

QUỐC SỬ HÙNG THIÊN ĐẠI ĐĂNG
TẬP 1

Tác giả: KENNETH KRAFT
Biên dịch: THUẦN BẠCH

Quốc Sư **Hưng Thiên**
Đại Đạo
& Sơ kỳ
Thiền tông Nhật Bản
TẬP 1

Introduction

From its original source, Zen bears the characteristics of a deep water source, has yet a name or special features of any culture. However, further from its original source, Zen has been divided into different branches or merged with local sources to incarnate the names and prestige of the places it has gone through. As such, when intergrating in different countries it has been named Japanese Zen, Chinese or Vietnamese Zen...Each nation, when practicing Zen, has put on a profound and diversified coverage which fits its size, but still keeps a common nature of enlightenment.

This book takes us to a special atmosphere of Japanese Zen at the beginning of the fourteenth century. The painstaking compiling work of Kenneth Kraft gives us one more valuable documentation about the National Teacher Daito, who has known as the posterior personification of the Patriarch Van Mon Van Yen.

As to the author Kenneth Kraft, he is the professor in Religions in Japan in Pennsylvania University and has spent some time studying Zen in Japan in order to be a taster, not the one who talks about cakes. On completion of this book, original title as: Eloquent Zen, Daito and Early Japanese Zen, he has received help and support from many Japanese and American scholars, as well as the provision of materials from the Temple library by Abbots of Dai Duc temple (

A drop of water from the Tao khe source would imbue us forever. We respectfully pay respect to all cultures in existence that have contributed to the translation of this book.

Như Đức

LỜI GIỚI THIỆU

Thiền, tự đầu nguồn như tính chất của dòng nước yên nguyên, chưa có tên tuổi và không mang tính đặc thù của nền văn hóa nào. Tuy nhiên nước đi xa nguồn càng phân nhánh, hợp lưu với nhiều dòng nước địa phương để mang dấu ấn, tên tuổi của vùng miền mà nó chảy qua. Thiền, do đó khi hội ngộ với từng vùng đất nước đã có tên thiền Nhật Bản, thiền Trung Hoa, thiền Việt Nam... Mỗi dân tộc khi tu thiền đều khoác lên mình chiếc áo vừa kích cỡ của mình, phong phú, đa dạng nhưng vẫn có một tính chung là tính giác ngộ.

Tập sách này đưa chúng ta đến một không khí đặc biệt của thiền Nhật Bản vào đầu thế kỷ XIV. Công phu biên soạn của tác giả Kenneth Kraft giúp chúng ta có thêm một tư liệu quý giá về Quốc sư Đại Đăng, người được xem như hậu thân của tổ Văn Môn Văn Yến. Về tác giả Kenneth Kraft, là giáo sư về tôn giáo Nhật Bản ở đại học Pennsylvania, đã trải qua thời gian học thiền ở Nhật, để thực sự là người nếm bánh chứ không phải là người nói về bánh. Khi hoàn thành quyển sách này, tên nguyên tác là ELOQUENT ZEN, Daito and Early Japanese Zen, ông nhận được nhiều sự trợ giúp của các học giả Nhật và Mỹ, cùng các trụ trì chùa Đại Đức (Tổ đình Đại Đức do Quốc sư Đại Đăng khai sơn có hàng chục chi nhánh) đã cung cấp tài liệu trong thư khố của chùa.

Một giọt nước nguồn Tào thấm đượm mãi không thôi. Xin trân trọng niệm ân tất cả nền văn hóa đã có mặt, đóng góp cho dịch phẩm này hoàn thành.

NHƯ ĐỨC

ENTERING THE WORLD OF DAITO

His eyes glare angrily. His mouth turns down in scowling wrath. He is an enemy of buddhas and patriarchs, an arch-enemy of Zen monks. If you lace him, he delivers a blow. If you turn from him, he emits an angry roar. Bah! Who can tell whether the blind old monk painted here is host or guest? But never mind that, Inzen. Just bow to the floor before your mind begins to turn.

Daito, On His Own Portrait

ACCORDING TO the Zen lore of medieval Japan, when a young monk named Myocho attained enlightenment, he was told by his teacher to ripen his understanding in obscurity for twenty years. Myocho went to the capital, Kyoto, and joined the crowd of beggars living along the banks of the Kamo River, near the Gojo Bridge. Barefoot and unshaven, wearing only a tattered robe and a cloak of rough straw, he endured the cold and hunger of twenty winters as his insight deepened. Rumors about an uncommon mendicant began to circulate, even within the walls of the imperial compound. One day the Emperor himself went down to the riverbank to investigate.

DẪN NHẬP THIÊN GIỚI CỦA ĐẠI ĐĂNG

Đôi mắt nhìn dữ dội. Miệng trề xuống cau có giận dữ. Là kẻ giặc của Phật Tổ, kẻ thù không đội trời chung của Thiên tăng. Khi ông đứng trước mặt sẽ bị ăn đòn. Nếu ông quay lưng, Sư sẽ rống lên tức giận. Ồi! Ai nói được hình lão tăng mù ở đây là chủ hay là khách? Nhưng cũng chẳng sao, Ân Nguyên. Hãy cúi đầu đánh lễ trước khi tâm ông bắt đầu chuyển.

Đại Đăng viết trên bức chân dung của Sư

Căn cứ trên Thiên tạng nước Nhật thời Trung Đại, vị tăng trẻ Diệu Siêu sau khi chứng ngộ được Thầy dạy phải trưởng dưỡng đến chín muồi sở ngộ của mình hai mươi năm trong bóng tối. Diệu Siêu đến đế đô Kyoto, cạnh cầu Ngũ Điều sống lẫn với đám hành khất dọc bờ sông Gia Mậu. Chân trần, tóc không cạo, khoác lên mình manh áo rách rưới và chiếc áo toại bằng rơm, Sư trải qua hai mươi mùa đông lạnh và đói để đào sâu sự chứng ngộ của mình. Tiếng đồn về một tên ăn mày lạ đời bắt đầu lan xa, chí đến vòng thành hoàng cung. Một hôm hoàng đế đích thân đến bờ sông điều tra.

When he challenged the assembled beggars with a paradoxical command, one of them boldly rephrased the paradox and tossed it back to the Emperor. Myocho's identity was thereby revealed. The Emperor became the monk's patron and personal disciple, and together they proceeded to build a great Zen temple.

Remarkably, many elements of this tale have a historical basis. Myocho (1282-1337), better known by his honorary title Daito, is one of the most important figures in Japanese Zen. The exhortation to pursue twenty years of postenlightenment cultivation survives on a scroll written by his teacher. Daito did train in relative seclusion for at least ten years at a small Kyoto temple in the vicinity of the Gojo Bridge, and several contemporary scholars continue to believe that he spent at least some of his time among the beggars in the area! Not just one but two emperors, Hanazono (1297-1348) and Go-Daigo (1288-1339), actively supported Daito, and Hanazono became a serious student of Zen. Daitokuji, the temple that Daito founded with his patrons' assistance, remains influential today.

Daito appeared at a critical point in the development of Japanese Zen, as leadership was passing into the hands of native Japanese monks.

Ngài truyền một mệnh lệnh nghịch lý để thử đám ăn mày, một người trong bọn mạnh dạn lặp lại nguyên câu hỏi và trả ngược về hoàng đế. Diệu Siêu vì thế bại lộ tung tích. Hoàng đế trở thành thí chủ và là môn đệ của Sư, cả hai cùng nhau tiến hành xây dựng một đại thiền viện.

Nhiều dữ kiện trong câu chuyện đặc biệt có nền tảng lịch sử. Diệu Siêu (1282-1337) thường được biết với tước hiệu Đại Đăng, là một trong những khuôn mặt lớn của Thiền tông Nhật Bản. Lời thầy khuyên bảo Sư tiếp tục dụng công hai mươi năm sau khi ngộ vẫn còn nét chữ trên cuộn liễn do chính tay thầy viết. Đại Đăng đã sống tương đối quy ẩn ít nhất là mười năm tại một ngôi chùa nhỏ ở Kyoto trong khu vực cầu Ngũ Điều, và nhiều học giả đương đại đều thừa nhận Sư đã trải qua ít nhất một thời gian nào đó sống với đám hành khất trong vùng này. Không chỉ một mà đến hai Nhật hoàng, Hoa Viên (1297-1348) và Hậu-Đề-Hồ (1288-1339), đều tích cực bảo trợ Đại Đăng, và Hoa Viên lại là đệ tử học thiền nghiêm túc của Sư. Chùa Đại Đức do Đại Đăng sáng lập dưới sự tham gia bảo trợ của Hoa Viên vẫn duy trì ảnh hưởng đến ngày nay.

Đại Đăng xuất hiện vào thời điểm gay cấn trong sự phát triển Thiền tông Nhật Bản, khi sự lãnh đạo được truyền trao cho thiền tăng bản xứ.

During the preceding hundred years, Ch'an (Chinese Zen) had been brought to Japan by Japanese pilgrims and emigre Chinese masters. Daito's own teacher Nanpo Jomyo (Daio Kokushi, 1235-1308) trained in China for eight years, yet Daito never attempted the trip himself. Like others of his generation, he believed that authentic Zen could also be found in Japan. This newfound confidence was expressed in a fellow monk's pronouncement that sending Japanese pilgrims to China for spiritual guidance was like "trading Japanese gold for Chinese gravel."

Daito not only reflected the cultural and spiritual ethos of his era; he also had a lasting impact on the development of Zen. Among the Zen monks who did not travel to China, he was the first to establish a major monastery. In his teachings he clarified the essential components of an assimilated Japanese Zen. He took the lead in applying an unfamiliar commentarial genre, capping phrases, to the classic texts of Ch'an. Daito also came to be seen as a paradigmatic embodiment of the Zen life. His insistence on the primacy of enlightenment, his severity in the training of monks, his own period of postenlightenment cultivation, and his exemplary death have long been equated with the highest ideals of the Rinzai Zen tradition.

Một trăm năm trước, Thiền Trung Hoa đến Nhật qua những du tăng Nhật Bản và thiền sư Trung Hoa di dân. Nam Phổ Thiệu Minh (Đại Ứng Quốc Sư, 1235-1308), là thầy của Đại Đăng, đã tu học ở Trung Hoa tám năm, trong khi Đại Đăng chưa hề có ý định xuất dương. Giống như những người khác cùng thế hệ, Sư tin rằng chân Thiền vẫn có thể tìm thấy ở Nhật. Niềm tin mới mẻ này được một vị tăng đồng tu nói lên, cho rằng gửi tăng nhân đến Trung Hoa để được thụ huấn chẳng khác nào "đem vàng bạc của Nhật đổi lấy sỏi đá Trung Hoa".

Đại Đăng không chỉ phản ánh giá trị tâm linh và văn hóa của thời đại mình mà còn tác động lâu dài đến việc phát triển Thiền tông. Trong số những thiền giả không xuất dương sang Trung Hoa, Đại Đăng là người đầu tiên dựng lập một thiền viện trọng đại. Trong pháp ngữ Sư minh giải những điểm tinh yếu của Thiền tông Nhật Bản đã được đồng hóa. Đối với kinh điển Thiền, Sư là người tiên phong trong việc ứng dụng cách thức bình chú mới mẻ độc đáo với trước ngữ. Đại Đăng được xem là hiện thân mẫu mực của cuộc sống Thiền. Lập trường dứt khoát về tính ưu việt của giác ngộ, giới đức tinh nghiêm trong việc giáo dưỡng môn sinh, thời gian ẩn tu của Sư sau khi kiến tánh, và giây phút thị tịch gương mẫu từ lâu đã được đánh giá ngang với lý tưởng cao tột của truyền thống Thiền Lâm Tế.

The great Zen master Hakuin (1686-1769) confirmed posterity's assessment when he praised Daito in the Zen manner as "Japan's most poisonous flower."

Daito's lineage eventually became the dominant branch of Japanese Rinzai Zen; most (if not all) of today's Rinzai masters regard themselves as his spiritual descendants. Monks continue to undergo rigorous training at Daitokuji, and Daito's "Final Admonitions" are chanted daily in Rinzai monasteries throughout the country. The capping-phrase exercise that Daito helped to bring to fulfillment now plays a central role in the koan training of Rinzai monks. When Daito's 650th death anniversary was commemorated at Daitokuji in 1983, Emperor Showa granted the master a new title, and over three thousand guests attended a week of solemn ceremonies.

Contemporary commentators reaffirm Daito's prominence. Isshii Miura and Ruth Sasaki single out the *Record of Daito* as the "most important" of the early Japanese Zen discourse records. Yanagida Seizan believes that Daito "marks the beginning of koan Zen in Japan." D. T. Suzuki accords "an important place in the history of Zen thought and literature" to one of Daito's capping-phrase commentaries. Ogisu Jundo exalts the master as "the highest peak of the Zen world in our country."

Đại thiền sư Bạch Ẩn (1686-1769) đã xác nhận việc thẩm định sau này khi Ngài tán thán Đại Đăng có phong cách Thiền như "một đóa hoa độc dược mạnh nhất của nước Nhật".

Phổ hệ của Đại Đăng hiển nhiên là môn phái lãnh đạo Thiền Lâm Tế của Nhật; hầu hết (chớ không phải tất cả) thiền sư Lâm Tế ngày nay đều tự xem là hậu duệ của Đại Đăng. Tăng sĩ tiếp tục tu tập dừng mãnh tại chùa Đại Đức, và Khuyến Văn Tối Hậu của Đại Đăng được tụng đọc hằng ngày trong các thiền viện Lâm Tế khắp nước Nhật. Cách tu trước ngữ mà Đại Đăng đã thành tựu giờ đây chiếm vai trò trung tâm trong pháp tu công án của thiền sinh Lâm Tế. Vào ngày giỗ thứ 650 ở Đại Đức tự năm 1983, Nhật hoàng Chiêu Hòa phong cho Sư tước hiệu mới, và hơn ba ngàn khách tham dự suốt một tuần lễ hội trang trọng.

Các nhà luận giải hiện đại đều xác nhận lần nữa đặc tính kiệt xuất nơi Đại Đăng. Isshii Miura và Ruth Sasaki đã chọn Đại Đăng Ngữ Lục là "quan trọng bậc nhất" trong Pháp ngữ của Thiền tông Nhật Bản thời kỳ đầu. Yanagida Seizan đoán chắc Đại Đăng đã "khai mở Thiền công án ở Nhật". D. T. Suzuki tán đồng "vị trí quan trọng trong lịch sử tư tưởng và văn học Thiền" dành cho một trong những lời bình chú trước ngữ của Đại Đăng. Ogisu Jundo tán dương Sư là "tột đỉnh của Thiền giới nước ta (Nhật)".

Heinrich Dumoulin places Daito alongside the great Ch’an masters: “With Daito, the process of transplanting Zen from China is complete; the Japanese masters have themselves equaled the heights of their Chinese prototypes.” Despite such lofty estimates of Daito’s significance, an inclusive study of Daito’s life and teachings has yet to appear in Japanese, and he remains virtually unknown in the West.

ZEN’S TRANSMISSION TO JAPAN

The period during which Zen took root in Japan lasted nearly two hundred years, from the late twelfth century through the mid-fourteenth century. Monks from Japan braved the perils of sea travel and endured the hardships of life in a foreign country to seek Ch’an in China, while Chinese masters made similar sacrifices to emigrate to Japan. Kakua (1143-1182), the first Japanese monk to encounter a Ch’an master in China, returned home in 1175. The last Japanese pilgrim to transmit Ch’an teachings, Daisetsu Sono (1313-1377), completed his travels in 1358. The two endpoints delineate an eventful era of religious and cultural transmission that has decisively influenced the development of Japanese civilization.

Daito qualifies as a pioneer of Japanese Zen even though he lived during the latter part of this period.

