

BÌNH THƯỜNG TÂM THỊ ĐẠO

**ORDINARY
MIND
as the
WAY**

MARIO POCESKI
FUMYIO YAMADA
BARRY MAGID

**BÌNH
THƯỜNG
TÂM
THỊ
ĐẠO**

Biên dịch: Thuận Bạch
2019

NHÀ XUẤT BẢN

CONTENTS

[1]

ORDINARY MIND as the WAY

Mario Poceski

Doctrine and Practice

Mind, Buddha, and the Way

Detachment

Expedient Means

Mind and Buddha

Some Critiques

It Is Not a Thing

Ordinary Mind

[2]

MASTER MA'S ORDINARYMIND

Fumyio Yamada

Nick Bellando

1. Ordinary Life Is the Way

The Salt and Miso Are Not Lacking

Keep Yourself Unstained

NỘI DUNG

[1]

BÌNH THƯỜNG TÂM THỊ ĐẠO

Mario Poceski

Lý Thuyết và Thực Hành

Tâm, Phật và Đạo09

Sự Xả Ly19

Phương Tiện Thiện Xảo41

Tâm và Phật71

Một Số Lời Phê Bình93

Chẳng phải vật119

Tâm Bình Thường147

[2]

TÂM BÌNH THƯỜNG của MÃ TỔ

Fumyio Yamada

Nick Bellando

1. Tâm Bình Thường là Đạo

Chưa Từng Thiếu Tương Muối169

Giữ Mình Không Ô Nhiễm 175

2. Don't Just Sit There!

How Can I Become One with the Way?

3. Always Be Your True Self, Independent and Free

Forget Bodhidharma, What about You?

4. Your Mind Is Buddha

I'll Do It My Way, Thanks

To Stop Children's Crying

What Does It Mean to Attain the Way?

Conclusion

[3]

ORDINARY MIND

Barry Magid

"ORDINARY MIND IS THE TAO"

2. Đừng Chỉ Ngồi Đó!

Làm thế nào đắc hợp Đạo?187

3. Hãy Luôn Là Chính Mình, Tự Chủ và Tự Tại

Hãy Quên Bồ-đề Đạt-ma, Bạn Thì Sao?.....193

4. Tức Tâm Tức Phật

Tôi Sẽ Theo Cách của Tôi, Xin Cảm Ơn.....197

Để Dỗ Con Nít Khóc.....207

Ý Nghĩa Việc Đạt Đạo Là Gì?.....221

Kết Luận.....229

[3]

TÂM BÌNH THƯỜNG

Barry Magid

"Tâm Bình Thường".....233



ORDINARY MIND as the WAY

Mario Poceski

Doctrine and Practice

Mind, Buddha, and the Way

The teachings of Mazu and his disciples, as presented in the extant records, reveal a multifaceted engagement with diverse concepts and a range of doctrinal frames of reference. While individual Chan teachers adopted or responded to tenets and issues that were integral parts of a shared religious milieu—which included the broader Chan tradition and the rest of Tang Buddhism—they also introduced personal points of view and propounded novel doctrinal formulations. Examples of ingenious developments include Mazu’s conception of ordinary mind, surveyed in this chapter—which focuses primarily on Mazu’s record (although I also draw on other pertinent sources)—and Baizhang’s three propositions, discussed in the next chapter.



BÌNH THƯỜNG TÂM THỊ ĐẠO

Mario Poceski

Lý Thuyết và Thực Hành

Tâm, Phật và Đạo

Giáo lý của Mã Tổ và các đệ tử, như trình bày trong quảng lục, cho thấy có sự dân thân trên nhiều phương diện với khái niệm đa dạng và một loạt nhiều cấu trúc học thuyết. Mặc dù từng cá nhân đã chấp nhận hoặc trả lời chủ thuyết và chủ đề là những thành phần không thể tách rời môi trường tôn giáo chung—bao gồm phạm vi thuộc truyền thống Thiền phổ biến và thuộc Phật giáo đời Đường—các vị thiền sư cũng giới thiệu quan điểm riêng và đề xuất những ngữ cú giáo pháp mới. Đó là mẫu mực tiên tri kiệt xuất bao gồm quan điểm của Mã Tổ về tâm bình thường, khảo sát trong chương này—tập trung chủ yếu vào ngữ lục của Mã Tổ (mặc dù tôi cũng phác họa những nguồn tài liệu thích hợp khác)—và tam cú của Bá Trượng sẽ thảo luận trong chương tiếp theo.

But although the Hongzhou school's records contain many expressions of individual viewpoints and creative impulses, they also point to a common religious outlook and a shared vision of the path of practice and realization. The chapter therefore begins with an outline of some of these central themes and ideas.

The Buddhist tradition teaches that all human beings experience suffering and imperfection. This shared predicament is not imposed by an external divine agency, and it encapsulates a profound sense of dissonance with the true nature of reality. Because of their mental defilements and fallacies, at the core of which is a fundamental ignorance of reality, human beings give rise to desires, form attachments, and misconstrue the world they live in. Yet, despite the power of deep-seated afflictions, attachments, and illusions, human beings have an innate ability and potential to know reality and to be genuinely free.

Mặc dù ngữ lục của trường phái Hồng Châu có nhiều biểu hiện nhãn kiến cá nhân và xung lực sáng tạo, nhưng vẫn chỉ ra một quan điểm tôn giáo chung và một tầm nhìn chung về đường lối tu tập và chứng nghiệm. Vì thế chương này bắt đầu với sự phác thảo về một số chủ đề và tư tưởng trọng tâm.

Truyền thống Phật giáo dạy rằng tất cả con người đều trải qua đau khổ và bất toàn. Tình trạng khó xử chung này không phải do cơ quan thần thánh bên ngoài áp đặt, và bao phủ ý nghĩa sâu xa không phù hợp với chân tánh của thực tại. Bởi vì những ô nhiễm và mê lầm, mà cốt tủy là sự vô minh nền tảng về thực tại, con người phát sinh tham ái, tạo ra chấp trước và hiểu biết sai lạc thế giới đang sinh sống. Tuy nhiên, dù sức mạnh của phiền não, trói buộc và mê vọng sâu dày, con người có năng lực bản hữu và tiềm tàng nhận biết thực tại và thật sự được tự tại.

Ultimate reality transcends the realm of ignorance and defilements, yet it is the basis of everything. All things and creatures partake in that reality—a condition of original completeness and perfection, expressed by recourse to a number of terms, such as “One Mind” and “suchness”—which permeates and encompasses all phenomena in the universe.

Since reality is everywhere and in everything—or to put it another way, it is the true nature of all things—including the mind and body of each individual, the prospect of spiritual awakening and liberation is open to all, at all times. In essence, all one needs to do is let go of all false views and attachments, emptying the mind and intuitively apprehending the ubiquitous truth, without any mediation or distortion. But because attachments and ignorance are deep-seated and difficult to dislodge, one usually needs spiritual practices.

Thực tại tối thượng siêu vượt giới xứ của vô minh và ô nhiễm, nhưng lại là nền tảng của các pháp. Tất cả sự vật và chúng sinh đều chung phân vào thực tại này—một điều kiện của tính viên mãn và thành tựu căn bản, diễn tả qua cho một số thuật ngữ, như là “Nhất Tâm” và “chân như”—cùng dung thông và trùm khắp tất cả hiện tượng trong vũ trụ.

Vì thực tại ở mọi nơi và trong tất cả sự vật—hoặc nói một cách khác, đó là chân tánh của vạn vật—bao gồm tâm và thân của mỗi cá nhân, nên khả năng giác ngộ và giải thoát tâm linh luôn luôn mở ra cho tất cả mọi người. Về bản chất, tất cả những gì cần làm là buông bỏ vọng kiến và chấp trước, để tâm rộng rang và qua trực giác sẽ lĩnh hội lẽ thật trùm khắp, hoàn toàn không có sự tạo tác hoặc bóp méo nào. Nhưng vì những chấp trước và vô minh đã cắm sâu và khó trừ sạch, ta cần phải tu tập.

Although the methods might vary because of peculiar circumstances and individual predilections, at their core these practices involve emptying the mind of all thoughts, images, attachments, and views. This paves the way for the arising of wisdom and the transcendence of dualism, although the adept must also not become trapped in nondualism.

Because of an inveterate human propensity for self-deception, the application of specific teachings and methods needs to be flexible, contextual, and nuanced. Moreover, the teachings themselves must not turn into religious dogmas and sources of attachment; thus all teachings and methods of practice are provisional, functioning as tools for freeing the mind of views, fixations, and clinging. Hence, they must be employed wisely and abandoned when they are no longer needed.

Mặc dù pháp tu có thể thay đổi do hoàn cảnh đặc thù và sở thích cá nhân, nhưng trong cốt tủy những pháp tu bao gồm việc tâm phải buông bỏ mọi niệm tướng, sắc tướng, chấp trước và kiến giải. Điều này mở đường cho trí tuệ phát sinh và siêu vượt nhị nguyên, cho dù như thế người tu cũng không nên mắc kẹt vào lòng bầy bất nhị.

Vì con người có khuynh hướng tự lừa dối mình, nên việc áp dụng giáo lý và pháp tu cụ thể cần phải linh động, theo bối cảnh và tùy sắc thái. Hơn nữa, không nên biến giáo lý thành những giáo điều và nguyên nhân gây chấp trước; do đó tất cả giáo pháp và pháp tu đều tạm thời, hoạt dụng như một công cụ để giải thoát tâm khỏi tri giải, định kiến và bám víu. Vì thế phải ứng dụng giáo pháp một cách khôn ngoan và buông bỏ khi không còn cần thiết.

When used with sophistication and sensibility, ideally under the guidance of a qualified teacher, the teachings finally dissolve into a totalizing vision of the absolute, as the adept directly realizes the nature of reality and becomes able to act in accord with it.

What this summary shows is that most facets of the Hongzhou school's teachings intersect with key insights and tenets of Mahayana Buddhism. They also overlap with the doctrinal stances and soteriological schemes of other Buddhist traditions, including those of early Chan. These similarities, although they stand in contrast to traditional images of the Hongzhou school as the vanguard of a new iconoclastic ethos, should not surprise us when we consider the Hongzhou school's position within the world of Tang Buddhism. Nonetheless, Mazu and his disciples appropriated received doctrinal elements and juxtaposed them with new concepts, thereby reconfiguring and expressing them in a manner unique to their tradition.

Khi ứng dụng với sự tinh tế và bén nhạy, lý tưởng nhất là dưới sự hướng dẫn của một bậc thầy chứng đạo, cuối cùng giáo pháp sẽ tan biến vào cái thấy toàn diện chân lý tuyệt đối, và hành giả sẽ trực nhận chân tánh của thực tại và có thể hành động ứng hợp.

Sự tóm tắt này cho thấy hầu hết phương diện giáo pháp của phái Hồng Châu đều giao thoa với tuệ giác và giáo lý chủ yếu của Phật giáo Đại Thừa. Những phương diện này cũng trùng lặp với quan điểm học thuyết và hệ thống triết giáo của những truyền thống Phật giáo khác, kể cả Thiên tông sơ kỳ. Những điểm tương đồng này, mặc dù còn tương phản với sắc thái truyền thống của phái Hồng Châu như là tiên phong trong phong cách biểu tượng mới mẻ, sẽ không làm chúng ta ngạc nhiên khi xem xét vị thế của phái Hồng Châu trong thế giới quan Phật giáo đời Đường. Tuy nhiên, Mã Tổ và các đệ tử đã tiếp nhận được những yếu tố giáo lý và thân cận với những khái niệm mới, qua đó tái cấu trúc và thể hiện một cách độc đáo truyền thống của tông phong.

As a result, their teachings incorporate both old and new elements, bringing them together into a reasoned series of doctrinal propositions, expressed in a distinctive idiom. Thus the teachings of Mazu and his disciples preserve a sense of continuity with earlier traditions, while also putting a distinct imprint on the ongoing evolution of Chan doctrine and expressing distinctive perspectives and insights.

Detachment

The key elements that underscore the conception of a progressive path of practice and realization expounded in the Hongzhou school's records begin with the twin notions of detachment and transcendence, which together serve as a common thread that binds together other concepts and ideas. According to the records of Mazu, Dazhu, Baizhang, Nanquan, and Huangbo, at its core Chan practice involves the cultivation of nonattachment. Spiritual cultivation entails an ascent into increasingly rarefied states of detachment and transcendence, in which the vestiges of dualistic thought are eliminated.

Kết quả là giáo lý của phái Hồng Châu kết hợp cả yếu tố cũ và mới, đan kết thành một loạt lập luận về những nhận định giáo thuyết, diễn giải bằng thành ngữ đặc biệt. Do đó giáo pháp của Mã Tổ và các đệ tử bảo toàn ý nghĩa liên tục đối với các truyền thống thời trước, đồng thời đưa ra một dấu ấn rõ nét trên đà tiến triển của học thuyết Thiền và diễn bày những viễn cảnh và tuệ giác đặc thù.

Sự Xả ly

Những yếu tố then chốt nhấn mạnh quan niệm về tiến độ trong đường lối tu tập và chứng ngộ được nêu rõ trong ngữ lục của phái Hồng Châu bắt đầu với những quan niệm song song về sự xả ly và siêu việt, cùng hình thành chung một dây nối thông dụng kết hợp những khái niệm và quan điểm khác. Theo ngữ lục của Mã Tổ, Đại Châu, Bá Trượng, Nam Tuyên, và Hoàng Bá, trong cốt tủy sự tu Thiền đều liên quan đến pháp tu buông bỏ dính mắc. Công phu tu tập đòi hỏi phải bước vào trạng thái tinh tế của sự xả ly và siêu việt ngày càng gia tăng, trong đó những dư tàn của tư duy nhị nguyên bị loại trừ.

This implies not clinging to any doctrine, practice, or experience, including the notions of detachment and nonduality. The perfection of a liberated state of mind that is free from attachment and ignorance, explains Baizhang, is predicated on the realization of the twofold emptiness of person and things, a core Mahayana tenet:

Right now, if someone wishes to attain immediately awakening and realization, then he should just let both person and things disappear, let both person and things be obliterated, let both person and things be empty. Then, passing through the three stages, that is called a person who does not fall within any categorization. That is having faith in the Dharma. It is ethical observance, generosity, learning, wisdom, and so on.

The realization of emptiness implies the sublation of all concepts and views. Baizhang points out that even the views of the Buddha and the Dharma, and of course even more so everything else, hinder the arising of true insight.

Điều này ngụ ý không bám víu vào bất kỳ học thuyết, pháp tu, hoặc chứng nghiệm nào, bao gồm cả khái niệm về xả ly và bất nhị. Bá Trượng giải thích về sự thành tựu một trạng thái tâm giải thoát hết dính mắc và vô minh, dựa vào sự chứng nghiệm cả hai bên, nhân và pháp, đều Không, một nguyên lý cốt tủy của Đại thừa:

Hiện nay vượt thẳng đến ngộ giải thì phải nhân pháp đều hết, nhân pháp đều bất, nhân pháp đều Không. Vượt ngoài ba câu thì đây gọi là người không rơi vào các nẻo. Như thế là tin pháp, thế ấy là bố thí, trì giới, vãn, huệ.v.v...

Chứng nghiệm tánh Không ngụ ý loại bỏ tất cả khái niệm và tri kiến. Bá Trượng chỉ ra rằng ngay cả tri kiến về Phật và Pháp, và tất nhiên còn nhiều hơn thế nữa, sẽ ngăn ngại chân tuệ giác.

The realization of sudden awakening, according to Dazhu, consists of the instantaneous giving up of all deluded thoughts (*wangnian*), while also realizing that awakening does not involve the attainment of anything (*wusuode*). Therefore, the mind of the Chan adept should not abide (*wuzhu*) anywhere, including in existence and nonexistence, good and evil, concentration and disturbance. The Buddha mind, explains Dazhu, is simply the mind that abides nowhere. He defines the non-abiding mind (*wuzhu xin*):

Not abiding anywhere [means that] one does not abide in good and evil, existence and nothingness, inside, outside, or in-between. Not abiding in emptiness and not abiding in non-emptiness, not abiding in concentration and not abiding in the absence of concentration, that is not abiding anywhere. Only this not abiding anywhere is the [true] abode. When one attains this, it is called the non-abiding mind. The non-abiding mind is the Buddha mind.

Theo Đại Châu, đốn ngộ bao gồm việc buông bỏ tức thì những vọng niệm, đồng thời cũng nhận biết chứng ngộ không liên quan đến sở đắc bất cứ điều gì (vô sở đắc). Vì vậy, tâm của thiền sư không trụ trước bất cứ đâu (vô trụ), kể cả có và không, tốt và xấu, chú tâm và tán tâm. Đại Châu giải thích Phật tâm chỉ đơn giản là tâm vô trụ. Ngài định nghĩa tâm vô trụ:

Không trụ bất cứ nơi nào [nghĩa là] không trụ điều thiện điều ác, hữu và vô, trong-ngoài, hoặc ở giữa. Không trụ trong tánh Không và không trụ trong phi không, không trụ trong định và không trụ trong phi định, có nghĩa vô sở trụ. Chỉ có vô sở trụ là [chân] trụ. Khi đạt được điều này, gọi là tâm vô trụ. Tâm vô trụ là tâm Phật.

Freed from attachments and fixations, the non-abiding mind is without a center or locus, able to perceive reality without mediation or distortion based on preconceived concepts and ideas. But ultimate reality is not simply transcendent and dissociated from conventional reality; there is only one realm of reality (Sanskrit: *dharmadhatu*; Chinese: fajie), which encompasses and pervades everything. Adopting a perspective that echoes the Huayan analysis of reality in terms of the relationship between principle (*li*) and phenomena (*shi*), Mazu affirms the mutual identity and inclusion of the two realms:

If one attains the teaching, then one is always free. If *dharmadhatu* is established, then everything is *dharmadhatu*. If suchness is established, then everything is suchness. If principle is established, then all dharmas are principle. If phenomena are established, then all dharmas are phenomena. When one is raised, a thousand follow. The principle and phenomena are not different, and everything is sublime function. There is no other principle. They all come from the mind.

Giải thoát khỏi chấp trước và định kiến, tâm vô trụ không có trung tâm hay chỗ nơi, có thể nhận biết thực tại mà không tạo tác hay bóp méo dựa trên khái niệm và ý tưởng đã định sẵn. Nhưng thực tại tối thượng không chỉ đơn giản là siêu việt và tách rời khỏi thực tại qui ước; chỉ có một giới xứ của thực tại (pháp giới), bao gồm và trùm khắp tất cả pháp. Áp dụng quan điểm phản ánh sự phân tích của Hoa Nghiêm đối với thực tại về mối tương quan giữa lý và sự, Mã Tổ khẳng định tính đồng nhất hỗ tương và hòa lẫn cả hai lĩnh vực:

Nếu ai đạt được giáo pháp thì luôn tự tại. Nếu pháp giới được thành lập thì mọi thứ đều là pháp giới. Nếu chân như được thành lập, sau đó tất cả các pháp là chân như. Nếu lý được thành lập thì tất cả pháp đều là lý. Nếu sự được thành lập thì tất cả pháp đều là sự. Khi một người đứng lên, ngàn người theo sau. Lý và sự không sai khác, và mọi thứ đều diệu dụng. Không có nguyên tắc nào khác. Tất cả đều phát xuất từ tâm.

According to this point of view, everything partakes of the character of reality, except that ordinary people are unaware of it because of their ignorance and defilements. With awakening, one simply realizes the all-pervasiveness of reality, seeing things as they truly are, without adding or subtracting anything. Mazu elaborates on that point in a passage that comes immediately after the previous one:

For instance, though the reflections of the moon are many, the real moon is only one. Though there are many springs of water, water has only one nature. There are myriad phenomena in the universe, but empty space is only one. There are many principles that are spoken of, but “unobstructed wisdom is only one.”¹ Whatever is established, it all comes from One Mind. Whether constructing or sweeping away, all is sublime function, all is oneself.

Here Mazu strikes a positive note, pointing to a state of original perfection expressed by terms like “suchness,” “truth,” and “One Mind”—that is manifest in all things, events, and activities.

1 Quotation from the Vimalakirtu Scriptura, The same expression also appears in Baozang lun.

Theo quan điểm này, tất cả đều chung phần vào tính chất của thực tại, ngoại trừ phàm phu không nhận biết vì họ vô minh và ô nhiễm. Giác ngộ, ta chỉ đơn giản nhận ra thực tại trùm khắp, nhìn thấy mọi sự vật như-thực-sự-đang-là, mà không cần thêm vào hoặc lấy ra bất cứ điều gì. Mã Tổ giải thích về điểm này trong đoạn văn xuất hiện ngay sau bài trước:

Ví dụ, mặc dù sự phản chiếu của mặt trăng thì đa dạng, mặt trăng thực chỉ có một. Mặc dù có rất nhiều nguồn nước, nước chỉ có một bản tánh. Có vô số hiện tượng trong vũ trụ, nhưng không gian rỗng rang chỉ một thể tánh. Có rất nhiều nguyên lý được nói ra, nhưng “trí tuệ vô quái ngại chỉ là một.”² Bất cứ điều gì được thiết lập, tất cả đều phát xuất từ Nhất Tâm. Cho dù dựng lập hay tước bỏ, tất cả đều là hoạt dụng siêu phàm, tất cả là chính mình.

Ở đây Mã Tổ ghi chú thích đáng, chỉ ra một trạng thái thành tựu từ nguyên thủy được diễn bày qua các thuật ngữ như “chân như,” “chân lý” và “Nhất Tâm”—việc này hiện hành trong mọi sự vật, sự kiện và hoạt động.

2 Dẫn từ Kinh Duy-ma-cật và cũng có trong Bảo Tạng Luận.

Ultimate reality, the true Buddha, is everywhere and pervades everything, regardless of humans' ability to recognize it. In contrast, the discord, imperfection, and confusion that characterize the human predicament arise from inveterate ignorance and a fundamental misconception of reality, an idea that is not unique to the Hongzhou school or the Chan tradition. In that sense, they are not intrinsic or essential aspects of reality. In the following passage, Mazu contrasts ignorance and awakening and relates both to the immutable actuality of the original mind/ nature:

The realization of nonduality is called equal nature. Although the nature is free from differentiation, its function is not the same. When ignorant, it is called consciousness; when awakened, it is called wisdom. Following the principle is awakening, while following phenomena is ignorance. Ignorance is to be ignorant of one's original mind. Awakening is to awake to one's original nature. Once awakened, one is awakened forever, there being no more ignorance. It is like when the sun comes, and then all darkness disappears.

Thực tại tối thượng, chân Phật, trùm khắp và thâm nhập tất cả, bất kể khả năng con người có nhận ra hay không. Ngược lại, sự bất hòa, sự bất toàn và mê vọng đặc trưng cho tình trạng khó khăn của con người xuất phát từ vô minh và hiểu biết sai lầm căn bản về thực tại, đây là tư tưởng không phải duy nhất của phái Hồng Châu hay truyền thống Thiền. Theo nghĩa đó, những đặc tính trên không phải là khía cạnh bản hữu hay thiết yếu của thực tại. Trong đoạn văn sau, Mã Tổ tương phản vô minh với giác ngộ và liên hệ cả hai hướng đến thực tại bất biến của bản tâm/bản tánh:

Sự nhận biết bất nhị được gọi là bình đẳng tánh. Mặc dù thể tánh không sai khác, hoạt dụng không giống nhau. Khi vô minh, thể tánh gọi là thức; khi giác ngộ gọi là trí tuệ. Tuân theo lý là giác ngộ, trong khi chạy theo sự là vô minh. Vô minh là không biết bản tâm. Giác ngộ là tỉnh giác bản tánh nơi mình. Một khi giác ngộ, người ấy sẽ tỉnh giác mãi mãi, không còn vô minh nữa. Giống như khi mặt trời mọc thì sau đó tất cả bóng tối biến mất.

When the sun of prajna (wisdom) emerges, it does not coexist with the darkness of defilements.

According to Mazu, the apprehension of nonduality perfects the faculty of wisdom, bringing about an insight into reality. Within this conceptual scheme, the process of freeing the mind entails its divestiture from misguided notions, discriminating thoughts, self-centered feelings, and dualistic views. Deluded thoughts are behind the misapprehension of the way things are, giving rise to arbitrary attachments and desires, facile emotions and fears, and the like. While individuals experience these as being real, they all lack inherent self-nature. Consequently, Mazu argues that the ending of all mental conceptions and the transcendence of duality serve as catalysts for the realization of reality, which is the same regardless of whether the individual is unaware of or awakened to it. In the following passage, he describes what kind of understanding is needed in order to “attain the universal Way”:

The self-nature is originally complete. If only either good or evil things do not hinder one, then that is a person who cultivates the Way.

Khi mặt trời trí tuệ bát-nhã xuất hiện, sẽ không còn bóng tối ô nhiễm.

Theo Mã Tổ, nhận biết bất nhị sẽ chu toàn năng lực của trí tuệ, mang tuệ giác chiếu soi thực tại. Trong khuôn khổ khái niệm, tiến trình giải thoát tâm đòi hỏi buông xả những quan niệm sai lầm, tư tưởng phân biệt, cảm giác tập trung vào bản ngã, và tri kiến nhị nguyên. Những vọng niệm ẩn sau mê lầm về sự vật đang là, tạo ra dính mắc và tham dục độc đoán, thuận lợi cho cảm xúc và sợ hãi, và những tình cảm tương tự. Trong khi trải nghiệm những sự kiện này cho là thật có, mọi người sẽ bỏ quên tự tánh bản hữu. Do đó, Mã Tổ lập luận rằng chấm dứt tất cả khái niệm tinh thần và siêu vượt nhị nguyên đóng vai trò xúc tác để chứng nghiệm thực tại, và đều giống như nhau bất kể cá nhân đó tỉnh giác hay không tỉnh giác về việc này. Trong phần sau, ngài mô tả phải hiểu như thế nào mới đạt được đạo:

Tự tánh vốn đầy đủ. Chỉ cần không bị thiện, ác ràng buộc thì gọi là tu tập Đạo.

Grasping good and rejecting evil, contemplating emptiness and entering samadhi, all of these belong to activity. If one seeks outside, one goes away from it. Just put an end to all mental conceptions in the three realms. If there is not a single thought, then one eliminates the root of birth and death, and obtains the unexcelled treasury of the Dharma king.

A similar emphasis on putting an end to conceptual thought and attachment is evident in other texts. For example, in Huangbo's records he advises his disciples to spend all their time learning how to perfect the state of no-mind (*wuxin*), which implies putting an end to mental activities that give rise to dualistic thoughts. He then goes on to assure them that even though they might not be able to transcend samsara immediately, they will make good progress if they apply themselves to the practice for the next five or ten years. Elsewhere, after critiquing the seeking of truth outside of oneself and the unreflective reliance on conventional practices, Huangbo exhorts his disciples to perfect the state of no-mind.

Lấy thiện bỏ ác, quán Không nhập định đều là tạo tác. Nếu còn đeo đuổi mong cầu ở ngoại cảnh thì càng rời xa lẽ đạo. Chỉ cần dứt bật cái tâm lượng trong ba cõi. Chỉ cần dứt bật mọi vọng niệm thì trừ được căn cội sinh tử, tức là được quả báo Vô Thượng Pháp Vương.

Một sự nhấn mạnh tương tự về chấm dứt niệm tưởng và dính mắc sẽ thấy rõ trong các văn bản khác. Ví dụ, trong ngữ lục của Hoàng Bá, ngài khuyên đệ tử dành tất cả thời gian để học cách chu toàn trạng thái vô tâm, nghĩa là chấm dứt dòng vận hành của tâm thức dẫn đến niệm tưởng nhị nguyên. Ngài tiếp tục đảm bảo với đệ tử rằng mặc dù họ có thể không ra khỏi luân hồi tức khắc, họ vẫn tiến tu tốt đẹp nếu công phu trong năm hay mười năm. Ở những chỗ khác, sau khi phê bình việc tìm kiếm lẽ thật bên ngoài chính mình và nương tựa không suy xét vào pháp tu qui ước, Hoàng Bá khuyên các đệ tử thẳng đó vô tâm.

He explains no-mind in terms of definitive knowledge of the fundamental nonexistence (i.e., emptiness) of all phenomena, non-attainment (*wusuode*), non-abiding (*wuzhu*), absence of subjectivity and objectivity (*wuneng wusuo*), and the non-arising of false thoughts (*wangnian*). According to Huangbo (as well as Mazu and Baizhang), Chan practice largely functions as a process of subtraction or elimination; the practitioner learns how to let go of views and attachments that bind him to the realm of birth and death. Another passage from Huangbo's record illustrates this point:

There is not a single Dharma to obtain, not a single practice to cultivate. That is the supreme Way. That is the true Buddha. Students of the Way should only worry about giving rise to a single thought, in which case they distance themselves from the Way. When in each instant there are no forms/signs, when in each instant there is no activity, that is the Buddha. If students of the Way wish to attain Buddhahood, they need not study all Buddhadharmas. They only need to study "non-seeking" and "non-attachment" ... Just transcend all afflictions, and then there is no Dharma that can be obtained.

Ngài giải thích vô tâm theo nghĩa rõ biết tất cả pháp bản thể là Không, vô sở đắc, vô trụ, vô năng vô sở và không khởi vọng niệm. Theo Hoàng Bá (cũng như Mã Tổ và Bá Trượng), sự tu Thiền phần lớn hoạt dụng như một quá trình loại trừ hoặc buông bỏ; thiền sinh học cách buông bỏ tri kiến và chấp dính đã trói buộc mình vào sinh và tử. Một đoạn văn khác từ ngữ lục của Hoàng Bá cho thấy điểm này:

Không một pháp có thể được, không một hạnh có thể tu, đây là đạo vô thượng, đây là chân Phật. Người học đạo chỉ sợ một niệm có, tức cùng Đạo ngăn cách. Niệm niệm không tướng, niệm niệm vô vi, tức là Phật. Người học đạo nếu muốn thành Phật thì tất cả Phật pháp thầy đều không dụng học, chỉ học không cầu, không đắm trước.... Chỉ lìa tất cả phiền não, tức là không pháp có thể được³.

3 Các pháp tu thường chỉ dạy phải từ bỏ ái dục tham đắm và chỉ bám dính vào Pháp. Hoàng Bá tiến xa hơn và chỉ rõ mọi hình thức dính mắc, kể cả Pháp, đều khiến chúng ta xa Đạo.

The Hongzhou school's records present Chan practice as an open-ended process, in which the adept arrests the flow of habitual thoughts and comes to perceive reality directly, without superimpositions or self-centered distortions. In Baizhang's record, we encounter a use of the images of wood and stone as metaphors for the mind of the Chan sage, which is firm and unmoved when encountering all kinds of circumstances:

All things never proclaim themselves empty, nor do they declare that they are form. They also do not say that they are right or wrong, pure or impure. Neither is there any mind to bind anyone. It is only that people themselves create false attachments, thereby giving rise to all kinds of understanding, creating various views, desires, and fears. Just realize that all things are not created by themselves. They all come into existence only because of a single false thought that wrongly attaches to appearances. If one perceives that mind and phenomena do not mutually reach each other, then one is liberated at that very spot. All things are calm and extinct as they are, and that very spot is the sanctuary of awakening.

