen Buddhism, died 996.


[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.


[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 Secchô'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-chí), 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-tzü, 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).
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.

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-kāshāya*), 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).

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 Samayabheda-paracana-cakra.
Professor Suisai Funahashi recently published an excellent commentary on this book.

[22] Cf. The Sukhāvatī-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 dharman'--I
preach the law with one voice. The parable of the water of one taste (ekarasaṃ vārī),
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, Mahālī, 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 'Ajhhattasanti' (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.

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.

This is no other than 'the opening of the pure eye of the Dharma' (virajaṁ Vitamalaṁ dhamma-cakkhum udapādi), frequently referred to in the Āgamas when one attains to Arhatship.

Read, for instance, chapter xv, entitled 'Duration of Life of the Tathāgata'.

Dhammanadam, 153, 154.

Ata etasmātokāraṇan mahāmate mayedam uktam: yāṁ ca rātriṁ Tathāgato 'bhisambuddho yāṁ ca rātriṁ Parinirvāśyati atrāntara ekam api aksharaṁ Tathāgatena na udāhritaṁ 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.)

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.

This is the usual formula given as the qualification of an Arhat, to be met with throughout the Nikāyas.

Chapter ii, "On Skilfulness".

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.

Dialogues of the Buddha, Part III, p. 35.

Ibid., Part I, p. 82.
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.

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?

One hundred and eight samādhis are enumerated in the Mahāvyutpatti. Elsewhere we read of 'innumerable samādhis'. Indians have been great adepts in this exercise, and many wonderful spiritualistic achievements are often reported.

This series of dhyānas has also been adopted by Buddhists, especially by Hinayanists. No doubt the Mahāyana 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.

For example, the ten subjects for meditation are: Buddha, Dharma, Sangha, Morality, Charity, Heaven, Serenity, Breathing, Impermanence, and Death. The five subjects of tranquilization 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.


There is however a Sūtra in the Saññyukta Āgama, fas. XXXIII, p. 93b (Anguttara-Nikāya, XI, 10), dealing with true dhyāna (ājānāyajhaṇa) which is to be distinguished from untrained dhyāna (khal + uṅkajhaṇa). The latter is compared to an ill-disciplined horse (khal + uṅka) 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.

[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 SamyuttaNikāya, 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 Sīlacāra, 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 Hinayāna, 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 rajāh sushravā na punaḥ Sravāntī; Chinne vartmani vartata duḥkhasyaisho 'nta ucyate.'

[53] The Mahāvyutpatti, CXLII, gives a list of thirteen terms denoting the act of comprehending with more or less definite shades of meaning: buddhi, mati, gati, mataṁ, dṛṣṭaṁ, abhisamitāvī, samyagavabodha, supratividdha, abhilakshita, gātiṁgata, 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, Sabhaṁjaho tanhakkhaye vimutto Sayam abhiṁnāya kam uddiseyyam. Na me ācariyo atthi, sadiso me na vijjati, Sadevakasmiṁ lokogam na 'tthi me patipuggalo. Ahaṁ hi arahā loke, ahaṁ Satthā anuttaro, Eko 'mhi sammasambuddho, sītibhūto 'smi, nibbuto.

Dīgha-Nikāya, XXVI.

[56] Ordinarily, the Chain runs as follows: 1. Ignorance (avijjā, avidyā); 2. Disposition (sankhāra, saṁskāra); 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 (jarāmaranaṁ).

[57] The Buddhacarita, Book XIV.

[58] Nānañ ca pana me dassanaṁ Udapādi akuppa me ceto-vimutti ayaṁ antima jāti naththi 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.


[61] The Brahmajāla Sutta, p. 43. Translation by Rhys Davids.
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 lakshanāsampat tathāgatena bhāshitā alakshanaṃsampad esā tathāgatena bhāshita; tenocayate lakshanasampad 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.)

The questions are: Is the world eternal? Is the world not eternal? Is the world finite? Is the world infinite? Potthapāda-Sutta.

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.'