Heinrich Dumoulin đặt Sư đồng hàng với các đại thiền sư Trung Hoa: “Với Đại Đăng, quá trình cấy rễ Thiền Trung Hoa trên đất Nhật đã hoàn tất; thiền sư Nhật nay sánh ngang tầm cao của thiền sư Trung Hoa nguyên mẫu”. Ngoài những đánh giá cao siêu về giá trị của Đại Đăng, một sự khảo cứu toàn bộ về cuộc đời và Pháp ngữ của Sư tuy xuất hiện ở Nhật, song đối với Tây phương Sư vẫn chưa được biết đến rõ ràng.

THIỀN TRUYỀN THỪA ĐẾN NHẬT

Thời gian để Thiền mọc rễ trên đất Nhật kéo dài gần hai trăm năm, từ cuối thế kỷ 12 đến giữa thế kỷ 14. Tăng sĩ không màng nguy hiểm vượt biển từ Nhật và chịu đựng sống gian khổ cam go nơi xứ lạ quê người để tìm đạo thiền ở Trung Hoa. Giác A (1143-1182), tăng sĩ Nhật đầu tiên đã gặp thiền sư Trung Hoa và hồi hương năm 1175. Vị du tăng cuối cùng truyền pháp thiền là Đại Chuyết Tổ Năng (1313-1377) đã hoàn thành chuyến đi năm 1358. Hai mốc điểm then chốt này đánh dấu một thời đại truyền nhập văn hóa và tôn giáo đầy biến động, sự truyền nhập này đã ảnh hưởng một cách quyết định đến văn hóa nước Nhật.

Đại Đăng hội đủ tiêu chuẩn là vị khai tổ trong Thiền tông Nhật dù Sư sống vào cuối thời đại này.

He pursued a public career as a Zen master when that role was still relatively undefined, he grappled with Ch'an texts that remained alien to most of his peers, and he made his mark on an institution that had previously been dominated by emigre Chinese masters. Though Zen scholars have not adopted precise periodization, early Japanese Zen roughly parallels the Kamakura era (1185-1333), and medieval Japanese Zen is associated with the Muromachi period (1338-1573). Daito died in 1337, at the point of transition between these two eras.

Originally, Zen was quite foreign to the Japanese—it began as an imported sect with unfamiliar practices, doctrines, language, architecture, and monastic organization. The monks who struggled to master and promulgate this new tradition were compelled to identify its essential features, for themselves as well as others. The primary criterion of authenticity in Ch'an/Zen, regardless of cultural setting, is enlightenment. Yet the discourse of early Japanese Zen reveals that the matter did not end there: in many cases, neither enlightenment nor authenticity was self-evident. For example, if an “enlightened” teacher violated moral precepts or lacked a formal certificate, could he nonetheless be a real Zen master?

Sư theo đuổi sự nghiệp hoàng hóa như một thiền sư trong khi nhiệm vụ này vẫn chưa xác định một cách tương đối, Sư vật lộn với kinh điển nhà Thiền vẫn còn xa lạ với hầu hết những vị đồng thời, và Sư nổi bật trong một tổ chức từ trước do các thiền sư Trung Hoa di dân cầm đầu. Mặc dù các học giả không chấp nhận thời kỳ chính xác, thiền tông Nhật Bản sơ khởi đại thể đồng thời với thời đại Liêm Thương (1185-1333), và thiền tông Nhật Bản trung đại tương ứng với thời đại Thất Đinh (1338-1573). Đại Đăng tịch năm 1337, vào thời điểm chuyển tiếp giữa hai thời đại kể trên.

Từ khởi nguyên, Thiền tông gần như ngoại lai đối với người Nhật—đầu tiên là một giáo phái du nhập với pháp tu, giáo lý, ngôn ngữ, kiến trúc và tổ chức chùa chiền. Tăng sĩ phấn đấu để quán triệt và truyền bá đạo pháp mới mẻ này bắt buộc phải đồng hóa những đặc trưng chủ yếu cho chính họ cũng như cho người khác. Chuẩn đích đầu tiên của Thiền tông chân chính, không kể đến việc xây dựng văn hóa, là giác ngộ. Tuy nhiên luận bàn về Thiền tông Nhật Bản sơ kỳ, vấn đề không chấm dứt ở đó: trong nhiều trường hợp chẳng phải giác ngộ cũng chẳng phải đặc tính chân chính tự rõ ràng. Thí dụ, nếu như một vị thầy “giác ngộ” phạm giới hoặc thiếu ấn chứng có thể tuy như thế vẫn là một thiền sư chân chính?

Those who tackled such questions also recognized that the more they spoke of “enlightenment,” the more they tended to reify and obscure it (a caveat we too must bear in mind). Daito’s style of teaching and practice reflects an emerging consensus in regard to these and other central issues, a refinement forged from the ambiguities and fissures that had characterized earlier phases of Japanese Zen.

Like the concept of enlightenment, the word “Zen” may begin to imply something monolithic and unchanging, but the term is best regarded as a shorthand for a continuously evolving spiritual and historical tradition that varies considerably from one context to another. The same written character is pronounced *ch’an* in Chinese and *zen* in Japanese. Although certain continuities justify the use of “Zen” or “Ch’an/Zen” to refer inclusively to both cultural variants, from a historical standpoint it is advantageous to distinguish between Ch’an and Zen. This terminological point did not concern the Japanese pioneers, however. Not only did the same character refer equally to Ch’an and Zen, but the monks believed they were being faithful to the tradition they inherited.

Ai muốn tìm giải pháp cho những vấn đề như thế đều nhìn nhận là càng nói nhiều đến “giác ngộ” càng đưa đến khuynh hướng cụ thể hóa và làm tâm tối thêm (một sự bảo động mà chúng ta cũng phải ghi nhớ trong lòng). Phong cách giáo huấn và hành trì của Đại Đăng phản ánh một sự đồng tình rõ rệt đối với những vấn đề trọng tâm này hay khác, một sự tinh lọc đào luyện từ những nhập nhằng mơ hồ và rạn nứt đã tạo nét đặc thù cho giai đoạn đầu của Thiên tông Nhật Bản.

Giống như ý niệm về giác ngộ, chữ “Thiền” có thể lúc đầu hàm ý một điều gì cố định và bất biến, nhưng tốt nhất là nên hiểu từ này như là một tốc ký đối với một truyền thống lịch sử và tâm linh luôn biến chuyển và thay đổi lớn lao từ một nội dung này đến nội dung khác. Cùng viết một chữ Thiền, tiếng Trung Hoa đọc là [ch’an] và Nhật đọc là [zen]. Tuy có sự liên tục nào đó minh định việc sử dụng chữ “Zen” hoặc “Ch’an/Zen” liên hệ đến cả hai hệ thống văn hóa khác nhau, trên quan điểm lịch sử sự phân biệt giữa Ch’an và Zen vẫn có lợi hơn. Khía cạnh từ ngữ này dù sao vẫn không đề cập đến các vị tăng Nhật Bản tiên phong. Không phải chỉ vì một chữ Thiền đều chỉ cho Ch’an lẫn Zen, mà các tăng sĩ tin rằng họ trung thành với truyền thống đã kế thừa.

Gaps in our knowledge of Ch'an in the Southern Sung (1127-1279) and Yuan (1260-1368) periods make it difficult to contrast Chinese precedents with Japanese reformulations, but it is clear that new interpretations were part of the transmission process. For example, some elements that the Japanese identified with authentic Ch'an were common forms of Sung Buddhism. Rather than attempting comparisons with these Chinese antecedents, this study focuses on the ways that Ch'an/Zen was conceived and experienced by the Japanese. Daito's avoidance of a trip to China extended his distance from anterior Chinese models. Whether or not he was conscious of his role, he represents an important step in the indigenization of Japanese Zen.

DAITO AND CAPPING PHRASES

The pioneers of Zen in Japan were compelled to respond to a vast corpus of texts inherited from China and India. Buddhist sutras, treatises, and commentaries introduced during earlier periods were already familiar, but the koan collections, discourse records, and biographies of Ch'an were new. Avidly sought by the early Japanese pilgrims, these novel Ch'an texts were rapidly incorporated into Japanese Zen.

Chỗ thiếu sót trong kiến thức của chúng ta về Thiền tông đời Nam Tống (1127-1279) và đời Nguyên (1260-1368) gây khó khăn cho việc đối chiếu thư lục Trung Hoa thời trước với những cải biên Nhật Bản, nhưng ta cũng thấy rõ những luận giải tân biên đều nằm trong tiến trình truyền thừa Thiền tông. Ví dụ, có vài yếu tố người Nhật đồng hóa với chân Thiền lại cùng hình thức với đạo Phật đời Tống. Biên khảo này không hẳn có ý định so sánh với các bậc tiên tổ Trung Hoa mà chỉ nhắm vào phương thức mà người Nhật nhận hiểu và chứng nghiệm Thiền. Sự kiện Đại Đăng không hề đặt chân đến Trung Hoa càng làm Sư cách xa thêm các bậc tiên đức gương mẫu Trung Hoa. Dù có hay không ý thức đến vai trò của mình, Đại Đăng vẫn tiêu biểu cho bước ngoặt quan trọng trong việc bản xứ hóa Thiền tông Nhật Bản.

ĐẠI ĐĂNG VÀ TRƯỚC NGŨ

Những vị khai tổ trong thiền môn Nhật bắt buộc phải đáp ứng với một giáo tạng khổng lồ kế thừa từ Trung Hoa và Ấn Độ. Kinh và Luận của đạo Phật du nhập vào những thời kỳ đầu đã quen thuộc, nhưng thiền thư về công án, ngữ lục, tự truyện chư thiền đức đều mới mẻ. Những kinh sách này do các du tăng đầu tiên tìm kiếm mang về đã nhanh chóng đi vào thiền môn Nhật.

An apt symbol of the transmission process is the traditional claim that the Zen monk Dogen Kigen (1200-1253) spent his last night in China making a complete copy of the *Blue Cliff Record (Pi-yen lu)*, a seminal koan collection.

Whether or not Dogen accomplished such a task in one night, many more nights were surely devoted to the problems associated with the interpretation of Ch'an/Zen texts. Though enlightenment was not to be found in the words of any text, even a Ch'an or Zen one, a text could still be infused with enlightenment. Someone with the "Dharma eye" was supposed to have the ability to ascertain the depth of insight represented by a sermon, a dialogue, a poem, or even a single phrase. Here the Japanese practitioners confronted knotty hermeneutical issues close to the heart of Zen. For example, what constitutes an authentic reading of a Ch'an/Zen text? Is enlightenment the final arbiter of validity, or do other factors come into play? What is the proper role of an exegete who attempts to interpret a Ch'an/Zen work within the tradition? How does one respond in a manner that does not undermine the spirit of the original?

The answers to these and similar questions were not always clear.

Một điển hình thích đáng về tiến trình truyền thừa là Đạo Nguyên Hi Huyền (1200-1253), thúc đẩy bởi một đòi hỏi truyền thống, đã dành đêm cuối cùng ở Trung Hoa chép lại toàn bộ pho công án Bích Nham Lục.

Dù cho Đạo Nguyên có chép xong hay không một công trình như thế trong một đêm, Ngài chắc chắn đã trải qua nhiều đêm miệt mài với những chủ đề liên quan đến lý giải thiền thư. Mặc dù giác ngộ không thể tìm được trong văn tự của bất kỳ quyển kinh nào, ngay cả đó là kinh sách Thiền, văn kinh vẫn truyền ngầm với giác ngộ. Người nào có "Pháp nhãn" sẽ có đủ khả năng biết chắc độ sâu tỉnh giác biểu thị qua một câu nói, đôi đáp, thi kệ, hoặc thậm chí chỉ một lời, một chữ. Ở đây các hành giả Nhật Bản thường chạm trán với những chủ đề nan giải đầy tính lý giải tôn giáo rất gần gũi với trọng tâm của thiền. Ví dụ, đọc chính đáng một quyển sách thiền gồm yếu tố gì? Phải chăng giác ngộ là hiệu lực toàn quyền và rốt ráo, hoặc còn những yếu tố khác tham gia? Vai trò chính đáng của một luận giả muốn bình giải thiền thư trong truyền thống là thế nào? Giải đáp cách nào để không hư hoại tinh thần nguyên bản?

Trả lời những câu hỏi này, hoặc những câu tương tự, không phải luôn luôn rõ ràng.

As precious records of the “transmission of the lamp” from a different time and culture, Ch’an texts were comparable in some ways to the Buddhist sutras, yet they deliberately departed from standard sutra formats. In addition, some of the Ch’an genres were uniquely textual and untextual at the same time. A koan collection such as the *Blue Cliff Record*, for example, had a fixed and complex structure; like other texts it could be copied, printed, glossed, and even burned. Yet koan practice was more of an oral tradition than a written one. The textual form of a koan, in isolation, rarely sufficed as a tool for meditative practice. Koans acquired their spiritual and interpretive context through their actual use in the monastic community, especially in the interaction between master and disciple.

Among the early Japanese masters, Daito was one of the few to confront important interpretive challenges and work out solutions that endured. The most distinctive feature of his Zen was his gifted use of capping phrases (*agyo*, *jakugo*) to express his own understanding and spark insight in others. Capping phrases and verses had played a role in the literary history of East Asia independent of Ch’an/Zen; their use in Ch’an and Zen coincided with the development of koan practice.

Thiền thư, vì là sao lục quý báu của sự nghiệp “truyền đăng” từ nền văn hóa và thời đại khác nhau, nên trên một phương diện nào đó sánh ngang với kinh Phật, tuy dẫn xuất thận trọng từ khuôn khổ kinh điển nguyên chuẩn. Ngoài ra, một vài thể loại thiền thư đúng là văn tự độc nhất vô nhị đồng thời phi văn tự. Một tuyển tập công án như Bích Nham Lục chẳng hạn, có một cấu trúc phức tạp và ổn định; như các loại kinh sách khác, Bích Nham có thể sao chép, in ấn, chú giải và ngay cả thiêu hủy. Song pháp tu công án lại theo truyền thống ngôn thuyết hơn là văn tự. Hình thức văn tự của một công án, đứng riêng rẽ, hiếm khi là một pháp cụ đầy đủ để tham thiền. Công án sẽ đạt được nội dung tâm linh và lý giải qua việc ứng dụng thực tế trong cộng đồng tu viện, đặc biệt là tác động hỗ tương giữa thầy và trò.

Trong những vị thiền sư thời kỳ đầu, Đại Đăng là một vị hiếm có, đã đương đầu với những thử thách lý giải quan trọng và đưa ra những giải đáp thật vững chắc. Đặc trưng độc đáo nhất trong Thiền phong của Đại Đăng là việc sử dụng trước ngữ tài tình để diễn tả chỗ hội thiền của Sư và ban bố ánh sáng tỉnh giác cho người khác. Trước ngữ và thi kệ đã giữ một vai trò trong lịch sử văn học Đông Á độc lập với Thiền tông; việc sử dụng trước ngữ và thi kệ trong Thiền tông trùng hợp với sự phát triển pháp tu công án.

A Zen capping phrase is something of a cross between a koan and a footnote. Applied to live situations as well as written texts, a capping phrase is supposed to be able to make a comment, resolve a specific conundrum, convey a Zen insight, transform another's awareness, resonate like a line of poetry, or perform several of these functions simultaneously. Novices and adepts are equally entitled to compose or quote capping phrases, as long as the conventions of the genre are observed. The shortest examples are just one word, such as "Who?" or "Blind!" The longest rarely exceed twenty-five words. Most are quotations from other sources: Buddhist sutras, Ch'an/Zen discourse records, classic koans, Chinese poetry, Confucian texts, popular proverbs, and so on.