Ngữ lục của phái Hồng Châu trình bày tu tập Thiền như một quá trình bỏ ngỏ không giới hạn, trong đó hành giả chặn đứng dòng niệm tưởng tập khí tuôn chảy và đi đến trực tiếp nhận biết thực tại, không thêm thắt hoặc bóp méo tập trung vào bản ngã. Trong ngữ lục của Bá Trượng, chúng ta thấy sử dụng những hình ảnh của gỗ và đá như là ẩn dụ cho tâm của bậc thiền đức, vững chãi và bất động khi đối diện mọi hoàn cảnh:

Tất cả các pháp vốn không tự nói là không, không tự nói là sắc, cũng không tự nói phải quấy, cấu tịnh, cũng không có tâm trói buộc người. Chỉ vì người tự sanh hư vọng trói buộc, rồi tạo ra bao nhiêu thứ giải hội, khởi lên bao nhiêu thứ tri kiến, sanh bao nhiêu thứ tham dục, lo sợ. Chỉ cần rõ biết các pháp vốn không tự sanh, đều từ một niệm tưởng điên đảo chấp tướng mà có. Nếu biết tâm cùng với cảnh vốn Không, không đến nhau thì ngay đó giải thoát. Mỗi mỗi các pháp ngay khi ấy lặng lẽ như đang là, ngay khi ấy là đạo tràng.

According to Baizhang, people bind themselves by giving rise to false views and attachments. The perfection of a mind that is like wood or stone involves the ending of the habitual patterns of thinking and emptying the mind of thoughts and images. He expands on this theme:

You should first put an end to all involvements and bring to rest the myriad concerns. Whether wholesome or unwholesome, mundane or supramundane, let go of all things. Do not remember, recollect, get caught up, or think. Let go of both body and mind, affecting them to be free. With a mind that is like wood or stone, a mouth that does not engage in arguments, with a mind that has no activity, the mindground becomes like empty space and the sun of wisdom manifests itself. It is like when the clouds open up and the sun emerges.

When the mind is freed from mental defilements, it opens the way for the experience of awakening. Then, the sun of wisdom finally emerges from behind the clouds of ignorance and illuminates the world, declares Baizhang.

Theo Bá Trượng, con người tự trói buộc mình bằng cách tạo tác vọng kiến và chấp trước. Sự thành tựu một tâm giống như gỗ đá liên quan đến việc chấm dứt khuôn mẫu tập khí suy nghĩ và để tâm rỗng rang hết niệm tướng và hình ảnh. Ngài mở rộng chủ đề này:

Trước tiên ông cần dứt hết các duyên, dừng nghỉ muôn việc, thiện cùng bất thiện, thế cùng xuất thế, tất cả các pháp thầy đều buông sạch, chẳng ghi chẳng nhớ, chẳng duyên chẳng niệm, buông xả thân tâm hoàn toàn tự tại, tâm như gỗ đá, miệng không biện biệt, tâm không sở hành. Tâm địa nếu không thì mặt trời trí huệ tự hiện. Như mây tan thì mặt trời xuất hiện.

Khi tâm được giải thoát hết ô nhiễm, sẽ mở ra con đường chứng ngộ. Rồi, mặt trời trí huệ cuối cùng xuất hiện sau đám mây vô minh và chiếu sáng thế gian, Bá Trượng bảo như thế.

When he finally lets go of everything, the practitioner enters a recondite realm of awakening, without abandoning the everyday world of people and events, mountains and rivers, secluded monasteries and busy marketplaces.

Expedient Means

The formulation of the Hongzhou school's teachings was predicated on an understanding of Buddhist doctrines and practices as *upaya* (*fangbian*, "expedient means" or "skillful means"). The notion of *upaya* occupies a central position within the Mahayana tradition, its influence extending to the areas of ethics, hermeneutics, and soteriology. The idea appears in early scriptures, which describe the skilled means and strategies used by the Buddha in the instruction and guidance of his disciples. The Prajnaparamita scriptures use *upaya* in reference to the various methods and techniques used by the Buddha and the bodhisattvas in their work of universal salvation. With the subsequent development of Mahayana doctrine, the idea became more complex and was deployed differently in various canonical and exegetical texts.

Khi cuối cùng buông bỏ tất cả, hành giả bước vào cõi giới giác ngộ uyên nguyên, mà không lìa xa thế gian thường ngày giữa phàm nhân sự việc, núi non sông ngòi, tu viện ẩn dật và phố chợ rộn ràng.

Phương Tiện Thiện Xảo

Việc phát biểu giáo lý của phái Hồng Châu dựa trên sự giải hội những học thuyết và pháp tu Phật giáo như phương tiện thiện xảo. Quan niệm về phương tiện chiếm vị trí trung tâm trong truyền thống Đại Thừa, ảnh hưởng kéo dài đến các lĩnh vực đạo đức, luận giải và triết học. Ý niệm phương tiện xuất hiện trong kinh điển nguyên thủy, mô tả phương tiện và thủ thuật thiện xảo của Đức Phật trong sự giáo dưỡng môn đệ. Kinh Bát-nhã Ba-la-mật sử dụng phương tiện dựa trên nhiều phương pháp và kỹ xảo khác nhau do Đức Phật và chư Bồ-tát sử dụng để cứu độ cùng khắp. Với học thuyết Đại Thừa phát triển về sau, ý niệm phương tiện trở nên phức tạp hơn và được triển khai khác nhau trong những kinh điển và luận giải khác nhau.

The notion of *upaya* was often employed as a hermeneutical tool, for the purpose of explaining differences among the various Buddhist teachings and traditions. Within this context, specific teachings were accorded different levels of profundity, thereby creating a hierarchy of teachings that were supposedly formulated by the Buddha in response to the needs and abilities of his followers. By tailoring the message to specific audiences—taking into account their spiritual needs and stages of spiritual development—the Buddha purportedly enabled them to persevere with their practice, gradually leading them toward the ultimate goal. The interpretation of discrete teachings as *upaya*, providing apposite guidance for particular audiences, was thus used to explain the panoply of doctrines attributed to the Buddha (albeit in an ahistorical fashion). This perspective was embraced by Buddhist scholars in medieval China, as they had to deal with hermeneutical quandaries posed by the need to reconcile contradistinctions and disparities evidenced in various canonical texts and teachings.

Quan niệm phương tiện thường được sử dụng như một công cụ luận giải, nhằm mục đích giải thích sự sai biệt giữa những giáo lý và truyền thống Phật giáo đa loại. Trong bối cảnh này, giáo pháp riêng biệt khế hợp những mức độ sâu cạn khác nhau, qua đó tạo ra một thứ bậc giáo lý do Đức Phật thuyết giảng đáp ứng nhu cầu và căn cơ học nhân của ngài. Bằng cách điều chỉnh thông điệp gửi đến các đối tượng cụ thể—quan tâm đến nhu cầu tâm linh và những giai đoạn tiến tu—Đức Phật có ý giúp họ tu tập miên mật, dần dần hướng tới cứu cánh. Diễn giải giáo lý riêng biệt như phương tiện, sẽ giúp hướng dẫn phù hợp với tính chất đặc biệt, do đó được sử dụng để giải thích toàn bộ giáo lý của Phật (mặc dù phi lịch sử). Quan điểm này đã được các học giả Phật giáo chấp nhận ở Trung Hoa thời trung cổ, vì họ phải giải quyết các vấn đề chú giải do nhu cầu hài hòa những mâu thuẫn và chênh lệch phát hiện trong các văn bản và giáo lý khác nhau.

That remained a pressing issue for a long time, because the canon continued to expand as increasing number of scriptures were translated from Indic languages and new apocryphal texts were composed in China.

The concept of *upaya* plays a prominent role in the *Lotus Scripture*. There it performs a polemical function, being used to relegate all earlier Buddhist teachings to an inferior status and facilitate the Buddha's revelation of the final truth, which is supposedly contained in its completeness and full resplendent glory only in the *Lotus Scripture*. In the text, the Buddha uses an array of *upaya* for the purpose of highlighting the provisional nature of earlier teachings and divulging the supremacy and universality of the One Vehicle, the ultimate truth unique to the *Lotus Scripture*. Importantly, throughout most of the text the use of *upaya* is the exclusive province of the Buddha.

In contrast, the *Vimalakirti Scripture* eulogizes the bodhisattvas for their adept use of *upaya*.

Đó vẫn là một vấn đề cấp bách trong thời gian dài, bởi vì kinh điển vẫn tiếp tục khai triển khi số lượng kinh sách dịch từ ngôn ngữ Ấn Độ ngày càng gia tăng và có những văn bản giả tạo mới sáng tác ở Trung Hoa.

Khái niệm phương tiện đóng vai trò nổi bật trong Kinh Pháp Hoa, thực hiện một chức năng mâu thuẫn, được sử dụng để đẩy giáo lý của Phật giáo Nguyên Thủy vào tình trạng thấp kém hơn và tạo điều kiện cho sự khai thị của Đức Phật về chân lý cứu cánh, được cho là bao hàm tính viên mãn và ngưỡng mộ tràn đầy chỉ có trong Kinh Pháp Hoa. Trong kinh, Đức Phật sử dụng một loạt phương tiện mục đích nhấn mạnh tính chất tạm thời của giáo lý nguyên thủy và diễn bày tính chất tối thượng và trùm khắp của Nhất Thừa, chân lý cứu cánh duy nhất của Kinh Pháp Hoa. Điều quan trọng là, trong hầu hết văn bản, việc sử dụng phương tiện là phạm trù độc quyền của Đức Phật.

Ngược lại, kinh Duy-ma-cật tôn vinh những bậc Bồ-tát vì học nhân các ngài sử dụng phương tiện.

This text depicts its main hero, Vimalakirti, as entering all sorts of places and situations, including gambling houses and brothels, in order to lead wayward persons toward the Buddha's path. The truthfulness of a given teaching is thereby correlated to its efficacy in liberating others; whether a given teaching will work depends on the context and the audience. The text adopts the standpoint of nonduality, symbolized by Vimalakirti's silence, and communicates the idea that the nature of ultimate reality defies all attempts to conceptualize or verbalize it. Accordingly, even the conception of ultimate truth is an *upaya*, used for the sake of leading individuals to a liberating insight. Therefore, no teaching should be grasped as conclusive formulation of the ultimate truth (a perspective that, as we will see, was also adopted by the Hongzhou school). A similar assault against doctrinaire rigidity and religious dogmatism is also a feature of scriptures belonging to the Prajnaparamita corpus and Madhyamaka texts, which warn against attaching even to the most cherished Buddhist notions and ideals.

Kinh này miêu tả vị anh hùng chính là Duy-ma-cật đi vào tất cả chỗ nơi và tình huống, kể cả cờ bạc và vui chơi, nhằm dẫn dắt những người lạc hướng quay về Phật đạo. Tính trung thực của một giáo pháp ban bố sẽ tương ứng với hiệu quả trong việc độ tha; dù cho tác dụng tùy thuộc vào bối cảnh và đối tượng. Kinh này thừa nhận quan điểm bất nhị, biểu tượng là sự im lặng của Duy-ma-cật, và truyền đạt rằng thể tánh của thực tại tối thượng thì bất chấp tất cả nỗ lực khái niệm hoá hay diễn giải. Như thế, ngay cả khái niệm về chân đế cũng là một phương tiện, sử dụng vì mục đích hướng dẫn con người đến tuệ giác giải thoát. Do đó, không cần phải giảng dạy như một công thức xác định về chân đế (là một quan điểm, như chúng ta sẽ thấy, và cũng được phái Hồng Châu tiếp nhận). Một sự phản bác tương tự chống lại tính cứng nhắc của giáo điều cũng là một đặc trưng của kinh điển thuộc hệ Bát-nhã Ba-la-mật và những bản kinh Trung Đạo, cảnh báo phản bác việc chấp dính kể cả những quan niệm và lý tưởng Phật giáo sùng mộ nhất.

In keeping with its contemplative character, the Chan tradition adopted a pragmatic orientation that incorporated the concept of *upaya*, regarding Buddhist doctrines as theoretical models that guide actual religious behavior. The notion of *upaya* is found in a number of early Chan texts, starting with *Erru sixing lun* (Treatise on Two Entrances and Four Practices), attributed to Bodhidharma. It also appears in the meditation instructions of *Xiuxin yaolun* (Treatise on the Essentials of Mind Cultivation), attributed to Hongren, and plays an important role in the Northern school's *Wu fangbian* (Five Expedient Means)⁴, which, as its title suggests, elucidates five forms of *upaya*.

4 1/ comprehensive explanation of the essence of Buddhahood
2/ opening the gates of wisdom and sagacity
3/ manifesting the inconceivable of Dharma
4/ elucidation of the true nature of the dharmas and
5/ the naturally unobstructed path of emancipation.

Để phù hợp với đặc tính quán chiếu, truyền thống Thiền tiếp nhận một định hướng thực dụng kết hợp với khái niệm phương tiện, xem học thuyết Phật giáo như là mô hình lý thuyết hướng dẫn hành vi tôn giáo thực tế. Khái niệm phương tiện thấy trong một số văn bản Thiền tông sơ kỳ, đầu tiên là Nhị Nhập Tứ Hạnh Luận của Tổ Bồ-đề Đạt-ma, và giáo pháp thiền trong Tu Tâm Yếu Luận của Hoàng Nhẫn, và đóng một vai trò quan trọng trong Ngũ Phương Tiện⁵ của Bắc Thiền, như tựa đề, gợi ý làm sáng tỏ năm dạng thức phương tiện.

5 Từ Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn truyền đến Lục Tổ Huệ Năng thuộc Nam Thiền và Thần Tú thuộc Bắc Thiền. Bắc Thiền Ngũ Phương Tiện Môn (北宗五方便門) cùng với thuyết Quán Tâm đều là điểm cốt cán của tư tưởng Bắc Thiền. Có xuất xứ từ sách Đại Thừa Vô Sinh Phương Tiện Môn đào được ở Đôn Hoàng, thu vào Đại Chính Tạng tập 85. Ngũ Phương Tiện Môn gồm: 1. Tổng Chương Phật Thể Li Niệm Môn giải thích rõ bản chất của Phật quả, tức dựa theo thuyết của Luận Đại Thừa Khởi Tín mà hiển bày Phật thể xa lìa các niệm xằng bậy, sai quấy. 2. Khai Trí Tuệ Môn khai mở trí tuệ và thánh trí, tức dựa theo lời dạy trong kinh Pháp Hoa mà mở cửa trí tuệ. Cũng gọi là Bất Động Môn. 3. Hiển Bất Tư Nghị Môn hiện hành Phật Pháp bất khả tư nghị, dựa theo thuyết của kinh Duy-ma mà hiển bày giải thoát chẳng thể nghĩ bàn. 4. Minh Chư Pháp Chính Tính Môn soi sáng thực tánh các pháp, tức nương theo thuyết trong kinh Tư Ích phạm thiên sở vấn mà tỏ rõ chính tính của các pháp. 5. Liễu Vô Dị Môn, con đường giải thoát tự nhiên không ngăn ngại, tức nương theo lời dạy của kinh Hoa Nghiêm mà được giải thoát tự nhiên vô ngại. Năm pháp môn trên đây đều dựa vào giáo thuyết trong các kinh luận làm phương tiện để đạt tới chứng ngộ giải thoát, vì thế gọi là Ngũ Phương Tiện Môn, là đặc sắc của pháp Thiền Bắc tông.

Generally speaking, within Tang Chan there was a tendency to interpret practices or methods of spiritual cultivation, including meditation, as *upaya*.

As the conception of religious teachings as *upaya* was embedded in the *weltanschauung* of medieval Chinese Buddhism, the Hongzhou school drew on common frames of reference. At the same time, as it integrated the notion of *upaya* into its basic religious perspective, its employment as a central pedagogical principle assumed a distinctive character. The determined refusal on the part of Mazu and his disciples to commit to a narrow doctrinal perspective, while not without parallels in the annals of medieval Buddhism, represented a fresh attempt to rearrange the priorities of religious life. That underscored the Hongzhou school's essential character as an elite contemplative tradition, grounded in the religious ethos of medieval monasticism.

The implicit objective of the Hongzhou school's teachings, as presented in the extant sources, is to explicate a path of practice that leads to the realization of awakening and liberation.

Nói chung, Thiên tông đời Đường có khuynh hướng diễn giải cách thực hành hay pháp tu, bao gồm thiền định, như là phương tiện.

Khi quan niệm giáo lý như phương tiện đưa vào nhận định riêng biệt của Phật giáo Trung Hoa thời trung cổ, phái Hồng Châu đã phác họa những cấu trúc chung cho việc tham khảo. Đồng thời, khi hòa nhập khái niệm phương tiện vào quan điểm tôn giáo căn bản, việc ứng dụng này như là một nguyên tắc sư phạm chủ yếu tất nhiên mang sắc thái đặc thù. Sự quả quyết của Mã Tổ và các đệ tử từ chối không theo một quan điểm học thuyết hạn hẹp, trong khi không phải không có sự tương đồng trong các biên niên sử của đạo Phật thời trung cổ, đã tiêu biểu một nỗ lực tươi mới nhằm bố trí lại ưu thế đời sống tôn giáo. Điều này nhấn mạnh đến đặc tính thiết yếu của phái Hồng Châu như một truyền thống thiên quán ưu tú, căn cứ vào đặc tính tôn giáo của tầng chúng thời trung cổ.

Mục tiêu hiển nhiên của giáo lý phái Hồng Châu, như được trình bày trong nguồn tài liệu hiện còn, là diễn giải pháp tu dẫn tới giác ngộ và giải thoát.

Accordingly, they stress the performative aspects of Chan teachings and underscore that religious doctrines are not intended to be simply accepted as faithful descriptions of reality. Adopting a classic Mahayana perspective, the records of Mazu and his disciples deem ultimate reality to be “inconceivable” (*buke siyi*), transcending conceptual constructs and verbal expressions. Such an understanding is closely related to the already-noted emphasis on detachment and transcendence. Taken together, they underscore the danger of reifying religious doctrines, practices, and experiences.

If the perfection of detachment is a key facet of spiritual cultivation, then it is necessary to establish safeguards to counteract the natural tendency to become attached to religious texts, teachings, practices, and experiences, which leads to misconstruing their nature and function. When that happens, various elements and aspects of the religious path become parts of the problem, instead of salvific solutions to the perennial quandaries of human existence.

Theo đó, phái này chú trọng đến khía cạnh biểu hiện giáo lý Thiền và nhấn mạnh rằng học thuyết tôn giáo không phải chỉ nhắm vào sự kiện đơn giản chấp nhận như là mô tả thực tại chân chất. Tiếp nhận một quan điểm Đại thừa cổ điển, ngữ lục của Mã Tổ và các đệ tử xem thực tại tối hậu là “bất khả tư nghì”, siêu vượt cấu trúc khái niệm và diễn tả ngôn ngữ. Sự giải hội như vậy liên quan chặt chẽ đến sự nhấn mạnh đã nói về xả ly và siêu vượt. Khi kết hợp cả hai, các ngài nhấn mạnh đến sự nguy hiểm về việc cụ thể hoá giáo thuyết, pháp tu và chứng nghiệm.

Nếu sự thành tựu xả ly là khía cạnh then chốt trong việc tu tập, cần phải thiết lập biện pháp an toàn chống lại xu hướng tự nhiên chấp trước vào kinh điển, giáo pháp, pháp tu và sự chứng nghiệm, từ đó sẽ dẫn đến hiểu biết sai lạc về thể và dụng. Khi xảy ra như thế, những yếu tố và khía cạnh khác nhau trong đường lối tu tập sẽ trở thành vấn đề, thay vì là biện pháp giải thoát tình trạng khó khổ trường kỳ của kiếp người.

The adoption of this perspective, which straddles both the theoretical and practical spheres, explains the centrality of *upaya* with the Hongzhou school's records, which repeatedly emphasize that the truthfulness of specific doctrines depends on their potency in bringing about spiritual transformation and realization. Such an outlook is especially evident in Baizhang's record:

However, all verbal teachings are just like cures for diseases. Because the diseases are not the same, the medicines are also not the same. That is why sometimes it is said that there is Buddha, and sometimes that there is no Buddha. True words cure sickness. If the cure manages to bring about healing, then all are true words. [On the other hand,] if they cannot effectively cure sickness, all are false words. True words are false words, insofar as they give rise to views. False words are true words, insofar as they cut off the delusions of sentient beings. Because the diseases are unreal, there are only unreal medicines to cure them.

Chấp nhận quan điểm này, cả trên lĩnh vực lý thuyết và thực hành, sẽ giải thích vị trí trung tâm của phương tiện đối với ngữ lục của phái Hồng Châu, nhiều lần đã nhấn mạnh rằng tính trung thực của những học thuyết đặc thù phụ thuộc vào tiềm năng mang lại sự chuyển hóa tâm linh và chứng ngộ. Quan điểm như vậy đặc biệt rõ ràng trong Bá Trượng Ngữ Lục:

Tất cả ngôn giáo chỉ là thuốc trị bệnh, vì bệnh chẳng đồng nên thuốc cũng chẳng đồng. Vì thế có khi nói “có Phật” có khi nói “không Phật.” Lời thật cốt trị bệnh, trị nếu lành bệnh thì mỗi lời là thật ngữ. [Mặt khác] trị nếu không lành thì mỗi lời là hư vọng. Lời thật nếu sanh kiến chấp sẽ thành hư vọng. Lời hư vọng là lời thật nếu đoạn được cái điên đảo của chúng sanh. Vì bệnh là hư vọng nên mới dùng thuốc hư vọng để trị.

The conception of religious teachings as cures for spiritual ailments, suggested by this passage, recalls canonical depictions of the Buddha as a skilled physician who dispenses the proper medicines to cure the assorted spiritual diseases that befall humanity. From this perspective, different doctrines, including explanations of the nature of Buddhahood, are to be understood primarily in terms of their function as guideposts or signs that map various twists and turns on the spiritual path. They are not to be grasped as unassailable dogmas, nor are they to be equated with what is ultimately true and real. Baizhang points out that the teachings themselves are devoid of absolute reality, being like unreal medicines used to cure illusory afflictions. In a way, the medicines by themselves cannot bring about perfect spiritual well-being. A state of authentic spiritual health implies not becoming ill in the first place; the medicines/teachings facilitate the return to an original state of well-being, dissolving after they remove the symptoms of ignorance and afflictions.

Quan niệm giáo pháp của Phật như thuốc trị bệnh tâm linh, đoạn này gợi ý như thế, nhắc lại trong kinh điển mô tả Đức Phật là đấng y vương đưa ra các loại thuốc thích hợp để chữa trị bệnh chứng tâm linh gây ra cho nhân loại. Từ quan điểm này, các học thuyết khác nhau, bao gồm sự giải thích về thể tánh của Phật quả, phải được hiểu trước hết về tính hoạt dụng giống như bảng hướng dẫn đường đi hoặc dấu hiệu ghi trên bản đồ những khúc cong và ngoằn ngoèo trên đường Đạo. Không nên chấp giữ kinh điển như những giáo điều khó lĩnh hội, cũng không nên xem ngang tầm với chân lý và thực tại tối hậu. Bá Trượng chỉ ra rằng chính giáo pháp không phải thực tại tuyệt đối, giống như các loại thuốc không thật dùng để chữa bệnh chứng phiền não hư vọng. Trên một phương diện, chính thuốc men không thể mang lại lợi lạc tâm linh hoàn toàn. Một trạng thái tinh thần khỏe mạnh chân thực ngụ ý đầu tiên là không mắc bệnh; thuốc trị/giáo lý tạo thuận lợi cho việc trở về tâm thái phúc lạc, hài hoà bản nhiên sau khi loại hết triệu chứng vô minh và phiền não.

“Greed, anger, folly, and the like are poisons, and the twelve divisions of teachings [in the Buddhist canon] are medicines [that cure the poisons of spiritual afflictions],” explains Baizhang. He adds, however, that, “If a person takes a medicine when he does not have [a particular] illness, then the medicine becomes the [cause of] illness.” The plethora of Buddhist doctrines exist because the spiritual diseases they are supposed to cure are numerous; as stated in the passage cited above, “since the diseases are not the same, the medicines are also not the same.” Therefore, doctrinal rigidity is counterproductive, given that the effectiveness of religious teachings depends on specific contexts and must be responsive to the needs and abilities of actual people.

According to Baizhang (and more broadly the Hongzhou school), a doctrine or theory can be considered as being true if it leads to letting go of mistaken views and attachments, thus performing a constructive role in the process of spiritual cultivation.

Bá Trượng giải thích: “Tham, sân, si là những chất độc, mười hai phần giáo [trong kinh Phật] là thuốc trị [chất độc phiền não], [chất độc chưa tiêu hết thì thuốc không được bỏ].” Ngài nói tiếp: “Không bệnh mà uống thuốc, thuốc sẽ gây thành bệnh.” Có rất nhiều học thuyết Phật giáo vì chữa trị nhiều tâm bệnh; như đã nêu trong đoạn trích dẫn ở trên, “vì bệnh chẳng đồng nên thuốc cũng chẳng đồng.” Do đó, tính cứng nhắc của giáo thuyết sẽ phản tác dụng, vì hiệu quả của giáo lý phụ thuộc vào từng bối cảnh riêng biệt và phải đáp ứng được nhu cầu và khả năng con người thực tế.

Theo Bá Trượng (và hơn nữa là phái Hồng Châu), học thuyết hay lý thuyết được xem là chân thật khi dẫn đến buông bỏ vọng kiến và chấp trước, do đó sẽ thành tựu vai trò đào luyện trong tiến trình tu tập.

Conversely, even the most profound doctrine can be deemed false if it becomes an object of intellectual fixation or emotional attachment, thereby fostering dogmatism and giving rise to dualistic views that prevent intuitive insight into the wholeness of reality. Thus the principles for establishing truth and falsehood are flexible and are embedded in concrete situations and actual human experiences. In essence, it boils down to a simple and clear standard of truth: the ability of words to catalyze liberating insight (a position similar to that of the *Vimalakirti Scripture* and other canonical texts). Therefore, genuine practice and realization imply the cessation of views, including the relinquishment of various doctrinaire assertions, even those expressed in the scriptures or propounded by Chan teachers such as Mazu and Baizhang.

Like all phenomena, religious doctrines and the mental afflictions they are meant to counterbalance are both devoid of inherent reality or intrinsic existence.

Ngược lại, ngay cả học thuyết uyên thâm nhất cũng có thể xem là sai lạc nếu trở thành đối tượng của định kiến tri thức hoặc dính mắc tình kiến, qua đó sự thúc đẩy chủ nghĩa giáo điều và tạo ra tri kiến nhị nguyên sẽ ngăn chặn trực giác chiếu sáng vào tính toàn vẹn của thực tại. Do đó, những nguyên tắc thiết lập chân và vọng phải linh động và chuyển vào tình cảnh cụ thể và thực tế trải nghiệm của con người. Về bản chất, phải quy lại thành một tiêu chuẩn đơn giản và rõ ràng đối với chân lý: khả năng của từ ngữ sẽ xúc tác tuệ giác giải thoát (một bình diện tương tự như trong kinh Duy-ma-cật và kinh điển khác). Do đó, chân tu và thực chứng ngụ ý chấm dứt tri kiến, kể cả việc từ bỏ những khẳng định khác nhau về giáo thuyết, thậm chí đã diễn bày trong kinh điển hoặc do chư vị thiền sư như Mã Tổ và Bá Trượng tuyên thuyết.

Giống như tất cả hiện tượng, giáo lý và phiền não có nghĩa ảnh hưởng ngang nhau, cả hai đều không có thực tại bản hữu hay hiện hữu bản nhiên.

For Mazu and his followers, all doctrines are provisional. While no doctrine, no matter how profound, can capture the true nature of reality—which, after all, is beyond thoughts and theoretical constructs—that does not mean that all doctrines are equivalent, or that there is no gradation in their capacity to illuminate profound truths and facilitate the comprehension of reality. That brings us to the Hongzhou school’s understanding of the function of religious language. In its opening paragraph, Baizhang’s record highlights this issue by introducing the standard Mahayana division of the teachings of Buddhism into those of the complete (or definitive) teaching (Chinese: *liaoyi jiao*; Sanskrit: *nitārtha*) and the incomplete (or interpretable) teaching (Chinese: *buliaoyi jiao*; Sanskrit: *neyārtha*). The two categories imply a hierarchy of doctrines, and in many instances they were employed to establish the superiority of one teaching over others:

When [using] language, you must distinguish between [verbal communications addressed to] monks and layman (literally “black and white”). You must discern [the differences between] general and particular language.

Đối với Mã Tổ và hàng đệ tử tiếp nối, tất cả giáo lý đều tạm thời (quyền biến). Cho dù không có giáo điều, sâu xa đến đâu, vẫn có thể chạm bắt chân tánh của thực tại—rồi cuối cùng, siêu vượt tư tưởng và mọi dựng lập lý thuyết—điều này không có nghĩa tất cả giáo lý là tương đồng hoặc không có thứ bậc trong khả năng soi sáng chân lý uyên thâm và tạo điều kiện để nhận biết thực tại dễ dàng. Việc này đưa chúng ta đến sự lĩnh hội của phái Hồng Châu đối với tính hoạt dụng của ngôn ngữ tôn giáo. Trong đoạn mở đầu, ngữ lục của Bá Trượng nhấn mạnh vấn đề này bằng cách giới thiệu sự phân chia giáo lý Đại Thừa tiêu chuẩn trong Phật giáo thành liễu nghĩa và bất liễu nghĩa. Hai thể loại này hàm ý một hệ thống giáo lý, và trong nhiều trường hợp, được sử dụng để thiết lập tính ưu việt của giáo pháp này đối với những giáo pháp thuộc tông phái khác:

Luận về lời phải biện rõ [ngôn ngữ trao đổi đối với] tăng tục⁶, phải biết [sai khác giữa] cái chung và cái riêng,

6 “Đen và Trắng” theo nghĩa đen. Cũng còn có nghĩa: tăng và tục, có sáng và vô tâm, sâu sắc và hiển nhiên.

You must discern [the differences between] the languages of the complete and incomplete teachings. The complete teaching reasons [in terms of] purity. The incomplete teaching reasons [in terms of] impurity. Talking about the defilement of vile things picks out the mundane, while talking about the defilement of pure things picks out the sacred.

Baizhang goes on to clarify the distinction between words or expressions that evoke either purity or impurity. The category of impurity covers things such as greed, hatred, (sensual) love, and attachment, while the category of purity includes awakening (*bodhi*), Nirvana, liberation, and so on. In his discussion of religious language, he also introduces other pairings of related terms, including “live and dead words” (*shengsi yu*), words of “negative and positive metaphors” (*nishun yu*), and “host and guest words” (*zhuke yu*). Dead words, guest words, and positive metaphors correspond to the category of the incomplete teaching.

lời dạy nào là liễu nghĩa hay bất liễu nghĩa⁷.

Lời dạy liễu nghĩa thì biện về thanh (trong); lời dạy bất liễu nghĩa thì biện về trược (đục). Nếu nói câu bên uế pháp là loại bỏ phàm phu; nếu nói câu bên tịnh pháp là loại bỏ thánh nhân.