The Majjhima-Nikāya, 140, Dhātuvibhangasutta. Asmiṃ bhikkhu maññitāṃ etāṁ; Ayam aham asmīti maññītaṃ etāṁ; Bhavissan ti maññītāṁ etāṁ; Na bhavissan ti maññītāṁ etāṁ; Rūpi bhavissan ti maññītāṁ etāṁ; Arūpi bhavissan ti maññītāṁ etāṁ; Saññī bhavissan ti maññītāṁ etāṁ; Nevasaññinaññī bhavissan ti maññītāṁ etāṁ.

Majjhima Nikāya, 22.

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!'

I left here 'dharman' 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 Lankāvatāra-sūtra, chapter i, reference is also made to the transcending of both 'adharma' and 'dharma', saying: 'Dharmā eva prahātavyāḥ prāgevādharmāḥ.' And it is explained that
this distinction comes from falsely asserting (vikalpagrahanam) 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 (svapratyātmmaryajānagocara) 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 (dharmādharmaṃ prahāṇāṃ) 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, saccaṁ Musā ti dvayadhammā 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, Nagarā; 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.'


Used to designate the school which upholds the Doctrine of Enlightenment (sambodhi).

This translation is not at all satisfactory.

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.

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.

This is the most significant phrase in Dharma's writing. I have left it untranslated, for later this will be explained fully.

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-kê) 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.

Translated into Chinese during the Northern Liang dynasty, which lasted from A.D. 397-439. The translator's name is lost.

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.

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 (bhūtakoṭi). 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.

This subject was treated in another place, though rather sketchily, and will be further elaborated later in an independent Essay.

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 Nairañjanā, no Nāgārjunas
could ever hope to write a single book on the Prajñā philosophy.

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.

Sometimes this man is said to be a civilian and sometimes a soldier embracing
Confucianism.

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.

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 Prajñāpāramitā-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-l 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.

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.

Understood by some to be leprosy.

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.'

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 cittaṁ Utpādayitavyam). When Jōshu called on Ungo the latter asked, 'O you, old wanderer! how is it that you not do 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 inwardsness 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 *Mahāparinirvāṇa-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 intuitionalist and not that of the quietest; for the essence of Zen lies in the attainment of satori.


[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*. 
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).

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.

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.

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).

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.

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.'

This lively utterance reminds one of a lightning simile in the Kena-Upanishad (IV, 30):

Pao-tz'u Wên-ch'in, a disciple of Pao-fu Ts'ung-chan, who died A.D. 928.

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?' 'What is the ultimate meaning of it?' 'This is all I can say':--this was the conclusion of the master.
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.

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-yuan, 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.

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.

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 hsüeh ch'üeh. It may better be rendered, 'An inch's difference and heaven and earth are set apart.'

That is, Ts'ao-chi, where the sixth patriarch of Zen used to reside. It is the birthplace of Chinese Zen Buddhism.

Does this not remind us of an old mystic who defined God as an unutterable sigh?

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’ān is one of those compound Buddhist terms made of Sanskrit and Chinese. Tso is Chinese meaning 'to sit', while ch’ān 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’ān 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 Hṛdaya Sūtra the following names of the Buddhas and others are invoked: 1. Vairocana-Buddha in his immaculate Body of the Law; 2. VairocanaBuddha 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. Mahāprajñāpāramitā.

[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! Oṁ ma-ku-ra-sai (in Pekingese, mo-hsui-lo-hsī) 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.
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.

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.

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.

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.

The founder of Tenryuji, Kyoto. He is known as 'Teacher of Seven Emperors' (1274-1361).

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.

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.

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.

As to the life of his teacher, Daitō, reference was made to it elsewhere.

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 Echkart: 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 flieche 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 flieche 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.)

Malavad vāsanā yasya manovijñāna-sambhāvā, Pata-ṣūklopaṁ cittaṁ Vāsanaiṁ na virājate.
Yathā na bhāvo nābhāvo gaganāṁ kathyaṁ mayā, Ālayaṁ hi tathā kāya bhāvabhāva-vivarjitaṁ.
Manovijñāna vyāvṛittaṁ cittaṁ Kālushya varjitaṁ, Sarvadharmāvabodhena cittaṁ buddhaṁ Vadāmyaham.

The Laṅkāvataāra, 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 Rinzai’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.


[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.