Daito's involvement with capping phrases began early in his Zen training, when he used them to answer koans orally. Achieving enlightenment through a Chinese koan, he rushed to his master and expressed his understanding with a capping phrase: "Almost the same path!" When asked about Zen in a public religious debate, he replied with a capping phrase that baffled his opponent: "An octagonal millstone flies through the air." Capping phrases abound in the *Record of Daito*, because the master used them constantly in his formal dialogues with his monks.

Một trước ngữ thiền là một điều gì nối liền giữa công án và biệt chú. Áp dụng thẳng vào hoàn cảnh sống cũng tốt như văn tự chữ nghĩa, trước ngữ có khả năng tạo thành lời bình, giải đáp một câu đố hắc búa đặc biệt, đưa đến chứng ngộ Thiền, chuyển hóa sự tỉnh giác nơi một người khác, âm vang như một giòng thơ, hoặc chu toàn cùng một lúc tất cả những chức năng này. Người mới tu hoặc lão luyện đều có quyền ngang nhau trong việc đặt ra hoặc trích dẫn trước ngữ, chừng nào qui ước về trước ngữ còn được quý chuộng. Trước ngữ ngắn nhất chỉ có một chữ như "Ai?" hoặc "Mù!" dài nhất cũng hiếm khi quá hai mươi lăm chữ. Hầu hết là trích dẫn từ nhiều nguồn khác nhau: kinh Phật, ngữ lục của chư Thiền đức, văn học Trung Hoa, Không thư, ca dao, ngôn ngữ, v.v...

Đại Đăng tập trung rất sớm vào trước ngữ trong đời tu của mình, khi nói ra câu đáp cho những công án. Đạt ngộ nhờ một công án Trung Hoa, Sư chạy đến thầy mình bày tỏ chỗ nhận hiểu bằng một trước ngữ: "Hầu như cũng là một con đường ấy!" Khi được hỏi về Thiền trong một cuộc luận đạo giữa thính chúng, Sư hạ một trước ngữ khiến đối phương bối rối: "Cối đá xây hình bát giác bay lên trời (Bát giác ma bàn không lý tầu)". Trước ngữ xuất hiện đầy rẫy trong Đại Đăng Ngữ Lục, vì Sư thường dùng khi đối đáp chính thức với môn sinh.

In his teaching and his written commentaries, Daito sought to respond to the Ch'an corpus without sanctifying it, to interpret koans and discourse records without explaining them. Capping phrases seemed to answer these needs. The written commentaries preserved in the *Record of Daito* and other sources include over two thousand different phrases. The inclusion of a capping-phrase commentary in Daito's discourse record is itself an indication of the importance attached to Daito's interpretation of Ch'an. One looks in vain for similar texts among the writings of other masters from the Kamakura or Muromachi, eras. Daito's consummate handling of this ingenious interpretive device puts him in a league with two other luminaries noted for their devotion to the genre—Ch'an master Yuan-wu K'o-ch'in (1063-1135) and Zen master Hakuin in eighteenth-century Japan.

After Daito's death a century passed before the oral capping phrases used in training began to be recorded in Japan. The earliest records of capping-phrase practice are anonymous semisecret accounts of encounters between masters and their disciples. By the time Toyo Eicho (1429-1504) compiled his *[Zen] Phrase Book (Kuzoshi)* in the late fifteenth century, the capping of koans had become a recognized and indispensable part of Zen practice for monks of the Rinzai sect.

Khi thuyết giảng hoặc bình giảng bằng văn tự, Đại Đăng tìm cách giải đáp Thiền thư không cần biện minh, bình chú công án và pháp ngữ không cần giải thích. Trước ngữ hình như đáp ứng được nhu cầu này. Bình chú viết trong Đại Đăng Ngữ Lục và những tư liệu khác gồm có trên hai ngàn câu khác nhau. Toàn bộ trước ngữ bình chú trong pháp ngữ của Đại Đăng cho thấy tầm quan trọng của trước ngữ gắn liền với việc lý giải Thiền của Đại Đăng. Ta không tìm thấy những tác phẩm tương tự như thế nơi những vị thiền sư khác từ thời Liêm Thương hoặc Thất Đinh. Sự vận dụng tuyệt vời pháp cụ lý giải tài tình này đã đưa Đại Đăng lên hàng ngũ chung với hai danh tăng kiệt xuất tận tụy với thể loại này là thiền sư Viên Ngộ Khắc Cần (1063-1135) ở Trung Hoa và Bạch Ẩn Huệ Hạc ở Nhật Bản thế kỷ 18.

Sau khi Đại Đăng tịch một trăm năm trước ngữ khẩu truyền ứng dụng tu tập mới bắt đầu được ghi chép ở Nhật. Tài liệu ghi chép đầu tiên của pháp tu trước ngữ không có tên người viết và là những giai thoại có tính cách gần như bí mật về những lần tham kiến giữa thầy trò. Vào lúc Đông Dương Anh Triều (1429-1504) biên tập bộ Cú Song Chi vào cuối thế kỷ 15 thì công án trước ngữ được thừa nhận và là một thành phần bắt buộc trong pháp tu của thiền tăng tông Lâm Tế.

Toyo culled roughly five thousand quotations from diverse sources, arranging them on the basis of length. His work was the progenitor of the two capping-phrase collections used by Rinzai Zen monks today: *Zen Phrase Anthology (Zenrin kushii)* and *Poison-painted Drum (Zudokko)*.

Little has been written about capping phrases, in Japan or elsewhere, because of their difficulty and the confidential nature of their use in Zen practice. Since World War II, however, Japanese scholars have affirmed the significance of the capping-phrase exercise in past and present Japanese Zen, and they have acknowledged Daito's exceptional mastery of the genre. The initial publication of one of Daito's capping-phrase commentaries in 1944 was facilitated by D. T. Suzuki. In 1967 Yanagida Seizan drew attention to the capping-phrase text in Daito's discourse record: "Daito's capping phrases on the *Record of Hsueh-tou* are exceedingly well-wrought, and they reflect the highest level experience. The beauty of Zen literature lies in the suggestiveness of these phrases and the depth of mind which permeates them." In 1968 the abbot of a Daitokuji branch temple brought to light a valuable recension of Daito's capping-phrase commentary on the *Blue Cliff Record*. Hirano Sofu edited and published this work in 1971.

Đông Dương chọn ra đại loại năm ngàn trích dẫn từ nhiều nguồn khác nhau, sắp xếp lại tùy theo câu chữ dài ngắn. Công trình của Ngài là sơ thảo của hai pho trước ngữ tông Lâm Tế thường dùng ngày nay: *Thiền Lâm Cú Tập* và *Đồ Độc Cổ*.

Viết về trước ngữ, ở Nhật cũng như nơi khác, hãy còn ít, bởi vì bản chất nhiều khê và diệu mật khi ứng dụng tu thiền. Tuy nhiên kể từ thế chiến thứ 2, các học giả Nhật đã công nhận ý nghĩa và giá trị của pháp tu trước ngữ trong thiền môn Nhật trước đây và hiện nay, và họ thừa nhận sự quán triệt phi thường của Đại Đăng về thể loại này. Ấn bản đầu tiên của một trong những bình chú trước ngữ của Đại Đăng vào năm 1944 do D. T. Suzuki đưa ra. Năm 1967 Yanagida Seizan chú ý đến văn bản trước ngữ trong Đại Đăng Ngữ Lục: "Trước ngữ của Đại Đăng về bình tụng của Tuyết Đậu được trau chuốt tài tình vượt bậc, và đã phản ánh trình độ chứng nghiệm Thiền cao tột. Vẻ sáng đẹp của văn học Thiền nằm trong sự gợi ý của trước ngữ và chiều sâu tâm thức đã thấm thấu vào đó". Năm 1968 vị trụ trì thiền viện chi nhánh của Đại Đức tự đưa ra ánh sáng bản bình chú trước ngữ của Đại Đăng về Bích Nham Lục đã duyệt lại rất giá trị. Hiranosjò biên tập và xuất bản tác phẩm này năm 1971.

In 1983 curators of the Kyoto National Museum discovered an aged and partial manuscript listing about 550 capping phrases, with a colophon by a later monk who attested that the calligraphy was by Daito. A year later the remaining segment was found and identified. This text attributed to Daito is the earliest known capping-phrase anthology in Japan.

It is well known that Zen is skeptical of language and distrustful of texts. Claiming that the deepest insights cannot be verbalized or even conceptualized, Zen defines itself as a “mind-to-mind transmission” that is “not dependent on words.” Masters are often portrayed as transcending the constraints of conventional discourse through shouts, blows, gestures, silence, and other nonverbal forms of expression. However, the actual use of language in Zen is far more diverse than these depictions suggest. In a formal encounter a master like Daito might tell a monk, “Swallow the Kamo River in one gulp”; then half an hour later he might say to the monk, “Join me for a cup of tea.” That same day Daito might employ various kinds of language in composing a richly allusive verse, in writing some cryptic lines of commentary, or in posting some rules for newcomers to the monastery.

Năm 1983 những vị phụ trách Viện Bảo Tàng Quốc Gia Kyoto khám phá một phần đoạn văn thư cổ gồm 550 trước ngữ với lời ghi cuối sách của một vị tăng, sau này được thẩm định là bút tích của Đại Đăng. Một năm sau đoạn văn thư còn lại được tìm thấy và xác minh. Văn thư này của Đại Đăng là tuyển tập trước ngữ đầu tiên ở Nhật.

Chúng ta đều biết Thiền không tin vào ngôn thuyết cũng như văn tự. Cho rằng giác ngộ thâm triệt nhất không thể nói ra lời hoặc ngay cả diễn dịch thành ý niệm, Thiền tự định nghĩa là “dĩ tâm truyền tâm” tức là “bất lập văn tự”. Thiền sư thường được miêu tả như là ra ngoài sự gò ép của ngôn thuyết qui ước qua những tiếng hét, đánh, khoa tay múa chân, im lặng, và những hình thức diễn tả không bằng lời nói. Tuy nhiên việc sử dụng ngôn ngữ hiện nay trong nhà Thiền phong phú và đa dạng hơn những sự mô tả này. Trong một buổi tham kiến, một vị thầy như Đại Đăng có thể bảo một vị tăng, “Hãy hớp một ngụm hết nước sông Gia Mậu”; rồi nửa giờ sau có thể bảo tăng, “Đưa ta một tách trà”. Cùng trong một ngày, Đại Đăng có thể dùng nhiều thể loại ngôn ngữ đặt thành một bài kệ giàu tính biểu trưng, một bài viết với những dòng bình chú nhiều ý ngầm, hoặc nhắn gửi nội qui điều lệ cho vị tân tăng mới đến thiền viện.

He might also express himself through different flavors of silence—sitting in meditation, communicating something to a disciple with a glance, or refusing to offer an oral explanation to a novice. Taking Zen’s antilanguage rhetoric too literally not only obscures the complex role that language and texts played in the lives of monks; it also overlooks the tradition’s sophisticated hermeneutical awareness.

During the Sung period, Ch’an monks participated prominently in literati culture, and masters such as Chueh-fan Hui-hung (1071-1128) promoted “literary Ch’an” (*wen-tzu Ch’an*). In Japan, a typical Zen adherent of Daito’s day frequently wrote poetry on such topics as meditation, religious doctrine, travel, weather, illness, holidays, tea, and so on. Masters were also expected to compose appropriate verses right after enlightenment and right before death. These stanzas typically consisted of only a few lines, yet they were supposed to reveal the depth of the writer’s realization. In such contexts, “not dependent on words” also indicated the ability to use language freely to convey or generate insight. The minimum measure of eloquence in Zen was the skillful use of words in the service of enlightenment. Language that was conducive to awakening and also beautiful in a literary sense was prized by some masters as the paramount form of Zen expression.

Sự có thể tự bày tỏ qua những sắc thái im lặng khác nhau—tọa thiền, ánh mắt trao đổi với đệ tử, hoặc không giải đáp bằng lời nói cho một tân tu. Nắm tính hùng biện phi ngôn ngữ của nhà Thiền bằng cách theo sát từng chữ thái quá, không những chỉ làm tối tăm thêm vai trò phức tạp của ngôn ngữ và văn tự trong đời sống tăng chúng, mà còn bỏ qua không nhận thấy sự tinh giác tinh tế trong lý giải tôn giáo.

Đời Tống, thiền tăng là thành phần lỗi lạc trong văn giới trí thức, và những thiền sư như Huệ Hồng Giác Phạm (1071-1128) xiển dương văn tự thiền. Ở Nhật thiền môn điển hình vào thời Đại Đường thường có làm thơ kệ về những chủ đề như tọa thiền, kinh điển, du hành, thời tiết, bệnh hoạn, nghỉ hè, uống trà và v.v... Các vị thầy cũng thích làm thi kệ sau khi chứng ngộ và thị tịch. Những bài kệ thời này chỉ gồm một vài dòng, song phải bộc lộ được chỗ tỏ ngộ uyên áo của tác giả. Trong những nội dung như thế, “bất lập văn tự” cũng chỉ cho thấy việc sử dụng khéo léo ngôn ngữ một cách tự tại để đưa đến hoặc phát sinh chứng ngộ. Mức độ hùng biện tối thiểu trong Thiền là việc sử dụng ngôn ngữ tài tình để phục vụ cho việc chứng. Ngôn ngữ để dẫn đến ngộ và cũng làm đẹp ý nghĩa văn chương được một số thiền sư đánh giá là đỉnh cao của sự diễn đạt Thiền.

Daito's significance is enhanced by his prowess in this realm, still evident in his discourse record, his capping-phrase commentaries, and his poetry.

“HALF OPEN, HALF CLOSED”

The kernel of the koan that precipitated Daito's enlightenment experience was the single word “barrier” (*kan*), used in the sense of a tollgate placed across a road. We too confront a number of barriers in a study of this nature, beginning with language itself. Ch'an and Zen texts are full of apparent non sequiturs, obscure allusions, and specialized technical terms. The formal language of Japanese Zen for over six centuries has been an unusual hybrid called *kanbun*—Chinese as read and written by the Japanese. In Daito's era the Ch'an classics were not translated into Japanese, nor were they read in Chinese. Rather, the Chinese characters were given a Japanese approximation of the Chinese pronunciation, supplied with Japanese declensions, and read out of sequence according to Japanese syntax. Just as medieval European monks attempted to write in Latin, the Japanese monks composed most of their principal works in a “Chinese” that differed from classical and vernacular forms of the original language

Giá trị của Đại Đăng, càng nâng cao qua năng lực phi thường của Sư trong lãnh vực này, đã được thấy rõ trong ngữ lục, bình chú trước ngữ và trong thi kệ.

“NỬA MỞ NỬA ĐÓNG”

Cốt lõi trong công án đã thúc đẩy Đại Đăng đến chứng ngộ là một chữ “Quan”, nghĩa là cửa ải chắn ngang đường. Chúng ta giáp mặt rất nhiều “quan” này trong sự tham học, bắt đầu với chính ngôn ngữ. Thiền thư đầy rẫy những ám chỉ mù mờ và thuật ngữ chuyên môn. Hình thức văn tự của Thiền tông Nhật trong hơn sáu thế kỷ là một sự pha trộn kỳ lạ gọi là Hán văn—chữ Hán đọc và viết theo kiểu Nhật. Thời Đại Đăng, Thiền tạng không được dịch sang tiếng Nhật mà người Nhật cũng không đọc được chữ Hán. Hơn nữa chữ Hán đọc theo Nhật cũng gần với giọng đọc Tàu có biến cách theo Nhật, và đọc phối hợp với cú pháp Nhật. Giống như tăng sĩ Âu Châu thời trung cổ viết chữ La tinh, tăng sĩ Nhật viết hầu hết các tác phẩm lớn bằng chữ “Hán” khác với nét tượng hình cổ điển của chính ngữ bản xứ.