Bá Trượng tiếp tục biện rõ tính sai khác giữa lời thanh và trược. Pháp trược gồm những danh từ như tham, sân, ái, thủ.v.v... Pháp thanh gồm những danh từ như Bồ-đề, Niết-bàn, giải thoát v.v... Trong phần thảo luận về ngôn ngữ tôn giáo, ngài cũng giới thiệu các thuật ngữ liên quan khác, bao gồm “Hoạt ngữ và Tử ngữ” và “Nghịch dụ và Thuận dụ”, và “Chủ ngữ và Khách ngữ.” Tử ngữ, khách ngữ, và thuận dụ tương ứng với giáo pháp bất liễu nghĩa.

7 Theo quan điểm Đại thừa, tất cả giáo pháp của Tiểu thừa là bất liễu nghĩa, chỉ chuẩn bị cho hành giả biết đến lời dạy liễu nghĩa. Ngay trong Đại thừa, cũng có nhiều quan điểm phân loại kinh tạng và giáo pháp theo những tiêu chuẩn trên, thay đổi tùy tông phái. Cách giải thích của Bá Trượng hình như không theo sát bất kỳ trường phái nào. Ngài còn xếp tất cả giáo pháp chính thống vào “pháp bất liễu nghĩa”.

Examples of such teachings, which according to Baizhang are addressed to ordinary (ignorant) people, include the assertions that “one can attain Buddhahood by means of spiritual cultivation,” that “there is practice and realization,” and that “mind is Buddha.” Conversely, live words, host words, and negative metaphors correspond to the category of the complete teaching. They are intended for advanced practitioners who traverse the stages of the bodhisattva path, and are exemplified by statements such as “one cannot attain Buddhahood by means of spiritual cultivation,” “there is no practice and realization,” and “there is neither mind nor Buddha.”

Baizhang first highlights the distinction between the two general categories of teachings. He then asserts the superiority of teachings that employ apophatic expressions over those that rely on kataphatic language. However, he concludes that in the end all of them need to be abandoned. Similarly, Dazhu’s treatise comments, “Words are used to reveal the [ultimate] meaning, but when the meaning is realized, words are discarded.”

Những ví dụ về giáo pháp này, theo Bá Trượng, là thuyết cho phàm phu, bao gồm sự khẳng định rằng “có thể đạt được Phật quả bằng tu tập”, “có tu có chứng”, và “tâm là Phật.” Ngược lại, hoạt ngữ, chủ ngữ, và nghịch dụ tương ứng với giáo pháp liễu nghĩa, chủ ý cho những hành giả lão luyện đã tiến qua các giai đoạn Bồ-tát đạo, và được minh họa bằng các câu nói như “không thể chứng đạt Phật quả qua tu tập,” “vô tu vô chứng,” và “không tâm không Phật.”

Bá Trượng lần đầu tiên nhấn mạnh hai loại giáo pháp tổng quát. Sau đó, ngài khẳng định ưu thế của giáo lý sử dụng những diễn giải phủ định, so với giáo lý dựa vào ngôn ngữ khẳng định. Tuy nhiên, ngài kết luận cuối cùng tất cả thể loại đều phải buông bỏ. Tương tự như vậy, trong Yếu Môn Luận của Đại Châu bảo: “Dùng lời nói để hiển bày nghĩa [cứu cánh], được nghĩa phải bật lời.”

Just as in the story about a traveler who abandons the raft he has used to cross the raging river of samsara, Baizhang points out that the Chan practitioner eventually needs to abandon all concepts, verbal formulations, and doctrines, including those of the incomplete and complete teachings:

From entering the stream all the way up to the tenth stage of the bodhisattva path, as long as there are verbal formulations, all belong to the defilement of the dust of teaching. As long as there are verbal formulations, all are contained in the realm of affliction and trouble. As long as there are verbal formulations, all belong to the incomplete teaching. The complete teaching is observance, while the incomplete teaching is transgression. At the stage of Buddhahood, there is neither observance nor transgression, and neither the complete nor the incomplete teachings are admissible.

This passage points to a familiar dilemma. On the one hand, religious doctrines are indispensable templates that provide guidance along the path to awakening.

Cũng như trong câu chuyện về người khách bỏ bè sau khi qua sông luân hồi, Bá Trượng chỉ ra rằng Thiền giả cuối cùng cũng cần phải từ bỏ tất cả khái niệm, ngữ cú và học thuyết, bao gồm kinh liễu nghĩa và bất liễu nghĩa:

Từ Tu Đà Hoàn trở lên thẳng đến thập địa Bồ-tát, hễ có ngữ cú đều thuộc pháp trần cấu⁸, hễ có ngữ cú đều thuộc về phiền não, hễ có ngữ cú đều thuộc giáo bất liễu nghĩa. Giáo liễu nghĩa là trì, giáo bất liễu nghĩa là phạm. Phật địa không còn trì phạm, giáo liễu nghĩa và giáo bất liễu nghĩa đều không nhận.

Đoạn này chỉ ra tình trạng tiến thoái lưỡng nan quen thuộc. Một mặt, giáo thuyết là khuôn mẫu cần thiết giúp hướng dẫn tiến lên con đường giác ngộ.

⁸ Trần cấu chỉ cho cảnh hay vật, đối tượng của giác quan; đôi khi có nghĩa ứ nhiễm, là chất liệu của thế tục hỗn loạn, nhưng đôi khi là trung tính rõ rệt.

Yet all too often they become reified and turn into objects of attachment. When that happens, they bind the mind and turn into obstacles to genuine insight, hindering spiritual progress and realization. Because of that, Chan teachers such as Mazu and Baizhang continually faced the challenge of reformulating and adjusting their teachings in response to their disciples' tendency to become attached to specific notions or points of view. The debates about Mazu's teaching regarding the purported identity of the mind and the Buddha are a good example of this.

Mind and Buddha

One of the best-known sayings associated with Mazu is "Mind is Buddha" (*jixin jifo* or *jixin shi fo*). This statement appears in Mazu's record and is discussed in the records of his disciples (where it is explicitly attributed to Mazu). Despite the long-established connection with Mazu, the adage "Mind is Buddha" was not his creation.

Tuy nhiên, tất cả thường biến thành cụ thể và chuyển thành những đối tượng chấp trước. Khi xảy ra như thế, giáo thuyết ràng buộc tâm và trở thành ngăn ngại tuệ giác chân chánh, cản trở sự tiến tu và chứng đạo. Do đó, chư vị thiền sư như Mã Tổ và Bá Trượng liên tục phải đối mặt với thách thức về cải biên và điều chỉnh giáo pháp của các ngài để đáp ứng xu hướng của hàng môn đệ thường chấp dính vào quan điểm hoặc nhãn quan riêng biệt. Những cuộc tranh luận về giáo pháp của Mã Tổ liên quan đến tính đồng nhất có chủ ý về tâm và Phật là một ví dụ điển hình về sự kiện này.

Tâm và Phật

Một trong những câu nói nổi tiếng nhất liên quan đến Mã Tổ là "Tức tâm tức Phật" (hoặc Tức tâm là Phật). Tuyên thuyết này xuất hiện trong ngữ lục của Mã Tổ và được thảo luận trong ngữ lục của hàng môn đệ của ngài (rõ ràng xuất xứ từ Mã Tổ). Mặc dù từ lâu được gán ghép cho Mã Tổ, câu "Tức tâm là Phật" không phải do ngài sáng tác.

The same expression appears in the records of earlier figures: outside the Chan school, it is found in two poems attributed to Baozhi (418-514) and Fu dashi (497-569); within early Chan literature, the statement or variations on it appear in the records of Huike, Daoxin, Huineng, and Nanyang Huizhong. Similar ideas can also be traced in the records of Shenhui, and they seem to have been current within the Chan school during the eighth century. Regardless of its provenance, “Mind is Buddha” was a central tenet discussed among Mazu and his disciples, and its usage provides clues about their doctrinal stances, exegetical strategies, and soteriological attitudes.

The idea of an essential identity between the mind of the Buddha and the minds of ordinary people was based on the tathagatagarbha doctrine and the associated belief that everybody possesses Buddha-nature. It was also influenced by the notion of identity or equivalence between samsara and Nirvana, propounded in scriptures such as the *Prajnaparamita*, *Vimalakirti*, and *Huayan*, as well as Madhyamaka texts.

Cũng câu này đã xuất hiện trong ngữ lục của những bậc tiền bối: bên ngoài Thiền tông nằm trong hai bài thơ của Bảo Chí (418-514) và Phó Đại Sĩ (497-569); trong văn học Thiền tông sơ kỳ, nguyên văn hoặc biến thể xuất hiện trong ngữ lục của Huệ Khả, Đạo Tín, Huệ Năng, và Nam Dương Huệ Trung. Những ý kiến tương tự cũng có thể tìm thấy trong ngữ lục của Thần Hội, và dường như mới đây phát hiện trong Thiền tông vào thế kỷ thứ tám. Bất kể xuất xứ, “Tức tâm là Phật” là một nguyên lý chủ yếu được Mã Tổ và hàng đệ tử thảo luận, và việc sử dụng câu này sẽ cung cấp đầu mối về lập trường học thuyết của các ngài, thủ thuật chú giải, và tinh thần triết giáo.

Ý niệm về tính đồng nhất thiết yếu giữa tâm của Phật và tâm của phàm phu đều dựa trên học thuyết Như Lai tạng và niềm tin liên quan đến sự kiện tất cả mọi người đều có Phật tánh. Tư tưởng này cũng chịu ảnh hưởng của khái niệm đồng nhất hoặc tương đồng giữa sinh tử luân hồi và Niết-bàn, được đề cập trong kinh Bát-nhã Ba-la-mật, Duy-ma-cật, và Hoa Nghiêm, cũng như kinh điển Trung Đạo.

As noted in the previous chapter, such beliefs and doctrines had a high currency in medieval Chinese Buddhism and were not peculiar to the Chan school. The idea of an essential identity between the minds of the Buddha and ordinary people (or, in canonical parlance, living/sentient beings) is illustrated by this famous verse from the *Huayan Scripture*:

As mind is, so is the Buddha;

As the Buddha is, so are living beings.

One should know that the Buddha's and mind's

Essential nature is boundless.

In Tang Buddhism, the conception of a fundamental identity between the minds of Buddhas and ordinary persons often went beyond a belief in the Buddha-nature as a potential for the realization of Buddhahood. This identity was sometimes premised on belief in the existence of “true mind” (*zhenxin*) inherent in each person.

Như đã lưu ý ở chương trước, niềm tin và học thuyết như vậy thịnh hành và phổ biến trong Phật giáo Trung Hoa thời trung cổ và không xa lạ đối với Thiền tông. Ý tưởng về tính đồng nhất thiết yếu giữa tâm của Phật và phàm phu (hoặc, nói theo kinh điển là chúng sinh) được minh họa bởi câu thơ nổi tiếng sau từ Kinh Hoa Nghiêm⁹:

Như tâm Phật diệc nhĩ như tâm, Phật cũng như thế

Như Phật Như Phật,

chúng sanh nhiên chúng sanh cũng thế

Ứng tri Phật dữ tâm Nên biết Phật cùng tâm

Thể tánh giai vô tận. Thể tánh đều vô tận.

Trong Phật giáo đời Đường, khái niệm tính đồng nhất căn bản giữa tâm của chư Phật và phàm nhân thường siêu vượt niềm tin vào Phật tánh là một tiềm năng chứng ngộ Phật quả. Tính đồng nhất này đôi khi được đặt nền tảng trên niềm tin vào “chân tâm” bản hữu nơi mỗi người.

9 Phạm thứ 20: Dạ Ma Cung Trung Kệ Tán.

Although the precise ontological status of the true mind was usually glossed over, in some instances it was understood as a substratum of pure awareness residing within every person, which is behind all thoughts and actions, as can be seen in this passage from Zongmi's *Chanyuan zhuquanji duxu*:

This teaching propounds that all sentient beings without exception have the empty, tranquil, true mind. From time without beginning, it is the intrinsically pure, effulgent, unobstructed, clear, and bright ever-present awareness. It abides forever and will never perish on into the infinite future. It is termed Buddha-nature; it is also termed tathagatagarbha and mind-ground.

Ordinary people are supposedly unaware of the true mind's sublime actuality because they are caught up in webs of attachments, desires, and views. Accordingly, they fail to see that the deluded thoughts that obscure the true mind are little more than adventitious defilements. Regardless of that fundamental ignorance, according to Zongmi and others, all activities performed in the course of everyday life are functions (yong) of the Buddha-nature, which constitutes the real nature or essence of each person.

Mặc dù trạng thái bản thể học chính xác của chân tâm thường ẩn khuất, trong một số trường hợp, được hiểu như là nền tảng của tinh giác tinh thuần vốn sẵn nơi mỗi người, ẩn sau tất cả suy nghĩ và hành động, như trong đoạn văn trích từ Thiền Nguyên Chư Thuyên Tập Đô Tự của Tông Mật:

Giáo này nói tất cả chúng sanh [không có ngoại lệ] đều có chân tâm không tịch. Từ vô thủy đến nay tự tánh thanh tịnh, lạnh sáng, không mờ, rõ ràng thường biết. Đến tột mé vị lai vẫn thường hằng bất diệt, gọi là Phật tánh, cũng gọi là Như Lai tạng, cũng gọi là Tâm địa.

Phàm nhân được xem là bất giác về lẽ thực vi diệu của chân tâm bởi vì họ đang bị cuốn vào những mạng lưới trôi buộc, tham dục và tri kiến. Theo đó, họ không nhìn thấy vọng niệm che mờ chân tâm thì ít hơn ô nhiễm tự phát. Không kể sự vô minh căn bản đó, theo Tông Mật và những vị khác, tất cả thi vi hoạt động suốt cuộc sống hằng ngày đều là dụng của Phật tánh, cấu tạo chân tánh hay bản thể nơi mỗi người.

The association of the adage “mind is Buddha” with Mazu reflects a common perception that it played an important role in his thought. This is mirrored in Mazu’s record, which includes such statements as “All of you should believe that your mind is Buddha, that this mind is identical with Buddha. . . . Outside of mind there is no other Buddha, outside of Buddha there is no other mind.” In addition, as we will see shortly, in the records of Mazu’s disciples there are discussions of the meaning and ramifications of Mazu’s adage. But before going there, let us explore a bit more of Mazu’s teachings on this subject. In one of his sermons, he compares the tathagatagarbha with the *dharmakaya* (*fashen*), the essential body of the Buddha:

In bondage it is called tathagatagarbha; when liberated it is called the pure *dharmakaya*. The *dharmakaya* is boundless; its essence is neither increasing nor decreasing. In order to respond to beings, it can manifest as big or small, square or round. It is like a reflection of the moon in water. It functions smoothly without establishing roots.

Liên kết châm ngôn “tức tâm là Phật” với Mã Tổ phản ánh một nhận thức chung là câu này đóng vai trò quan trọng trong tư tưởng của ngài. Điều này được phản ánh trong ngữ lục của Mã Tổ, bao gồm những câu như “Tất cả các ông nên tin rằng tâm mình là Phật, rằng tâm này đồng nhất với tâm Phật ... Ngoài tâm không riêng có Phật, ngoài Phật không riêng có tâm.” Ngoài ra, như chúng ta sẽ thấy ngay, trong ngữ lục của hàng môn đệ Mã Tổ có thảo luận về ý nghĩa và sự chia chẻ châm ngôn của Mã Tổ. Nhưng trước khi đến điểm này, chúng ta hãy khám phá thêm một chút về những lời dạy của Mã Tổ đối với chủ đề này. Trong một bài giảng, ngài so sánh Như Lai tạng với Pháp thân Phật:

[Không sinh diệt là đại tịch diệt.] Còn trong cảnh ràng buộc thì gọi là Như Lai tạng, đã ra ngoài cảnh ràng buộc thì gọi là Thanh Tịnh Pháp Thân. Pháp thân vô cùng, thể không tăng giảm. [Để đáp ứng với chúng sinh, nó có thể biểu hiện như] lớn được, nhỏ được, vuông được, tròn được. [Ứng vật hiện hình] như trăng trong nước, vận dụng thao thao, không lập góc gác.

Mazu's sermon then goes on to introduce the two aspects of the "mind of sentient beings" described in the *Awakening of Faith*: the mind in terms of "birth and death" and "suchness." This formulation conveys a sense of intimate correlation and continuity between the phenomenal realm and ultimate reality, which intersect in the human mind, a key idea in the *Awakening of Faith*, a text that exerted far-reaching influence on the doctrinal development of Chinese Buddhism.

The mind can be spoken of [in terms of its two aspects]: birth and death, and suchness. The mind as suchness is like a clear mirror, which can reflect images. The mirror symbolizes the mind; the images symbolize phenomena (dharmas). If the mind attaches to phenomena, then it gets involved in external causes and conditions, which is the meaning of birth and death. If the mind does not attach to phenomena, that is the meaning of suchness.¹⁰

Here Mazu alludes to the familiar metaphor of the mind as a clear mirror that reflects phenomenal reality, which has several parallels in medieval Buddhist literature.

10 From a section of *The Awakening of Faith*.

Bài thuyết pháp của Mã Tổ sau đó giới thiệu hai khía cạnh của "tâm chúng sinh" được mô tả trong Đại Thừa Khởi Tín Luận: "sinh tử" và "chân như." Phương châm này truyền đạt ý nghĩa tương quan chặt chẽ và liên tục giữa lãnh vực hiện tượng (sự) và thực tại tối hậu (lý), cả hai giao thoa trong tâm chúng sinh, đây là một ý tưởng then chốt trong Đại Thừa Khởi Tín Luận, một văn bản có ảnh hưởng sâu rộng đến sự phát triển giáo lý của Phật giáo Trung Hoa.

Tâm có thể được nói đến [trên hai khía cạnh]: sinh tử, và chân như. Tâm như chân như giống như mặt gương sáng rõ, có thể phản chiếu ảnh tượng. Gương biểu trưng cho tâm; ảnh tượng biểu trưng cho pháp. Nếu tâm chấp trước vào pháp, sẽ dính mắc vào nhân duyên ngoại cảnh, nghĩa là sinh và tử. Nếu tâm không chấp trước vào pháp, đó là ý nghĩa chân như.¹¹

Ở đây Mã Tổ ám chỉ đến phép ẩn dụ quen thuộc về tâm như một tấm gương sáng tỏ phản chiếu các pháp, điều này có nhiều sự tương đồng trong văn học Phật giáo thời trung cổ.

11 Trích Đại Thừa Khởi Tín Luận.

The mind's fundamental nature remains the same, but when there is attachment one experiences samsara, while when attachment is obliterated there is a return to suchness. In another sermon, Mazu adds, "If you want to know the mind, that which is talking right now is nothing else but your mind. This mind is called Buddha. It is also the Buddha of the true Dharma-body (*dharmakaya*), and it is also called the Way."

Among Mazu's disciples, Baizhang's record mostly shies away from the teaching of "mind is Buddha" and avoids adopting doctrinal stances derived from it, as does Dazhu's treatise. This probably reflects the backlash against the unreflective and one-sided appropriations of the adage discussed later, a trend that is evident among Mazu's first-generation disciples. In contrast, Mazu's saying is frequently invoked in Huangbo's two records, which overall are more inclined to bring into play the concepts of the tathagatagarbha and Buddha-nature and often employ essentialist expressions. A few examples:

Bản tánh của tâm vẫn y nguyên, nhưng khi có chấp trước sẽ rơi vào sinh tử luân hồi, khi hết chấp trước sẽ trở về chân như. Trong một bài pháp khác, Mã Tổ nói thêm: "Nếu ông muốn biết tâm, điều đang nói ngay bây giờ không gì khác hơn là tâm ông, tâm này được gọi là Phật, cũng là Phật của chân Pháp thân, và còn được gọi là Đạo."

Trong số các đệ tử của Mã Tổ, ngữ lục của Bá Trượng chủ yếu tránh lời dạy "tức tâm là Phật" và tránh các lập trường học thuyết phát xuất từ câu này, cũng như Yếu Môn Luận của Đại Châu. Điều này có thể cho thấy phản ứng dữ dội chống lại những sự gán ghép thiếu chính chắn và nghiêng một bên của câu ngôn ngữ được thảo luận sau đây, một khuynh hướng rõ ràng giữa hàng đệ tử thế hệ đầu tiên của Mã Tổ. Ngược lại, trong hai ngữ lục của Hoàng Bá thường viện dẫn câu nói của Mã Tổ, nói chung có khuynh hướng phát huy khái niệm về Như Lai tạng và Phật tánh và thường sử dụng lời lẽ thiết yếu. Một vài ví dụ:

Mind is Buddha; no mind is the Way. Simply do not give rise to conceptual thoughts, thinking in terms of existence and nothingness, long and short, others and self, subject and object. Mind is originally Buddha; Buddha is originally mind. The mind is like empty space. Therefore, it has been said, “The Buddha’s true Dharma-body is like empty space.” There is no use seeking elsewhere, for when there is seeking it all [leads to] suffering.

Your mind is Buddha. The Buddha is mind, and mind and Buddha are not different. Therefore, it is said [by Mazu], “Mind is Buddha.” If you leave the mind, there is no other Buddha.

Mind is Buddha. From the various Buddhas at the top, all the way down to squirming and crawling creatures, all have Buddha-nature and share the same mind essence. Therefore, when Bodhidharma came from India, he only transmitted the teaching of One Mind, directly pointing out that all living beings are originally Buddhas.

Tâm là Phật; vô tâm là Đạo. Đơn giản chỉ cần không tri kiến niệm tướng, nghĩ về có và không, dài và ngắn, nhân và ngã, năng và sở. Tâm xưa nay là Phật; Phật là bản tâm. Tâm như hư không. Vì vậy, nói: “Chân Pháp thân của Phật như hư không.” Không cần tìm kiếm ở nơi nào khác, vì khi còn tìm kiếm thì sẽ [dẫn đến] đau khổ.

Tâm ông là Phật. Phật là tâm, tâm và Phật không khác. Do đó, [Mã Tổ] nói: “Tức tâm là Phật.” Ngoài tâm, không có Phật khác.

Tâm là Phật. Trên từ chư Phật, xuống đến các loài bò bay máy cưa, tất cả đều có Phật tánh và cùng tâm thể không khác. Do đó, khi đến từ Ấn Độ, tổ Bồ-đề Đạt-ma chỉ truyền dạy giáo lý Nhất Tâm, chỉ thẳng tất cả chúng sinh xưa nay đều là Phật.

It is not something [to be attained] by means of practice. Right now, only come to know your mind and perceive your original nature, and do not seek anything else.¹²

The teaching of “mind is Buddha” conveyed an optimistic view of the human predicament, laying emphasis on a source of spiritual perfection that is within the mind of each individual. According to it, since ultimate reality is, in a way, present within oneself—in fact, it constitutes one’s true nature—all one needs to do is let go of false thoughts and attachments, which hinder the spontaneous manifestation and unhindered functioning of the true mind. However, notwithstanding the appeal of the premise of universal Buddhahood, the teaching of “mind is Buddha” inherited the problems associated with the tathagatagarbha doctrine, whose basic message was fraught with ambiguities that had significant ontological, epistemic, and soteriological ramifications.

Phật không phải [chứng đạt] bằng tu tập. Ngay bây giờ, chỉ biết đến tâm của ông và kiến chiếu vào thể tánh, và đừng tìm kiếm điều gì khác.¹³

Lời dạy “tức tâm là Phật” đã truyền đạt một quan điểm lạc quan về tình trạng rối rắm của con người, đặt trọng tâm vào căn nguyên thành tựu tu tập ngay trong tâm mỗi người. Như thế, từ thực tại tối hậu, một cách nào đó, hiện hữu trong chính mình—thực sự, là chân tánh—tất cả những gì cần làm là buông bỏ vọng niệm và chấp trước đã cản trở sự hiện hành tự nhiên và diệu dụng hiển lộ của chân tâm. Tuy nhiên, mặc dù sự hấp dẫn của tiền đề về Phật quả phổ biến, giáo lý “tức tâm là Phật” đã thừa hưởng từ những vấn đề liên quan đến học thuyết Như Lai tạng, mà thông điệp căn bản đầy những sự mơ hồ mang tính hệ thống giáo lý học, nhận thức luận và triết giáo chia chẻ.

12 Wanling lu.

13 Uyển Lăng Lục của Hoàng Bá.

When the “mind” of ordinary people is equated with Buddhahood, what kind of mind is meant? Is the deluded and impure mind of everyday experience, with all its thoughts and feelings, included in it? Alternatively, is the term pointing to a primordially pure mind, a numinous essence that is separate from ordinary mental activities? Or perhaps the two orders—pure and impure, deluded and enlightened—can be brought together, so that common mental states such as greed, hatred, and ignorance are seen as manifestation of the Buddha-nature? In his account of the Hongzhou school’s teachings as radical nondualism, Zongmi suggests the last possibility:

Hongzhou school teaches that the arising of mental activity, the movement of thought, snapping the fingers, or moving the eyes, all actions and activities are the functioning of the entire essence of the Buddha-nature.

Khi “tâm” phạm phu đồng với Phật, nghĩa là loại tâm nào? Có phải tâm uế nhiễm, mê vọng hằng ngày thường nghiệm, với tất cả niệm tưởng và cảm xúc? Nói cách khác, có phải thuật ngữ chỉ ra cái tâm thanh tịnh bản nguyên, thể tánh bí ẩn tách khỏi dòng vận hành của tâm thức thường ngày? Hoặc có lẽ cả hai mức độ—thanh tịnh và cấu uế, mê vọng và giác ngộ—có thể kết hợp, sao cho những tâm thái thông thường như tham, sân và vô minh được xem như Phật tánh hiện hành? Trong giáo pháp của phái Hồng Châu như thuyết bất nhị cực đoan, ngữ lục của Tông Mật cho thấy khả năng cuối cùng:

Trường phái Hồng Châu dạy rằng tâm tạo tác, niệm tưởng chuyển động, khảy ngón tay, hoặc đảo con mắt, tất cả thi vi và hoạt động đều là dụng của toàn bộ bản thể của Phật tánh.

Since there is no other kind of functioning, greed, anger, and folly, the performance of good and bad actions, and the experiencing of their pleasurable and painful consequences are all, in their entirety, Buddha-nature.

When delusion and enlightenment, good and evil, are collapsed in a manner suggested by Zongmi, a host of issues are raised, not least in the ethical sphere, where such views can lead to antinomianism. It is possible to take issue with the completeness and accuracy of Zongmi's depiction of the Hongzhou school's teaching, but putting that aside for the moment, it is important to note that he presents a plausible interpretation that ensues from a facile assertion of an essential unity between the minds of ordinary people and the Buddha. As we will see, others both outside and within the Hongzhou school expressed concern about possible misinterpretations of Mazu's adage and took issue with doctrinal and soteriological ramifications arising from the teaching concerning the identity of mind and Buddha.

Vì không có hoạt dụng nào khác, tham, sân, si, tạo thiện ác, thọ khổ vui... tức là Phật tánh của ông.

Khi thuyết mê và ngộ, tốt và xấu, sụp đổ theo cách Tông Mật đề xuất, một loạt các vấn đề phát sinh, không kém trong lĩnh vực đạo đức, nơi những tri kiến này có thể dẫn đến chủ thuyết chống lại chủ nghĩa vô thần. Có thể đưa ra vấn đề với tính chất đầy đủ và chính xác do Tông Mật mô tả về giáo lý của phái Hồng Châu, nhưng để qua một bên trong chốc lát, điều quan trọng cần lưu ý là ngài trình bày theo cách diễn giải chính đáng tiếp theo là khẳng định đơn giản về tính đồng nhất thiết yếu giữa tâm của phàm phu và tâm Phật. Như chúng ta sẽ thấy, những vị khác bên ngoài lẫn nội bộ phái Hồng Châu đều bày tỏ mối quan tâm về sự kiện diễn giải phương châm của Mã Tổ sai lệch có thể xảy ra và đã đưa ra những hậu quả chia chẻ về giáo lý và triết giáo phát sinh từ kinh điển liên quan đến tính đồng nhất giữa tâm và Phật.

Some Critiques

As has already been noted, the tathagatagarbha doctrine was open to critiques, especially for its propensity to reify the “true mind” and construe it as an *atman-like* essence. This led to the postulation of an intrinsically pure and permanent substratum of ontic subjectivity, which allegedly resides in each person and constitutes the basis of phenomenal existence. Moreover, in the sphere of practical application, there was the lurking danger: the idea that defilements are illusory and everyone is fundamentally enlightened might foster a sense of complacency or be used to justify lax attitudes toward ethical observances and religious practices. Because of such concerns, the teaching about the identity of mind and Buddha prompted warnings and criticism from various quarters.

One of the prominent Chan monks to voice such a criticism was Huizhong, who branded this doctrine as heretical.

Một Số Lời Phê Bình

Như đã được ghi nhận, học thuyết Như Lai tạng đã mở đường cho việc phê bình, đặc biệt là khuynh hướng khẳng định “chân tâm” và xem như bản thể *giống-như-ngã*. Điều này dẫn đến việc đặt ra một nền tảng bản hữu thanh tịnh và thường hằng về tính chủ quan hữu thể, vốn sẵn nơi mỗi người và tạo thành nền tảng cho các pháp. Hơn nữa, trong lĩnh vực ứng dụng tu tập, có nguy cơ ẩn nấp: ý kiến cho rằng ô nhiễm là hư giả không thật và mọi người xưa nay giác ngộ có thể thúc đẩy cảm giác tự mãn hoặc sử dụng để biện minh cho thái độ tùy tiện đối với việc tuân thủ giới luật và tu tập. Vì những mối quan tâm như vậy, việc giảng dạy về tính đồng nhất giữa tâm và Phật đã gợi nhắc những cảnh báo và phê bình từ nhiều nơi khác nhau.

Một trong những vị tăng nổi tiếng trong nhà Thiên đã nói như vậy là Huệ Trung, người đã đặt tên giáo lý này là dị giáo.

Huizhong’s criticisms—directed toward unnamed “teachers from the South” (*nanfang zhishi*)—are presented alongside his disapproving remarks about unwarranted altering of the text of the *Platform Scripture*, and the two might be connected. Huizhong’s comments touch upon key issues debated within the Chan movement during the mid-eighth century and draw attention to significant implications arising from an unqualified affirmation of basic identity between the minds of ordinary people and the Buddha. Huizhong’s text begins with a newly arrived monk telling Huizhong about his study in the South. The monk says that there he learned the doctrine of “mind is Buddha,” which apparently was taught by a number of teachers. According to them, the mind’s nature transcends birth and death and is everlasting; it is behind all physical and mental acts and forms the basis of all seeing, hearing, attentiveness, and knowing.

Những lời chỉ trích của Nam Dương Quốc Sư Huệ Trung—hướng tới những vị “Nam phương trí thức” không nêu tên—được trình bày bên cạnh các nhận xét không tán thành của ngài về sự thay đổi không chính đáng kinh Pháp Bảo Đàn, và cả hai việc có thể liên quan với nhau. Ý kiến của Huệ Trung liên quan đến các vấn đề chính yếu được tranh luận trong phong trào Thiền vào giữa thế kỷ thứ tám và thu hút sự chú ý đến những ý nghĩa quan trọng phát sinh từ việc khẳng định tuyệt đối về tính đồng nhất giữa tâm của phàm phu và tâm Phật. Ngữ lục của Huệ Trung bắt đầu với một vị tăng mới đến thưa với Huệ Trung về việc học của mình ở phương Nam. Vị tăng nói rằng ông đã học thuyết “tức tâm là Phật,” dường như nhiều thiền sư giảng dạy. Theo những thiền sư này, bản tánh của tâm siêu vượt sanh tử và thường hằng; ẩn sau tất cả hành vi vật lý và tinh thần và hình thành nền tảng cho tất cả thấy-nghe-hiểu-biết.

In his response, Huizhong dismisses this teaching as misguided, comparing the Southern teachers to heretics who teach the *atman* doctrine, which postulates a permanent soul that is reborn when the body dies. Huizhong chides them for presenting such nonsense as the essential teaching of the Southern school and laments the unwarranted revising of the text of the *Platform Scripture*. In another passage, Huizhong clarifies that he is not against the notion of Buddha-nature per se; he only takes issue with Southern teachers' ill-advised confusion of the deluded mind (*wangxin*) with the true mind (*zhenxin*), and worldly wisdom (*shizhi*) with Buddha wisdom (*fozhi*). That is to say, it is wrong to equate the everyday, deluded mind of an ordinary person, filled with desires and attachments, with the enlightened mind of the Buddha.

The identity of the anonymous teachers from the South is not clear, and there are uncertainties about the historical context behind Huizhong's criticisms. Huizhong died thirteen years before Mazu, and it seems that Mazu and his disciples were not the main objects of Huizhong's censure.

Huệ Trung trả lời bác bỏ giáo lý này cho là sai lầm, so sánh những vị “Nam phương trí thức” với những kẻ dị giáo chỉ dạy học thuyết *Chân Ngã*, đưa ra một linh hồn vĩnh cửu được tái sinh sau khi cơ thể chết. Huệ Trung trách cứ họ trình bày thuyết vô nghĩa này như là giáo lý thiết yếu của Nam thiên và than phiền bản tu chính kinh Pháp Bảo Đàn không bảo đảm. Trong một đoạn văn khác, Huệ Trung đã chứng minh ngài không chống lại ý niệm về Phật tánh; ngài chỉ đặt vấn đề về sự nhầm lẫn thiếu sót của thiền sư phái Nam Thiên về vọng tâm đối với chân tâm và thế trí với Phật trí. Tức là, có lầm lẫn khi cho tâm mê vọng của phàm phu, đầy tham dục và trói buộc, đồng với tâm giác ngộ của Đức Phật.

Không xác minh được danh tính những thiền sư không nêu tên thuộc Nam Thiên, và có những điều không chắc chắn về bối cảnh lịch sử ẩn sau sự chỉ trích của Huệ Trung. Huệ Trung tịch mười ba năm trước Mã Tổ, và có vẻ như Mã Tổ và đệ tử không phải đối tượng chính khiến Huệ Trung phê bình.

In light of the comments about the rewriting of the *Platform Scripture*, it seems probable that Huizhong's critique was directed toward Shenhui or monks connected with him, although there is no conclusive evidence to prove this hypothesis.

Chan teachers associated with the Hongzhou school voiced similar concerns. For example, strongly worded criticisms along similar lines appear in Baizhang's record. There, he reproaches as heretics those who attach to "original purity" and "fundamental liberation" and consider themselves Buddhas or "their own self to be the path." As has been noted, Baizhang also assigns the statement "mind is Buddha" to the category of incomplete teaching, deeming it "dead words" used for teaching ordinary people. An explicit critique of onesided interpretations of "mind is Buddha" also appears in the record of Mazu's disciple Ruhui, who complains that after Mazu's death the compilers of his record (*yuben*) emphasized that tenet exclusively. By doing so, he argues, they presented a misleading account of Mazu's teachings.

Theo các ý kiến về việc viết lại kinh Pháp Bảo Đàn, có vẻ như Huệ Trung chỉ trích Thần Hội hoặc chư tăng liên hệ với ngài, mặc dù không có bằng chứng kết luận để chứng minh giả thuyết này.

Chư thiền sư thuộc phái Hồng Châu cũng nói lên những mối quan tâm tương tự. Ví dụ, những lời chỉ trích mạnh mẽ tương tự xuất hiện trong ngữ lục của Bá Trượng. Ngài trách những người chấp vào "thanh tịnh bản nguyên" và "giải thoát căn bản" và tự xem mình là Phật hay "bản ngã là Đạo" là ngoại đạo. Như đã được ghi nhận, Bá Trượng cũng gán cho câu "tức tâm là Phật" thuộc loại bất liễu nghĩa giáo, cho là "từ ngữ" để dạy phạm nhân. Một phê bình rõ ràng về sự diễn giải thiên lệch "tức tâm là Phật" cũng xuất hiện trong ngữ lục của Như Hội (Đông Tự? 742-821), đệ tử của Mã Tổ, đã phàn nàn rằng sau khi Mã Tổ viên tịch những người biên dịch ngữ bản đã nhấn mạnh chủ thuyết này một cách độc tôn. Như vậy, Như Hội lập luận rằng họ đưa ra một văn bản sai lạc về giáo lý của Mã Tổ.

Similarly, Baoji, another disciple of Mazu, is recorded as saying, “If you say that ‘mind is Buddha,’ right now, you have not yet entered the arcane and subtle,” while Funiu is quoted as asserting, “Mind is Buddha is a statement [that is like] looking for illness where there is no illness.”

An instructive case in point of a critique of substantialist interpretations of “mind is Buddha” comes in the form of a conversation between Nanquan and an anonymous monk. The conversation appears in post-Tang texts, and it might be an edited summary of Nanquan’s discussions on the subject presented in a dialogue format, rather than a verbatim record of an actual conversation. At any rate, the conversation recapitulates Nanquan’s responses to misapprehensions of Mazu’s teaching about “mind is Buddha,” which evidently were prevalent at the time. The conversation starts with a question posed by the anonymous monk, who is puzzled by a seeming discrepancy between Mazu’s and Nanquan’s teachings. He wonders why Nanquan rejects Mazu’s teaching of “mind is Buddha”:

Tương tự như vậy, Bảo Tích, một đệ tử của Mã Tổ, trong ngữ lục ghi lại như sau: “Nếu nói rằng ‘tức tâm là Phật,’ ngay bây giờ, ông chưa bước vào chỗ bí ẩn và vi diệu,” trong khi trích dẫn ngữ lục của Phục Ngưu Tự Tại lại khẳng định câu “Tức Tâm là Phật [như là] đang tìm bệnh mà không có bệnh.”

Một trường hợp chỉ giáo trong một bài phê bình về diễn giải thực tiễn câu “tức tâm là Phật” đưa ra dưới hình thức đối thoại giữa Nam Tuyên và một vị tăng vô danh. Cuộc đàm thoại xuất hiện trong ngữ lục sau thời Đường, và có thể là một bản tóm lược đã hiệu đính những vấn đáp của Nam Tuyên về chủ đề này trình bày dưới dạng đối thoại, chứ không phải là bản ghi nguyên văn thực sự. Bất cứ kiểu thức nào, cuộc đàm thoại này đã kết luận phản ứng của Nam Tuyên đối với việc hiểu sai giáo huấn của Mã Tổ về “tức tâm là Phật,” mà rõ ràng là phổ biến vào thời đó. Đàm thoại bắt đầu với một câu hỏi do một vị tăng vô danh đặt ra, người đang bối rối vì sự khác biệt khả dĩ giữa giáo lý của Mã Tổ và Nam Tuyên. Tăng tự hỏi tại sao Nam Tuyên bác bỏ lời dạy “tức tâm là Phật” của Mã Tổ:

At the time, a monk asked, “All past patriarchs, including the great teacher from Jiangxi [i.e., Mazu], have taught that ‘mind is Buddha’ and ‘ordinary mind is the Way.’ Now, the Reverend [i.e., Nanquan] says that ‘mind is not Buddha’ and ‘wisdom is not the Way.’ I have doubts about it. Can the Reverend be compassionate enough to explain this to me?”

Nanquan replied in a loud voice, “If you are a Buddha, how can it be that you still have doubts and have to ask this old monk? Where is there a Buddha who falls by the wayside, harboring doubts like that? I am not a Buddha, and I have not seen the patriarchs. Since it is you who is speaking like that, you can go to seek the patriarchs by yourself.”

In his rejoinder, Nanquan points to an apparent discrepancy between theory and reality, which underlines the questioner’s basic assumptions. If the monk accepts the premise that he is already a Buddha, how does it happen that he is still harboring doubts and cannot know reality by himself, but instead goes around asking questions about it?

Có vị tăng ra hỏi: “Từ Thượng Tổ cho đến Đại sư ở Giang Tây [tức là Mã Tổ] đều nói: ‘tức tâm là Phật’ và ‘tâm bình thường là đạo.’ Nay Hòa thượng nói ‘tâm chẳng phải Phật, trí chẳng phải đạo.’ Học nhân chắc sanh nghi ngờ. Xin Hòa thượng từ bi chỉ dạy.”

Nam Tuyền [lớn tiếng] đáp: “Người nếu là Phật thì đâu còn phải nghi, sao lại hỏi Lão tăng? Ở đâu có vị Phật nào giáng hạ bên đường mà nghi ngờ như vậy? Lão tăng chẳng phải Phật cũng chẳng từng thấy Tổ sư, người nói như thế, tự tìm Tổ sư đi!”

Trong câu trả lời, Nam Tuyền chỉ ra sự khác biệt rõ ràng giữa lý thuyết và thực tế, nhấn mạnh giả định cơ bản của người đặt câu hỏi. Nếu vị tăng chấp nhận tiền đề rằng mình đã là một vị Phật, tại sao vẫn còn nghi ngờ và không thể biết được lẽ thực nơi chính mình, mà lại đặt câu hỏi?

Nanquan's response indicates that he is weary of literalist interpretations of Mazu's statements. He denies that he himself is a Buddha, which by extension implies that it is mistaken to assert that ordinary people are Buddhas. Thus he steers the discussion toward the domain of experienced, everyday reality and away from the abstract perspective of a putative absolute truth. The monk appears to go along with that and asks for further instructions:

The monk asked, "Since your reverence explains it in that way, what kind of support [i.e., practical instruction] can you offer to a student [like me]?"

Nanquan said, "Quickly lift empty space with your palm."

The monk asked, "Empty space has no movable form. How can I lift it?"

Nanquan said, "When you say that it is without movable form, that is already a movement. How could empty space say 'I have no movable form?' These are all just your manifest sentiments."

Phản ứng của Nam Tuyền cho thấy ngài không hài lòng với cách diễn đạt phương châm của Mã Tổ theo nghĩa đen. Ngài phủ nhận sự kiện cho rằng mình là Phật, ngụ ý đó là sai lầm khi khẳng định phàm nhân là Phật. Do đó, ngài hướng cuộc thảo luận dẫn đến lĩnh vực thể nghiệm thực tại hằng ngày và tránh xa tầm nhìn trừu tượng đối với lẽ thật tuyệt đối (chân đế) giả định. Vị tăng dường như đồng ý và yêu cầu chỉ dạy thêm:

Tăng thưa: "Hòa thượng nói như thế, dạy học nhân làm sao phù trì được?"

Sư bảo: "Người mau lấy tay bắt hư không đi!"

Tăng thưa: "Hư không không tướng không động, làm sao mà bắt?"

Nam Tuyền bảo: "Người nói không tướng không động tức là động vậy. Hư không đâu biết nói 'ta không tướng không động.' Đây đều là tình kiến của người."

The monk asked, “Since [to say that] space is without movable form is just a manifest sentiment, then what did you asked me to lift?”

Nanquan said, “Since you already know that one cannot speak about lifting it, how are you going to help it?”

In this section, Nanquan shifts the conversation’s flow by evoking the image of empty space, which symbolizes the formlessness and ungraspability of reality. He implicitly suggests that the mind and Buddha referred to in Mazu’s statement are both devoid of self-nature. Like empty space, they cannot be grasped or apprehended. That causes the student to reformulate his question:

The monk asked, “Since ‘mind is Buddha’ is not correct, is it that ‘mind becomes Buddha?’”

Nanquan said, “ ‘Mind is Buddha’ and ‘mind becomes Buddha’ are just ideas created by your thinking. The Buddha is a person who has wisdom; the mind is a host that collects things.

Tăng thưa: “Hư không không tướng không động còn là tình kiến, vậy Hòa thượng dạy con bắt hư không là bắt vật gì?”

Nam Tuyên bảo: “Người đã biết không nên nói bắt [hư không], sao lại nghĩ làm thế nào phù trì?”

Trong phần này, Nam Tuyên chuyển đổi dòng mạch vấn đáp bằng cách gọi lên hình ảnh hư không, tượng trưng cho vô tướng và thực tại khó lĩnh hội. Ngài ngụ ý cho thấy tâm và Phật được nhắc đến trong phương châm của Mã Tổ đều không có tự tánh. Giống như hư không rỗng rang, không thể nắm bắt hoặc lĩnh hội. Điều đó khiến học tăng phải xét lại câu hỏi của mình:

Tăng thưa: “‘Tức tâm là Phật’ đã chẳng được, ‘Thị tâm tác Phật’ được chăng?”

Nam Tuyên bảo: “‘Tức tâm là Phật’ và ‘Thị tâm tác Phật’ đều do tình chấp mà có, đều bởi tướng mà thành. Phật là người trí, tâm là chủ nhóm phân biệt.

When confronted with things, they perform subtle functions. Do not conceive of mind, and do not conceive of Buddha. Whatever you conceive of, it becomes an object [of attachment]. This is the so-called ‘delusion of knowing.’

Because of that, the great teacher from Jiangxi said, ‘It is not mind, it is not Buddha,’ and ‘it is not a thing.’ He wanted to teach you, people of later generations, how to act. Nowadays, students put on their robes and walk around doubting things that are of no concern to them. Have you attained anything that way?”

Nanquan goes on to point out that “mind” and “Buddha” are both just conceptual constructs. They are insubstantial and lack inherent reality. Consequently, he warns against reifying and becoming attached to them. He then introduces into the discussion two different statements taught by Mazu: “it is neither mind nor Buddha” and “it is not a thing.” These two statements imply a critical reassessment of the doctrine of “mind is Buddha,” pretty much along the lines of Nanquan’s critique.

Khi đối vật Phật và tâm đều phát ra diệu dụng. Đại đức chớ nhận tâm, nhận Phật, dù nhận được sẽ thành đối tượng [dính mắc], vẫn còn bị người gọi là ‘sở tri ngu.’

Cho nên Đại sư ở Giang Tây [tức Mã Tổ] bảo: ‘Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật, chẳng phải vật.’ Đại sư đã dạy người sau chớ đi như thế. Người học thời nay mặc y phục nhà bên cạnh (chạy lòng vòng) nghi như thế, có được việc gì không?”

Nam Tuyên tiếp tục chỉ ra rằng “tâm” và “Phật” đều chỉ là cấu trúc khái niệm. Tất cả đều không thực chất và không có thực tại bản hữu. Do đó, ngài cảnh báo đối với việc cụ thể hóa và chấp chặt vào đó. Sau đó, ngài giới thiệu hai câu nói khác nhau của Mã Tổ: “chẳng phải tâm, cũng chẳng phải Phật” và “chẳng phải vật.” Hai câu này hàm ý minh định lại sự bình giải học thuyết “tức tâm là Phật,” song song với khá nhiều lời bình của Nam Tuyên.

In effect, throughout the whole discussion Nanquan is engaged in exegesis of Mazu's earlier statements and teachings. The monk continues his questioning by going back to Nanquan's two statements that appeared at the beginning of the dialogue:

The monk asked, "Since 'it is not mind, it is not Buddha,' and 'it is not a thing' are not correct, what does the Reverend mean when he says 'mind is not Buddha,' and 'wisdom is not the Way?'"

Nanquan said, "Don't consider that mind is [not?] Buddha and that wisdom is not the Way. I have no mind to bring up. What are you going to attach to?"

The monk asked, "If there is nothing at all, then in which way it is different from empty space?"

Nanquan said, "Since it is not a thing, how can you compare it to empty space? Also, who spoke of sameness and difference?"

The monk said, "It cannot be that now 'it is not mind, it is not Buddha,' and 'it is not a thing' are not right!"

Thật vậy, trong suốt toàn bộ cuộc thảo luận, Nam Tuyền đi vào việc giải thích những lời phát biểu và chỉ dạy của Mã Tổ trước đó. Vị tăng tiếp tục hỏi bằng cách nhắc lại hai câu nói của Nam Tuyền lúc đầu cuộc đối thoại:

Tăng hỏi: "“Đã chẳng phải tâm chẳng phải Phật,’ ‘chẳng phải vật,’ nay Hòa thượng lại nói ‘tâm chẳng phải Phật, trí chẳng phải đạo,’ chưa biết thế nào?”

Nam Tuyền: "Người chớ nhận tâm là Phật, trí là đạo. Lão tăng chẳng được tâm. Người đặt đê chỗ nào?"

Tăng: "Đã hoàn toàn chẳng được thì đâu khác hư không?"

Nam Tuyền: "Đã chẳng phải vật làm sao so với hư không, lại nói cái gì là khác chẳng khác?"

Tăng: "Chẳng lẽ [bây giờ] chẳng phải tâm chẳng phải Phật, chẳng phải vật lại không đúng?"

Nanquan said, “If you understand it that way, it just becomes ‘mind is Buddha’ again.”

Nanquan extends his critique to the new set of negating statements that replaced the first pair. While “it is neither mind nor Buddha” and “it is not a thing” were introduced in order to counteract attachments and one-sided views arising from the first pair of statements, they are also not to be grasped as unassailable expressions of reality or absolute truths. Nanquan suggests that the true nature of either the mind or the Buddha cannot be predicated in a meaningful way. Attempts to impute substantial existence, or to construe an intrinsically enlightened “true mind” that has an ontological basis, create delusory objects of discriminating knowledge.

Nanquan’s reluctance to provide direct answers to the monk’s questions suggests that the underlying assumptions the questioner brings into the discussion function as obstacles to genuine understanding. Accordingly, Nanquan’s answers try to lead the monk to question and eventually let go of such assumptions, thus opening his mind to viewing reality in a new way.

Nam Tuyên: “Người nếu hiểu như thế, lại thành ‘tức tâm là Phật’ rồi.”

Nam Tuyên phê bình tiếp với một loạt phủ định mới thay thế cho hai câu châm ngôn đầu tiên. Trong khi hai câu “chẳng phải tâm, cũng chẳng phải Phật” và “chẳng phải vật” được đưa ra để phản bác những chấp trước và tri kiến thiên lệch phát sinh từ hai câu châm ngôn đầu tiên, cũng không nên nắm giữ hai câu này như lời nói cố định về thực tại hay lẽ thật tuyệt đối. Nam Tuyên cho thấy rằng không thể khẳng định ý nghĩa đối với chân tánh của tâm hay của Phật. Cố gắng xác định một sự hiện hữu chắc chắn, hoặc giải thích “chân tâm” với tính giác ngộ bản hữu có cơ sở nền tảng, sẽ tạo ra đối tượng mê vọng của tri kiến phân biệt.

Sự miễn cưỡng của Nam Tuyên đưa ra câu trả lời trực tiếp cho các câu hỏi của vị tăng cho thấy những giả định cơ bản mà người hỏi đưa vào chức năng thảo luận xem như ngăn ngại chánh kiến. Theo đó, câu trả lời của Nam Tuyên cố gắng hướng dẫn vị tăng đặt câu hỏi để cuối cùng buông bỏ những giả định như vậy, nhờ thế khai mở tâm của vị tăng khiến nhìn thấy thực tại trong chiều hướng mới.

The dialogue represents an engaging way of instruction, in which a Chan teacher instructs his student to abandon preconceived notions and fixed views about the nature of mind and objective reality. Only when dualistic views are obliterated and discrimination ends, according to Nanquan’s thinking, is there a possibility for authentic realization.

Nanquan’s conversation concurs with Baizhang’s counsel to “go beyond the four propositions” (Chinese: *siju fenbie*; Sanskrit: *catuskotika*) and “realize emptiness,” ideas originally propounded by the Madhyamaka school. Any interpretation of the relationship between the mind and the Buddha—such as that the mind is intrinsically enlightened or that it can be transformed into the Buddha-mind through methods of spiritual cultivation—can become a source of attachment. When that happens, even the most profound doctrine turns into a hindrance that prevents the arising of genuine wisdom (as was noted in the preceding discussion of *upaya*). This point of view is especially evident in Baizhang’s, which contains such statements as “There has never been such a thing as Buddha—do not understand it as Buddha, ‘Buddha’ is a medicine for living beings.

Cuộc đối thoại diễn hình sự giáo hóa tích cực, trong đó vị thiền sư dạy bảo môn nhân từ bỏ nhận thức trước đây và định kiến về bản tánh của tâm và thực tại khách quan. Chỉ khi nào buông hết tri kiến nhị nguyên và chấm dứt sự phân biệt, theo nhận định của Nam Tuyền, mới có khả năng chứng ngộ.

Vấn đáp của Nam Tuyền trùng hợp với lời dạy của Bá Trượng “ly tứ phân biệt” và “chứng nghiệm tánh Không,” là tư tưởng đầu tiên do trường phái Trung Đạo đề xuất. Bất cứ sự giải thích nào về tương quan giữa tâm và Phật—như tâm vốn sẵn giác ngộ hay có thể chuyển hóa thành tâm Phật bằng tu tập—đều có thể biến thành nguồn gốc của dính mắc. Khi xảy ra như thế, ngay cả học thuyết uyên thâm nhất cũng trở thành ngăn ngại trí tuệ chân chánh phát khởi (như đã ghi nhận trong cuộc thảo luận trước đó về phương tiện). Quan điểm này đặc biệt rõ ràng trong ngữ lục của Bá Trượng, có những câu như: “Vô thi không phải Phật—chớ hiểu là Phật, ‘Phật’ là thuốc trị bệnh chúng sanh.

When there is no illness, one should not take medicine. When medicine and illness are both dissolved, it is like pure water. Similarly, in the following passage Baizhang again calls for the relinquishment of all views:

Just have no doctrines of existence, non-existence, and so on. Also, have no views of existence, non-existence, and so on. One by one, pass through and beyond the three propositions If you create a view about the Buddha or a view about the Dharma, or view about anything at all-existent, non-existent, or whatever-these are all called erroneous visions of those with eye disease. Because of what is seen, they are also called the enclosure of views, the lid of views, and the affliction of views.

This passage constitutes a forceful refutation of all reifications and conceptual attachments, including, as was the case with previous excerpts from the same text, interpretations of the tathagatagarbha doctrine that postulate the existence of a substance or essence that inheres in each person.

Không bệnh không cần uống. Khi thuốc và bệnh đều tiêu tan sẽ như nước trong.” Tương tự, trong đoạn văn sau, Bá Trượng lại khuyên nhắc từ bỏ tất cả tri kiến:

Chỉ không còn tất cả các pháp có/không.v.v...
Những kiến chấp có/không mỗi mỗi đều vượt qua ngoài ba câu. Nếu khởi thấy Phật, thấy Pháp đều thuộc tất cả kiến chấp có/không, gọi là cái thấy của con mắt lò. Vì chỗ thấy như thế nên cũng gọi là cái thấy ràng buộc (kiến triền), cũng gọi là cái thấy che mờ (kiến cái), cũng gọi là cái thấy ác nghiệt (kiến nghiệt).

Đoạn văn này bác bỏ mạnh mẽ tất cả việc cụ thể hóa và chấp trước ý niệm, bao gồm, như các trích đoạn trước đó cùng một văn bản, những diễn giải của học thuyết Như Lai tạng nói về sự hiện hữu của một bản chất hoặc bản thể vốn sẵn nơi mỗi người.

This critical assessment seems to be generic rather than directed toward a specific group or individual. It implies a conception of Buddha-nature that is stripped of sticky ontological and epistemic connotations and is in accord with the doctrine of emptiness. That brings us back to the conception of religious teachings as *upaya*, a strategy that could be (and was) used to gloss over problems of interpretation such as those identified here. If a teaching such as “mind is Buddha” is simply an *upaya*, intended to offer practical spiritual guidance to a specific audience, rather than a definitive philosophical formulation of the nature of reality, then some of the criticisms arising from its doctrinal and soteriological implications are deflected. To illustrate that, let us go back to Mazu’s record.

“It Is Not a Thing”

It appears that some disciples made efforts to counteract views and interpretations derived from Mazu’s teaching regarding “mind is Buddha,” which they found problematic. On the other hand, critical reassessments of “mind is Buddha” along the same lines also appear in Mazu’s record.

Sự thẩm định phê bình này dường như là chung chung hơn là hướng tới một nhóm hoặc cá nhân rõ rệt. Điều này ngụ ý một khái niệm về Phật tánh đã tước hết ý nghĩa về bản thể và nhận thức chặt chẽ và phù hợp với giáo lý về tánh không. Việc này đưa chúng ta trở lại quan niệm về giáo thuyết như phương tiện, một thủ thuật có thể (và đã) được sử dụng để chỉ ra những vấn đề về lý giải như được xác định ở đây. Nếu một giáo pháp như “tức tâm là Phật” chỉ đơn giản là một phương tiện, nhắm hướng dẫn tu tập cho một đối tượng nhất định, chứ không phải là một định đề triết học dứt khoát về bản tánh của thực tại, như vậy một số những lời chỉ trích phát sinh từ hệ lụy về học thuyết và hệ quả của tinh thần triết giáo sẽ trệch hướng. Để minh họa điều này, chúng ta hãy trở lại với ngữ lục của Mã Tổ.

“Chẳng phải vật”

Có vẻ như một số đệ tử đã nỗ lực để phản bác những ý kiến và lý giải bắt nguồn từ lời dạy của Mã Tổ về “tức tâm là Phật,” mà họ thấy có vấn đề. Mặt khác, những đánh giá phê bình về “tức tâm là Phật” phụ họa cũng xuất hiện trong ngữ lục của Mã Tổ.

Presumably, Mazu's disciples were not taking their teacher to task; rather, they were critical of what they perceived as misunderstandings and ill-advised readings of his teachings. In fact, their critiques take a clue from some of Mazu's comments. Mazu's refutation—or rather qualification—of his adage “mind is Buddha” comes in the form of a discussion between him and an anonymous monk:

A monk asked, “Why does the Reverend say that mind is Buddha?”

Mazu said, “To stop small children's crying.”

The monk asked, “What do you say when they have stopped crying?”

Mazu said, “[I say that] it is neither mind nor Buddha (*feixin feifo*).”

The monk asked, “And when you have someone who does not belong to either of these two categories, how do you instruct him?”

Mazu said, “I tell him that it is not a thing (*bushi wu*).”

The monk asked, “And how about when you suddenly meet someone who is there?”

Có lẽ, hàng môn đệ của Mã Tổ không đưa thầy của họ ra bàn luận; thay vì như thế, họ phê bình những điều họ nhận thức như là hiểu sai và những bài giảng của thầy có sai sót. Thực tế, những lời phê bình của họ có manh mối từ một số bình luận của Mã Tổ. Sự bác bỏ Mã Tổ—hay nói đúng hơn—về điều gọi là “tức tâm là Phật” được đưa ra dưới hình thức thảo luận giữa Mã Tổ và một vị tăng vô danh:

Có vị tăng hỏi: “Hòa thượng vì cái gì nói tức tâm tức Phật?”

Mã Tổ đáp: “Vì dễ con nít khóc.”

Vị tăng: “Con nít nín rồi thì thế nào?”

Mã Tổ: “[Ta dạy y] Phi tâm phi Phật.”

Vị tăng: “Người trừ được hai thứ này rồi, phải dạy thế nào?”

Mã Tổ: “Nói với y là “phi vật (vô nhất vật).”

Vị tăng: “Khi chợt gặp người thế ấy đến thì phải làm sao?”

Mazu said, “I teach him to intuitively realize the great Way.”

In this revealing passage, Mazu underscores the pragmatic function of religious teachings as heuristic devices geared toward specific audiences, in accord with the understanding of *upaya* discussed previously. Teachings and doctrines are not to be interpreted literally or grasped as definitive statements about the nature of mind or reality. Declarations such as “mind is Buddha” and “neither mind nor Buddha” are to be construed as codes embedded in larger theoretical templates that chart a path of practice and realization. Different teachings are applicable to particular points on the path and are directed toward individuals at specific stages of spiritual development.

Within Mazu’s scheme, “mind is Buddha” functions as an elementary teaching aimed toward beginning students (“small children”) with limited spiritual aptitude and comprehension (which, as noted above, is also the way Baizhang puts it).

Mã Tô: “Hãy dạy y thể hội đại đạo.”

Trong đoạn vừa nêu, Mã Tô nhấn mạnh chức năng thực dụng của giáo huấn như công cụ để khám phá dành cho loại thính chúng nhất định, phù hợp với kiến giải về *phương tiện* đã thảo luận trước đây. Giáo lý và giáo điều không nên hiểu theo nghĩa đen hay là lời dạy khẳng quyết về bản tánh của tâm hay của thực tại. Tuyên thuyết “tức tâm là Phật” và “chẳng phải tâm, cũng chẳng phải Phật” nên hiểu là những quy định nằm trong khuôn mẫu lý thuyết rộng lớn hơn tạo thành biểu đồ phương pháp tu tập và chứng ngộ. Những giáo lý khác nhau áp dụng cho những thời điểm đặc biệt trên đường Đạo và dành cho những cá nhân ở những giai đoạn riêng biệt trong quá trình tu tập.

Trong hệ thống của Mã Tô, “tức tâm là Phật” có chức năng như lời dạy căn bản dành cho thiền sinh sơ cơ (“ấu nhi”) có căn cơ và hiểu biết hạn chế (như đã nói ở trên, cũng là cách thức của Bá Trượng).

That teaching is meant to inspire faith and confidence in one's abilities, inducing the practitioner to direct his or her mental energies inwardly, instead of seeking outside or relying on an external salvific agency.

In due course, facile belief in the basic identity of one's mind and the Buddha mind becomes a source of attachment and needs to be negated. Hence the second adage, "it is neither mind nor Buddha." Such negation is eventually superseded by a more refined understanding of reality as something that cannot be reduced to an essence or a basic principle. Since at that point there is no concrete object of knowledge, and there is a realization that reality cannot be predicated by means of signs or concepts, Mazu simply states, "it is not a thing." This negation invites comparison with the third line of the famous verse attributed to Huineng, found in later editions of the *Platform Scripture*: "originally there is not a thing" (*benlai wu yi wu*). Similar phrases appear in other early Chan texts, such as the Northern school's *Wufangbian*. Eventually, even that subtle knowledge or realization is given up.

Lời dạy này nhằm truyền cảm hứng tín tâm và quyết chí vào năng lực mỗi người, khiến học nhân định hướng công năng tinh thần của mình vào nội tâm, thay vì tìm kiếm ngoài mình hoặc dựa vào chỗ tựa độ tha bên ngoài.

Dĩ nhiên, niềm tin vào tính đồng nhất giữa tâm phàm nhân với tâm Phật sẽ trở thành căn nguyên chấp trước và cần phải loại bỏ. Do đó, có câu thứ hai, "chẳng phải tâm, cũng chẳng phải Phật." Sự phủ định này cuối cùng bị thay thế bởi sự giải hội tinh tế hơn về thực tại như một điều gì không thể rút gọn thành một bản thể hay một nguyên tắc căn bản. Vì tại chỗ này không có đối tượng cụ thể của tri kiến, và có sự nhận biết rằng thực tại không thể được thuyết minh bằng biểu tượng hoặc khái niệm, Mã Tổ chỉ đơn giản nói "chẳng phải vật." Sự phủ nhận này gợi ý dòng thứ ba trong bài kệ nổi tiếng của Huệ Năng, thuộc phiên bản kinh Pháp Bảo Đàn sau cùng: "bản lai vô nhất vật – xưa nay không một vật." Cụm từ tương tự xuất hiện trong các văn bản thuộc Thiền tông sơ kỳ, chẳng hạn như Ngũ Phương Tiện của Bắc Thiền. Cuối cùng, ngay cả những hiểu biết hay chứng nghiệm tinh tế cũng phải buông bỏ.