For example, when Daito wrote poems in *kanbun*, he usually observed the rules of Chinese rhyme even though these “rhymes” were based on ancient Chinese pronunciations inaccessible to the Japanese. Daito also composed his formal lectures in *kanbun*, which is difficult to comprehend aurally unless the listeners also have copies of the text. There must have been many occasions when even Daito’s own monks were baffled by what they heard.

A second barrier we face concerns gaps in the surviving records. Though a considerable number of Daito’s original texts and other valuable documents have been preserved over the centuries, certain details about his life and his era can never be recovered historically. The first biography of the master did not appear until eighty-nine years after his death, and the information it contains is not always reliable: the author attributes to one emperor documents that were written by another, and subsequent biographers give several different dates for Daito’s move to the site of Daitokuji. Furthermore, none of Daito’s capping-phrase commentaries survive in his own hand, and the oldest extant version of his “Final Admonitions” is found in a 1617 text. When an original manuscript is missing, recensions of it may have been transmitted from generation to generation through handwritten copies.

Ví dụ, khi Đại Đăng viết một bài thơ bằng Hán văn, Sư thường giữ đúng qui luật vần điệu Trung Hoa, mặc dù “vần điệu” này căn cứ trên cách phát âm Hán cổ khó hiểu đối với người Nhật. Đại Đăng cũng biên soạn bài giảng bằng chữ Hán, người nghe cũng khó tiếp thu nếu không có trong tay bản chữ viết. Đã có trường hợp chính người tu trong pháp hội của Đại Đăng hiểu sai khi nghe giảng.

Cửa ải thứ hai chúng ta gặp phải là những khe hở tồn tại trong ngữ lục. Mặc dù một số lớn nguyên bản của Đại Đăng và những tài liệu giá trị khác được tàng trữ khắp nước Nhật, vài chi tiết về cuộc đời của Sư và thời đại của Sư không bao giờ có thể chắc chắn về mặt lịch sử. Bản tiểu sử đầu tiên của Sư không thấy xuất hiện mãi đến 89 năm sau khi Sư tịch, và nguồn tin trong đó không phải luôn luôn xác thực: tác giả dùng tư liệu của một người khác đã viết về Nhật hoàng, và những tác giả tiếp tục về sau đã cho nhiều ngày tháng khác nhau về việc Đại Đăng dời về chùa Đại Đức. Hơn nữa, không còn một bản bình chú trước ngữ nào của Sư tồn tại từ tay Sư, và bản xưa nhất hiện có của bài Khuyển Văn Tối Hậu tìm thấy trong ấn bản năm 1617. Khi bản gốc không còn, những bản đã sao duyệt lại có thể được truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác qua những bản chép tay.

Influential texts are sometimes revealed to be completely spurious: the “Admonitions” of Daito’s heir Kanzan (1277-1360) appeared 373 years after Kanzan’s death, created to fulfill sectarian needs at the time.

Given the limitations of the available sources, we will find that no single image of Daito captures him fully. He appears variously as the consummate outsider and the consummate insider, a beggar under a bridge who founded a major monastery. Described by his contemporaries as austere and unapproachable, he seems in his correspondence to have been a caring and dedicated teacher. At times he was a clever innovator, at times a conservative guardian of tradition. An erudite and sensitive poet, he allegedly had the grit to break his own leg so he could assume the meditation posture at his death.

Many of Daito’s descendants struggled to reconcile these disparate perceptions. In the late fifteenth century, when Daito was being exalted as a successful founder patronized by two emperors, one outspoken Daitokuji monk argued that a more authentic depiction of the master would stress his years of hardship and obscurity. In the eighteenth century, Hakuin embraced almost every possible view of Daito without any sense of contradiction.

Những bản văn có ảnh hưởng đôi khi được phát hiện hoàn toàn giả tạo: bài Khuyên Văn của Quan Sơn Huệ Huyền (1277-1360), đệ tử của Đại Đăng, xuất hiện 373 năm sau khi Quan Sơn tịch, khiến phải thi hành những đòi hỏi trong tông môn lúc bấy giờ.

Án định giới hạn tin cậy cho những nguồn tài liệu, chúng ta sẽ thấy không có một hình ảnh duy nhất gói trọn con người Đại Đăng toàn diện. Sư xuất hiện như một người xuất thế toàn hảo và nhập thế cũng toàn hảo, một người ăn mày ở gầm cầu đã khai sơn một đại thiền viện. Những người đồng thời tả Sư nghiêm khắc và khó gần gũi, nhưng trong những lá thư dạy học nhân Sư tỏ ra là một bậc thầy ân cần và biết quan tâm. Có khi Sư là người sáng tạo tài tình, có khi bảo thủ truyền thống. Là một nhà thơ uyên bác và nhạy cảm, khi thị tịch Sư đã bẻ chân xếp bằng ngồi kiết-già.

Nhiều hậu bối của Đại Đăng cố gắng hài hòa những cảm nhận nhiều mặt tạp nham như thế. Cuối thế kỷ 15, khi có người tán dương Sư là một vị sáng lập thành đạt và được hai Nhật hoàng bảo trợ, một tăng nhân chùa Đại Đức lập luận rằng muốn mô tả Sư chân thực hơn nữa thì phải nhấn mạnh đến những năm dài gian khổ và tối tăm. Thế kỷ 18, Bạch Ẩn đã đi theo đường lối của Sư hầu như trên mọi quan điểm không một chút chông trái.

While commenting extensively on Daito's formal lectures, Hakuin revered his predecessor's detachment from the monastic system. While exalting Daito's refined Chinese poetry as unmatched in the history of Zen, Hakuin painted portraits of the master as a ragged beggar near the Gogo Bridge. In Zen terms, all such images are like multiple reflections of the moon in pools along a path. As long as one does not confuse the reflections with the moon, the real Daito continues to swing his sleeves as he sweeps the leaves in the garden.

*

Khi bình luận bao quát về bài giảng của Đại Đăng, Bạch Ẩn đã tôn kính sự kiện vị tiền bối không bị trói buộc vào hệ thống của tự viện. Trong khi tán dương thi kệ chữ Hán của Sư trác tuyệt vô song trong thiền sử, Bạch Ẩn lại khắc họa Sư là một kẻ ăn xin rách rưới gần cầu Ngũ Điều. Trong ngôn ngữ Thiền, những hình ảnh như thế giống như muôn vàn bóng trăng phản chiếu trong vũng nước dọc đường. Chừng nào ta không còn nhầm lẫn bóng trăng với mặt trăng thì con người chân thực của Đại Đăng vẫn tiếp tục phất tay áo khi quét lá trong vườn.

*

JAPAN IN THE EARLY FOURTEENTH CENTURY

DAITO LIVED during a colorful and tumultuous period of Japanese history. The year before his birth in 1282 the Mongol leader Kubilai Khan sent an armada to invade Japan, and the year before his death in 1337 the rebellious general Ashikaga Takauji established a new national government, displacing a defeated emperor. In this era bracketed by clashes of arms, the warriors confirmed their status as Japan's ruling elite, and Zen rose to prominence in the religious and cultural life of the country.

NƯỚC NHẬT VÀO ĐẦU THẾ KỶ 14

Đại Đăng sống vào thời đại lịch sử nước Nhật đầy sắc thái và xáo trộn. Năm 1282, trước khi Su ra đời một năm, vua Mông Cổ là Kubilai Khan cất quân đến xâm chiếm Nhật Bản, và một năm trước khi Su tịch vào năm 1337, một tướng lãnh nổi loạn là Trúc Lợi Tôn Thị thiết lập chính quyền quốc gia mới, truất ngôi vị Nhật hoàng bại trận. Vào thời đại trên súng dưới gươm này, giai cấp chiến sĩ đứng lên xác nhận địa vị của họ là tinh hoa cai trị nước Nhật, và Thiền bắt đầu xuất hiện trong đời sống văn hóa và tôn giáo của đất nước.

When Kubilai Khan sent his first message to the “King of Japan” in 1268, the Japanese were already aware that Kubilai’s army had dethroned the Sung dynasty on the Chinese mainland and that his ambitions had not been sated. Nonetheless, the proud shogun Hojo Tokimune (1251-1284) forsook diplomacy and readied his military defenses. In the eleventh month of 1274, 30,000 Mongols and Koreans invaded Kyushu in southwestern Japan. After weeks of bloody but inconclusive fighting, a fierce typhoon decimated the Mongols’ ships, and the armada was repulsed. In a mood of national crisis, the Japanese mobilized fresh troops and began to construct defensive walls along the Kyushu coast. When Kubilai sent two more embassies, the shogunate responded by beheading the hapless envoys.

Then, in the sixth month of 1281, a massive force of over 150,000 Mongol, Chinese, and Korean soldiers and sailors reached Kyushu. As battles raged on land and at sea, the besieged nation prayed for deliverance. The retired emperor Kameyama appealed to the sun goddess Amaterasu, Shinto priests petitioned other native gods, and Buddhist monks invoked the aid of buddhas and bodhisattvas.

Khi Kubilai Khan gửi thông điệp đầu tiên đến “Vua nước Nhật” năm 1268, người Nhật đã biết quân đội của Kubilai lật đổ nhà Tống ở Hoa lục và tham vọng của họ vẫn chưa thỏa mãn. Tuy như thế, vị tướng quân dũng cảm Bắc Điều Thời Lại (1251-1284) không theo đường lối chính trị ngoại giao mà chuẩn bị sẵn sàng chiến đấu quân sự. Tháng 11 năm 1274, ba mươi ngàn lính Mông Cổ và Hàn Quốc đánh chiếm Cửu Châu ở Tây Nam nước Nhật. Sau nhiều trận chiến đẫm máu nhưng không phân thắng bại, một trận bão dữ dội thổi đến đánh chìm tàu chiến Mông Cổ, và đoàn quân bị đẩy lui. Trong tình trạng biến động toàn quốc, người Nhật chiêu mộ lính mới và khởi công xây dựng tường thành phòng bị dọc theo bờ biển đảo Cửu Châu. Kubilai phái thêm hai sứ thần đến, tướng quân Bắc Điều trả lời bằng cách chém đầu hai người đi sứ không may này.

Tháng 6 năm 1281, một lực lượng khổng lồ hơn 150.000 lính Mông Cổ, Trung Hoa và Hàn Quốc gồm bộ binh và thủy binh đến Cửu Châu. Trận chiến bùng nổ trên bộ và dưới nước, đất nước bị xâm chiếm đồng cầu nguyện được giải phóng. Nhật hoàng hồi hưu là Kameyama khẩn nguyện Thái Dương Thần Nữ Amaterasu, các tu sĩ Thần đạo cũng cầu xin các vị thần linh khác, và tăng sĩ Phật giáo cầu xin chư Phật và chư Bồ-tát hộ trì.

About two months after the second attack, another typhoon struck the coast of Kyushu. The invaders' ships foundered in the narrow harbors and on the open sea. Many thousands of sailors drowned, and the soldiers caught on land were killed or captured. Again the Mongols had been thwarted.

Popular sentiment in Japan attributed the dramatic victory to the *kamikaze*, or "divine wind," that seemed to have arisen in response to the nation's prayers. More credit was given to the native gods (*kami*) than to the figures of the Buddhist pantheon.

As Kitabatake Chikafusa (1293-1354) wrote a few decades later,

In the fourth year of koan [1281] the Mongol army assembled many ships and attacked our country. There was fierce fighting in Kyushu, but the gods, revealing their awesome authority and manifesting their form, drove the invaders away. Thus a great wind suddenly arose and the several hundreds of thousands of enemy ships were all blown over and demolished. Although people speak of this as a degenerate later age, the righteous power displayed by the gods at this time was truly beyond human comprehension.

Divine intervention or not, it was Japan's good fortune to be attacked at a time when it possessed an active warrior class and capable leaders.

Khoảng hai tháng sau trận tấn công lần thứ hai, một trận bão khác thổi vào bờ biển Cửu Châu. Tàu chiến kẻ xâm lăng đắm tại bến cảng nhỏ hẹp và ngoài khơi mênh mông. Hàng ngàn lính thủy chết chìm, lính bộ bị giết và bắt giam. Một lần nữa quân Mông Cổ đại bại.

Tình cảm dân chúng Nhật dành trọn chiến công bi tráng cho quân cảm tử "thần phong", điều này xảy ra hình như do lời cầu nguyện linh ứng của cả nước. Lòng tin vào các vị thần bản xứ mạnh hơn hình tượng trong đền thờ Phật giáo.

Như Bắc Thân Phòng (1293-1354) viết mười năm sau đó:

Năm thứ 4 đời Hoàng An [1281] quân Mông Cổ tập trung nhiều tàu chiến đánh nước ta. Một trận đấu ác liệt xảy ra ở Cửu Châu, nhưng thánh thần ban phát quyền năng vĩ đại và hiển lộ thần thông đuổi quân xâm lược chạy dài. Một trận gió to thành linh thổi đến và hàng ngàn tàu giặc bị đánh tan tác và chìm lìm. Mặc dù người ta nói việc này giống như hồi thời xưa lạc hậu, nhưng thực sự quyền năng chính nghĩa do thánh thần thị uy ở thời nay vượt trên tầm hiểu biết của con người.

Dù thánh thần có can thiệp hay không, nước Nhật may mắn là bị chiến tranh vào thời điểm đất nước có giai cấp chiến sĩ năng động tích cực và những nhà lãnh đạo tài ba.

Daito was born the year after the second invasion in the province of Harima, a strategically important region between Kyushu (the first line of defense) and Kyoto (the home of the emperor). In his youth Daito witnessed local preparations for an expected third invasion amidst reports of persistent Mongol hostility. Then in 1294 Kubilai died, the Mongol threat abated, and the informed members of Japanese society began to savor a new sense of national pride. Since Japan's earliest days of nation building in the sixth century, China had loomed large in realms of politics, culture, and imagination, alternately alien and familiar; now another dimension had been added to this complex relationship. The venerable Sung dynasty had fallen to the Mongols, and Japan—never before invaded—had “defeated China.” Reaffirmations of Japan's uniqueness and occasional assertions of its superiority invigorated artistic, religious, and intellectual circles. The Mongol threat had prompted one Zen monk to vow, “Until the end of the end of the world our country will be superior to all other countries,” a sentiment that events of the period seemed to validate.

Đại Đăng ra đời một năm sau cuộc tấn công lần thứ hai, ở tỉnh Phiên Ma, một địa điểm chiến lược quan trọng giữa Cửu Châu (tiền tuyến tự vệ đầu tiên) và Kyoto (trụ xứ của Nhật hoàng). Thuở ấu thời Đại Đăng chứng kiến những việc chuẩn bị ở địa phương đón chờ trận tấn công lần thứ ba giữa những bản báo cáo về sự thù địch gây hấn dai dẳng của Mông Cổ. Rồi vào năm 1294 Kubilai chết, sự đe dọa của Mông Cổ yếu đi, những người ở tầng lớp thượng lưu được báo tin, và họ bắt đầu thưởng thức hương vị mới của lòng tự hào dân tộc. Kể từ những ngày đầu lập quốc vào thế kỷ 6, hình bóng nước Trung Hoa trùm khắp các lãnh vực chính trị, văn hóa và sáng tác, ban đầu xa lạ rồi quen thuộc; giờ đây một tâm cỡ khác tham gia vào mối tương quan phức tạp này. Nhà Tống đáng kính đã rơi vào tay Mông Cổ, và nước Nhật—trước đây chưa bao giờ bị xâm lấn—nay “đánh bại Trung Hoa”. Việc xác nhận tính chất thống nhất lặp đi lặp lại và thỉnh thoảng khẳng định khí phách cao ngạo của nước Nhật đã tiếp ứng sinh lực cho giới nghệ thuật, tôn giáo và văn hóa. Mối đe dọa của Mông Cổ đã thúc đẩy một thiên tăng cầu nguyện: “Chỉ đến tận cùng của tận cùng thế gian, đất nước chúng tôi sẽ cao vĩ hơn tất cả nước khác”, một tình cảm dường như được xác nhận giá trị do các biến động xảy ra trong thời kỳ này.