Having forsaken all views and attachments, the Chan adept simply experiences reality (“the Way”) as it truly is.

We can conceivably interpret (or perhaps over-interpret) the above dialogue as implying a *panjiao* type of doctrinal taxonomy, with each of Mazu’s statements representing a different doctrinal position. Like other doctrinal taxonomies, this one would be hierarchical and have a cumulative effect. The first and most elementary level, represented by the statement “mind is Buddha,” would correspond to an essentialist interpretation of the tathagatagarbha doctrine. At the second level, there is an apophatic turn, an epistemic shift that involves a Madhyamaka type of deconstruction that negates the validity of the previous conceptualization of mind and Buddha, expressed by the statement “it is neither mind nor Buddha.” The third level takes that a step further: as all views are abandoned, there is a realization that reality is not something that possesses an identifiable essence or substance (hence “it is not a thing”); therefore, it is misleading to impute any quality or characteristic to it.

Buông bỏ tất cả tri kiến và chấp dính, thiền giả chỉ đơn giản trải nghiệm thực tại (“Đạo”) như thực sự đang là.

Chúng ta có thể nghĩ là giải thích được (hoặc có thể giải thích thêm) cuộc đối thoại trên như là một kiểu phân loại tín lý theo phán giáo, với mỗi câu của Mã Tổ đại diện cho một vị trí giáo lý khác. Giống các nguyên tắc phân loại học khác, điều này có tính phân cấp và có ảnh hưởng tích lũy. Cấp thứ nhất và sơ đẳng nhất, đại diện là câu “tức tâm là Phật,” sẽ tương ứng với sự diễn giải theo chủ thuyết Như Lai tạng. Cấp thứ hai, có một sự chuyển biến hoàn toàn, một sự thay đổi về tri thức liên quan đến một kiểu cấu trúc của Trung Đạo phủ định hiệu lực của sự khái niệm hóa về tâm và Phật trước đây, được thể hiện qua câu “chẳng phải tâm, cũng chẳng phải Phật.” Cấp thứ ba tiến một bước xa hơn: khi xả bỏ hết tri kiến thì chứng nghiệm thực tại không phải điều gì có bản thể hoặc tính chất đồng nhất (vì thế “chẳng phải vật”); do đó, sẽ sai lầm nếu áp đặt bất kỳ tính chất hoặc đặc trưng nào vào thực tại.

Finally, at the fourth level, we have an unqualified transcendence and a direct apprehension of ultimate reality. Predictably, the text provides no clues about the nature of the culminating realization or the structure of the realm of reality, which by definition are beyond words and concepts.

If we decode the suggested doctrinal taxonomy in terms of the main doctrinal systems of Mahayana, we have the tathagatagarbha doctrine placed at the bottom, below the Madhyamaka doctrine that correspond to levels two and three. The third level can also be read as a Chinese synthesis of Madhyamaka and Buddha-nature doctrines, one that shies away from imputing specific ontological underpinnings to the Buddha-nature by rejecting the notion of an essence or substance—“not a thing”—but accepts a moderate version of the Buddha-nature doctrine that does not contradict the teaching of emptiness. The highest level can be interpreted as being analogous to the Chan experience of enlightenment or, in a more ecumenical sense, as the final perfection of the Buddhist path.

Cuối cùng, ở cấp thứ tư, chúng ta có sự siêu việt tuyệt đối và sẽ trực nhận thực tại tối hậu. Có thể biết trước rằng văn bản không cung cấp manh mối về bản thể của sự nhận biết cao độ hoặc cấu trúc của lĩnh vực thực tại, mà theo định nghĩa là siêu vượt ngôn ngữ và khái niệm.

Nếu chúng ta giải mã hệ thống phân loại giáo lý được đề nghị dưới dạng hệ thống giáo lý chủ yếu của Đại Thừa thì chúng ta có học thuyết Như Lai tạng là nền tảng, bên dưới học thuyết Trung Đạo tương ứng với các cấp độ hai và ba. Cấp ba cũng có thể hiểu là tổng hợp các học thuyết Trung Đạo của Trung Hoa và Phật tánh, một là tách rời khỏi sự quy định cụ thể về những cơ sở lý tánh đối với Phật tánh bằng cách phủ nhận khái niệm về một bản thể hay bản chất—“không một vật”—nhưng chấp nhận một giải thích trung dung của học thuyết Phật tánh mà không mâu thuẫn với lời dạy về tánh Không. Cấp cao nhất có thể diễn giải là tương tự như giác ngộ Thiền, hoặc theo nghĩa thống nhất hơn, như sự thành tựu viên mãn Phật đạo.

When compared with the five-fold doctrinal classification formulated by Zongmi (which is based on Fazang's famous classification but diverges from it in significant aspects), it is striking that Mazu's placement of the tathagatagarbha and Madhyamaka doctrines is exactly the opposite of the one introduced in Zongmi's scheme.

It seems unlikely that Mazu intended to articulate an explicit doctrinal taxonomy or engage in doctrinal polemics. The dialogue suggests a progressive conception of the Path, but the hierarchical ordering of various teachings in terms of their profundity does not necessarily mean that Mazu postulates a series of stages that each person must go through in a specific order. The main point is that different people are at different stages of spiritual development, and different teachings are appropriate for different people. At the same time, reality can be entered at any point because, as indicated by a phrase Mazu quotes from Sengzhao, "the place one stands is the truth" (*lichu ji zhen*). This interpretation, which resonates with the Hongzhou school's understanding of *upaya* and concurs with Mazu's assertion that the realization of reality does not depend on cultivation, is illustrated by Damei's story:

Khi so sánh với học thuyết ngũ phân loại do Tông Mật đề ra (dựa trên sự phân loại nổi tiếng của Pháp Tạng nhưng hơi khác trên những phương diện quan trọng), nổi bật là việc Mã Tổ đặt Như Lai tạng và các học thuyết Trung Đạo hoàn toàn trái ngược với học thuyết do hệ thống của Tông Mật đưa ra.

Hình như không chắc rằng Mã Tổ có ý định đưa ra một hệ thống phân loại học thuyết rõ ràng hoặc tham gia vào tranh luận học thuyết. Đối thoại cho thấy có tiến độ quan niệm về Đạo, nhưng hệ thống thứ bậc của những giáo lý khác nhau về độ uyên thâm không nhất thiết có nghĩa Mã Tổ đưa ra một loạt các giai đoạn mà mỗi người phải trải qua theo một trình tự nhất định. Điểm chính là những người khác nhau ở những giai đoạn sai khác trong quá trình tu tập, và có giáo pháp sai khác vì tùy hợp căn cơ khác nhau. Đồng thời, có thể thâm nhập thực tại bất cứ ở vị trí nào vì, như câu Mã Tổ trích dẫn từ Tăng Triệu, "chân lý ngay chỗ đang đứng" (lập xứ tức chân). Giải thích này, phù hợp với sự giải hội của phái Hồng Châu về phương tiện và đồng tình với sự khẳng định của Mã Tổ rằng việc chứng nghiệm thực tại không phụ thuộc vào tu tập, được minh họa bởi câu chuyện của Đại Mai Pháp Thường:

When Chan Teacher Fachang of Damei mountain went to see Mazu for the first time, he asked, “What is Buddha?” Mazu replied, “Mind is Buddha.” [On hearing this,] Fachang had a great awakening.

Later, he went to live on Damei mountain.

When Mazu heard that he was residing on the mountain, he sent one of his monks to go there and ask Fachang, “What did the Reverend obtain when he saw Mazu, so that he has come to live on this mountain?” Fachang said, “Mazu told me that mind is Buddha, so I came to live here.” The monk said, “Mazu’s teaching has changed recently.” Fachang asked, “What is the difference?”

The monk said, “Nowadays he also says, ‘Neither mind nor Buddha.’” Fachang said, “That old man still hasn’t stopped confusing people. You can have ‘neither mind nor Buddha,’ [but] I only care for ‘mind is Buddha.’” The monk returned to Mazu and reported what has happened. “The plum is ripe,” said Mazu.

Thiền sư Pháp Thường (752 - 839) ở núi Đại Mai ban sơ đến tham vấn Mã Tổ. Sư hỏi: “Thế nào là Phật?”

Mã Tổ đáp: “Tức tâm là Phật.”

Sư liền đại ngộ. Về sau, Sư đến núi Đại Mai [cách xa huyện Ngân bảy mươi dặm, kết cỏ làm am, ở ẩn trong rừng Đại Mai.]

Mã Tổ nghe Sư ở núi bên sai một vị tăng đến thăm dò. Tăng đến hỏi Sư: “Hòa thượng gặp Mã Tổ đã được cái gì về ở núi này?”

Pháp Thường đáp: “Mã Tổ nói với tôi tức tâm là Phật, tôi bèn đến ở núi này.”

Tăng nói: “Gần đây lời dạy của Mã Tổ đã đổi khác.”

Pháp Thường hỏi: “Khác thế nào?”

Tăng đáp: “Bây giờ lại nói ‘Chẳng phải tâm, cũng chẳng phải Phật (phi tâm phi Phật).’”

Pháp Thường nói: “Ông già mê hoặc người chưa có ngày xong, mặc ông ‘chẳng phải tâm, cũng chẳng phải Phật,’ tôi chỉ biết ‘tức tâm là Phật.’”

Vị tăng trở về thưa lại Mã Tổ những lời Sư nói.

Mã Tổ nói với đại chúng: “Trái mai đã chín.”

The story implies that after Mazu’s teaching about the identity of mind and Buddha precipitated Damei’s enlightenment, he was comfortable enough with his realization that even after being told about Mazu’s new teaching of “neither mind nor Buddha,” he still affirmed the salvific value of the original teaching he received from Mazu. Damei’s record of sayings (see figure 5.1, first page of the only extant edition of the manuscript) provides further discussion of Mazu’s adages:

When you simply do not place highest value on your bodies and lives, are not greedy for wealth and in love with others, do not follow various external conditions, do not give rise to lewdness, anger, and stupidity, [but instead] benefit all living beings—then that is “mind is Buddha.” Have you seen the way of the Buddha? [As the *Vimalakirti Scripture* says,] “Pure mind is the same as the Buddha mind, [even though] the body is the same as that of an ordinary person.” Though the Buddha is different [from ordinary people], his nature is not different. Moreover, the saying “neither mind nor Buddha” is also intended to break your attachment. If you talk about the mind, what kind of form does it have?

Câu chuyện ngụ ý rằng sau khi Mã Tổ giảng dạy về tâm và Phật đồng nhất đã thúc đẩy Đại Mai chứng ngộ, ngài hài lòng với sự chứng ngộ của mình cho dù sau khi nghe nói về giáo lý mới của Mã Tổ về “chẳng phải tâm, cũng chẳng phải Phật,” ngài vẫn khẳng định giá trị độ tha trong lời dạy ban đầu nhận được từ Mã Tổ. Ngữ lục của Đại Mai (xem hình 5.1, trang đầu tiên của ấn bản duy nhất còn lại của bản thảo) cho biết thêm cuộc thảo luận về những phương châm của Mã Tổ:

Khi ông chỉ đơn giản không đặt giá trị cao nhất lên thân và đời sống, không tham lam vì của cải và ái dục người khác, không theo ngoại duyên, không sân giận và ngu si, [thay vì thế] làm lợi ích chúng sinh—đó là “tức tâm là Phật.” Ông có thấy Phật đạo? [Như Kinh Duy-ma-cật nói,] “Tâm thanh tịnh đồng với tâm Phật, [mặc dù] thân cũng giống như phàm phu.” Dù Phật khác [phàm phu], tánh Phật không khác. Hơn nữa, nói “chẳng phải tâm, cũng chẳng phải Phật” cũng là ý định bẻ gãy chấp trước. Nếu nói về tâm thì tương mạo ra sao?

If you talk about the mind/heart inside the body, it can be seen and it is subject to decay, so how can we speak about it being beyond birth and death? It is for the sake of destroying your attachments that [Mazu] spoke of “neither mind nor Buddha.”

According to Damei, the fulfillment of “mind is Buddha” involves the perfection of detachment, mental purity, and compassion. Purity is defined in traditional terms, by the absence of defilements such as greed, sensual love (or sexual), anger, and stupidity, and by the presence of positive mental states. On the other hand, the negation of both mind and Buddha is introduced in order to break attachments to those mental states and challenge the conception of mind implied by the first statement. Here Damei adopts the familiar perspective that reality should not be reified or conceptualized.

The notion that teachings such as “mind is Buddha” are expedient devices is echoed in the records of other disciples. Another statement attributed to Nanquan makes the same point even more explicitly than the dialogue presented in the last section:

Nếu nói về tâm/trái tim trong thân, có thể nhìn thấy và đang hoại, vậy làm sao chúng ta có thể nói về tâm ngoài việc sinh và tử? Đó là vì lợi ích tiêu trừ chấp trước mà [Mã Tổ] đã nói “chẳng phải tâm, cũng chẳng phải Phật.”

Theo Đại Mai, việc thành tựu “tức tâm là Phật” liên quan đến thành tựu sự xả ly, tâm thanh tịnh, và từ bi. Thanh tịnh được định nghĩa theo thuật ngữ truyền thống, bởi không còn ô nhiễm như tham lam, ái dục, sân giận, và ngu si, vì có mặt những trạng thái tinh thần tích cực. Mặt khác, đề cập sự phủ định cả hai tâm và Phật cốt phá vỡ chấp trước vào những trạng thái tâm vừa kể và để không thừa nhận quan niệm về tâm ám chỉ trong câu đầu tiên. Ở đây Đại Mai chấp nhận quan điểm quen thuộc rằng thực tại không nên cụ thể hay khái niệm hoá.

Quan niệm rằng những lời dạy như “tức tâm là Phật” là công cụ thiện xảo đã âm vang trong ngữ lục của những môn đệ khác. Một phương châm khác của Nam Tuyền cũng đưa ra cùng một quan điểm rõ rệt hơn so với đối thoại được trình bày trong phần cuối:



FIGURE 5.1. Manuscript of *Damei yulu*.

Therefore, the old worthy from Jiangxi [i.e., Mazu] said, “neither mind nor Buddha” and “it is not a thing.” Even though the late Patriarch [also] said, “mind is Buddha,” that was just a statement for a particular occasion. That kind of speech is like an empty fist full of yellow leaves used to stop [children’s] crying.



Ấn bản của Đại Mai Ngũ Lục

Do đó, cổ đức từ Giang Tây [nghĩa là Mã Tổ] đã nói, “chẳng phải tâm, cũng chẳng phải Phật” và “chẳng phải vật.” Mặc dù Tổ sư [cũng] nói, “Tức tâm là Phật,” đó chỉ nói vào hoàn cảnh đặc biệt. Câu nói loại này giống như tay không nắm đầy lá vàng dùng để dỗ con nít khóc.

Nowadays, many people say, “mind becomes Buddha” and “wisdom is the Way.” They also consider all seeing, hearing, feeling, and knowing to be the Way. Isn’t that being like Yajnadatta who sought his head after seeing his reflection in a mirror? ¹⁴ Even if he could find something that way, that would still not be his original head. That is why bodhisattva [Vimalakirti] scolded Katyayana for trying to speak the true Dharma with the mind of birth and death. ¹⁵ These are all manifest sentiments. If one says, “mind is Buddha,” that is like a hare or a horse with horns. If one says, “it is neither mind nor Buddha,” that is like a cow or a goat without horns. If it is your mind, then what need is there of a Buddha? If it is not without form, then how can it be the Way?

While Nanquan is especially critical of “mind is Buddha,” in the end he relegates all three of Mazu’s adages to the category of *upaya*.

14 The story comes of Yajnadatta from the Suragama Scripture.

15 Katyayana is one of the Buddha’s ten great disciples, regarded as foremost in the expounding of doctrine.

Nhưng hiện nay có người gọi “tâm là Phật, gọi trí là Đạo, cho kiến văn giác tri cũng là đạo.” Nếu hiểu đạo như thế khác gì Diễn Nhã Đạt Đa mê đầu nhận bóng, phát điên bỏ chạy.¹⁶ Dầu cho nhận được bóng cũng chẳng phải cái đầu xưa nay của mình. Nên Duy Ma Cật quả Ca Chiên Diên dùng tâm sanh diệt thuyết pháp thực tướng¹⁷, ấy đều là tình chấp kiến giải. Nếu nói “tức tâm tức Phật,” cũng như nói thỏ ngựa có sừng; nói “phi tâm phi Phật,” như nói trâu dê không sừng. Tâm người nếu là Phật, thì đâu cần phải “tức Phật [hay là phi Phật.]” Hình tướng có hay không, lấy tướng gì làm Đạo [nếu không phải là không thì làm sao là Đạo được]?

Trong khi Nam Tuyền đặc biệt quan tâm đến “tức tâm là Phật,” cuối cùng ngài đã chuyển cả ba câu nói của Mã Tổ thành *phương tiện*.

16 Truyện về Diễn Nhã Đạt Đa trong kinh Thủ Lăng Nghiêm.

17 Ca Chiên Diên là đệ nhất lý giải trong Mười Đại Đệ Tử của Phật.

Baizhang's sermons express a similar point of view, albeit without directly citing Mazu's adages. In the following excerpt, Baizhang contends that any attempt to construe an image or description of reality is as futile as trying to carve a Buddha image out of empty space:

Fundamentally, this principle is present in everyone. All the Buddhas and Bodhisattvas are called persons who point out a jewel. Originally, it is not a thing. You need not know or understand it; you need not affirm or deny it. Just cut off dualism. Cut off the supposition that it exists and the supposition that it does not exist. Cut off the supposition that it is non-existent and the supposition that it is not non-existent, so that there are no traces of either side. Then, when the two sides are brought up, you are unattached to them, and no measures can control you. [In reality,] there is neither deficiency nor sufficiency, neither profanity nor holiness, neither light nor darkness. That is not having knowledge, yet not lacking knowledge.

Bài pháp của Bá Trượng bày tỏ một quan điểm tương tự, mặc dù không có trích dẫn trực tiếp những câu của Mã Tổ. Trong đoạn trích sau, Bá Trượng cho rằng bất kỳ nỗ lực nào để tạo dựng một hình ảnh hoặc mô tả thực tại cũng vô ích như mài dũa hư không làm thành tượng mạo Phật:

Lý này mọi người vốn sẵn có. Chư Phật, Bồ-tát là những bậc chỉ hạt châu. Từ xưa đến nay nó không phải là vật, không cần biết nó, hiểu nó, không cần biết là phải hay chẳng phải. Hãy chặt đứt nhị nguyên, chặt đứt câu có câu chẳng có, chặt đứt câu không câu chẳng không. Khi vết tích hai bên không còn hiện. Hai bên kéo ông không được, lượng số buộc ông chẳng xong. [Thực sự] chẳng phải thiếu thốn chẳng phải đầy đủ, chẳng phải phạm chẳng phải thánh, chẳng phải sáng chẳng phải tối, chẳng phải có biết chẳng phải không biết,

It is neither bondage nor liberation. It is not any name or category at all. Why is this true speech? How can you carve and polish empty space to make a Buddha image? How can you say that emptiness is blue, yellow, red, or white?

Baizhang reminds his audience that the true body of the Buddha is nothing other than emptiness. It transcends all forms and concepts and eludes all attempts to categorize or define it. One can realize its true nature only by abandoning dualism and letting go of all views and attachments. Taking a clue from Mazu, Baizhang reiterates that one can obtain a glimpse of the realm of reality only by going beyond all concepts and verbal explanations. Consequently, doctrinal formulations such as “mind is Buddha” and “neither mind nor Buddha” are useful only insofar as they counteract mental fixations and facilitate the experience of nonduality, but in effect they are provisional and eventually have to be given up.

chẳng phải trói buộc chẳng phải cởi mở, chẳng phải tất cả danh mục. Vì sao không phải lời nói thật? Làm sao mài dũa hư không làm ra tượng mạo Phật, hoặc nói rằng hư không là do xanh, vàng, đỏ, trắng làm ra ư?

Bá Trượng nhắc nhở người học rằng chân thân Phật không gì khác hơn là Không, siêu vượt tất cả các hình tướng và khái niệm và buông bỏ tất cả nỗ lực phân loại hoặc xác định. Ta có thể nhận ra chân tánh chỉ khi xả bỏ nhị nguyên và buông hết tri kiến và chấp dính. Dùng manh mối từ Mã Tổ, Bá Trượng ngữ lục sẽ giúp chúng ta thoáng thấy cõi giới thực tại chỉ cần siêu vượt tất cả tri kiến và ngôn thuyết. Do đó, những công thức giáo lý như “tức tâm là Phật” và “chẳng phải tâm, cũng chẳng phải Phật” chỉ hữu dụng trong chừng mực vì có thể phản bác những định kiến tâm linh và tạo thuận lợi cho sự chứng nghiệm lý bất nhị, nhưng thực ra những công thức giáo lý chỉ tạm thời và cuối cùng phải buông bỏ.

Ordinary Mind

Besides “mind is Buddha,” the best-known adage attributed to Mazu is “ordinary mind is the Way” (*pingchang xin shi dao*). Unlike “mind is Buddha,” the expression “ordinary mind is the Way” was originally coined by Mazu. The two statements are closely related: the second adage expands on the first, pointing out that the realization of truth is to be found within the context of everyday life, in the mind of each person. The notion of “ordinary mind” points out the proximity and all-pervasiveness of reality. In one of his sermons, Mazu defines “ordinary mind”:

The Way needs no cultivation; just prevent defilement. What is defilement? When with a mind of birth and death one acts in a contrived manner, then everything is defilement. If one wants to know the Way directly: ordinary mind is the Way! What do I mean by “ordinary mind?” [It is a mind] that is devoid of [contrived] activity, and is without [notions of] right and wrong, grasping and rejecting, terminable and permanent, worldly and holy.

Tâm Bình Thường

Cùng với câu “tức tâm là Phật,” phương châm nổi tiếng nhất của Mã Tổ là “tâm bình thường là Đạo.” Không giống như “tức tâm là Phật,” khái niệm “tâm bình thường là Đạo” ngay từ đầu do Mã Tổ sáng tác. Hai câu trên có liên quan chặt chẽ: câu thứ hai khai triển rộng câu thứ nhất, chỉ ra việc chứng nghiệm lẽ thật nằm trong bối cảnh đời sống hằng ngày, trong tâm mỗi người. Quan niệm về “tâm bình thường” chỉ ra thực tại mật thiết và dung thông. Trong một pháp thoại, Mã Tổ định nghĩa “tâm bình thường”:

Đạo không dụng tu, chỉ đừng ô nhiễm. Sao là ô nhiễm? - Có tâm sanh tử, tạo tác, thú hưởng đều là ô nhiễm. Nếu muốn hội thẳng đạo ấy, tâm bình thường là đạo.

Thế nào là “tâm bình thường?” Là tâm không tạo tác, không buông bắt, không đoạn diệt, không thường hằng, không phạm không thánh vậy.

The *[Vimalakirti]* scripture says, “Neither the practice of ordinary people, nor the practice of sages, that is the Bodhisattva’s practice.” Just now, whether walking, standing, sitting, or reclining, responding to situations and dealing with people as they come: everything is the Way.

Presumably Mazu directs these instructions to monks engaged in contemplative practice. In that context, they serve as instruction about the cultivation of a holistic state of awareness, in which the mind abandons all defilements and is unattached to dualistic concepts such as worldliness and holiness, permanence and impermanence. One of Mazu’s key points is that such a mental state can be perfected within the context of everyday life. Since all things and events partake of the character of reality, they provide avenues for the cultivation of detachment and transcendence. The passage can also be read as a caution against quietist withdrawal from the world and the cultivation of refined states of meditative absorption, symbolized by the sages who follow the Hinayana path.

Kinh [Duy-ma-cật] dạy “Chẳng phải hạnh phạm phu, chẳng phải hạnh thánh hiền, đó là hạnh Bồ-tát.” Cứ những [tư thế] đi-đứng-nằm-ngồi, ứng cơ tiếp vật ngay đây đều là Đạo.

Có lẽ Mã Tổ chỉ dạy giáo pháp này cho tăng sĩ tu Thiền. Vì thế nội dung giáo pháp này là chỉ dạy tu tập trạng thái tỉnh giác toàn diện, trong đó tâm buông bỏ ô nhiễm và không dính mắc vào tri kiến nhị nguyên như phạm và thánh, thường hằng và vô thường. Một trong những điểm then chốt của Mã Tổ là tâm thái như vậy có thể thành tựu trong bối cảnh đời sống hằng ngày. Vì tất cả sự việc đều chung phần vào đặc tính của thực tại, sẽ giúp chúng ta tu tập hạnh xả ly và siêu vượt. Đoạn văn này cũng có thể hiểu là một lời cảnh báo phản bác việc rút lui khỏi thế gian và tu tập trạng thái tinh lọc của thiền định chuyên sâu, tượng trưng là các bậc thánh hiền theo Tiểu thừa.

From Mazu’s perspective, the state of “ordinary mind” is the goal of practice. It also denotes a method of cultivation, which involves single-minded endeavor to maintain a detached state of nondual awareness. In that context, religious practice involves a constant effort to abstain from giving rise to discriminating thoughts, which bifurcate reality into dualistic opposites and obscure the essential nature of the “ordinary mind.” When the practitioner perfects such a mental state, his or her mind becomes freed from fixations and grasping, as the unobstructed function of the ordinary mind manifests in ordinary acts. As affirmed in one of the poems of Pang Yun (d. 808?), Mazu’s famous lay disciple, when someone is liberated, the “supernatural powers (*abhijna*) and sublime activity” traditionally associated with Mahayana notions of spiritual perfection are manifested in such prosaic acts as fetching water and carrying firewood:

My daily activity is not different,
It is only that I am spontaneously in harmony with it;

Theo quan điểm của Mã Tổ, trạng thái “tâm bình thường” là mục tiêu việc tu, cũng biểu thị một pháp tu, bao gồm nỗ lực nhất tâm để duy trì trạng thái xả ly của sự tỉnh giác bất nhị. Theo nội dung này, tu tập liên quan đến cố gắng chế ngự không cho những niệm tưởng phân biệt phát khởi sẽ chia chẻ thực tại thành nhị nguyên đối đãi và che lấp thể tánh của “tâm bình thường.” Khi hành giả thành tựu tâm thái như vậy, tâm sẽ thoát khỏi định kiến và dính mắc, vì sức hoạt dụng không ngăn ngại của tâm bình thường sẽ thể hiện trong hành động thường ngày. Như đã khẳng định trong một bài kệ của Bàng Uẩn (năm 808?), một đệ tử cư sĩ nổi tiếng của Mã Tổ, một người khi giải thoát, “thần thông và diệu dụng” truyền thống liên quan đến các khái niệm Đại Thừa về sự thành tựu tu tập sẽ hiện hành trong sinh hoạt thông tục như gánh nước và bửa củi:

Nhật dụng sự vô biệt Hằng ngày không việc khác
Duy ngô tự ngẫu hải Chỉ tôi tự biết hay

Not grasping or rejecting anything,
 Everywhere there is nothing to assert or oppose.
 Whose are the titles of [those who wear] vermilion
 and purple?
 The mountain is without a speck of dust.
 Supernatural powers and wonderful activity:
 Fetching water and carrying firewood.

The sublime ordinariness described in Pang Yun's poem presupposes that ultimate reality permeates everything. Suchness, reality, truth, and so forth, are purportedly manifest in all things and events, and infuse all aspects of human life. Since everything partakes of the character of reality, according to Mazu and Pang Yun, authentic practice and realization do not presuppose leaving the ordinary world. In fact, they both insinuate that there is no other place to go. For better or worse, human beings exist in this world and create their own reality. Therefore, spiritual liberation is pursued and realized within the human world, which is not apart from the realm of reality. Mazu describes the all-pervasiveness of truth/reality:

Đâu đâu phi thủ xả	Vật vật chẳng bỏ lấy
Xứ xứ vật tương oai	Chỗ chỗ nào trái bày
Châu tử thù vi hiệu	Đỏ tía gì làm hiệu
Khuru sơn tuyệt điểm ai	Núi gò bật trần ai
Thần thông tịnh diệu dụng	Thần thông cùng diệu dụng
Vận thủy cập ban sài.	Gánh nước bừa củi tài.

Sự bình thường cao siêu mô tả trong bài kệ của Bàng Uẩn nhận định rằng thực tại tối thượng dung thông tất cả. Chân như, thực tại, lẽ thật, vân vân, đều hiện hành trong các pháp, và truyền ngấm vào tất cả khía cạnh đời sống con người. Vì các pháp đều chung phần vào đặc tính của thực tại, theo Mã Tổ và Bàng Uẩn, tu tập và chứng ngộ chân chánh không nhất thiết phải rời khỏi thế gian thường ngày. Trên thực tế, cả hai vị đều ám chỉ rằng không có nơi nào khác hơn [thế gian] để đi. Tốt hơn hoặc xấu hơn, chúng sinh sống trong thế gian này và tạo ra thực tại đối với chính mình. Do đó, theo đuổi giải thoát tâm linh và chứng nghiệm đều trong nhân giới, không ra ngoài cõi giới thực tại. Mã Tổ miêu tả tính trùm khắp của chân lý/ thực tại:

“There is no place to stand where one leaves the Truth.” The very place one stands on is the Truth; it is all one’s being. If that is not so, then who is that? All dharmas [things] are Buddhadharmas and all dharmas are liberation. Liberation is identical with suchness. All dharmas never leave suchness. Whether walking, standing, sitting, or reclining, everything is always the inconceivable function [of suchness]. The scriptures say that the Buddha is everywhere.

Mazu’s explication of ordinary mind, accompanied by a declaration of the ubiquitous presence of reality, evokes a sense of spontaneity and freedom. Such sentiments are made more explicit in the records of later generations of disciples. Here are a few excerpts that expand on Mazu’s idea of ordinary mind, the first from the biography of Changsha Jingcen (d. 868), a leading disciple of Nanquan, in *Chuangdeng lu*, and the next two from Linji’s record of sayings:

A monk asked, “What is [the meaning of Mazu’s saying] ‘ordinary mind is the Way?’”

“Chẳng rời cái chân thực mà có chỗ tạo lập.”
Chỗ tạo lập chính là cái chân thực, đều là chính mình cả, nếu không thì là ai? Hết thấy mọi pháp đều là Phật pháp. Các pháp tức là giải thoát. Giải thoát tức là chân như. Các pháp không ngoài chân như. Đi-đứng-nằm-ngồi đều là cái dụng bất khả tư nghì [của chân như].

Kinh dạy nơi nơi, chốn chốn đều có Phật.

Sự miêu tả của Mã Tổ về tâm bình thường, kèm theo tuyên thuyết về sự hiện hữu của thực tại, gợi lên cảm giác tự nhiên và giải thoát. Những cảm thức như vậy được trình bày rõ ràng hơn trong ngữ lục của các thế hệ đệ tử sau này. Dưới đây là một số trích đoạn về giáo lý tâm bình thường của Mã Tổ, đoạn đầu tiên từ tiểu sử của Trường Sa Cảnh Sầm (868), một đệ tử hàng đầu của Nam Tuyên, trong *Truyền Đăng Lục* và hai đoạn tiếp theo từ *Lâm Tế ngữ lục*:

Một vị tăng hỏi: “Ý nghĩa câu nói của Mã Tổ ‘tâm bình thường là Đạo’ là gì?”

Changsha replied, “When I want to sleep, I sleep. When I want to sit down, I sit.” The monk said, “I do not understand.”

Changsha replied, “When it is hot, I cool myself. When it is cold, I get close to the fire.”

Within the Buddhadharma, there is no room for an [exceptional] exertion of effort. It is only [a matter of being] ordinary, without concerns. *Defecate, urinate, wear your clothes, and eat your food. When tired, lay down [to rest]. Fools laugh at me, but the wise understand me.*

From the point of view of this mountain monk, there are not that many things [you need to be anxious about]. Only be ordinary, wearing your clothes and eating your food, passing your time without any concerns. [All of] you, coming from various directions, you all have minds [set on something]. You seek the Buddha, seek the Dharma, and seek liberation and transcendence of the three realms.

Trường Sa trả lời: “Khi muốn ngủ, tôi ngủ, khi muốn ngồi xuống, tôi ngồi.”

Vị tăng nói: “Tôi không hiểu.”

Trường Sa trả lời: “Khi trời nóng, tôi tìm chỗ mát. Khi trời lạnh, tôi đến gần lửa.”

Phật Pháp không có chỗ dụng công. Chỉ bình thường vô sự.

Đi đại, đi tiểu, Mặc áo, ăn cơm,

Nhọc đến thì nằm. Người ngu cười ta,

Kẻ trí biết ta.

Riêng về chỗ thấy của sơn tăng [không như nhiều người] chẳng có gì nhiều, [ông cần phải quan tâm]—chỉ bình thường—mặc áo ăn cơm, làm người vô sự qua ngày. Có những vị ở khắp nơi lại hữu tâm cầu Phật, cầu Pháp, cầu giải thoát, cầu ra khỏi ba cõi.

Fools! If you want to leave the three realms, where are you going to go?¹⁸

This kind of exultation of ordinariness raises some of the concerns noted earlier, including Zongmi's charge that the Hongzhou school taught that "greed, anger, and folly, the performance of good and bad actions, and the experiencing of their pleasurable and painful consequences are all, in their entirety, Buddha-nature." Taking that as a clue, some commentators have suggested that Mazu's ordinary mind corresponds to the everyday mind of ordinary people, which encompasses both purity and defilement, good and evil, awakening and ignorance. Although Mazu's comments are pithy and open to interpretation, such an analysis does not hold. Besides all the evidence about the Hongzhou school's conception of mind and reality introduced in the last three sections, the cited passage in which Mazu defines the ordinary mind makes it clear that he does not include the impure mind and its unwholesome mental states.

Kẻ ngu si! Ông, muốn ra khỏi ba cõi, đi ra chỗ nào?¹⁹

Sự tùy hỷ của tính bình thường này đã nêu lên một số vấn đề được lưu ý trước đó, bao gồm cả trách nhiệm của Tông Mật rằng phái Hồng Châu đã dạy rằng "tham-sân-si, tạo thiện ác, thọ khổ vui... đều là Phật tánh của ông." Vì xem đó là nguyên nhân nên một số nhà bình luận đã gợi ý rằng tâm bình thường của Mã Tổ tương ứng với tâm thường ngày của phàm nhân, bao gồm cả thanh tịnh và ô nhiễm, tốt và xấu, giác ngộ và vô minh. Mặc dù luận cứ của Mã Tổ rất tinh vi và cởi mở đối với việc giải thích, nhưng phân tích như vậy vẫn chưa đạt. Bên cạnh tất cả những bằng chứng về quan niệm thực tại của phái Hồng Châu được giới thiệu trong ba phần cuối, đoạn trích dẫn trong đó Mã Tổ định nghĩa tâm bình thường cho thấy rõ ngài không bao gồm tâm uế nhiễm và các trạng thái bất thiện.

18 Linji yulu.

19 Lâm Tế Ngữ Lục.

In the first sentence of the cited passage, he calls for an end of mental defilements. He then explains that the ordinary mind “is devoid of [contrived] activity and without [the notions of] right or wrong, grasping or rejecting, terminable or permanent, worldly or holy.” Evidently, he is not collapsing the pure and impure mind or identifying the Buddha-nature with the deluded mind of ordinary people. Instead, he is talking about the nondual mind, which is divested of impurities and transcends all views and attachments.

In that sense, ordinary mind is compatible with the notion of no-mind, which implies a state of mind that maintains numinous awareness but is free from discrimination and attachment. No-mind and the related concept of nothought appear in a number of early Chan texts, such as *Erru sixing lun*, *Wuxinlun* (Treatise on No-mind; attributed, probably falsely, to Bodhidharma), the *Platform Scripture*, and *Lidai fabao ji*.

Trong câu đầu tiên của đoạn trích dẫn, ngài kêu gọi chấm dứt những tâm uế nhiễm. Sau đó ngài giải thích rằng tâm bình thường “là buông bỏ tạo tác và không có ý kiến đúng hay sai, nắm giữ hay loại trừ, đoạn hoặc thường, tục hay thánh.” Rõ ràng, ngài đánh đổ tâm thanh tịnh và ô nhiễm, hay đồng nhất Phật tánh với tâm mê vọng của phàm phu. Thay vì thế, Mã Tổ đang nói về tâm bất nhị, sạch hết uế tạp và siêu vượt mọi tri kiến và chấp dính.

Theo nghĩa này, tâm bình thường thích ứng với khái niệm vô tâm, ngụ ý một trạng thái tâm duy trì tỉnh giác siêu xuất nhưng không phân biệt và chấp trước. Vô tâm và khái niệm liên quan với vô niệm xuất hiện trong một số văn bản của Thiền tông sơ kỳ, chẳng hạn như Nhị Nhập Tứ Hạnh Luận, Vô Tâm Luận (có lẽ không phải của Bồ-đề Đạt-ma), kinh Pháp Bảo Đàn, và Lịch Đại Pháp Bảo Ký.

The two terms are absent from Mazu's sermons and rarely appear in the records of his direct disciples, although, as already noted, no-mind plays a central role in Huangbo's records. The idea of ordinary mind has unique connotations and exemplifies attempts to point to an ideal state of mind by means of positive expressions, in contrast to negative terms such as no-mind and no-thought. Nevertheless, in essence both "ordinary mind" and "no-mind" imply negation of the deluded, discriminating mind of everyday experience, as is evident when we compare Mazu's explanation of ordinary mind with Huangbo's depictions of no-mind. In addition to the passages from Huangbo's records cited earlier in this chapter, there is this explanation of no-mind: "No-mind is the absence of all kinds of [discriminating] mind. Its original essence is inwardly like wood and stone, unmoving and unshakable, and outwardly like empty space, unblocked and unobstructed. It is without subject and object, without locus, without form, and beyond gain and loss."²⁰

20 The Zen Teaching of Huang-po.

Hai thuật ngữ vô tâm và vô niệm không thấy trong các bài pháp của Mã Tổ và hiếm khi xuất hiện trong ngữ lục của những đệ tử, mặc dù, như đã lưu ý, vô tâm đóng một vai trò chủ yếu trong ngữ lục của Hoàng Bá. Tư tưởng về tâm bình thường mang ý nghĩa độc đáo và ví dụ cho những khuynh hướng chỉ ra một trạng thái lý tưởng của tâm bằng ngôn ngữ tích cực, trái ngược với ngôn ngữ tiêu cực như vô tâm và vô niệm. Tuy nhiên, về bản chất cả hai "tâm bình thường" và "vô tâm" đều phủ nhận tâm mê vọng, phân biệt đối với sự trải nghiệm hằng ngày, thật rõ ràng khi chúng ta so sánh lời diễn giải của Mã Tổ về tâm bình thường và sự miêu tả của Hoàng Bá về vô tâm. Ngoài các đoạn văn từ ngữ lục của Hoàng Bá trích dẫn ở phần đầu của chương này, xin nêu lời giải thích về vô tâm: "Vô tâm là không tất cả tâm [phân biệt]. [Bản tâm] bên trong như gỗ đá, không lay không động, và bên ngoài như hư không, không cản trở và không ngăn ngại. Vô tâm không có chủ và khách, không chỗ nơi, không tướng mạo, và ra ngoài được mắt."²¹

21 Hoàng Bá Truyền Tâm Pháp Yếu.

Both ordinary mind and no-mind clearly imply the cessation of conceptual attachments and transcendence of the discriminating mind.

When taken out of context, however, the teaching of ordinary mind can be interpreted in ways that raise the specter of Chan antinomianism. If truth is to be found in everything and can be realized in the context of everyday life, does that not imply that religious practices and institutions are superfluous? Such a line of reasoning seemingly undermines the rationale behind monastic life. Concerns such as this, along with the problems of interpretation raised in the preceding section, bring us back to the need to place the statements of Mazu and his disciples within their pertinent historical and institutional contexts. Teachings such as “ordinary mind” evolved within a medieval monastic framework. When instructing his monastic disciples to cultivate an “ordinary mind,” it is safe to presume that Mazu was not advocating a rejection of traditional regimens of monastic discipline or glorifying a secular lifestyle. As has already been noted, disciplined monastic life was the backdrop against which Mazu and his followers framed and implemented their teachings and practices.

Cả hai tâm bình thường và vô tâm đều ngụ ý rõ ràng là đoạn dứt chấp trước vào tri kiến và siêu việt tâm phân biệt.

Tuy nhiên, khi ra khỏi bối cảnh, chỉ dạy tâm bình thường có thể hiểu như nêu ra bóng dáng của Thiền phi đạo lý. Nếu lẽ thật tìm thấy trong các pháp và có thể nhận ra trong khung cảnh đời sống thường ngày, điều này có phải ngụ ý rằng tu tập và thể chế tôn giáo sẽ không cần thiết? Kiểu lý luận như vậy dường như làm suy yếu lý do căn bản ẩn sau cuộc sống tu hành. Những mối quan tâm như thế, cùng với các vấn đề diễn giải nêu ra ở phần trên, đưa chúng ta trở lại nhu cầu đặt đề phương châm của Mã Tổ và các đệ tử thẳng vào bối cảnh lịch sử và thể chế. Những giáo lý như “tâm bình thường” đã phát triển trong khung cảnh tăng lữ thời trung cổ. Khi hướng dẫn các đệ tử xuất gia tu tập “tâm bình thường,” có thể xem là Mã Tổ không ủng hộ việc bác bỏ các chế độ truyền thống của giới luật trong tu viện hay tôn vinh lối sống thế gian. Như đã ghi nhận, nếp sống giới luật trong tu viện là cảnh giới mà Mã Tổ và đệ tử sống đóng khung và công phu theo giáo điển và pháp tu của mình.

Accordingly, the naturalness and spontaneity evoked by the idea of “ordinary mind” was to be realized within the context of well-ordered monastic life.

In practical terms, within the medieval monastic milieu notions such as ordinary mind could be understood as attempts to bridge the gap between everyday actions and experiences on one hand and religious acts and functions on another. This implies expansion of the domain of practice, so that it encompasses even such routine acts as eating and putting on the robes. Yet, the spontaneity of ordinary mind was to be realized within the confines of established monastic mores and institutions. Theoretically, this enabled the individual to function in specific socio-religious surroundings without being defined or imprisoned by them. If this analysis holds, then as a religious ideal “ordinary mind” denotes a liberated state of mind, in which the Chan adept may transcend discriminating thought and dualism, even while he freely responds to things and engages in everyday events, without hindrance or confusion.

*

Vì vậy, tính chất tự nhiên và tự phát sinh do ý niệm “tâm bình thường” gọi lên phải được chứng nghiệm trong khung cảnh đời sống tu viện tổ chức chặt chẽ.

Về mặt thực tế, trong những khái niệm thuộc môi trường tu viện thời trung cổ như tâm bình thường có thể hiểu đó là những khuynh hướng bắc cầu giữa một mặt là hoạt động và trải nghiệm thường ngày với mặt khác là hành vi và hoạt dụng tôn giáo. Điều này có nghĩa mở rộng phạm vi tu tập, sao cho bao gồm cả những hành vi theo thói quen là ăn và mặc. Tuy nhiên, tính tự nhiên của tâm bình thường phải hiện thực trong phạm vi giới hạn của giới luật và thể chế tu viện đã thiết lập. Về mặt lý thuyết, điều này cho phép cá nhân hoạt động trong những phạm vi tôn giáo-xã hội riêng biệt mà không bị khoanh vùng hoặc giam kín. Nếu sự phân tích này đạt, thì như là một lý tưởng tôn giáo, “tâm bình thường” sẽ biểu thị trạng thái tâm giải thoát, trong đó thiền giả có thể siêu vượt tư tưởng phân biệt và nhị nguyên, ngay cả khi họ tự do đáp ứng mọi việc và dần thân vào những biến động hằng ngày vẫn không bị ngăn ngại hoặc mê lầm.

*



MASTER MA'S ORDINARY MIND

Fumyo Yamada - Nick Bellando

1. Ordinary Life Is the Way

The Salt and Miso Are Not Lacking

Huairang, hearing that Mazu had begun teaching in the Jiangxi region, asked his disciples about it.

“Is Daoyi really expounding the Dharma for the masses?”

“Indeed he is.”

“And no one came to tell me about it!”

Huairang sent one of the monks to see Mazu, telling him to wait until Mazu entered the Dharma hall to deliver his Dharma talk and then to ask him simply, “How’s it going?” The monk was to remember whatever Mazu said in reply and then report back.

The monk went to see Mazu and did as he had been instructed. Mazu replied, “It’s been thirty years since my dubious start; at present, salt and miso are not lacking.”



TÂM BÌNH THƯỜNG của MÃ TỔ

Fumyo Yamada - Nick Bellando

1. Tâm Bình Thường là Đạo

Chưa Từng Thiếu Tương Muối

Sau Mã Tổ Đạo Nhất đi giáo hóa ở Giang Tây, Nam Nhạc Hoài Nhượng hỏi chúng: “Mã Tổ vì chúng thuyết pháp chăng?”

Chúng thưa: “Đã vì chúng thuyết pháp.”

“Sao không thấy người đem tin tức về?”

[Chúng lặng thinh.]

Hoài Nhượng bèn sai một vị tăng đi thăm. Trước khi đi, Sư dặn: “Đợi khi y thượng đường thuyết pháp chỉ hỏi ‘làm cái gì?’ Y trả lời, nhớ ghi những lời ấy đem về đây.”

Vị tăng đi thăm làm đúng như lời Sư đã dặn. Mã Tổ trả lời: “Từ loạn Hồ sau ba mươi năm, hiện tại chưa từng thiếu tương muối.”

The monk returned to Huairang and reported what he had heard. Huairang approved.

Mazu's response that "at present, salt and miso are not lacking" is quite interesting; it's perhaps as if he's saying, "I started out without any idea of what I was getting into, but thanks to your training, I'm not going hungry."

A rich lifestyle doesn't guarantee that you'll have peace of mind; too many possessions tend to invite suffering. But salt and miso are basic staples, so it would be acceptable to read this as the common sentiment that the happiest life is that of honest poverty. However, considering Huairang's interest in his former student, there may be something a bit deeper going on in the details. In his response, perhaps Mazu is simply revealing his mind: "I'm just living everyday life. To live without artificial problems is Zen itself. No need to say anything more."

I suppose a Zen priest would be expected to have such an attitude, but those in the secular world might not find it so easy.

Khi trở về, vị tăng thừa lại lời dạy đã nghe. Hoài Nguỵ gật đầu.

Lời đáp của Mã Tổ rằng "hiện tại, chưa từng thiếu tương muối" khá hay; có lẽ muốn nói "Tôi dụng công mà không nghĩ nghĩ công phu phải thế nào, nhưng cảm ơn sự tu tập của ông, tôi không đói."

Một lối sống giàu có không đảm bảo bạn sẽ an tâm; quá nhiều tài sản có xu hướng mời gọi đau khổ. Nhưng muối và tương là những yếu tố cơ bản, vì vậy có thể chấp nhận khi đọc đến đây sẽ hiểu tình cảm phổ biến là cuộc sống hạnh phúc nhất là sự nghèo khó chơn chất. Tuy nhiên, xem xét mối quan tâm của Hoài Nguỵ đối với vị học tăng cũ của mình, có thể có một điều gì sâu sắc hơn một chút đang diễn ra từng chi tiết. Trong câu trả lời, có lẽ Mã Tổ chỉ đơn giản bày tỏ tâm mình: "Tôi chỉ sống cuộc đời thường ngày. Sống mà không có vấn đề giả tạo chính là Thiền. Đầu cần phải nói gì thêm."

Tôi cho rằng thiền sư sẽ mong đợi được thái độ sống như vậy, nhưng người trong thế gian phạm tình có thể không quá dễ dàng.

A teacher in the midst of the bustle of worldly life, concerned with helping a hard-working student to find a job, might be tempted to say something to the tune of this: “‘Just live naturally’ is a nice ideal, but it won’t put food on the table. You need to be practical. Settle for a desk job.” But remembering Mazu’s words, he restrains himself, instead giving the following advice: “Go for it! Set your sights high, follow your dreams. It may be tough at first, but go ahead and live out the life that’s in you.” Perhaps Mazu’s road to becoming a Zen master with his own temple wasn’t easy, and that’s what he calls his “dubious start.” Thirty years later, he’s made it—he’s living his life to the fullest and hasn’t failed to put food on the table.

A realized being seeks nothing, not even enlightenment. He or she can be completely satisfied with a simple diet of brown rice, miso soup, and vegetables. In Japan, this natural, no-problem way of being is popularly expressed in the Zen maxim *byojo shin, kore michi nari*, or “ordinary mind is the Way.” Most people don’t realize it, but these words belong to Mazu Daoyi.

Một thầy giáo giữa cuộc sống nhộn nhịp, quan tâm đến việc giúp đỡ học trò ráng sức tìm việc làm, có thể động lòng và nói giọng điệu như sau: “‘Chỉ cần sống tự nhiên’ đã là lý tưởng tốt đẹp, nhưng sẽ không có thức ăn trên bàn. Con cần phải thực tế. Phải tìm việc làm bàn giấy.” Nhưng nhớ những lời của Mã Tổ, vị thầy tự thúc liễm, thay vì đưa ra lời khuyên: “Hãy đi tìm việc! Hãy vươn lên cao, theo đuổi ước mơ của mình. Ban đầu có thể khó khăn, nhưng cứ tiến bước và sống cuộc sống nơi mình.” Có lẽ con đường của Mã Tổ trở thành thiền sư với ngôi chùa riêng không phải dễ dàng, và đó là điều ngài gọi là “bước đầu không bảo đảm.” Ba mươi năm sau, ngài xong việc—ngài sống đời mình trọn vẹn nhất và thành tựu khi đặt thức ăn trên bàn.

Người giác ngộ không tìm cầu điều gì, ngay cả sự giác ngộ. Vị ấy có thể hoàn toàn hài lòng với thức ăn đơn sơ là gạo lức, súp miso và rau cải. Ở Nhật Bản, đó là tự nhiên, một thái độ sống mộc mạc thể hiện phổ cập trong Thiền ngữ “tâm bình thường là đạo.” Hầu hết mọi người không nhận biết như thế, nhưng những lời này của Mã Tổ Đạo Nhất.

Keep Yourself Unstained

“There’s no need to trouble yourself with mastering the Way. It’s enough if you just take care to keep yourself unstained. We become stained by being overindulgent in life, fearing death, striving, and chasing after goals. If you want to grasp the Way directly, it is none other than your ordinary mind.” If you turn the Way into an object to be grasped, into a goal or a thing to be sought for, you end up having the opposite effect: contaminating the Way. So how do we keep from setting goals and seeking? “In whatever you do, just live ordinary life,” says Mazu.

So does this mean we can take “ordinary mind is the Way” at face value and just piddle on with our daily life? Not quite. That amounts to no more than a lazy sort of self-satisfaction.

The saying “ordinary mind is the Way” owes its fame to Mazu, but it is almost equally famous for its appearance in a dialogue that takes place between Nanquan, a disciple of Mazu, and his disciple Zhaozhou:

Giữ Mình Không Ô Nhiễm

“Đạo không dụng tu, chỉ đừng ô nhiễm. Sao là ô nhiễm? Có tâm sanh tử, tạo tác, thú hưởng đều là ô nhiễm. Nếu muốn hội thẳng đạo ấy, tâm bình thường là đạo.²²” Nếu khiến Đạo thành một đối tượng cần lĩnh hội, thành mục tiêu hoặc một điều cần kiếm tìm, cuối cùng bạn sẽ bị tác dụng ngược lại: làm ô nhiễm Đạo. Vậy làm thế nào để chúng ta không đặt để mục tiêu và tìm kiếm? Mã Tổ nói “Khi làm việc gì, chỉ cần sống bình thường.”

Vì vậy, phải chăng ý nghĩa ở chỗ chúng ta có thể ứng dụng “tâm bình thường là Đạo” theo giá trị phiên diện và chỉ miệt mài với cuộc sống hằng ngày của mình? Không hẳn vậy. Chung quy không hơn gì một kiểu lười biếng tự mãn.

Câu nói “tâm bình thường là Đạo” của Mã Tổ rất nổi tiếng, nhưng tiếng tăm vang dội không kém khi xuất hiện trong cuộc đối thoại giữa Nam Tuyền, một môn đệ của Mã Tổ và đệ tử là Triệu Châu:

22 Câu tiếp theo trong Mã Tổ Ngữ Lục: Thế nào là tâm bình thường? Là tâm không tạo tác, không buông bắt, không đoạ diệt, không thường hằng, không phạm không thánh vậy.

Zhaozhou asked Nanquan, “Just what is the Way?”

“It’s your ordinary mind.”

“So that’s what one should aim for?”

“Aiming for it only puts it further away.”

“Without aiming for it, how can you know the Way?”

“The Way has nothing to do with knowing and not-knowing. To say that you know it would be error; to say that you don’t would just show indifference. When you truly attain the Way of no-aims, everything clears up like the cloudless, empty sky. There’s no need to scrutinize everything for right and wrong.”

Zhaozhou immediately awakened to the most profound truth, and his heart shone like the clear, bright moon.

When Zhaozhou asks, “What is the Way?” he is concerned only with the goal of enlightenment, seeing the process leading up to it as secondary. So Nanquan admonishes him: “Your ordinary way of being is itself the Way.”

Triệu Châu hỏi Nam Tuyền: “Thế nào là Đạo?”

Nam Tuyền đáp: “Tâm bình thường là Đạo.”

“Lại có thể nhằm tiến đến chăng?”

“Nghĩ nhằm tiến đến là trái.”

“Khi chẳng nghĩ làm sao biết là Đạo?”

“Đạo chẳng thuộc biết và chẳng biết, biết là vọng giác, không biết là vô ký. Nếu thật đạt Đạo [vô tác] thì chẳng nghĩ, ví như hư không thênh thang rỗng rang đâu thể gắng nói phải quấy?”

Ngay câu nói này Triệu Châu ngộ lý, [tâm ngài như trăng sáng].

Khi hỏi: “Thế nào là Đạo?” Triệu Châu chỉ quan tâm đến mục tiêu giác ngộ, xem tiến trình dẫn đến giác ngộ là thứ yếu. Vì vậy, Nam Tuyền khuyên dạy: “Tâm bình thường là Đạo.”

In the Zen school, the act of walking itself is more important than arriving at the destination. Moreover, the experience of seeing plants and wildflowers along the road and listening to the birds' voices floating in the air is enjoyable, too, Mazu says.

Zhaozhou's objection to the ordinary being the Way is something like this: "That may be so, but you can't walk without having the will to walk." In other words, it's all well and good to enjoy things along the way, but no one just starts walking without first deciding to do so.

"Hang on," says Nanquan. "You don't need to make such a big deal of it, this business of 'making decisions' just to go out for a stroll. If you have to grit your teeth and say, 'Okay. Now I will put one foot in front of the other and in so doing go over there,' or fix your gaze on a certain point ahead saying, 'Right. Just a little further,' it stops being simply walking."

Zhaozhou still insists, "If you don't know where you're going, how do you even start walking? It's not like we're sleepwalking, recklessly stumbling about."

Trong nhà Thiên, hành động bước đi quan trọng hơn việc đến đích. Hơn nữa, trải nghiệm nhìn thấy cây cỏ và hoa dại dọc đường và lắng nghe tiếng chim bay trên trời cũng rất thú vị, Mã Tổ nói như thế.

Sự phản đối của Triệu Châu đối với tâm bình thường là Đạo như thế này: "Có thể là như thế, nhưng không thể bước đi mà không có ý muốn đi." Nói cách khác, việc tận hưởng sự vật trên đường đi đều tốt, nhưng không ai bắt đầu đi mà đầu tiên không quyết định.

Nam Tuyên nói: "Khoan đã, không cần phải đặt thành vấn đề ghê gớm, việc 'quyết định' chỉ là bước ra ngoài đi dạo. Nếu bạn phải nghiền răng để nói, 'Được rồi. Bây giờ tôi sẽ đặt một chân phía trước chân kia và cứ thế bước đi,' hoặc chăm chăm về một điểm nào phía trước rồi bảo, 'Phải. Chỉ một chút nữa thôi,' sẽ không còn là đi nữa."

Triệu Châu vẫn khẳng khái: "Nếu không biết đang đi đâu, làm thế nào để cất bước? Không phải giống như chúng ta đang mộng du, sẽ vô tình vấp ngã."

But, according to Nanquan, when you find yourself unable to abide in your ordinary mind—if you start striving and making all kinds of effort to get back to it—you end up losing it even further. *Trying* to “abide in your ordinary mind” is not abiding in your ordinary mind.

Zhaozhou still refuses to give up. “If that’s the case, then ordinary mind being the Way loses all its meaning.” Here Zhaozhou’s complaint actually makes some sense. A path, a way, is something that you can stray from; it is also something that you can return to. There must be something that can objectively be called “the Way.” To Zhaozhou, “ordinary mind” doesn’t seem to satisfy these conditions.

The rather serious Zhaozhou sees things as being related in terms of means and ends. If you think in those terms, anything that doesn’t fit into the means-ends relationship becomes incomprehensible, meaningless, and useless. Is zazen really nothing but a means to attain enlightenment? If you don’t get enlightened, does that mean that sitting zazen was without meaning?

Nhưng, theo Nam Tuyền, khi thấy không thể trụ trong tâm bình thường nơi mình—nếu bạn bắt đầu phấn đấu và nỗ lực mọi cách để trở lại bình thường—thì cuối cùng bạn lại đánh mất nữa. *Cố gắng* “trụ trong tâm bình thường” tức không trụ trong tâm bình thường.

Triệu Châu vẫn không chịu. “Nếu như thế, tâm bình thường là Đạo sẽ mất hết ý nghĩa.” Ở đây, lời phàn nàn của Triệu Châu thực sự có lý. Đạo, con đường, là một sự kiện mà bạn có thể đi lạc; bạn cũng có thể quay trở lại. Phải là một điều gì có thể gọi một cách khách quan là “Đạo.” Đối với Triệu Châu, “tâm bình thường” dường như không thỏa mãn những điều kiện như vậy.

Triệu Châu khá nghiêm túc xem mọi thứ đều có liên quan đến phương tiện và cứu cánh. Nếu nghĩ theo ngữ nghĩa của những chữ như thế, bất cứ việc gì không phù hợp với tương quan phương tiện và cứu cánh sẽ trở nên khó hiểu, vô nghĩa và vô dụng. Có phải tọa thiền thực sự không phải là gì ngoài phương tiện để giác ngộ? Nếu không giác ngộ thì tọa thiền vô nghĩa sao?

Nanquan rejects that way of thinking outright: it's not about knowing that "This is the Way" or "This is not the Way." And zazen is the same: sitting zazen is not about becoming enlightened or not becoming enlightened. The act of sitting has value in and of itself. Yet even saying that something "has value" can be misleading. Rather, let's just say that if you sit zazen as a "Way of no-aims," at some point your way of being will become enlightenment.

Ordinary mind *is* the Way, no question. That's why it is delusion to "aim for" ordinary mind. Still, to specifically aim for nothing whatsoever shows a lack of concern. "You should continually walk by the Way of no-aims," says Nanquan. And apparently, that did it for Zhaozhou.

Let's suppose for a moment that the opposite of ordinary mind is "being irritated." We might imagine Zen means that, however irritating your situation may be, you must absolutely not get irritated.

Nam Tuyên bác bỏ dứt khoát lối lập luận: "Đạo thuộc biết" hoặc "thuộc chẳng biết." Và tọa thiền cũng vậy: không phải mục đích giác ngộ hay không giác ngộ. Hành động tọa tự có giá trị. Kể cả ngay khi nói "có giá trị" đã sai lầm. Tốt hơn hãy nói tọa thiền là "Đạo vô tác (không ý định)," đến một lúc nào đó, thái độ sống của bạn sẽ là giác ngộ.

Tâm bình thường là Đạo, không thắc mắc hỏi han. Đó là lý do tại sao "có ý định, hướng đến" tâm bình thường là mê vọng. Tuy nhiên, đặc biệt không một vật hướng đến sẽ chỉ ra sự thiếu quan tâm. Nam Tuyên nói: "Bạn nên liên tục đi trên đường Đạo không ý định." Và rõ ràng có hiệu quả đối với Triệu Châu.

Chúng ta hãy giả sử chốc lát rằng sự đối nghịch với tâm bình thường là "tâm vọng động." Chúng ta biết Thiền là như thế, tuy tình trạng xáo động có thể xảy ra, tuyệt đối tâm phải bất động.

We could take this further, imagining that Zen requires that not only must you avoid mood swings, you must practically avoid everything emotional. This is not what we mean by “ordinary mind.” To be irritated when you are in an irritating situation is perfectly human. This moving, swaying heart-mind is our true way of being. Accept it, says Nanquan. If you tell yourself that you must not get irritated, it only serves to increase your irritation. Try instead to just good-naturedly accept yourself as you are: “Ah. Looks like I’m irritated, right now.” What’s important is whether you can do that or not.

Even if you’ve thoroughly grasped that your ordinary mind is the Way, it doesn’t mean that you’re not going to get irritated anymore. And if you can accept your irritated self, it will probably make things a whole lot easier.

*

Chúng ta có thể nghĩ xa hơn, rằng Thiền yêu cầu không phải chỉ tránh khỏi tâm trạng thay đổi, mà thực tế phải xả bỏ mọi cảm xúc. Như thế không phải ý nghĩa “tâm bình thường.” Tâm vọng động khi bạn gặp phải tình huống bất như ý hoàn toàn thuộc về nhân tính. Tâm vọng động, chao đảo này là lối sống thực tế của chúng ta. Nam Tuyền bảo hãy chấp nhận như thế. Nếu tự nhắc mình không được nổi cáu, chỉ có tác dụng làm tăng thêm cáu kỉnh. Thay vì như thế, hãy cố gắng chấp nhận mình như đang là một cách từ ái: “À. Hình như tôi đang nổi dóa, ngay hiện giờ.” Điều quan trọng là liệu bạn có thể làm được hay không.