THE ASCENDANT WARRIOR CLASS

Three groups dominated Japan during Daito's life—warriors, nobles, and Buddhist priests. The warrior class, which ruled on both national and local levels, had its roots in the Heian era (794-1185), when the nobility first commissioned *samurai* (“retainers”) to police provincial estates. That era ended with the establishment of a military government that was still exercising power at the time of Daito's birth a century later. The ensuing Kamakura period (1185-1333) takes its name from the city that served as the shogun's headquarters.

Though wars attended the beginning and end of the Kamakura period, battles were often small-scale affairs. A fighting unit might consist of a leader and a few loyal vassals from the extended clan; even when larger armies were raised, commanders rarely committed all their forces to a single engagement. As in other realms of Japanese culture, appearances mattered: the correct attire of a warrior included an undergarment of brocade or damask, heavy armor made of cowhide, leggings and armbands, a silk cape, and a helmet with fierce-looking ornaments. If all went according to form, a battle opened with an exchange of arrows, led to confrontations between individual horsemen, and climaxed in hand-to-hand combat.

UY THỂ CỦA GIAI CẤP CHIẾN SĨ

Ba giai cấp lãnh đạo nước Nhật thời Đại Đường tại thế là chiến sĩ, quý tộc và tăng nhân Phật giáo. Giai cấp chiến sĩ, cai trị cả hai tầng lớp quốc gia trung ương và địa phương, bắt rễ từ thời Bình An (794-1185), khi hạng quý tộc lần đầu tiên ủy thác cho những người hầu cận (thị giả) làm nhiệm vụ cảnh sát địa phương. Thời đại này chấm dứt với sự thiết lập một chính thể quân sự vẫn tiếp tục nắm quyền lúc Đại Đường ra đời một thế kỷ sau. Thời Liêm Thương (1185-1333) tiếp theo mang tên của thành phố nơi tướng quân đóng bản doanh.

Tuy chiến tranh xảy ra vào đầu và cuối thời Liêm Thương, những trận đánh thường là đụng độ cấp nhỏ. Một trận đánh có thể chỉ gồm có một chỉ huy và vài tùy tùng của một cánh quân lớn; ngay cả khi có những đội quân lớn, các sĩ quan chỉ huy hiếm khi tung hết lực lượng vào một trận duy nhất. Như những lãnh vực văn hóa khác của Nhật, màu sắc và dáng dấp bên ngoài chiếm phần quan trọng: quân phục nghiêm chỉnh của một chiến sĩ gồm bộ quần áo trong có thêu hoặc dệt hoa, áo giáp nặng nề may bằng da bò, tay mang băng, chân quấn xà cạp, mũ tơ và mũ sắt với hình nét trang trí hung hãn. Nếu đúng theo nghi thức thì trận đánh mở màn với hàng loạt tên bắn lẫn nhau, rồi từng người một cưỡi ngựa đối mặt, và cao điểm là đánh nhau giáp lá cà.

The foremost military history of the period, the *Taiheiki (Chronicle of Grand Pacification)*, describes a deadly encounter between two warriors, Shidara and Saito, who engage each other only after they have properly introduced themselves:

These two galloped forward, and with clashing armor-sleeves grappled together furiously until they fell down. Being the stronger, Shidara got on top of Saito and set about to cut off his head, but Saito, nimble of limb, thrust upward and stabbed Shidara three times. Truly these were mighty men, that even in death did not relax their gripping hands, but pierced each one the other with their swords, and laid themselves down on the same pillow.

Though such violent scenes may seem far removed from the cloistered routine of the Zen monasteries where Daito trained, political and religious realms were intimately linked in medieval Japan. Daito's uncle, Akamatsu Norimura (1277-1350), was a leading general and an ardent patron of Zen. As military governor of Harima, Akamatsu supported Emperor Go-Daigo in the Emperor's attempt to topple the Kamakura-based shogunate.

Quyển lịch sử quân sự đầu tiên vào thời này, Thái Bình Ký, mô tả trận đánh mặt chạm mặt một mất một còn giữa hai chiến sĩ Shirada và Saito, họ chỉ nhảy vào vòng chiến sau khi tự giới thiệu:

Hai người phi ngựa tiến đến nhau, tay mang khiên xô chạm nhau chan chát và họ vật lộn hung tợn cho đến khi cùng ngã xuống. Là người mạnh hơn, Shidara đạp trên đầu Saito và định cắt đầu đối thủ, nhưng Saito, thật nhanh tay, lật nhào và đâm Shidara ba nhát. Thực sự họ là những người dũng mãnh, cho đến chết cũng không chịu buông tay mà cả hai đều dùng giáo đâm lẫn nhau, và cùng ngã xuống trên một tấm đệm.

Dù những cảnh tượng hung bạo như thế hình như ra xa khỏi nếp sống tu viện nơi Đại Đăng đang tu học, những lãnh vực chính trị và tôn giáo đều liên kết chặt chẽ với nhau vào thời trung đại ở Nhật. Cậu của Đại Đăng là Xích Tông Tác Thôn (1277-1350), một tướng lãnh và thí chủ nhiệt tình của Thiền tông. Là thống đốc quân sự ở Phiên Ma, Xích Tông ủng hộ Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ trong việc lật đổ chế độ tướng quân đặt bản doanh ở Liêm Thương.

But when Go-Daigo failed to reward Akamatsu adequately, the disgruntled commander threw in his lot with Ashikaga Takauji (1305-1358), another former supporter who proceeded to oust Go-Daigo and establish a new shogunate of his own. Akamatsu exemplifies a success story repeated throughout medieval Japanese history: a ruthless provincial chieftain steadily gains in strength until his ambitions affect national events. Once when Akamatsu was defending a fortress against a superior force, he maneuvered the attackers into a trap: “Soon for three leagues men and horses lay dead in heaps, from the foot of the castle to the west bank of the Muko River, nor could travelers make their way past them”; on another occasion he ordered the decapitation of several hundred prisoners, whose heads were then displayed on poles. Along with his martial pursuits, Akamatsu took religious vows as a “lay monk” (*nyudo*) and facilitated the establishment of Daito’s new Zen monastery.

It is well known that Japanese warriors subscribed to a demanding code of loyalty. In principle, a retainer owed unqualified allegiance to his lord, though by the end of the Kamakura period most vassals expected rewards for their service.

Nhưng khi Hậu-Đề-Hồ không thưởng công cho Xích Tòng xứng đáng, vị tướng lĩnh này bất bình kể lể số phận mình cho Trúc Lợi Tôn Thị (1305-1358), một người khác ủng hộ việc hạ bệ Hậu-Đề-Hồ, để thiết lập một thể chế tướng quân mới theo ý mình. Xích Tòng là điển hình một câu chuyện về thành công thường nhắc đi nhắc lại trong lịch sử nước Nhật thời trung đại: một ông đầu tinh tàn ác từ từ bành trướng thế lực cho đến khi tham vọng ảnh hưởng đến những biến cố quốc gia. Một lần Xích Tòng chống cự một trận công đồn của một đội quân mạnh hơn, ông lừa kẻ địch cho vào bẫy: “Chẳng mấy chốc trong ba dặm đường người và ngựa chết hàng đống, từ chân lâu đài đến bờ phía tây sông Muko, khiến không ai đặt chân nổi để đi qua”. Một dịp khác ông ra lệnh xử trảm hàng trăm tù binh, đầu của họ treo lủng lẳng trên ngọn sào. Song song với nghiệp binh đao Xích Tòng phát nguyện tu tại gia “nhập đạo”, và trợ giúp xây dựng một thiền viện mới cho Đại Đăng.

Ai cũng biết rằng giai cấp chiến sĩ Nhật ký tên đòi hỏi đạo luật về lòng trung kiên. Trên nguyên tắc một người hầu cận hàm ơn mọi mặt đối với chủ soái của mình, nhưng vào cuối thời Liêm Thương hầu hết lính hầu đều mong muốn được thưởng công khi phục vụ.

A true warrior was prepared to give up his life for his lord or his honor: in 1247 five hundred trapped fighters committed *hara-kiri* rather than endure the shame of surrender. Although some allegiance was paid to the throne, the ideology of absolute sovereignty was not well developed, and the emperor was not the focus of the kind of national loyalty he attracted later in Japanese history. Matters were complicated by the existence of rival imperial branches and “cloistered” (retired) emperors, an unstable arrangement that Daito had to accommodate in dealing with his patrons.

However brutal a typical vassal’s existence may have been, the more privileged warriors enjoyed interludes of repose and refinement. Higher-ranking figures hosted tea ceremonies, patronized artists and craftsmen, consulted advisors on cultural matters, and discussed philosophy with learned monks. One of Takauji’s generals, forced to abandon his mansion after losing a battle, made sure it was fit for the rival general who would occupy it:

[He] spread rush matting with boldly emblazoned crests on the floor of the six-bay banquet chamber and arranged everything in its proper place, from the triptych of hanging scrolls to the flower vase, incense burner, tea kettle, and server.

Một chiến sĩ thực sự được chuẩn bị sẵn sàng cống hiến đời mình cho chủ soái hoặc vì danh dự của mình: năm 1247 năm trăm quân lính bị sa vào tay giặc đã mổ bụng tự tử hơn là kéo dài nỗi nhục bị bắt giam. Mặc dù lòng trung thành là để đền đáp ơn vua, lý tưởng vương quyền không được phát triển tốt, và hoàng đế không phải là trung tâm điểm của lòng trung thành tổ quốc, điều mà lịch sử nước Nhật sau này mới có. Vấn đề càng thêm phức tạp khi có hai phái hoàng tộc đối nghịch và những vị hoàng đế “ẩn tu” (nghỉ hưu), một sự dàn xếp không ổn định khiến Đại Đăng phải tùy hợp khi ứng xử với các nhà đại thí chủ của mình.

Tuy có thể có sự thô bạo nơi một lính hầu điền hình, những người chiến sĩ được ưu đãi vẫn thụ hưởng khoảng thời gian nghỉ ngơi và trau luyện. Những nhân vật thượng lưu chiêu đãi nghi thức uống trà, bảo trợ cho nghệ sĩ và nghệ nhân, tham hỏi những cổ vấn về các vấn đề văn hóa, và thảo luận triết lý với các tu sĩ học thức. Một tướng lĩnh của Tôn Thị, bắt buộc phải rời tòa nhà của mình khi bại trận, đã cam kết tòa nhà sẽ tiện nghi đối với viên tướng thù địch sẽ tới chiếm đóng:

[Ông] trải thảm trang trí táo bạo với hình chòm lông mào trên sàn nhà của căn phòng sáu gian và sắp dọn mọi vật vào đúng vị trí, từ bộ liễn treo gồm ba bức đèn lọ hoa, nhang đốt, bình trà và khay tách.

In the study he placed a Buddhist verse in grass-writing by Wang Hsi-chih and an anthology by Han Yu, while in the sleeping chamber he laid silken night-garments beside a pillow of scented aloe wood. He provisioned the twelve-bay guard-house with three poles bearing chickens, rabbits, pheasants, and swans and with a three-*roku* cask brimming with sake.

When the occupying general was himself forced to withdraw a few weeks later, he reciprocated with comparable provisions and gifts.

During Daito's lifetime one shogunate collapsed in Kamakura and another was established in Kyoto, a doubly momentous change of ruling clan and capital city. The Kamakura regime had been weakened by changes in provincial landholding patterns and the burden of defending the country from the Mongols; its decline was accelerated by its inability to satisfy all the warriors and clerics who demanded rewards for their (alleged) contributions to the Mongols' defeat. The last of the Haha rulers, Takatoki (1303-1333), was little more than a figurehead when he assumed power in 1316 at the age of thirteen. Two years later Go-Daigo gained the throne in Kyoto at the relatively mature age of thirty, and in 1331 he launched his campaign to restore full authority to the emperor.

Trong phòng làm việc ông treo bức thư pháp bằng cỏ của Vương Hi Chi viết một câu kinh Phật và một hợp tuyền của Hàn Dũ, trong khi ở phòng ngủ ông treo đồ ngủ bằng tơ cạnh chiếc gối bằng gỗ đàn hương. Ông cung cấp căn phòng nghỉ mười hai gian cho lính gác với ba sào đất có đủ gà, thỏ, gà lôi và ngỗng cùng một thùng chứa đầy ba thạch rượu.

Khi viên tướng đến chiếm đóng buộc phải rút lui sau đó vài tuần, ông ta cũng đền đáp lại với lương thực và tặng phẩm bằng như trước.

Thời Đại Đường sinh sống, một chế độ tướng quân sụp đổ ở Liêm Thương thì một chế độ tướng quân khác thiết lập ở Kyoto, một sự thay đổi song phương nhất thời của đảng phái cai trị và thủ đô. Chế độ Liêm Thương suy yếu vì thay đổi mô thức chiếm hữu đất đai ở thôn quê và vì gánh nặng chiến tranh tự vệ chống quân Mông Cổ; sự suy vi này càng nhanh chóng do thiếu khéo léo không làm thỏa mãn tất cả chiến sĩ và tầng lớp đòi hỏi quyền lợi, sau khi góp phần vào việc đánh thắng quân Mông Cổ. Vị cuối cùng trong dòng họ Bắc Điều đã cai trị là Takatoki (1303-1333), khi lên nắm quyền năm 1316 mới mười ba tuổi, còn quá nhỏ đối với một nhân vật lãnh đạo. Hai năm sau Hậu-Đề-Hồ lên ngôi ở Kyoto vào tuổi tương đối trưởng thành là ba mươi, và năm 1331 Ngài mở chiến dịch khôi phục trọn vẹn quyền lợi cho Nhật hoàng.

Within seven years another warrior clan—the Ashikaga—had triumphed, confirming the centrality of the warrior class in Japanese society. Ashikaga Takauji made Kyoto his capital, and vassals from the provinces seemed to overrun the city in the final years of Daito’s life. In one notorious incident a band of rowdy retainers ripped branches from a tree in the cloistered emperor’s garden and attempted to set fire to a palace building; when they were expelled from the city, they impudently staged a festive parade. Soon the warriors in Kyoto were skillfully taking advantage of their enhanced status, “increasing their wealth a hundredfold day by day.”

THE ARISTOCRACY AND THE CITY OF KYOTO

The second group in the triad that shaped medieval Japan—the nobles—remained vigorous and influential even after a century of warrior rule. In 1300 a reigning emperor and no fewer than five former emperors lived in Kyoto, dispensing the titles and ranks coveted by nobles and warriors alike. A politically astute aristocrat might begin his career as a captain of the palace guard, rise to become middle counselor, then minister of the right, and eventually chancellor of the court.

Trong vòng bảy năm một phe chiến sĩ khác—họ Trúc Lợi—giành được thắng lợi, xác nhận sự tập trung giai cấp chiến sĩ trong xã hội Nhật. Trúc Lợi Tôn Thị chọn Kyoto làm thủ đô, và lính hầu ở tỉnh tràn lan thủ đô trong những năm cuối đời của Đại Đăng. Trong một biến cố nhiều người đã biết, một băng lính hầu chặt cành một cội cây nằm trong khuôn viên hoàng gia và có ý định đốt cháy hoàng cung; khi họ bị trục xuất khỏi thủ đô, họ còn trợ tráo tổ chức mở hội diễu hành. Chẳng mấy chốc các chiến sĩ ở Kyoto đã khéo léo chiếm được thuận lợi trong sự nâng cao địa vị của mình, “của cải mỗi ngày tăng lên gấp trăm lần”.