Ngay cả khi đã hoàn toàn lĩnh hội tâm bình thường là Đạo, không có nghĩa bạn sẽ không bị vọng động nữa. Và nếu bạn chấp nhận được mình vọng động, có thể khiến mọi sự sẽ dễ chịu hơn rất nhiều.

*

2. Don't Just Sit There!

How Can I Become One with the Way?

A monk asked Mazu, “How can I become one with the Way?”

Mazu said, “I’ve never been one with the Way.”

In asking about how to “become one with the Way,” the monk is assuming that he and the Way are two different things. In saying that he’s “never been one with the Way,” Mazu is saying that he doesn’t objectify the Way as something separate from himself.

The Way means to be yourself, here, now. The question “How can I become one with the Way?” is actually kind of grotesque; it’s putting your potential way of being “out there,” separate, to be stared at longingly while muttering to yourself, “I’m still astray from the true Way.”

2. Đừng Chỉ Ngồi Đó!

Làm thế nào đắc hợp Đạo²³?

Một vị tăng hỏi Mã Tổ: “Làm thế nào hợp (là một) với Đạo?”

Mã Tổ nói: “Ta vốn không hợp Đạo.”

Khi hỏi về cách làm sao “hợp, tức hiệp nhất với Đạo,” tăng cho rằng mình và Đạo là hai điều khác nhau. Khi nói “chưa bao giờ hợp Đạo,” Mã Tổ đang nói rằng ngài không đối tượng hóa Đạo như một vật tách biệt với chính mình.

Đạo có nghĩa chính mình, ngay đây, bây giờ. Câu hỏi “Làm thế nào hợp Đạo?” thực sự là hỏi ngược; là đặt tiềm năng của bạn ở “ngoài kia,” tách biệt, để nhìn vào chăm chăm dài lâu trong khi lảm bảm với chính mình: “Ta vẫn lạc lối xa Đạo.”

23 Bản gốc chữ Nho: Như hà đắc hợp đạo.

The monk is trying to transcend his own existence here and now so as to apprehend a “better” way of being.

“The Way” means to be your actual, real self. If that self cannot be one with the Way, it can’t be apart from the Way either.

In the poem “Dotei” (“Along the Path”), Kotaro Takamura says,

Ahead of me there is no path;

The path is made behind me.

If you already exist as yourself here and now, the issue of being one with the Way simply doesn’t arise. It never enters the consciousness of a person who is already in perfect harmony with the Way. You create the path yourself as you walk forward.

I am myself, here and now. Without affirming or denying, I am creating my way of being, the Way, as I go along.

Vị tăng đang cố gắng siêu vượt sự hiện hữu của chính mình ngay đây và bây giờ để nắm bắt một thái độ sống “tốt đẹp hơn”.

“Đạo” nghĩa là chân ngã thực tại. Nếu chân ngã không thể là một với Đạo, thì cũng không thể tách rời khỏi Đạo.

Trong bài thơ “Dotei” (“Dọc theo đường Đạo”), Kotaro Takamura viết,

Trước mắt tôi không có đường Đạo;

Đường Đạo thì ở phía sau tôi.

Nếu bạn đã hiện hữu ngay đây và bây giờ, vấn đề là một với Đạo sẽ không phát sinh. Vấn đề này không bao giờ đi vào tâm thức của một người đã hòa hợp viên mãn với Đạo. Bạn tự tạo ra đường Đạo khi tiến về phía trước.

Tôi là chính mình, ngay đây và bây giờ. Chẳng khẳng định chẳng phủ nhận, tôi đang sinh tạo đường sống cho mình, đường Đạo, khi tôi đang dần bước.

If this is true, there's no need to worry about whether we're one with the Way or not; all we need to do is to enjoy the walk, including the times when we get lost and go astray.

If you get lost, you can always turn back, or ask someone for directions—or you can just stay lost if you want to. Struggles like these—wandering from the path and getting flustered, getting lost and not knowing what to do—are all part and parcel of being alive.

*

Nếu đúng như thế, không cần phải lo lắng về việc liệu chúng ta có hợp Đạo hay không; tất cả những gì chúng ta cần làm là tận hưởng trên đường đi, kể cả những lúc xa đường và lạc lối.

Nếu lạc lối, bạn luôn luôn có thể quay lại hoặc nhờ ai đó chỉ đường—hoặc nếu muốn bạn có thể để mình thất lạc. Phần đầu trong tình trạng như trên—lang thang xa đường và bối rối, lạc lõng rồi không biết phải làm gì là toàn thể và một phần của sự sống.

*

3. Always Be Your True Self, Independent and Free

Forget Bodhidharma, What about You?

Someone asked, “What is the meaning of Bodhidharma’s coming from the West?”

Mazu responded, “What does this mean, here and now?”

Mazu, presented with a question about the “meaning” of Bodhidharma’s coming to China from the West (India), questions the questioner: “Forget Bodhidharma, what does it mean that *you* are here, *now*?” Don’t worry about other people. What about you, yourself?

In answering a question with another question, perhaps Mazu is saying, “You have to answer that for yourself. No one else can do it for you.”

The question posed to Mazu is about what it means to be a Zen practitioner in the present, here and now. Perhaps latent in the question is the idea that to practice Zen is to embody the life of Bodhidharma, as to be a Christian is on some level to embody the life of Christ.

3. Hãy Luôn Là Chính Mình, Tự Chủ và Tự Tại

Hãy Quên Bồ-đề Đạt-ma, Bạn Thì Sao?

Có người hỏi: “Thế nào là ý chỉ của tổ Bồ-đề Đạt-ma đến từ Tây?”

Mã Tổ trả lời: “Ngay đây và bây giờ ý chỉ thế nào?²⁴”

Mã Tổ, đặt câu hỏi để diễn bày “ý nghĩa” sự kiện tổ Bồ-đề Đạt-ma đến Trung Quốc từ phương Tây (Ấn Độ), ngài hỏi ngược lại người hỏi: “Hãy quên Bồ-đề Đạt-ma, *bạn* đang ở đây và bây giờ thì ý chỉ thế nào?” Đừng lo nghĩ đến người khác. Chính bạn thì sao?

Khi trả lời câu hỏi bằng một câu hỏi khác, có lẽ Mã Tổ muốn nói: “Bạn phải tự trả lời câu hỏi. Không ai khác có thể giúp bạn.”

Câu hỏi đặt ra cho Mã Tổ hàm ý thế nào là một người tu Thiền ngay hiện tại, ở đây và bây giờ. Có lẽ tiềm ẩn trong câu hỏi là tu Thiền cốt thể hiện cuộc sống đạo tuân theo Bồ-đề Đạt-ma, giống như tín đồ Cơ đốc ở mức độ nào đó phải thể hiện cuộc sống của Chúa Kitô.

24 Túc kim thị thậm ma.

The event of Bodhidharma's coming from the West is not just a simple historical fact. No matter how much you boil the event down, his coming never crystallizes into a "meaning" that embodies the very essence of Zen. The event of Bodhidharma's coming only has meaning insofar as it serves as an opportunity to awaken a consciousness of eternity in this self, who exists only and always in the here and now.

Bodhidharma came over from India—an event from the distant past. But the meaning of it is not that of an event in the distant past; it's the meaning of your present state of being, of that which is constituted by the here and now.

The difficulty of comprehending the "meaning" of Bodhidharma's coming from the West was the same for Zen practitioners living in Mazu's time as it was for those living while Bodhidharma was still alive. The living, breathing *you* stands before Bodhidharma. To grasp the meaning of Bodhidharma's coming from the West is to grasp the here and now of the *you* who grasps.

Sự kiện Bồ-đề Đạt-ma đến từ phương Tây không chỉ là một sự thật lịch sử đơn giản. Cho dù bạn có làm sôi sục sự kiện đến mức nào thì sự xuất hiện của Tổ không bao giờ kết tinh thành một "ý chỉ" thể hiện bản chất đích thực của Thiền. Sự kiện Tổ Đạt-ma đến chỉ có ý nghĩa trong chừng mực vì đó là cơ hội đánh thức tâm thường hằng trong bản ngã, chỉ hiện hữu và luôn luôn ở đây và bây giờ.

Tổ Đạt-ma đến từ Ấn Độ—một sự kiện quá khứ xa xôi. Nhưng ý nghĩa không phải ở quá khứ xa xôi; mà trong tình trạng hiện thời của bạn, của điều cấu thành bởi thực trạng ở đây và bây giờ.

Khó khăn trong việc lĩnh hội "ý chỉ" của tổ Đạt-ma đến từ phương Tây cũng giống như đối với người tu Thiền sống vào thời Mã Tổ và không khác với người sống thời tổ Đạt-ma còn sinh tiền. Chính *bạn* đang sống, đang thở trước tổ Đạt-ma. Lĩnh hội ý nghĩa của tổ Đạt-ma đến từ phương Tây là hội được điều ở đây và bây giờ của chính *bạn* là người đang thể hội.

4. Your Mind Is Buddha

I'll Do It My Way, Thanks

Zen Master Fachang of Great Plum Mountain came to see Mazu for the first time and asked, “What is the Buddha like?”

Mazu said, “It’s mind, it’s Buddha.” Fachang was suddenly enlightened.

Later on, Fachang went to Great Plum Mountain. Mazu heard that Master Fachang had a temple there, so Mazu sent a monk to ask him, “Master, what did you acquire from Mazu that you now have a temple on this mountain?”

Fachang said, “Mazu told me, ‘It’s mind, it’s Buddha.’ Now I have a temple on this mountain.”

The monk said, “Mazu has recently been teaching a different Buddhadharma.”

“How is it different?” said Fachang.

The monk said, “Recently he’s been saying ‘Not mind, not Buddha.’”

4. Tức Tâm Tức Phật

Tôi Sẽ Theo Cách Của Tôi, Xin Cảm Ơn

Thiền sư Pháp Thường ở núi Đại Mai đến tham học với Mã Tổ lần đầu tiên và hỏi: “Phật là gì?”

Sư đáp: “Tức tâm tức Phật.”

Pháp Thường liền đại ngộ.

Về sau Pháp Thường về ở núi Đại Mai. Mã Tổ nghe chuyện liền sai một vị tăng đến hỏi: “Hòa Thượng tham kiến ngài Mã Tổ được cái chi mà về ở núi này?”

Pháp Thường đáp: “Mã Tổ dạy ta ‘Tức Tâm tức Phật,’ ta bèn về ở đây.”

Tăng nói: “Gần đây Phật pháp của Mã Tổ lại khác rồi.”

Pháp Thường hỏi: “Khác thế nào?”

Tăng đáp: “Gần đây lại dạy ‘Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật.’”

“That old geezer! There’s no end to his trying to confuse people. Even if he is saying ‘Not mind, not Buddha,’ I ‘m sticking with ‘It’s mind, it’s Buddha.’”

The monk returned to Mazu and told him what happened.

“The plum is ripe,” said Mazu.

“It’s mind, it’s Buddha” means that your ordinary mind, just so, is none other than the Buddha. This is none other than the mind stained by worldly passions, by joy, anger, sorrow, and pleasure. Worldly passions and *bodhi* are equal, the same.

It seems, though, that Mazu had just changed his core teaching from “It’s mind, it’s Buddha” to “Not mind, not Buddha.”

Enlightenment transcends reason, just as your instinct to cuddle a cute baby involves no reason. Beyond reason, beyond your rational mind, “It’s mind, it’s Buddha” is no different from “Not mind, not Buddha.”

When Mazu told Fachang, “It’s mind, it’s Buddha,” he became enlightened.

Pháp Thường nói: “Lão già này làm người ta mê loạn, chẳng biết đến bao giờ mới thôi. Mặc các người ‘Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật,’ ta cứ ‘Tức Tâm, tức Phật.’”

Vị tăng trở về thuật lại Mã Tổ. Mã Tổ nói “Trái mai đã chín.”

“Tức tâm, tức Phật” nghĩa là tâm bình thường nơi bạn, chỉ có vậy, không khác với tâm Phật. Đây không khác với tâm ô nhiễm vì tham đắm trần tục, với vui, giận, khổ và lạc. Tham đắm trần tục và Bồ-đề như nhau, không khác.

Mặc dù, có vẻ như Mã Tổ đã thay đổi giáo lý cốt tủy của mình từ “Tức Tâm, tức Phật” thành “Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật.”

Giác ngộ siêu vượt lý lẽ, giống như bản năng của bạn âu yếm em bé dễ thương không liên quan đến lý do. Vượt ngoài lý lẽ, vượt ngoài tâm duy lý, “Tức tâm, tức Phật” không khác với “Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật.”

Khi Mã Tổ nói với Pháp Thường “Tức tâm, tức Phật,” Pháp Thường liền đại ngộ.

Although Mazu provides the opportunity for enlightenment, it's not as if he *bestows* it upon Fachang. Fachang acquires "It's mind, it's Buddha" for himself. When Mazu changes his teaching from "It's mind, it's Buddha" to "Not mind, not Buddha," it's Mazu's problem. It has nothing to do with Fachang. For Fachang, "It's mind, it's Buddha" is an unshakable fact of his very being.

"It's mind, it's Buddha" stands on the simple premise that "You are the master of your own life." To do, or not to do: there is a decision to be made. That decision always belongs to no one but you. Even if it turns out to be the worst decision in the world, the one who made it was you, yourself. You can't blame it on anyone else.

When you find yourself facing an urgent problem, all you can do is work it out in your own way. When Fachang hears that Mazu has changed his core teaching to "Not mind, not Buddha," he has all the more reason to follow through with "It's mind, it's Buddha."

"Not mind, not Buddha" is not just a simple negation of "It's mind, it's Buddha." "It's mind, it's Buddha" means that "Mind is Buddha."

Mặc dù Mã Tổ tạo cơ hội cho sự giác ngộ, nhưng không phải *ban cho* Pháp Thường. Pháp Thường tự mình đạt ngộ "Tức tâm, tức Phật." Khi Mã Tổ thay đổi giáo lý của mình từ "Tức tâm, tức Phật" thành "Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật," đó là vấn đề của Mã Tổ, không liên quan đến Pháp Thường. Đối với Pháp Thường, "Tức tâm, tức Phật" là một thực tế không thể lay chuyển của chính sinh mạng ngài.

"Tức tâm, tức Phật" đứng trên tiền đề đơn giản rằng "Bạn là Ông chủ cuộc đời chính mình." Làm, hoặc không làm: phải có quyết định. Quyết định đó luôn thuộc về không ai ngoài chính mình. Ngay cả khi quyết định tồi tệ nhất thế gian, người thực hiện là chính bạn. Bạn không thể đổ lỗi cho bất cứ ai khác.

Khi thấy mình phải đối mặt với một vấn đề cấp bách, tất cả những gì bạn có thể làm là giải quyết theo cách riêng của bạn. Khi nghe Mã Tổ thay đổi tinh yếu giáo pháp thành "Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật," Pháp Thường có nhiều lý do hơn để tuân theo "Tức tâm, tức Phật."

"Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật" không chỉ là một sự phủ định đơn giản của "Tức tâm, tức Phật." "Tức tâm, tức Phật" có nghĩa "Tâm là Phật."

A proper negation would be something more like “Mind is not Buddha.” Instead, “Not mind, not Buddha” means that it’s not mind, nor is it Buddha. But what is “it”? What is it that is not mind and not Buddha? Fachang, with his “Even if Mazu is saying ‘Not mind, not Buddha,’ I’m still staying with ‘It’s mind, it’s Buddha’” tells us it’s the not-twoness of the whole. But if that is indeed Fachang’s reason for sticking with “It’s mind, it’s Buddha,” then why has Mazu switched to “Not mind, not Buddha?”

To say “It’s mind, it’s Buddha” and “Not mind, not Buddha” are just two sides of the same coin is a false reading of the change in Mazu’s terminology. It’s not about how a thing’s appearance changes depending on your viewpoint. “Not mind, not Buddha” is expressing the possibility that when something exists as “not mind,” it also exists at the same time as “not Buddha.”

In Chinese, the phrases “It’s mind, it’s Buddha” and “Not mind, not Buddha” have no subject.

Một sự phủ định thẳng thừng sẽ là điều gì như “Tâm không phải là Phật.” Thay vì thế, “Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật” có nghĩa không phải là tâm, cũng không phải là Phật. Nhưng là “gì”? Cái gì không phải là tâm và không phải là Phật? Pháp Thường, với câu “Ngay cả khi Mã Tổ đang nói ‘Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật,’ ta cứ ‘Tức tâm, tức Phật’” ý nói đây là lý bất nhị của một tổng thể. Nhưng nếu thực sự đó là lý do Pháp Thường trung thành với “Tức tâm, tức Phật,” thì tại sao Mã Tổ lại chuyển sang “Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật?”

Nói rằng “Tức tâm, tức Phật” và “Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật” chỉ là hai mặt của một đồng tiền lại là một cách đọc sai về sự thay đổi trong thuật ngữ của Mã Tổ. Đó không phải sự thay đổi ngoại hình của một vật tùy thuộc vào quan điểm của bạn. “Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật” đang thể hiện khả năng một điều gì hiện hữu “không phải là tâm,” thì hiện hữu cùng lúc “không phải là Phật.”

Trong tiếng Trung Hoa, cụm từ “Tức tâm, tức Phật” và “Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật” không có chủ từ.

Since Fachang asks, “What is the Buddha?” we are naturally inclined to think that Mazu’s answer is saying, “The Buddha is . . . ,” but that’s just his point. Mazu is simply saying, “It’s mind, it’s Buddha” and “Not mind, not Buddha.” Buddha is not something that can be defined or taken up as an object for discussion. If you get too hung up on the fact that mind is Buddha, you’re liable to forget that mind is not Buddha. Even if mind and Buddha are identical, their identity itself (the actual thing that is called both mind and buddha) is neither mind nor Buddha. “But if you put all that into words, you ruin it,” says Fachang. “You’ve understood well,” Mazu seems to reply.

“It’s mind, it’s Buddha” and “Not mind, not Buddha” are really just empty phrases—even more meaningless are the smaller phrases “it’s mind” and “not mind.”

Any talk concerning the Buddha is bound to come up short. If you can’t say it well, it’s better to just keep silent.

Vì Pháp Thường hỏi “Phật là gì?” chúng ta tự nhiên có khuynh hướng nghĩ rằng câu trả lời của Mã Tổ là “Đức Phật là ..,” nhưng đó chính là quan điểm của Mã Tổ. Mã Tổ chỉ đơn giản nói “Tức tâm, tức Phật” và “Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật.” Phật không phải là một điều gì có thể định nghĩa hoặc đề cập như một đối tượng để thảo luận. Nếu quá khư khư đối với sự kiện tâm là Phật, bạn có thể quên rằng tâm không phải là Phật. Ngay cả khi tâm và Phật giống hệt nhau, tính đồng nhất này (điều thực tế gọi cả hai là tâm và Phật) chẳng phải tâm cũng chẳng phải Phật. “Nhưng nếu chuyển tất cả thành ngôn ngữ, bạn sẽ phá hủy hết,” Pháp Thường nói như thế. Mã Tổ trả lời “Ông đã hội.”

“Tức tâm, tức Phật” và “Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật” thực sự chỉ là những cụm từ rỗng không—thậm chí còn vô nghĩa hơn cụm từ ngắn gọn “tức tâm” và “chẳng phải tâm.”

Bất kỳ cuộc thảo luận nào liên quan đến Đức Phật chắc chắn sẽ bị trói buộc không chóng thì chày. Nếu không nói được, tốt hơn đừng nói.

To Stop Children's Crying

A monk asked Mazu, "Master, why do you teach, 'It's mind, it's Buddha'?"

Mazu said, "To make children stop crying."

"And what about when they stop crying?"

Mazu said, "Not mind, not Buddha."

"And how do you direct people who are neither of these two types?"

Mazu said, "I tell them that it's not a thing."

"And if you happen to meet someone who is enlightened?"

Mazu said, "I just have them embody the Great Way."

Monks, like children, tend to seek the Buddha as an object, and if you don't pay children any attention, they won't stop pestering you.

Đề Đỡ Con Nít Nín Khóc

Một vị tăng hỏi Mã Tổ: "Sao hòa thượng dạy 'Tức tâm, tức Phật'?"

Mã Tổ nói: "Đề đỡ con nít nín khóc."

"Nín khóc rồi thì sao?"

Mã Tổ nói: "Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật."

"Bỏ cả hai bên, nếu có người hỏi thì làm sao chỉ bảo cho họ?"

Mã Tổ nói: "Bảo họ chẳng phải vật."

Lại hỏi: "Còn nếu gặp người đã giác ngộ?"

Mã Tổ nói: "Tôi chỉ cần bảo họ thể hiện đại Đạo."

Người tu, giống như trẻ em, có xu hướng tìm kiếm Phật như một đối tượng và nếu không khiến chú tâm, bọn trẻ sẽ không ngừng làm phiền bạn.

To quiet them down, you say, “It’s mind, it’s Buddha.” Your mind is Buddha just as it is, even if you aren’t seeking Buddha.

When a child can’t quit his or her anxious seeking, you calm and comfort the child, saying, “Mind is Buddha.” This is just a temporary measure, the most expedient means for the moment—like giving a crying baby a rattle.

After “It’s mind, it’s Buddha” has satisfied the child and calmed them down a bit, you tell say, “Actually, it’s not mind, nor is it Buddha.” In “It’s mind, it’s Buddha,” that “mind” is not mind, nor is that “Buddha.” Buddha, “It” is not something that can be objectified and spoken about. That’s why Mazu plainly concludes, “It’s not a thing.”

The reason that we can say, “It’s mind, it’s Buddha” (in spite of the fact that mind is mind and Buddha is Buddha) is this: it’s also “Not mind, not Buddha.”

Để họ lặng thinh, nên nói “Tức tâm, tức Phật.” Tâm của bạn là Phật chỉ như đang là, ngay cả khi bạn không tìm kiếm Phật.

Khi một đứa trẻ không thể buông bỏ sự tìm kiếm lo lắng, bạn giúp nó bình tĩnh và an ủi, bảo rằng “Tức tâm, tức Phật.” Đây chỉ là một biện pháp tạm thời, là phương tiện phù hợp nhất ngay lúc đó—giống như dỗ đứa bé đang khóc.

Sau khi “Tức tâm, tức Phật” làm đứa bé nín khóc và bé bình tĩnh lại một chút, bạn sẽ nói “Thật ra, chẳng phải tâm, chẳng phải Phật.” Trong “Tức tâm, tức Phật,” “tâm” đó không phải là tâm, cũng không phải là “Phật.” Phật, “đó” không phải một điều gì có thể đối tượng hóa và đề cập. Đó là lý do tại sao Mã Tổ kết luận rõ ràng “Chẳng phải vật.”

Lý do mà chúng ta có thể nói “Tức tâm, tức Phật” (mặc dù thực tế rằng tâm là tâm và Phật là Phật) là thế này: đây cũng là “Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật.”

Since “mind” is not mind, and “Buddha” is not Buddha, we can say, “It’s mind, it’s Buddha.” It makes sense that “mind” is “Buddha” only because “not mind” is “not Buddha.” The morning star = the evening star. They appear to be two different things, but in truth the two are both the planet Venus. However, without making some qualifications, we cannot make the statement that the morning star, the evening star, and Venus are all the same thing.

The morning star and the evening star are both Venus, but the evening star is not at once the morning star. This is what allows us to say, “The morning star = the evening star.” The morning star and the evening star exist in a not-two relationship, a relationship in which two related things are neither completely identical nor completely separate.

If we were to force a question about the “it’s” of “It’s mind, it’s Buddha,” we would be asking about the mind and the Buddha’s identity.

Vì “tâm” chẳng phải tâm và “Phật” chẳng phải Phật, nên chúng ta có thể nói “Tức tâm, tức Phật.” Điều này có nghĩa “tâm” là “Phật” chỉ vì “chẳng phải tâm” là “chẳng phải Phật.” Sao MAI = sao HÔM. Ngôi sao này có vẻ là hai sao khác nhau, nhưng thật ra cả hai đều là sao Kim (Venus). Tuy nhiên, không có một bằng cứ xác nhận, chúng ta không thể nói sao mai, sao hôm và sao Kim là một.

Sao mai, sao hôm đều là sao Kim, nhưng sao hôm không đồng thời với sao mai. Như thế cho phép chúng ta nói, “Sao mai = sao hôm.” Sao mai và sao hôm hiện hữu trong tương quan bất nhị, một mối tương quan trong đó hai thứ liên quan chẳng đồng cũng chẳng dị.

Nếu chúng ta buộc phải đặt câu hỏi về chữ “tức” trong câu “Tức tâm, tức Phật,” chúng ta sẽ hỏi về tính đồng nhất giữa tâm và Phật.

Identity, though, is not a concrete object and so can't be sought or grasped through objective forms of seeking and questioning. All we can say about it is that it's "Not mind, not Buddha." If you want to take it to the extreme and say that these two statements are the same, then you end up having to say "It's 'It's mind, it's Buddha,' it's 'Not mind, not Buddha'" as well as "Not 'It's mind, it's Buddha,' not 'Not mind, not Buddha,'" and so on, ad infinitum.

Perhaps Fachang in the previous episode was wise for planting his feet firmly on the ground of "It's mind, it's Buddha."

The issue is with the "it." When we say, "It's mind, it's Buddha," we have a mind and Buddha that have been objectified for the sake of conversation. I suppose this points to their two-ness. To point to their oneness, we need "not mind, not Buddha." In saying this, we remove mind and Buddha as objects of conversation, and we are left with mind and Buddha in their not-twoness.

Tuy nhiên, tính đồng nhất không phải là một đối tượng cụ thể và vì vậy không thể tìm kiếm hoặc nắm giữ thông qua các hình thức truy tìm và đặt câu hỏi có đối tượng. Tất cả những gì chúng ta có thể nói là "Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật." Nếu muốn đưa đến cực đoan và nói rằng hai câu này như nhau, thì cuối cùng bạn phải nói "Đó là 'Tức tâm, tức Phật,' đó là 'Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật'" giống như "Không phải 'Tức tâm, tức Phật,'" không phải 'Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật,'" v.v., cứ như thế không bao giờ dứt.

Có lẽ Pháp Thường trong đoạn trước rất trí tuệ khi đặt chân vững chãi trên mặt nền của "Tức tâm, tức Phật."

Vấn đề là với chữ "tức." Khi nói: "Tức tâm, tức Phật," chúng ta có tâm và Phật được đối tượng hóa vì mục đích thảo luận. Tôi cho rằng điều này chỉ ra tính nhị nguyên đối với cả hai. Để chỉ ra nhất tính, chúng ta cần "Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật." Khi nói như thế, chúng ta loại bỏ tâm và Phật là đối tượng thảo luận, và chỉ để lại tâm và Phật trong tính bất nhị.

Setting up the words “mind” and “Buddha” and saying that “It’s mind, it’s Buddha” and “Not mind, not Buddha” leads to all sorts of confusion. Mind and Buddha are not-two. Mind and Buddha are not objective “things”; that’s why Mazu plainly concludes, “It’s not a thing.”

Let’s get to know this expression, “It’s not a thing,” by taking a look at koan 27 from *The Gateless Gate*:

A monk asked Master Nanquan, “Is there a teaching that you haven’t explained to anyone?”

“Yes,” said Nanquan.

“And what is this teaching that you haven’t explained to anyone?”

Nanquan said, “Not mind, not Buddha, not a thing.”

When the monk asks Nanquan if he has any teachings that he hasn’t explained to anyone, he probably wants to hear “No.” Instead, he gets an unexpected “Yes.” What the monk doesn’t realize is that Nanquan’s answer here *is* the teaching that he hasn’t explained to anyone.

Thiết lập từ ngữ “tâm” và “Phật” và nói rằng “Tức tâm, tức Phật” và “Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật” sẽ dẫn đến đủ kiểu nhầm lẫn. Tâm và Phật không phải hai. Tâm và Phật không phải là “sự vật” đối tượng; đó là lý do tại sao Mã Tổ kết luận rõ ràng “Chẳng phải vật.”

Chúng ta hãy làm quen với câu này, “Chẳng phải vật,” với công án 27 trong Vô Môn Quan²⁵:

Một vị tăng hỏi hòa thượng Nam Tuyên: “Có pháp nào chưa dạy không?”

Sư đáp: “Có.”

Tăng lại hỏi: “Pháp chưa dạy là pháp gì?”

Sư nói: “Không phải tâm, không phải Phật, không phải vật.”

Khi vị tăng hỏi Nam Tuyên “Có pháp nào chưa dạy không?” có lẽ tăng muốn nghe trả lời là “Không.” Thay vì như thế, tăng nhận một câu bất ngờ là “Có.” Điều mà tăng không nhận ra là câu trả lời của Nam Tuyên ở đây là *có* pháp mà chưa từng dạy cho ai.

25 Không Phải Tâm Không Phải Phật (Bích Nham Lục 28)

The unexplainable teaching exists in a realm that transcends the elements that compose our world. As soon as that teaching is explained as “Not mind, not Buddha, not a thing,” it ceases being the teaching. Nanquan, in response to this unanswerable question about the unexplainable teaching, goes ahead and answers, “Yes.” On top of that, he superfluously adds that it’s not mind, not Buddha, and not a thing. “It’s not anything that can possibly be conceived of.”

The unexplainable teaching’s merit is that it cannot be explained. When you are able to taste it just—so in its inexpressibility then, like a dream becoming reality, it becomes possible to describe things beyond the objective world.

When you negate all of existence completely, you find yourself fluttering toward affirmation. Indeed, absolute negation equals absolute affirmation. But negation doesn’t stop at just “Not mind, not Buddha, not a thing.”

Giáo pháp chưa dạy chỉ hiện hữu trong giới xứ siêu vượt những yếu tố cấu thành thế giới chúng ta. Ngay khi giáo pháp chưa dạy được giải thích là “Không phải tâm, không phải Phật, không phải vật,” thì không còn là giáo pháp chưa dạy nữa. Nam Tuyền, để trả lời câu hỏi không có lời đáp về giáo pháp chưa dạy, vẫn tiến tới và trả lời “Có.” Trên tột đỉnh, Nam Tuyền nói thêm rằng không phải tâm, không phải Phật, không phải vật. “Đó không phải điều gì có thể nhận thức.”

Công đức giảng dạy giáo pháp chưa dạy thì không thể giải thích. Khi có khả năng thể nghiệm giáo pháp chưa dạy—tức trong tính bất khả thuyết, giống như giấc mơ trở thành hiện thực thì có thể mô tả sự vật siêu vượt thế giới đối tượng.

Khi phủ nhận hoàn toàn tất cả sự hiện hữu, bạn sẽ thấy mình chuyển hướng về phía khẳng định. Thật vậy, phủ định tuyệt đối đồng với khẳng định tuyệt đối. Nhưng sự phủ định không chỉ dừng lại chỗ “Không phải tâm, không phải Phật, không phải vật.”

No matter how many things you rattle off saying, “It’s not this, not this,” you never reach an answer as to what *it* actually is.

Being and nonbeing become issues because things that “are” and “are not” *can* be spoken of and thought about. That which goes beyond being and nonbeing can be neither spoken of nor thought about. When it comes to these things, all you can do is remain silent. Even if you make a long list of things that can be neither spoken of nor conceived, and then say “It’s not quite any of these things,” you still haven’t managed to speak or think about it directly.