CHẾ ĐỘ QUÝ TỘC VÀ THÀNH PHỐ KYOTO

Nhóm thứ hai trong tam đầu chế đã định hướng nước Nhật trung đại—là giới quý tộc—uy thế vẫn còn mạnh và gây ảnh hưởng cả sau một thế kỷ dưới sự cai trị của giai cấp chiến sĩ. Năm 1300 Nhật hoàng đang trị vì, và ít nhất là năm vị hoàng đế trước kia, đã ban tước phẩm mà giới quý tộc cũng như chiến sĩ đều thèm muốn. Một nhà quý tộc khôn ngoan về chính sự có thể bắt đầu sự nghiệp làm một viên sĩ quan bảo vệ cung điện, bước lên làm luật sư tòa trung thẩm, bộ trưởng tư pháp, và đương nhiên tiến đến chức pháp quan tòa án.

Emperor Go-Daigo's attempt to claim hegemony for the throne, a vision that would also have signified a return to aristocratic dominance, may appear anachronistic to later observers, yet at the time the triumph of his warrior opponents was far from assured.

Whatever their political prospects, the nobles saw themselves as the principal guardians of Japan's rich cultural heritage. Not only did they patronize and participate in traditional arts, they also tried to keep abreast of philosophical and aesthetic developments in China. Because Zen monks were often the most knowledgeable informants on such matters, the nobles welcomed them at poetry sessions and tea ceremonies. While the warriors grappled with Chinese soldiers on Kyushu beaches, the nobles grappled with Chinese manuals on rhyme and meter. One popular new genre ingeniously combined Chinese and Japanese poetry: by taking turns and linking verses, participants adroitly alternated between the two languages.

Though countless nobles held titles empty of real authority, some participated prominently in the political struggles of the age. After Emperor Go-Daigo, perhaps the most important representative of the aristocracy during Daito's mature years was Kitabatake Chikafusa.

Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ ý muốn yêu sách quyền lãnh đạo cho ngôi vua, một lối nhìn đồng nghĩa với sự trở lại quyền bính của giới quý tộc, đối với các nhà quan sát sau này có thể xem điều này như lỗi thời, song vào thời đó chiến thắng của giai cấp chiến sĩ đối nghịch không có gì bảo đảm chắc chắn.

Dù viễn tượng chính trị có thể nào đi nữa, giới quý tộc tự thấy mình là người bảo vệ chủ yếu di sản văn hóa phong phú của nước Nhật. Không những chỉ bảo trợ và tham gia vào nghệ thuật cổ truyền, họ còn cố gắng sánh vai với những phát triển triết học và mỹ thuật ở Trung Hoa. Bởi vì thiền tăng thường có nhiều hiểu biết uyên bác về lãnh vực này, nên giới quý tộc chào đón nồng nhiệt các tăng sĩ trong những buổi bình thơ hay uống trà. Trong khi hàng chiến sĩ ôm vật với quân lính Trung Hoa trên bãi biển Cửu Châu thì giới quý tộc ôm ghì sách vở Trung Hoa với thể điệu âm vận. Một thể loại bình dân mới pha trộn tài tình thi ca Hoa và Nhật: dùng những câu thơ liên hoàn người tham dự đã khéo léo giao xen hai ngôn ngữ.

Mặc dù nhiều nhà quý tộc có chức tước nhưng không thực quyền, một số đã tham gia rõ rệt vào những sự đấu tranh chính trị thời đó. Sau Hậu-Đề-Hồ, vị đại diện quan trọng nhất của giai cấp quý tộc trong những năm Đại Đường ở vào tuổi trưởng thành là Bắc Thân Phòng.

Equally adept in civil and military arts, he was an effective commander of Go-Daigo's forces and the author of an influential history of Japan's imperial succession, *A Chronicle of Gods and Sovereigns (Jinno shotoki)*. Kitabatake believed that the nobles were Japan's rightful rulers and that Go-Daigo represented the legitimate branch of the divided imperial family, yet his arguments were rendered moot by the march of events.

Another contemporary of Daito, Yoshida Kenko (1283-1350), lamented the impending loss of the aristocrats' rarefied subculture. A middle-ranking court officer, Kenko was nostalgic for the days before the Kamakura shogunate: "In all things I yearn for the past."⁸ The tone of his classic work *Essays in Idleness (Tsurezuregusa)* is wistful, ironic, and conflicted. Describing the transfer of the imperial regalia from a retiring emperor to the imperial successor, Kenko focuses on the loneliness of the man stepping down:

The moment during the ceremony of abdication of the throne when the Sword, Jewels, and Mirror are offered to the new emperor is heartbreaking in the extreme. When the newly retired emperor abdicated in the spring he wrote this poem, I understand:

Vừa là học viên nghệ thuật dân sự lẫn quân sự, ông là vị chỉ huy giỏi của quân lực Hậu-Đề-Hồ và là tác giả quyển sách có ảnh hưởng lịch sử về sự kế vị trong Hoàng gia Nhật, Thần Hoàng Chánh Thống Ký. Bắc Thân Phòng tin rằng giới quý tộc có quyền chính đáng cai trị nước Nhật và Hậu-Đề-Hồ là đại diện tông chi hợp pháp của hoàng tộc đang phân hóa, song lập luận của ông chỉ để bàn bạc vì các biến động vẫn tiếp diễn.

Một người đồng thời với Đại Đăng là Cát Điền Kiên Hảo (1283-1350) than trách mối đe dọa mai một nền văn hóa quý tộc hiếm quý đang xảy ra. Là một viên chức tòa án trung thẩm, Kiên Hảo thương tiếc những ngày trước khi thiết lập chế độ tướng quân ở Liêm Thương: "Trong tất cả mọi sự tôi nuối tiếc quá khứ". Luận điệu của ông trong tác phẩm Đồ Nhiên Thảo đầy vẻ khao khát, châm biếm và xung đột. Mô tả sự dòi dôi biểu tìn hoàng đế từ cựu Nhật hoàng đến vị tân kế vị, Kiên Hảo tập trung vào nỗi cô đơn của một người bị hạ bệ:

Trong buổi lễ thoái vị, Gươm, Ngọc và Gương được dâng lên tân hoàng đế, thật đau lòng không kể xiết. Khi cựu hoàng xuống ngôi vào mùa xuân có làm một bài thơ, tôi rất hiểu:

Even menials
of the palace staff treat me
as a stranger now;
in my unswept garden lie
the scattered cherry blossoms.

What a lonely feeling the poem seems to convey—people are too distracted by all the festivities of the new reign for anyone to wait on the retired emperor. This is precisely the kind of occasion when a man’s true feelings are apt to be revealed.

The newly retired emperor in this passage is Hanazono, Daito’s influential patron and disciple.

In Japan the aristocracy was associated with one particular city, Kyoto, which had been the country’s capital from 794 to 1185. Kyoto was also the setting for most of Daito’s Zen career—he sought his first Zen teachers there and later returned to build his own monastery. Originally called Heian, the city was centrally located on Japan’s main island, Honshu, midway between Kamakura in the east and Kyushu in the west. Surrounded by hills on three sides and without exposure to the sea, Kyoto is known for its distinct seasons: a long, temperate fall; a cold, clear winter; a flower-filled spring; then weeks of “plum rain” followed by a hot, muggy summer.

Ngay cả kẻ hầu
của chủ nhân cung điện đối đãi tôi
giờ đây như kẻ xa lạ;
trong khu vườn của tôi không một nhát chổi quét
hoa đào lá tả rụng rơi.

Bài thơ truyền đạt một cảm thức cô đơn—thiên hạ đang bận bịu với lễ lạc hội hè của tân triều, không một ai lo nghĩ đến một cựu hoàng xuống ngôi. Đúng là một cơ hội để những cảm giác chân thực bộc lộ.

Vị cựu hoàng vừa thoái vị nói ở đây là Hoa Viên, một thí chủ thế lực và là đệ tử của Đại Đăng.

Ở Nhật Bản, tầng lớp quý tộc đã kết hợp với một thành phố đặc biệt, Kyoto, đã từng là thủ đô của đất nước từ 794 đến 1185. Kyoto cũng là bối cảnh cho hầu hết đạo nghiệp của Đại Đăng— Sư đã gặp vị thầy đầu tiên của mình ở đây và về sau trở lại đây để xây cất thiền viện của mình. Nguyên thủy có tên là Bình An, thành phố này ở ngay giữa trung tâm của hòn đảo chính là Honshu, nửa đường từ Liêm Thương phía Đông đến Cửu Châu phía Tây. Chung quanh bao bọc nhiều ngọn đồi cả ba hướng và không mở ra biển, Kyoto có tiết mùa rõ rệt: mùa thu dài lâu khí hậu ôn hòa, mùa đông lạnh và trời sáng; mùa xuân muôn hoa nở rộ; rồi đến mùa hè mưa dầm nhiều tuần, tiếp theo là nóng bức oi ả.

Kyoto's initial reign as the center of national affairs effectively ended in 1221, when the Kamakura regime installed its deputy in a section of the city called Rokuhara. For the next century the shogunate firmly controlled the city and the court, at times manipulating the succession of emperors. The imperial family, reduced to near poverty, was forced to abandon the palace, which fell to ruin. Gradually the city reoriented itself along an east-west axis—warriors, nobles, and priests became dominant in the upper half, while merchants flourished in the lower half.

Daito's Kyoto was a thriving religious center. The two most powerful Buddhist sects of the Heian period, Tendai and Shingon, continued to exert considerable influence; Tendai's presence was especially visible because its headquarters towered over the city from atop Mt. Hiei in the northeast. Countless other temples were affiliated with the popular Buddhist faiths that had arisen during the Kamakura period, principally the Pure Land, True Pure Land, and Nichiren sects. By the mid-fourteenth century, major Zen monasteries could also be found in all quadrants of the city: Kenninji in the east along the Kamo River, Tofukuji in the south, Nanzenji in the southeast, Daito's Daitokuji in the north, and Rinsenji at the foot of the western hills.

Triều đại đầu tiên đặt Kyoto là trung tâm chính sự quốc gia thực sự chấm dứt vào năm 1221, khi chế độ ở Liêm Thương đặt cơ quan đại biểu trong một khu vực của thành phố tên là Su-Ba-La. Vì trong thế kỷ tới chế độ tướng quân kiểm soát chặt chẽ thành phố và triều đình, thỉnh thoảng còn thao túng việc kế vị các Nhật hoàng. Hoàng tộc xuống dốc đến gần như nghèo túng và sắp khánh tận, bắt buộc rời bỏ cung điện. Từ từ thành phố tự định hướng theo trục đông-tây—chiến sĩ, quý tộc và tầng lớp là một nửa ở thượng lưu, còn thương buôn phát đạt chiếm phân nửa ở hạ lưu.

Kyoto vào thời Đại Đăng là một trung tâm tôn giáo hưng thịnh. Hai tông phái Phật giáo uy thế nhất thời Bình An là Thiên Thai và Chân Ngôn, tiếp tục gây ảnh hưởng mạnh mẽ; sự hiện diện của tông Thiên Thai nổi bật hơn hết vì trong khu vực của họ các ngôi bảo tháp vượt cao hơn thành phố khi nhìn từ đỉnh núi Tỳ Duệ phía đông bắc. Vô số đền chùa khác kết hợp tín ngưỡng đạo Phật bình dân mọc lên vào thời Liêm Thương, chủ yếu là tông phái Tịnh Độ, Chân Tịnh Độ và Nhật Liên. Vào giữa thế kỷ 14, một số lớn tu viện thiền đều có mặt ở mọi khu vực trong thành phố: Kiến Nhân tự phía đông dọc sông Gia Mậu, Đông Phước tự phía nam, Nam Thiên tự đông nam, Đại Đức tự của Đại Đăng phía bắc và Lâm Xuyên tự ngay chân dãy núi phía tây.

In tandem with the port city of Sakai (near present-day Osaka), Kyoto was also the hub of medieval Japan's most prosperous region, a crossroads for well-traveled trade routes to and from the surrounding provinces. Commercial activity grew steadily during the Kamakura period, survived the disruptions of the shogunate's collapse, and reached new heights under the Ashikaga regime. As the merchants of Kyoto welcomed the warriors flocking to the capital, more goods were produced and agricultural output rose. Some of the larger Zen monasteries sponsored markets and guilds; others took an active role in international trade.

In 1336, the year before Daito's death, the Ashikaga leaders selected a site in Kyoto for a new imperial residence, and there they installed a compliant emperor from the "northern" court, Komyo (1321-1380). Though the founding of the Ashikaga shogunate brought down the curtain on the aristocracy, it marked the rebirth of Kyoto as the political, cultural, and commercial center of the country.

THE PRIESTHOOD AND THE BUDDHIST WORLDVIEW

Buddhist monks and priests constituted the third element of the triad that dominated medieval Japan.

Song hành với thành phố cảng Sakai (sát bên thành phố Osaka hiện nay), Kyoto cũng là khu vực trung tâm phồn vinh nhất của nước Nhật trung đại, một giao lộ thương mại đến và đi tốt đẹp từ các tỉnh chung quanh. Hoạt động thương vụ tăng gia một cách chắc chắn suốt thời Liêm Thương vẫn còn tồn tại qua tình trạng chia rẽ của chế độ tướng quân đang sụp đổ, và ngoi lên những đỉnh cao mới dưới chế độ Trúc Lợi. Vì các thương gia tiếp đãi ân cần nên hàng chiến sĩ lũ lượt kéo đến thủ đô, hàng hóa càng sản xuất nhiều và sản lượng nông nghiệp lên cao. Một vài thiền viện lớn đỡ đầu chợ búa và phường hội, các thiền viện khác giữ vai trò tích cực trong thương trường quốc tế.

Năm 1336, một năm trước khi Đại Đăng tịch, các nhà lãnh đạo Trúc Lợi chọn một cảnh trí ở Kyoto làm tân cung điện cho hoàng gia, và ở đó họ tấn phong vị hoàng đế bù nhìn của "Bắc triều" là Quang Minh (1321-1380). Mặc dù sự thiết lập thể chế tướng quân Trúc Lợi đã hạ màn chế độ quý tộc, nhưng lại đánh dấu sự tái phục sinh đế đô Kyoto như một trung tâm thương mại, văn hóa và chính trị cả nước.

GIỚI TĂNG LŨ VÀ THỂ GIỚI QUAN PHẬT GIÁO

Tu sĩ đạo Phật và hàng tăng lữ cấu thành yếu tố thứ ba trong tam đầu chế lãnh đạo nước Nhật trung đại.

The warriors may have controlled politics, and the nobility may have preserved aesthetic refinement, but the priests were specialists in a realm antecedent to the activities of all classes. Buddhism's ascendancy in Japan began about five centuries before Daito's birth and endured for at least 250 years after his death. The prevailing Buddhist worldview affected all the named and unnamed actors in Daito's life, from illiterate peasants to courtier poets; it shaped their perceptions of the physical world, their notions of birth and death, their language, and their dreams.

Foremost among the era's shared assumptions were the concepts of karma and rebirth. Intimately linked, they were used to explain the differing fortunes of men, the relation between humans and animals, the process of salvation, and a host of other phenomena. Karma was a morally sensitive law of causation, its operation constant and orderly: just as past behavior fashioned one's present circumstances, current behavior shaped one's future existence. Classic Buddhist texts distinguished karma from determinism or fatalism, yet popular conceptions were less subtle.

Giai cấp chiến sĩ nắm quyền chính trị, giai cấp quý tộc nắm giữ mỹ thuật tao nhã, nhưng giới tăng lữ lại là chuyên gia trong lãnh vực tiền đề của những sinh hoạt thuộc mọi giai cấp. Ưu thế của Phật giáo ở Nhật bắt đầu khoảng năm thế kỷ trước khi Đại Đăng ra đời và kéo dài ít nhất là 250 năm sau khi Sư tịch. Thế giới quan phổ cập của Phật giáo ảnh hưởng đến tất cả những nhân vật hữu danh hoặc vô danh chung quanh Đại Đăng, từ bác nông dân thất học đến nhà thơ cung đình, thế giới quan Phật giáo định hướng cảm thức của họ về thế giới hình tướng, khái niệm về sanh và tử, ngôn ngữ và giấc mơ của họ.

Trong những việc được thừa nhận nhiều nhất ở thời đại này có ý niệm về nghiệp và luân hồi. Cả hai liên kết chặt chẽ, và được dùng để giải thích số phận chênh lệch của kiếp người, mối tương quan giữa người và vật, tiến trình giải thoát, và ông chủ tạo tác của mọi hiện tượng khác. Nghiệp là độ nhạy cảm đạo đức của lý nhân quả, sự vận hành của nghiệp có tính cách thường xuyên và trật tự: hành động quá khứ tạo ra hoàn cảnh hiện tại, việc làm hiện tại tạo ra sự sống tương lai. Kinh điển Phật giáo biện rõ sự khác nhau giữa nghiệp và định mạng, song khái niệm dân gian kém sâu sắc hơn.

A chronicle of Daito's era claimed, "Even when people take shelter together under the same tree or dip water from a single stream, it is because strong karmic ties from many lives bind them together." A warrior about to kill a captured noble tried to calm his victim (and justify his act) by invoking karma: "Please console yourself by remembering that all things are the result of the deeds of previous lives."

The succession of lifetimes was depicted graphically in the popular imagination as a spoked wheel with six realms or courses: gods, humans, fighting titans, animals, hungry ghosts, and denizens of hell. Created in India, this scheme was modified in China and then transmitted to Japan, where it gained wide acceptance. A work completed the year after Daito's birth gave a dramatic illustration of an upward passage from the animal realm to the human realm; it told of a beached clam that became the priest of a prestigious temple:

Kakukai, steward of Nanshobo on Mount Koya, had a reputation as a prominent contemporary scholar of the Shingon sect. Wishing to know about his earlier existence, he prayed to the Great Teacher [Kukai] and was shown the circumstances of seven of his former lives. "First of all you were a small clam in the sea west of Tennoji temple, tossed ashore by the waves.

Một quyển niên phổ thời Đại Đăng bảo rằng: "Ngay cả khi nhiều người cùng ần núp chung dưới một tàng cây hoặc cùng nhau chìm xuống một giòng sông, cũng bởi vì nghiệp lực mạnh mẽ từ nhiều kiếp đã cột chặt họ với nhau". Một chiến sĩ sắp giết một quý tộc bị bắt sẽ trấn an nạn nhân (và biện minh cho hành động của mình) bằng cách nhắc lại thuyết nghiệp báo: "Hãy an ủi lấy mình bằng cách nhớ lại rằng mọi sự đều là quả báo của việc làm đời trước".

Sự tiếp nối nhiều đời kiếp được vẽ ra trong óc tưởng tượng dân gian là bánh xe có nan hoa với sáu cõi giới hay sáu đường: trời, người, rồng, súc sinh, ngạ quỷ, địa ngục. Đồ hình này xuất xứ từ Ấn Độ sang đến Trung Hoa có điều chỉnh rồi truyền đến Nhật, và được nhiều người công nhận. Một quyển sách viết xong một năm sau khi Đại Đăng ra đời cho thấy một hình ảnh bi thương của sự chuyển kiếp từ súc sanh lên con người; kể lại chuyện một con sò trên bãi biển trở thành một tu sĩ trong một ngôi chùa lớn:

Giác Hải, thị giả của Nam Chính Phòng trên núi Cao Dã, nổi tiếng là một học giả lỗi lạc của tông Chân Ngôn. Muốn biết đời trước của mình, ông cầu nguyện Đại sư [Không Hải] và được thấy kiếp sống bảy đời trước của mình: "Trước hết ông là con sò nhỏ ở biển phía tây chùa Thiên Hoàng bị sóng đánh trôi giạt lên bờ.

While you were lying on the beach, a small child picked you up and brought you to the front of the Golden Hall, where you heard the chanting of the *Hymn in Praise of Relics (Sharisandan)*. By virtue of this you were reborn as a dog living at Tennoji who constantly heard the sutras and mystic formulas being chanted. Then you were reborn as an ox, and because of having carried paper used for the copying of the *Great Wisdom Sutra* you were reborn as a horse. The horse carried pilgrims to Kumano and was reborn as a votive-fire attendant, who lit the way for people by always keeping the fires bright. Having gradually become suffused by the karmic activity of wisdom, you were reborn as caretaker of the Inner Chapel, where constantly your ears were moved and your eyes exposed to the practice of the Three Mysteries. And now you are living as the steward Kakukai.”

Though favorable rebirths were desirable, the ultimate aim was to get off the wheel of transmigration altogether. If enlightenment or salvation was not attained in this life, it might be attained in the intermediate state between death and rebirth, in a future life, or through rebirth in the Pure Land of Amida Buddha.

Nằm trên bãi cát, sò được một đứa trẻ nhặt lên mang đến trước Kim Điện nơi sò được nghe tụng kinh Tán Thán Xá Lợi. Do công đức này sò được thác sanh làm con chó ở chùa Thiên Hoàng, thường nghe tụng kinh và tụng chú. Rồi sau đó tái sanh làm con trâu, do vì trâu chở giấy để chép kinh Đại Bát Nhã nên sanh làm ngựa. Ngựa do chở du tăng hành khước đến Thái Dã nên sanh làm người hầu canh lửa cúng để soi đường cho người. Dần dần do hành nghiệp của trí tuệ được tròn đủ, ông được tái sanh làm người chăm sóc Nội điện, tu tập Tam Mật với tai thường xuyên nghe theo và mắt thường xuyên mở lớn. Và giờ đây ông là thị giả Giác Hải.”

Mặc dù những kiếp tái sanh có như ý đi nữa, cứu cánh tối thượng vẫn là thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử. Nếu giác ngộ không đạt được ngay đời này thì sẽ đạt được ở kiếp chuyển tiếp sau khi chết ở đời sau, hoặc qua sự vãng sanh ở cõi Tịnh Độ của đức Phật A Di Đà.

In Amida's paradise, surrounded by wish-fulfilling trees and spiritually advanced companions, one had an unparalleled opportunity to hear the Dharma—the truth of the universe and the teachings of the Buddha. The conditions for an easy enlightenment were thereby fulfilled. A warrior parting from his wife promised her wistfully, "If I am born in the Pure Land, I shall await you, making a seat for two on a single lotus calyx." The alternative to emancipation was continuous suffering through repeated human rebirths or, worse yet, descent into one of the subhuman realms.

Faith in deities, spirits, spells, and the transcendent power of faith itself was a basic element in the prevailing world view. As a young boy, Daito was initiated into this mysterious realm at Enkyoji, a major Tendai temple near his home. There he learned that Enkyoji's Buddha figures had been made by a heavenly artisan, that the temple's tenth-century founder Shoku had taken a daily walk to and from Mt. Hiei (about sixty-five miles away), and that Shoku's scarf had been washed in an Indian lake "because the water of Japan was not fittingly pure." The year that Daito founded Daitokuji in northern Kyoto, high-ranking Shingon clerics were attracting attention elsewhere in the city, performing esoteric rituals to facilitate the conception of a royal heir.

Ở cõi Phật A Di Đà chung quanh toàn là cây như ý và bạn đồng tu tiên tiến, ta có dịp may hãn hữu để nghe Pháp—chân lý của vũ trụ và lời dạy của đức Phật. Những điều kiện dễ dàng giác ngộ do đó sẽ thành tựu. Một chiến sĩ khi ra đi để vợ ở nhà sẽ hứa hẹn đầy vẻ phấn khởi: "Nếu được lên cõi Tịnh Độ, anh sẽ chờ em, sẽ dọn chỗ ngồi cho hai đứa trong cùng một đài sen". Con đường đưa đến giải thoát như thế là sự đau khổ kéo dài kinh qua những sự tái sinh làm người trở đi trở lại hoặc, xấu tệ hơn, đi xuống một trong những cảnh giới không phải là người.

Tin vào thánh, thần, bùa chú, và quyền lực thiêng liêng của đức tin là yếu tố cơ bản của một thế giới quan phổ thông. Khi còn trẻ thơ, Đại Đăng đầu tiên đi vào thế giới huyền bí ở chùa Viên Kính, một ngôi chùa lớn thuộc tông Thiên Thai gần nhà. Sư được dạy rằng tượng đức Phật ở chùa Viên Kính do một nghệ nhân siêu phàm tạo ra, rằng tổ khai sơn chùa vào thế kỷ thứ 10 là Tánh Không đã đi đến núi Tỳ Duệ rồi từ đó trở về trong vòng một ngày (xa khoảng sáu mươi dặm dặm), và khăn của Tánh Không giặt trong một hồ nước ở Ấn Độ "vì nước ở Nhật không tinh khiết". Năm Đại Đăng xây dựng chùa Đại Đức ở Bắc Kyoto, hàng chức sắc cao cấp tông Chân Ngôn thu hút sự chú ý khắp nơi trong thành phố bằng cách tiến hành nghi lễ Mật giáo để tạo niềm tin cho thái tử nối ngôi.

When they invoked various healing buddhas, male-producing gods, and bodhisattvas associated with longevity, “smoke from their sacred fires filled the Inner Princess’s garden, and the sound of their hand bells reverberated through the women’s apartments.” Warriors were equally convinced of faith’s miraculous power. The loyalist general Kusunoki Masashige (1294-1336), shot by an archer at close range, reportedly survived because the arrow “struck an amulet wherein was preserved the *Kannon Sutra*, which Masashige had trusted and read for many years.” Furthermore, “Its arrowhead had stopped in the two-line poem ‘wholeheartedly praising the name [of Kannon].’ “

In this milieu dreams were taken seriously as a means of clarifying the past, foretelling the future, and communicating with the deceased. In Daito’s biography, revelatory dreams precede his birth, enlightenment, and emergence as a public figure. The era’s best-known dream is credited to Emperor Go-Daigo: at a low point in his political fortunes, he dreamt about a giant evergreen tree that was especially luxuriant on its south-facing side. Interpreting the dream himself, Go-Daigo noted that the characters for “tree” and “south” could be combined to create the word *kusunoki* (camphor tree).

Khi họ cầu nguyện chư Phật để khỏi bệnh, khẩn vái thần thánh để sinh con trai, lễ lạy chư Bồ-tát để được sống lâu thì “khói nhang lan tỏa khắp nội viên của công chúa, và tiếng chuông vang rền cả nội cung”. Các chiến sĩ cũng tin vào quyền năng nhiệm màu. Viên tướng trung thành Nam Chánh Thành (1294-1336) bị tên bắn phải rất gần, nhưng vẫn sống sót vì mũi tên “trúng vào lá bùa hộ mệnh trong đó có chép bộ kinh Quan Âm mà ông đặt trọn niềm tin và đọc tụng nhiều năm”. Hơn nữa “mũi tên dừng ngay nơi hai dòng kệ “chí thành niệm danh hiệu Quan Thế Âm”.

Trong khung cảnh như thế chiêm bao được chú trọng một cách nghiêm túc như là cách thức soi sáng quá khứ, dự đoán tương lai và liên lạc với người chết. Trong tự truyện của Đại Đăng có kể những điềm chiêm bao đã ứng hiện trước khi Sư ra đời, lúc Sư giác ngộ và xuất hiện là một nhân vật của quần chúng. Điềm mộng nổi tiếng nhất thời đại thuộc về Hậu-Đề-Hồ, khi sự nghiệp chính trị của mình xuống đến chỗ thấp nhất, ông nằm mộng thấy một cây xanh tuyền không lồ, đặc biệt chiếu sáng chỗ mặt hướng ra phía nam. Giải đoán giấc mộng này, Hậu-Đề-Hồ lưu ý đến chữ “cây” (noki: mộc, cây) và “nam” (kusu) hợp thành “cây nam” (kusunoki: cây long não).

Soon thereafter he was pleased to encounter Kusunoki Masashige, his most stalwart supporter. Dreams were also associated with the Buddhist doctrine of impermanence: everything that arises must perish, everything that is born must die. Whereas Buddhist monks in India had deepened their awareness of transience by meditating on decomposing corpses, the Japanese preferred aesthetic images such as morning dew, falling cherry blossoms, or flowing water. “The world is as unstable as the pools and shallows of the Asuka River,” wrote Yoshida Kenko in his *Essays*.

Daito’s contemporaries believed that human history was coming to the end of a long downward cycle. They pointed to scriptural passages in which Shakyamuni himself had predicted that the Dharma would eventually perish. Three phases of decline were identified: true Dharma, counterfeit Dharma, and degenerate Dharma. Though the length of these periods was variously calculated in India and China, the Japanese focused on the year 1052 (supposedly two thousand years after the Buddha’s passing) as the onset of the third epoch. Accordingly, they thought of themselves as living in the Dharma-ending or Final Age (*mappo, matsudaz*).

Chẳng bao lâu ông vui mừng khi gặp Nam Chánh Thành, người ủng hộ ông kiên quyết nhất. Chiêm bao cũng liên quan đến lý vô thường của đạo Phật: cái gì có khởi thì có diệt, có sanh thì phải tử. Trong khi tu sĩ Phật giáo ở Ấn Độ đào sâu sức tỉnh giác của mình đối với vô thường bằng cách thiền định trên chi phần của thầy chết, người Nhật chọn những hình ảnh mỹ thuật như sương sớm, hoa đào rơi rụng, nước chảy. Cát Điền Kiên Hảo đã viết trong cuốn tiểu luận *Đồ Nhiên Thảo*: “Thế gian vô thường như mực nước sâu cạn của con sông Minh Nhật Hương”.

Những người đồng thời với Đại Đăng tin rằng lịch sử nhân loại đang tiến đến tận cùng của một chu kỳ dài đi xuống. Họ nêu lên những đoạn kinh đức Phật Thích-ca Mâu-ni tiên đoán Phật pháp sẽ hoại diệt. Ba giai đoạn đi đến suy vi là: Chánh pháp, Tượng pháp và Mạt pháp. Tuy thời gian của những giai đoạn này được tính toán nhiều cách khác nhau ở Ấn Độ và Trung Hoa, người Nhật nhắm vào năm 1052 (tức một ngàn năm trăm năm sau khi đức Phật nhập diệt) là lúc bắt đầu giai đoạn thứ ba. Như thế họ nghĩ rằng đang sống trong thời mạt pháp.

The aristocratic priest Jien (1155-1225) wrote a work depicting Japanese history as a steady decline, and popular religious leaders such as Honen (1133-1212) asserted that because the Buddha's teachings were beyond ordinary comprehension, believers could no longer attain salvation through their own efforts.

Still, dissenting voices were heard in various quarters. In the following verse by the poet-monk Saigyō (1118-1190), Vulture Peak alludes to a site where the Buddha had preached:

Those who view the moon over Vulture Peak
as sunk below the horizon
are men whose minds, confused,
hold the real darkness.

Among the medieval Buddhist sects, Zen and Shingon were less affected by Final Age assumptions. Zen master Bassui Tokushō, born a decade before Daitō's death, expressed a characteristic attitude when he vowed: "During this period when authentic Buddhism has declined to the point where it is about to expire, may my desire for Self-realization be strong enough to save all sentient beings in this Buddha-less world."

Một vị tăng quý tộc là Từ Viên (1155-1225) viết trong một quyển sách về lịch sử nước Nhật trong thời kỳ suy thoái bất ổn này, và các nhà lãnh đạo tôn giáo phổ thông Pháp Nhiên (1133-1212) khẳng định rằng vì lời dạy của đức Phật siêu vượt thế trí thường tình, tín đồ Phật giáo không còn đạt được giải thoát nhờ tự lực nữa.