Saying that the unexplainable teaching *exists* amounts to the same thing as saying that it doesn’t. When the monk hears Nanquan’s “Yes,” he takes it as a relative yes (as *opposed* to no) answer. He then follows up with “If yes, then what is it?” Nanquan would be perfectly justified in ignoring him at this point, but his kindness leads him to say, “It’s not this, not that, and not anything.”

*

Cho dù có bao nhiêu điều rêu rao “Chẳng phải cái này, chẳng phải cái này,” bạn không bao giờ đạt được câu trả lời thực sự đó là gì.

Có và không trở thành vấn đề bởi vì những sự vật “có” và “không” *có thể* nói và nghĩ đến. Điều gì siêu vượt có và không không thể nói đến cũng không thể nghĩ đến. Khi chạm đến những điều này, tất cả việc bạn có thể làm là lặng thinh. Ngay cả khi lập danh sách dài những điều không nói ra lời hay không thể nhận thức, rồi bảo “Những điều này hoàn toàn không phải bất kỳ thứ gì trong đây,” bạn vẫn không thể xoay sở để nói hoặc nghĩ trực tiếp được.

Bảo rằng giáo pháp chưa dạy *hiện hữu* rốt cuộc cũng tương tự như khi nói là không hiện hữu. Khi vị tăng nghe Nam Tuyên đáp là “Có”, tăng xem đó là câu trả lời có một cách tương đối (tức *đối nghịch* với không). Sau đó, tăng tiếp tục hỏi “Nếu có, thì pháp chưa dạy là pháp gì?” Nam Tuyên sẽ hoàn toàn hợp lý khi không màng đến vị tăng lúc đó, nhưng lòng tốt của Nam Tuyên khiến ngài nói “Không phải cái này, không phải cái kia, và không phải vật.”

*

What Does It Mean to Attain the Way?

Someone asked Mazu, “What understanding must one have to be considered to have attained the Way?”

Mazu said, “You are yourself. If you just keep from getting caught up over good and evil, you have already mastered the Way. Doing good and rejecting evil, discerning emptiness and working toward samadhi—this is all useless striving. If you go about searching for the Way externally, the more you search the further away it grows. Give up trying to grasp the world with your mind. Striving with your mind is the root of suffering. Just keep from striving, and you’ll be able to remove all suffering. This is obtaining the Dharma King’s most precious treasure.”

The question is nonsense. No matter what answer you get, can you ever finally say, “Ah, so this is what attaining the Way looks like”?

In Buddhist practice, it’s useless to have someone else tell you the answers.

Ý Nghĩa Việc Đạt Đạo Là Gì?

Có người hỏi Mã Tổ: “Phải hiểu như thế nào mới đạt được Đạo?”

Mã Tổ nói: “Tự tính vốn đầy đủ. Chỉ cần không bị thiện, ác ràng buộc thì gọi là tu tập Đạo. Lấy thiện bỏ ác, quán không nhập định đều là tạo tác vô ích. Còn nếu đeo đuổi mong cầu ở ngoại cảnh thì càng rời xa lẽ Đạo. Chỉ cần suốt cái tâm lượng của ba cõi chứ hề có một niệm vọng tâm thì đây là căn cội sinh tử của ba cõi vậy. Chỉ cần dứt bật mọi vọng niệm thì trừ được căn cội đau khổ, tức là được kho báu quý giá nhất của Vô Thượng Pháp Vương.”

Câu hỏi thật vớ vẩn. Cho dù nhận được câu trả lời nào, cuối cùng bạn có thể nói “A, vậy đây là cách đạt được Đạo ư”?

Trong việc tu Phật, thật vô ích khi có ai khác nói cho bạn lời đáp.

Attaining the Way is not something that can be described objectively, like a series of facts. As such, the question above doesn't even qualify as an answerable question; Mazu has no way to respond. Still, it turns out that Mazu answers just beautifully.

He begins by declaring that your way of being already exists complete within you. No matter what happens, you're always going to be yourself. Accept yourself just as you are.

The statements "I am six feet tall" and "I like taking walks" are fundamentally different. You can do nothing about the fact that you are six feet tall. Whether or not you like taking walks, though, is for you to decide. You may be able to ask someone else, "Excuse me, can you measure me to see if my height is indeed six feet?" but it would be beyond stupid to ask, "Tell me, do I like taking walks?" As far as things that you yourself must decide are concerned, seeking the standard outside of yourself is to no avail.

Đạt Đạo không phải là điều gì có thể mô tả với đối tượng, giống như một loạt sự kiện thực tế. Như vậy, câu hỏi trên thậm chí không đủ điều kiện thành câu hỏi có lời đáp; Mã Tổ không có cách trả lời. Nhưng hóa ra Mã Tổ đáp rất hay.

Mã Tổ bắt đầu bằng cách tuyên bố rằng phong thái bạn hiện hữu vốn đầy đủ nơi bạn. Cho dù điều gì xảy ra, bạn vẫn luôn là chính mình. Hãy chấp nhận mình như đang là.

Câu nói "Tôi cao sáu tấc Anh" và "Tôi thích đi bộ" cơ bản thì khác nhau. Bạn không thể làm gì việc mình cao sáu tấc Anh. Bạn có thích đi bộ hay không, do bạn quyết định. Bạn có thể hỏi người khác: "Xin lỗi, ông đo giùm tôi xem tôi có thực sự cao sáu tấc Anh không?" nhưng quả thật ngu ngốc khi hỏi: "Nói cho tôi biết, tôi thích đi dạo không?" Tùy những việc có liên quan mà chính bạn phải quyết định, còn việc tìm kiếm tiêu chuẩn không liên quan quả là vô ích.

Say that you have decided that you are yourself. Here, the question of understanding simply does not apply. Deciding and understanding are incompatible. When you understand something, you are recognizing preexisting facts (and thus it is possible to be incorrect). When you decide, your decision creates a new fact (and thus there is no way for you to be incorrect).

Attaining the Way is not accomplished by reaching an objective path, a Way, that happens to be in a certain place. You have to discern for yourself: “Okay. *This* is the Way.” It’s not something that, explained by someone or something outside of you, you have to understand, as in “Ah, so *this* is the Way.”

When it comes to external things, whether or not a certain road happens to be “the way” to the grocery store, for example, must be determined objectively.

Bạn quyết định mình là chính mình. Ở đây, câu hỏi về sự hiểu biết đơn giản là không áp dụng được. Quyết định và hiểu biết thì không tương ứng. Khi hiểu biết một điều gì, bạn đang nhận ra các sự kiện đã xảy ra trước đó (và vì thế có thể không chính xác). Khi quyết định thì quyết định của bạn tạo ra một thực trạng mới (và do đó không có cách nào để bạn sai lầm).

Đạt Đạo sẽ không thành tựu nếu đạt đến Đạo có đối tượng, đó là Đạo xảy ra ở nơi nhất định. Bạn phải tự biện biệt: “Được rồi. *Đây* là Đạo.” Không phải điều được ai đó giải thích hoặc điều gì bên ngoài bạn, bạn phải hiểu là “À, vậy *đây* là Đạo.”

Khi Đạo xuất hiện từ sự vật bên ngoài, cho dù một con đường nhất định nào đó là “con đường” dẫn đến cửa hàng tạp hóa, chẳng hạn, phải được xác định một cách có đối tượng.

But when it comes to your own discernment that “This is the Way,” if someone else tells you that it’s not, you can just let it roll off your back; their words have no weight at all. That’s why “If you go about searching for the Way externally, the more you search the further away it grows.”

You’re not going to find any external grounds for the fact that you are yourself. This world is your world; there’s no way around it, no other way to be. As far as this way of being goes, no particular “understanding” is possible, nor is it necessary.

Mind is mind, and Buddha is Buddha. Still, there is no Buddha other than mind. Mind and Buddha are not-two. That’s why Mazu says to accept yourself, your ordinary mind, here and now—just as you are. To do this is to live as Buddha; it’s none other than the Way.

*

Nhưng khi chính bạn nhận biết “Đây là Đạo,” nếu có ai nói với bạn không phải thế, bạn có thể bỏ qua; lời nói của họ không chút trọng lượng. Đó là lý do tại sao “Nếu càng tìm Đạo ở bên ngoài thì càng cố công tìm thì càng cách xa.”

Bạn sẽ không cần tìm cơ sở bên ngoài nào đối với sự kiện thực tế rằng bạn là chính bạn. Cảnh giới này là cảnh giới của bạn; không có con đường nào khác. Đạo theo như thế thì không có “hiểu biết” đặc biệt nào khả dĩ, và cũng không cần thiết.

Tâm là tâm, còn Phật là Phật. Tuy nhiên, không có vị Phật nào khác ngoài tâm. Tâm và Phật không phải hai. Đó là lý do tại sao Mã Tổ nói hãy chấp nhận chính mình, tâm bình thường nơi bạn, ở đây và bây giờ—chính bạn như đang là. Hành như thế là sống như Phật; không gì khác ngoài Đạo.

*

Conclusion

Zen dialogues, by nature, include the “I and Thou” relationship—a living, subjective experience in which “you” and “I” are not separate from one another. This must not, however, be a “master and servant” relationship wherein the disciple asks for teaching and the master supplies the answer. It can only be the direct, here-and-now collision of individual personalities, of equals.

The disciple and teacher are engaged in a dialogue—just as we have been in this book. I’m sure Mazu has helped us all realize a few things that might have been difficult to see on our own. Even if you are a student, you can’t just passively hand the leadership over to your teacher. As a disciple, you run up against your teacher with your own true self, comparable to no one. You may end up feeling deflated, of course, but that’s okay.

Kết Luận

Những cuộc đối thoại Thiền, về bản chất, bao gồm tương quan “Tôi và Bạn”, một trải nghiệm sống chủ quan trong đó “bạn” và “tôi” bất khả phân. Tuy nhiên, đây không phải tương quan kiểu “ông chủ và bề tôi” trong đó đệ tử yêu cầu giảng dạy và vị thầy ban bố câu trả lời. Sự tương quan chỉ có thể là sự va chạm trực tiếp, ở đây và bây giờ giữa những cá tính cá nhân, giữa những người bình đẳng.

Đệ tử và vị thầy tham gia cuộc đối thoại—giống như chúng ta đã có mặt trong quyển sách này. Tôi chắc chắn rằng Mã Tổ đã giúp tất cả chúng ta nhận ra một vài điều có thể khó nhìn thấy. Ngay cả khi bạn là học nhân, bạn không thể thụ động trao quyền lãnh đạo cho thầy của mình. Là môn đệ, bạn vươn lên phản bác thầy mình với chân ngã của mình, không thể so sánh với ai. Bạn có thể cuối cùng cảm thấy bị đè bẹp, nhưng dĩ nhiên cũng tốt thôi.

Someone asks Mazu, “What understanding must one have to be considered to have attained the Way?” Mazu replies that the Way is to be yourself; there’s no need to trouble yourself with mastering anything. If you see that your ordinary mind is the Way, and you encounter every “thou” by being the “I” that you are, then you’ve already attained the Way.

*

Có người hỏi Mã Tổ: “Phải hiểu như thế nào mới đạt được Đạo?” Mã Tổ trả lời rằng tự tánh, tức Đạo, vốn đầy đủ nơi bạn; Đạo không dụng tu. Nếu thấy rằng tâm bình thường là Đạo và gặp phải mọi “người khác” cho là “Tôi” đang là, thì bạn đã đạt Đạo.

*



ORDINARY MIND

Barry Magid

“ORDINARY MIND IS THE TAO”

The Case

Chao-chou asked Nan-ch'üan, “What is the Tao?” Nan-ch'üan said, “Ordinary mind is the Tao.” Chao-chou asked, “Should I try to direct myself toward it?” Nan-ch'üan said, “If you try to direct yourself you betray your own practice.” Chao-chou asked, “How can I know the Tao if I don't direct myself?” Nan-ch'üan said, “The Tao is not subject to knowing or not knowing. Knowing is delusion; not knowing is blankness. If you truly reach the genuine Tao, you will find it as vast and boundless as outer space. How can this be discussed at the level of affirmation and negation?”

With these words, Chao-chou had sudden realization.

Wu-men's Comment

Questioned by Chao-chou, Nan-ch'üan lost no time in showing the smashed tile and the melted ice, where no explanation is possible.



TÂM BÌNH THƯỜNG

Barry Magid

TÂM BÌNH THƯỜNG là ĐẠO

Cử

Triệu Châu hỏi Nam Tuyên: “Đạo là gì?”

Nam Tuyên: “Tâm bình thường là đạo.”

Châu: “Có nên hướng đến đó không?”

Tuyên: “Nghĩ hướng đến đã sai.”

Châu: “Không nghĩ làm sao biết đó là đạo?”

Tuyên: “Đạo không thuộc về biết hay không biết. Biết thuộc về vọng giác. Không biết thuộc về vô ký. Nếu thực sự đạt đạo, đó như hư không, rỗng rang không ngăn mé, làm sao gượng nói có hay không có?”

Châu ngay lời này đốn ngộ.

Lời Bình của Vô Môn

Nam Tuyên, trước khi Triệu Châu hỏi, đã được ngồi bể băng tiêu²⁶, nhưng không thể nào giải thích.

26 Chứng nghiệm cái Không.

Though Chao-chou had realization, he could confirm it only after another thirty years of practice.

Verse

*Spring comes with flowers, autumn with the moon,
summer with breeze, winter with snow. When idle
concerns don't hang in your mind that is your best
season.*

We have studied the words of wise old Chao-chou in the koans on Mu and “Wash Your Bowl.” We have seen him in the midst of his training in the case “Nan-ch’üan Kills the Cat.” Now we will bid him farewell by coming around full circle to this story from the very beginning days of his Zen practice. Here he is as a young monk, asking Nan-ch’üan for instruction. “What is the Tao?” Chao-chou asks, using a lofty word to connote the Great Way he’s seeking. How do you tell someone that the Great Way is the sidewalk right under their feet? Nan-ch’üan tries, “Ordinary mind is the Tao.” If you think of the Tao as something lofty and spiritual, what could be further from it than your ordinary mind? Our practice is all about our struggle to reconcile this seeming paradox. If this is it, why doesn't it *feel* like it?

Triệu Châu dù đã ngộ cũng phải tham thêm ba mươi năm nữa²⁷.

Tụng

*Xuân có trăm hoa, thu có trăng/Hạ có gió lành,
đông tuyết rơi/Nếu tâm chẳng nghĩ việc lãng xãng/Ấy
thời tiết tốt chốn nhân gian.*

Chúng tôi đã học những lời của lão Triệu Châu khôn ngoan trong những công án Không và “Rửa Bát Đi.” Chúng tôi thấy Triệu Châu giữa thời công phu trong tắc công án “Nam Tuyền Chém Mèo.” Bây giờ xin chào tạm biệt ngài để đi vòng quanh đầy đủ câu chuyện này ngay những ngày đầu ngài tu Thiền. Ở đây, Triệu Châu là một tăng sĩ trẻ, thỉnh cầu Nam Tuyền chỉ dạy. Triệu Châu hỏi “Đạo là gì?” sử dụng một từ cao cả để ám chỉ Đại Đạo đang tìm cầu. Làm thế nào để nói với một người rằng Đại Đạo là vỉa hè ngay dưới chân họ? Nam Tuyền cố thử nói “Tâm bình thường là Đạo.” Nếu bạn nghĩ về Đạo như một thứ gì đó cao cả và thuộc tâm linh, thì còn gì khác hơn là tâm bình thường của bạn? Sự tu tập của chúng ta là tất cả sự phấn đấu để hài hòa tính chất dường như nghịch lý này. Nếu như thế, tại sao không có *cảm giác* như thế?

27 Sau khi ngộ nơi Nam Tuyền và Nam Tuyền tịch, Triệu Châu đi hành khước để đào sâu sở ngộ đồng thời tinh lọc nhân cách thiền.

What were you expecting?

“Should I try to direct myself toward it?” If ordinary mind is the Way, how do I practice? Chao-chou wants to know. Nan-ch’üan replies, “If you try to direct yourself you betray your own practice.” To go after something assumes that you don’t already have it. What chance then do you have of finding it? But the problem of effort is a real one. We do make an effort in practice, but not the kind of effort we are used to thinking of, like the effort of going on a diet, when we try to become something we’re not. Our effort is simply one of attention and honesty in seeing who and what we already are. And what we see is that we’re constantly expending great effort every day trying to *escape* who and what we are to become something else, something special. But, as Sawaki Roshi said, “To make an ordinary person great is not the goal of Buddha’s teaching.”

What are your associations to the word *ordinary*? For many people that I see, *ordinary* is a pejorative—they want to be anything but ordinary. Too often, it seems, we feel misunderstood, not paid attention to, or underappreciated.

Bạn còn mong chờ điều gì?

“Có nên hướng đến đó không?” Nếu tâm bình thường là Đạo, làm thế nào công phu? Triệu Châu muốn biết. Nam Tuyền trả lời: “Nghĩ hướng đến đã sai.” Theo đuổi một điều gì tức là giả định rằng bạn chưa có. Vậy cơ hội nào bạn có thể tìm thấy? Nhưng vấn đề nỗ lực là một thực tế. Chúng ta nỗ lực trong tu tập, nhưng không phải kiểu nỗ lực thường suy nghĩ đến, như nỗ lực ăn kiêng, khi chúng ta cố gắng trở thành điều gì mình không phải. Nỗ lực của chúng ta chỉ đơn giản là chú tâm và trung thực xem xét mình là ai và là điều gì. Và những việc thường thấy là mình không ngừng nỗ lực mỗi ngày để cố gắng *trốn thoát* chính mình và điều mình đang là để thành người khác, thành nhân vật đặc biệt. Nhưng, như Lão sư Sawaki đã nói, “để khiến một người bình thường trở nên vĩ đại không phải mục tiêu Phật chỉ dạy.”

Bạn liên tưởng những gì từ chữ bình thường? Đối với nhiều người tôi thấy, bình thường có ý nghĩa xấu—họ muốn trở thành khác hơn bình thường. Dường như quá thường xuyên, chúng ta cảm thấy mình bị hiểu lầm, không được chú ý đến, hoặc bị đánh giá thấp.

We imagine that the only way to get the attention we crave is to stand out in some way, to become famous or extraordinary. Where I live in Manhattan, many middle-class families send their children to private preschools where the competition for admission can be quite fierce. Parents of two-year-olds fill out elaborate application forms and they and the child must be interviewed to gain a place in the most prestigious of these nursery schools, which are viewed as the first step on the ladder to the “right” kindergarten and elementary school. My wife showed me one of these applications, in which we were asked to fill out a page indicating “what was special” about our child. I suggested we write that our son was just an ordinary kid. They probably never had one of those apply before! (She wouldn’t let me, of course, and has kept such applications away from me ever since.)

Our response to being called ordinary is one sign of how at peace we are with who we are. The Dalai Lama, regarded as an incarnation of the Bodhisattva of Compassion by the Tibetan people, describes himself as just an ordinary monk.

Chúng ta nghĩ ra cách duy nhất khiến thiên hạ chú ý đến mình là nổi bật theo cách nào đó, thành nổi tiếng hoặc phi thường. Nơi tôi sống ở Manhattan, nhiều gia đình trung lưu gửi con đến trường tư thục mầm non chỗ có sự tranh đua để được nhập học khá mãnh liệt. Phụ huynh trẻ em hai tuổi phải điền vào mẫu đơn xin học phức tạp và họ và đứa trẻ phải qua phỏng vấn để được một chỗ trong trường mẫu giáo uy tín nhất, xem như bước đầu tiên trên bậc thang vào trường mẫu giáo và trường tiểu học “chân chánh.” Vợ tôi cho tôi xem một trong những mẫu đơn, trong đó chúng tôi được yêu cầu điền vào một trang kê ra những chi tiết đặc biệt về con chúng tôi. Tôi đề nghị viết là con trai chúng tôi chỉ là một đứa trẻ bình thường. Nhà trường có lẽ chưa bao giờ thấy người nào trước đây điền đơn như thế! (Tất nhiên, cô ấy không chịu, và không cho tôi đựng vào những tờ đơn đó.)

Phản ứng của chúng ta về việc gọi là bình thường là một dấu hiệu cho thấy chúng ta an bình thế nào với con người chúng ta đang là. Đức Đạt-lai Lạt-ma, xem như hóa thân của Bồ-tát Từ Bi đối với dân Tây Tạng, tự tả mình chỉ là một tu sĩ bình thường.

Through both psychoanalysis and Zen practice we strive to come back to ourselves, to re-own what has been split off, and to embrace what we have warded off. Then we are who we are; each moment is what it is. We no longer have to pass our lives through the sieve of approval or disapproval, of “affirmation and negation.” Life as it is stretches out before us, “as vast and boundless as outer space.” Many commentators on this koan warn us, as does Aitken Roshi, that Nanch’uan’s “ordinary mind” is “not the commonplace mind of self-centered preoccupation.” If it were, there would be no need to practice. To leave everything just as it is, is a radical step for human beings, who sometimes seem incapable of leaving anything as they’ve found it. To eat when we’re hungry and sleep when we’re tired describes a simplicity that often eludes us without years of rigorous practice. It is indeed, as the Shakers used to sing, “a gift to be simple.” It is the underlying simplicity of Bankei’s Unborn: an ordinary mind that spontaneously recognizes the difference between crows and sparrows—always present, but obscured by our preoccupation with knowing and not knowing.

Ứng dụng cả phân tâm học và Thiền tập, chúng ta cố gắng trở lại với chính mình, sở hữu lại những gì đã buông ra và nắm lấy những gì đã né tránh. Rồi chúng ta là mình đang là; mỗi khoảnh khắc là điều đang là. Chúng ta không còn phải trải qua đời sống của mình qua sự sàng lọc của khen hay chê, của “khẳng định và phủ định.” Cuộc sống như đang là trải dài trước mắt chúng ta, “rộng lớn và vô biên như không gian bên ngoài.” Nhiều nhà bình luận về công án này cảnh báo chúng ta, lão sư Aitken cũng vậy, rằng “tâm bình thường của Nam Tuyền” là “không phải tâm phổ biến của mỗi ưu tư tập trung vào bản ngã.” Nếu như thế, sẽ không cần tu tập. Để mặc mọi sự vật như thị là một bước tiến triệt để đối với con người, đôi khi dường như con người không đủ khả năng để sự vật mặc nhiên khi nhận thấy. Đói ăn mệt ngủ mô tả tính đơn giản mà thường khi chúng ta lãng tránh nếu không trải qua nhiều năm tu tập miên mật. Quả thực, như Shaker thường hát, “đơn giản là quà tặng.” Đó là sự đơn giản tiềm tàng trong Tâm Bất Sinh của Bàn Khuê: một tâm bình thường nhận ra sự sai khác giữa quạ và chim—luôn luôn hiện hữu, nhưng bị mỗi ưu tư đối với biết và không biết che lấp.

But we must be careful not to set up ordinariness, or simplicity, or “acting naturally” as some new special state of mind that we are striving to achieve. That, indeed, would be to “betray your own practice.” Everywhere we turn, the gateless barrier is wide open. The Way continues under our feet even as we’re lost in our self-centered dream, but only when we wake up do we see that it has been there all along. The mind you have at this very moment is your gate. If you are willing to enter through pain and confusion, it will never be locked.

When we stop trying to run away from our own mind, the *content* of our mind is no longer the problem. In the initial session of psychoanalysis, the new patient is traditionally told simply to say whatever comes to mind, without censoring or holding anything back. When the patient is finally able to follow that simple rule—usually after many years of working through a lifetime of inhibition and expectation—the analysis is over. What has changed? Everything and nothing.

Nhưng chúng ta phải cẩn thận để không tạo dựng tính bình thường, hay tính đơn giản, hay “ứng xử tự nhiên” như một trạng thái tâm đặc biệt mới mẻ mà chúng ta cố gắng sở đắc. Điều đó, thực sự, “ngỡ hướng đến đã sai (sẽ khiến công phu sai lạc).” Chỗ nào chúng ta chuyên thì cửa vô môn sẽ mở. Đạo vẫn còn ngay chỗ đứng cả khi chúng ta lạc lối trong chiêm bao tập trung vào bản ngã, nhưng chỉ khi thức dậy, chúng ta mới thấy Đạo vẫn luôn có mặt. Tâm bạn có mặt tại thời điểm này chính là cổng vào của bạn. Nếu bạn sẵn sàng bước vào xuyên qua nỗi đau và mê lầm, cổng sẽ không bao giờ khóa.

Khi chúng ta ngừng cố gắng trốn chạy khỏi tự tâm, *nội dung* của tâm không còn là vấn đề nữa. Trong khóa phân tâm học đầu tiên, theo thông lệ bệnh nhân mới đến được bảo đơn giản là phải nói ra bất cứ điều gì xảy ra trong tâm, mà không kiểm duyệt hoặc che giấu. Khi cuối cùng bệnh nhân có thể tuân theo quy tắc đơn giản này—thường là sau nhiều năm thực hành suốt thời gian ức chế và kỳ vọng lâu dài—quá trình phân tích sẽ kết thúc. Điều gì đã thay đổi? Tất cả và không một vật.

Our usual lifelong struggle to bury or transcend, if not murder, those aspects of our own minds we find frightening or shameful leaves us exhausted, ragged from a constant internal struggle. Yet we stay continually worried and preoccupied lest some unacceptable or vulnerable part of ourselves remains undefended. Strangely enough, the aspects of ourselves of which we are most frightened are the very things we have most in common. They are the most ordinary things in the world: our hopes and fears, our yearnings for love and attention, our shame at our all-too-human failings, our simple mortality and fallibility. The Way beneath our feet is the path of life as it is. That life includes suffering, and suffering drives each one of us to look for a way out. But there is no way out—only a way in. When we realize there is no way out of life, we simultaneously realize all of life is our Way. But actualizing that realization, learning to truly inhabit our own skins, to be fully present in our own lives moment after moment is the work of a lifetime.

Cuộc đấu tranh thông thường suốt đời của chúng ta để chôn vùi hoặc siêu việt, nếu không gây tổn hại, những khía cạnh trong tâm kể trên cũng đáng sợ hoặc đáng xấu hổ khiến chúng ta kiệt sức, rách rưới từ sự đấu tranh nội tâm liên tục. Tuy nhiên, chúng ta vẫn tiếp tục lo lắng và bận tâm vì thành phần không được chấp nhận hoặc dễ bị tổn thương nơi mình vẫn không được bảo bọc. Thật kỳ lạ, những khía cạnh của mình khiến chúng ta sợ hãi nhất lại là những yếu tố chúng ta giống nhau nhất. Đó là những điều bình thường nhất trên thế gian: chúng ta hy vọng và sợ hãi, khao khát tình yêu và muốn được chú ý, xấu hổ về những thất bại thật đầy nhân tính, đơn giản chỉ là cái chết và sai lầm của mình. Đạo ngay chỗ chúng ta đứng là con đường sống còn. Cuộc sống này bao gồm đau khổ và đau khổ thúc đẩy mỗi người chúng ta tìm kiếm lối thoát. Nhưng không có lối thoát—chỉ có một lối vào. Khi nhận ra không có cách nào ra khỏi cuộc sống, chúng ta đồng thời nhận ra tất cả cuộc sống là đường Đạo của chúng ta. Nhưng hiện thực hóa việc nhận biết này, học hỏi để thực sự trú ngụ tận da xương, có mặt trọn vẹn từng khoảnh khắc là việc làm cả đời.

No wonder Wu-men says that Chao-chou needed another thirty years of practice to confirm what he realized in his dialogue with Nan-ch'üan. Our day-in, day-out practice, no matter how deep our realization, is to stay aware of our tendency to subtly betray that realization by picking and choosing how each moment should go. It takes a long time to be willing to inhabit each and every moment, no matter what it brings—flowers in spring, the moon in autumn, or snow in winter. Perhaps only someone that we call a Buddha is completely at home in the world moment after moment. My teacher always insisted that she was no Buddha and that her own practice was far from over. Yet to fully accept one's humanity, one's limitations, and one's need for a lifetime of practice is perhaps another of Buddha's hallmarks.

In my own life, as a result of my practice of psychoanalysis and Zen, the roles that anger and fear play in my life have greatly diminished. But they cannot be banished once and for all.

Không có gì lạ khi Vô Môn nói rằng Triệu Châu cần thêm ba mươi năm tu tập để xác chứng những điều nhận ra trong cuộc đối thoại với Nam Tuyền. Thực hành hằng ngày, sáng tối, cho dù nhận biết sâu sắc đến đâu, phải tỉnh giác trước tập khí của chúng ta đối gạt một cách tinh tế sự nhận biết đó bằng cách lựa chọn từng khoảnh khắc phải như thế nào. Phải mất một thời gian dài để sẵn sàng biết sống từng khoảnh khắc, bất kể việc gì xảy đến—hoa mùa xuân, trăng mùa thu hay tuyết mùa đông. Có lẽ chỉ có một người mà chúng ta gọi là Phật sẽ hoàn toàn có mặt tại nhà trong thế gian này từng phút giây. Thầy của tôi luôn khẳng định rằng cô không phải là Phật và công phu tu tập của cô còn lâu mới xong việc. Tuy nhiên, chấp nhận hoàn toàn nhân tính, giới hạn, và nhu cầu của một người suốt đời tu tập có lẽ là một dấu hiệu khác của một vị Phật.

Trong đời tôi, do thực tập phân tâm học và hành Thiền, vai trò giận dữ và sợ hãi chiếm lĩnh cuộc sống đã giảm rất nhiều, nhưng không thể tổng xuất một lần mà hết hẳn.

They promptly appear in a dozen barely noticeable ways every day, in all the little predilections and irritations that pop up in daily urban life. Minds are like that. Minds are also as vast and boundless as the empty sky. There is no limit to the number of clouds that sky can contain. A mind that no longer seeks to transcend itself, or hopes to banish the clouds from the sky—a mind that can allow itself to be ordinary—is special indeed. No longer preoccupied with our own condition, we respond freely to each moment, and there is no boundary to what we are.

Then, in the words of Torei Zenji's Bodhisattva's Vow:
On each moment's flash of our thought
there will grow a lotus flower
and on each lotus flower will be revealed perfection
unceasingly manifest as our life,
just as it is, right here and right now.

*

Cả hai cố tật này phát sinh nhanh chóng hằng chục kiểu mỗi ngày hầu như không đáng kể trong tất cả định kiến nhỏ nhiệm và căng thẳng diễn ra nơi cuộc sống đô thị hằng ngày. Tâm là như thế. Tâm cũng rộng lớn và vô biên như bầu trời rộng rang. Không có giới hạn về số lượng đám mây mà bầu trời dung chứa. Một tâm không còn tìm cách vượt lên chính mình, hoặc hy vọng đuổi dẹp những đám mây trên trời—một tâm có thể tự cho phép trở thành bình thường—thật sự là đặc biệt. Không còn bận tâm đến tình trạng riêng mình, chúng ta tự do đáp ứng từng phút giây và không có ranh giới đối với điều chúng ta đang là.

Và, theo lời của Đông Lãnh Viên Từ²⁸ trong Hạnh Nguyện Bồ-tát:

Ánh chớp của niệm tưởng từng phút giây
ở đó sẽ mọc lên một đóa sen
và trên mỗi hoa sen viên mãn
sẽ hiện hành không ngừng là đời sống chúng ta,
chỉ là như thế , ngay đây và bây giờ.

*

28 Đệ tử nổi pháp của Tổ trung hưng dòng Lâm Tế Nhật Bản là Bạch Ẩn Huệ Hạc.