Tuy như thế, những ý kiến bất đồng không quy phục vẫn bày tỏ trong nhiều khu vực khác. Bài thơ sau đây của một vị tăng thi sĩ là Tây Hành (1118–1190) nói về núi Linh Thứu nơi đức Phật thuyết pháp:

*Ai nhìn mặt trăng trên Linh Thứu
chìm khuất dưới chân trời
Sẽ là người tâm trí mê mờ,
ôm giữ bóng tối.*

Trong các tông phái đạo Phật thời trung đại, Thiền và Chân Ngôn ít bị ảnh hưởng bởi những tư tưởng công nhận thời mạt pháp. Thiền sư Bạt Đội Đắc Thắng (1327-1387) sanh mười năm sau khi Đại Đăng tịch, đã biểu lộ một thái độ độc đáo khi cầu nguyện: "Vào thời này khi đạo Phật chân chánh suy vi đến chỗ gần tận diệt, xin cho lòng ngưỡng vọng tự giác ngộ của tôi đủ sức mạnh để cứu độ tất cả chúng sanh ở thế gian không còn Phật nữa".

For Kitabatake Chikafusa, the *kamikaze* typhoon that had driven off the Mongols signaled a shift in the wind sufficient to reverse the Final Age's downward trend: "We should not automatically despise ourselves simply because we are said to have arrived at a 'later age.' It is a principle that the beginning of heaven and earth starts today."

In Buddhism the monks found not only a worldview and a spiritual path, but also a career that offered a better chance for upward mobility than most other occupations. Any number of motivations and circumstances could impel entrance into a monastery. A six-year-old boy might be enrolled because his father had too many mouths to feed, a youth might be inspired by a sincere religious aspiration, an older man might seek release from burdensome social obligations, and so on. The activities of monks included meditation, chanting, rituals (including funerals), scriptural study, pilgrimage, religious dancing, public works, political affairs, and financial matters. In most sects priests took vows of celibacy, but some of the Pure Land schools broke with tradition and began to allow their priests to marry.

Becoming a Buddhist monk meant "leaving home" (*shukke*). In religious terms, *shukke* signified departure from the phenomenal world of ceaseless change and entrance into an unchanging realm of perfect repose.

Đổi với Bắc Thân Phòng, trận bão thần phong đánh đuổi quân Mông Cổ báo hiệu một sự chuyển hướng trong luồng gió đủ để lật ngược xu hướng suy vi của thời mạt pháp: "Chúng ta không thể tự động có mặc cảm tự ti chỉ vì nghe nói đang sống vào đời mạt pháp. Đây là nguyên lý khai mở trời đất bắt đầu từ hôm nay".

Trong đạo Phật người tu không những chỉ đi tìm một thế giới quan và con đường tâm linh, mà còn phải có một sự nghiệp cho phép cơ may tốt để hướng thượng hơn là những công việc khác. Bất kỳ động cơ và hoàn cảnh nào cũng có thể thúc đẩy ta vào tu viện. Một đứa trẻ có thể vào chùa vì cha nó có quá nhiều miệng ăn để nuôi, một cậu thanh niên có thể cảm hứng bởi một niềm khao khát tôn giáo chân thành, một người già có thể tìm chỗ giải tỏa những gánh nặng ràng buộc xã hội và v.v... Sinh hoạt của tăng chúng gồm có tọa thiền, tụng kinh, nghi thức đám sấm (kể cả ma chay), học kinh, hành hương, lễ nhạc múa đạo, công tác công cộng, công việc chính sự và kinh tế. Trong hầu hết các tông phái tu sĩ phát nguyện độc thân, nhưng vài chi phái Tịnh Độ không tuân theo điều luật này và cho phép tu sĩ lập gia đình.

Trở thành tăng sĩ đạo Phật có nghĩa là "xuất gia". Thuật ngữ tôn giáo "xuất gia" có nghĩa là ra khỏi thế gian hiện tượng của sự vô thường bất tận và đi vào cõi giới thường hằng tịch lặng toàn bích.

In social terms, it meant severing all (or most) ties to one's family and forsaking all (or most) worldly pursuits. Yet complexities inevitably arose, because monks were not required to spend their entire lives in a monastery and because the Buddhist institution also played a vital role in society. The Tendai abbot Gen'e (1279-1350), "renowned for learning beyond all men of the age," was an early proponent of NeoConfucianism in Japan and a contributor to the *Taiheiki*. In 1324 he was invited to instruct a group of Emperor Go-Daigo's supporters, and a year later he debated Daito in a contest that pitted the established sects against their newest challenger, Zen. Other monks struggled to find the proper balance between withdrawal and involvement. Daito's peer Muso Soseki (1275-1351) served as abbot of eight successive temples and participated in national politics, yet his writings reveal an unfulfilled yearning for a life of seclusion and calm.

Another type of priestly status, usually distinguished from the regular priesthood, was acquired when someone took Buddhist vows but did not enter a monastery for a prolonged period of training. Such a person was called a *tonseisha*, "one who has escaped the world."

Theo ngôn ngữ đời thường có nghĩa là cắt đứt tất cả (hoặc hầu hết) mọi ràng buộc với gia quyến và từ bỏ tất cả (hoặc hầu hết) những đeo đuổi thế gian. Song những phức tạp rối rắm sẽ không sao tránh khỏi, bởi vì người tu không nhất thiết phải sống cả đời trong một tu viện và bởi vì cơ chế của Phật giáo còn có vai trò sinh hoạt trong xã hội. Một vị trụ trì thuộc tông Thiên Thai là Huyền Huệ (1279-1350), nổi tiếng là bác học hơn hết mọi người đương thời, là người đầu tiên khởi xướng chủ thuyết Tân Khổng Giáo ở Nhật, và đã góp phần vào Thái Bình Ký. Năm 1324 Ngài được mời giảng dạy cho một nhóm người ủng hộ Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ, và một năm sau Ngài tranh luận với Đại Đăng trong một cuộc thi cốt cho các giáo phái đã thiết lập độ sức và chống lại giáo phái mới đầy thách thức: Thiên tông. Các vị tăng khác cố tìm điểm cân bằng thỏa đáng giữa xuất thế và nhập thế. Người đồng song với Đại Đăng là Mộng Song Sơ Thạch (1275-1351) làm trụ trì liên tiếp tám ngôi chùa và tham gia vào sinh hoạt chính trị quốc gia, song tác phẩm của Ngài cho thấy nơi Ngài một cuộc đời ẩn tu tĩnh lặng chưa hoàn mãn.

Một qui chế tu sĩ khác, không giống với chế độ chính quy bình thường, dành cho người nào phát nguyện tu Phật nhưng không vào tu viện để tu tập thời gian dài. Người như thế gọi là "độn thế giả" tức người trốn lánh hoặc thoát ly cuộc đời.

Motives ranged from the religious to the ridiculous: one warrior who performed poorly during a hunting expedition assuaged his shame by shaving his head and donning monastic robes. The most prominent *tonseisha* were the emperors who took Buddhist vows after abdicating their thrones, a practice inaugurated by Emperor Shamu in the eighth century. Go-Daigo's father, Go-Uda, considered exceptional among this group for the depth of his devotion, was honored in his own day as a "great holy teacher." The best-known renunciant in Daito's milieu was Kenko, author of *Essays in Idleness*. Though Kenko depicted himself as a recluse, other sources indicate that he joined courtly poetry gatherings and mingled with the leaders of the new Ashikaga regime. Like Kenko, most *tonseisha* continued to pursue at least some of their customary activities, and the contradictory aspects of the role did not go unnoticed. The Buddhist priest Muju Ichien (1226-1312) bluntly commented:

They only bear the name of "recluse" but do not know its reality. Year after year we can see an increasing number of people who "escape the world" simply to get ahead in life and in spite of the fact that they have no religious aspiration at all. . .

Những động cơ biến thiên từ tính chất tôn giáo đến sự kỳ quặc: một chiến sĩ trong một chuyến đi săn thất bại vì được quá ít ỏi, tự che giấu sự hổ thẹn của mình bằng cách cạo đầu và mặc vào bộ áo tu. Người "độn thế giả" tiếng tăm nhất là các hoàng đế phát nguyện tu Phật sau khi nhường ngôi, Nhật hoàng Chánh Vũ người mở đầu kiểu tu này vào thế kỷ 8. Phụ vương của Hậu-Đề-Hồ là Hậu-Vũ-Đa được xem là ngoại hạng vì lòng thâm tín, người ta tôn xưng Ngài trong thời đó là "đại thánh tăng". Vị xuất ly thế gian được biết đến nhiều nhất trong khung cảnh của Đại Đường là Cát Đằng Kiêm Hảo, tác giả Đồ Nhiên Thảo. Mặc dù Kiêm Hảo tự mô tả là một ẩn sĩ, những nguồn tài liệu khác cho biết ông thường đến chỗ tụ hội thi ca ở triều đình và hòa mình với những nhà lãnh đạo tân chế độ Trúc Lợi. Giống như Kiêm Hảo, hầu hết những người độn thế giả vẫn tiếp tục theo đuổi ít nhất là một vài hoạt động quen thuộc thế gian, và những bộ mặt trái ngược sống như thế không phải là không xảy ra. Một tu sĩ Phật giáo là Vô Trụ Nhất Viên (1226-1312) đã nói thẳng rằng:

Họ chỉ mượn danh nghĩa "ẩn sĩ" nhưng không biết thực chất là thế nào. Năm này qua năm khác chúng ta có thể thấy số người độn thế giả gia tăng, lý do dễ hiểu là họ chỉ cốt trèo lên chỗ cao ở đời mà thực tế chẳng có một chút khát ngưỡng tôn giáo nào...

Let us change
the character *lon* in *tonsei*
to accord with the times:
of old it meant “to escape,”
and now it means “to covet.”

OTHER ROLES IN MEDIEVAL SOCIETY

Sometimes the boundaries between warriors, nobles, and priests became blurred. When Kamakura served as Japan’s capital, courtiers from Kyoto mingled freely with the nation’s military rulers, who in turn appointed an imperial prince as shogun. After the capital shifted to Kyoto in 1336, marriages between members of warrior and aristocratic families became more frequent. Distinctions were shaded in another way by those who combined the roles of warrior and priest, or noble and priest, or noble and warrior. Not only did warriors like Akamatsu call themselves lay monks (*nyudo*), but the monks of several temples actually bore arms and affected the military balance. Emperors who took Buddhist vows and other aristocratic renunciants exemplified the noble-priest combination; noble and warrior roles fused in the lives of courtiers who took up arms on Go-Daigo’s behalf. As Kenko commented: “Everybody enjoys doing something quite unrelated to his normal way of life.

Hãy đổi chữ “độn” trong chữ “độn thế” để phù hợp với thời thế: chữ cũ nghĩa là “thoát khỏi” chữ bây giờ là “thèm muốn”.

NHỮNG VAI TRÒ KHÁC TRONG XÃ HỘI THỜI TRUNG ĐẠI

Đôi khi ranh giới giữa giai cấp chiến sĩ, quý tộc và tu sĩ rất mờ nhạt. Khi Liêm Thương được chọn là đế đô nước Nhật, quan triều thần từ Kyoto hòa mình một cách tự do với những nhà cai trị quân sự, đến lượt những vị này bổ nhiệm một thái tử hoàng gia làm tướng quân. Sau khi đế đô dời sang Kyoto năm 1336, những cuộc hôn nhân giữa những người thuộc gia đình chiến sĩ và quý tộc xảy ra nhiều hơn. Sự phân biệt giai cấp phai dần bằng cách khác qua những người đã kết hợp vai trò chiến sĩ và tu sĩ hoặc quý tộc với tu sĩ, hoặc quý tộc với chiến sĩ. Không riêng những chiến sĩ như họ Xích Tông tự xưng mình là cư sĩ “nhập đạo”, mà có những tăng sĩ thuộc nhiều chùa mang súng và gây thế lực cho cán cân quân sự. Các vị hoàng đế đã lập nguyện tu Phật và những nhà quý tộc từ bỏ thế gian là ví dụ điển hình sự kết hợp quý tộc-tăng sĩ; những vai trò quý tộc và chiến sĩ tan hòa trong đời sống triều thần tay cầm súng nhân danh Hậu-Đề-Hồ. Như Kiêm Hảo đã bình: “Mọi người đều thích thú làm một việc gì khác với cuộc sống thường nhật.

“The priest devotes himself to the arts of the soldier; the soldier (apparently unfamiliar with the art of drawing a bow) pretends to know the Buddhist Law and amuses himself with linked verse and music.... Not only priests, but nobles, courtiers, and even men of the highest rank are fond of arms.”

One prominent figure who combined all three roles was Prince Morinaga (1308-1335), a son of Emperor Go-Daigo. At the age of twenty, after only a year in a monastery, Morinaga was appointed abbot of the Tendai sect (a politically strategic post), and when hostilities broke out, he became one of Go-Daigo’s most effective generals. He was also an early patron of Daito. In an unusual letter to his father, Morinaga attempted to justify his military aims in Buddhist terms:

If I should return to the priesthood, casting aside the power I command as a great general, who would defend the court militarily? There are two methods by which the buddhas and bodhisattvas seek to aid living beings: through force and through persuasion. . . . Which course on my part would be better for the country—to live in obscurity on Mt. Hiei guarding but one temple, or as a great general to pacify the country to its farthest extent?

“Tu sĩ thì dốc thân vào nghệ thuật kiếm cung của chiến sĩ; chiến sĩ (hiển nhiên chưa từng quen cung cách lễ lạy) lại tỏ vẻ am tường kinh điển nhà Phật và giải trí với thi ca âm nhạc... Không chỉ những tu sĩ mà các nhà quý tộc, triều thần và cả giới thượng lưu đều ưa chuộng binh nghiệp”.

Một khuôn mặt nổi bật đã kết hợp cả ba vai trò là hoàng tử Hộ Lương (1308-1335), con của Hậu-Đề-Hồ. Vào tuổi hai mươi, sau một năm ở trong tu viện, Hộ Lương được bổ nhiệm làm trụ trì trong tông Thiên Thai (một nhiệm vụ có tính cách chiến lược chính trị), và khi chiến tranh bùng nổ hoàng tử là một tướng lãnh đặc lực. Ông cũng là một thí chủ đầu tiên của Đại Đăng. Trong một lá thư bất thường gửi cho cha, Hộ Lương cố biện minh mục đích quân sự của mình với ngôn ngữ Phật giáo:

Nếu con trở về làm một thầy tu, bỏ hết quyền hành chỉ huy của một viên đại tướng, thì ai sẽ bảo vệ ngôi vua trên chiến trường quân sự? Chư Phật và chư Bồ-tát có hai cách cứu độ chúng sanh: dùng dũng lực và sức thuyết phục... Con phải theo con đường nào tốt nhất cho đất nước—sống trong bóng tối trên núi Tỳ Duệ gìn giữ vồn vẹn một ngôi chùa, hay làm một đại tướng an lập hòa bình cho đất nước tận vùng đất xa xôi nhất?

The aspirations expressed in this passage were cut short when Morinaga was killed in prison at the age of twenty-seven.

The majority of the population, greatly outnumbering the visible minority at the top of society, of course had nothing to do with swordsmanship, linked verse, or Buddhist exegesis. In the background of all the remembered events of the period were the anonymous peasants—laboring in muddy rice paddies, transporting goods along the highways, scheming to avoid oppressive taxes, and cleaning up after bloody battles. Periodic natural disasters intensified their suffering. In the mid-thirteenth century a series of earthquakes and floods caused widespread famine and plague; the starving peasants ate roots and grass, and streets were clogged with corpses.

Women in Japan had long been subordinate to men, though opportunities for women of the warrior class expanded briefly during the early Kamakura period, when they could inherit and even administer provincial estates. At the national level, Hojo Masako (1157-1225) initiated the regent system by ruling first through her son and later through her great-grandnephew.

Khát vọng bệch bạch trong lá thư nửa chừng bỗng đứt ngang khi Hộ Lương bị giết trong tù ở tuổi hai mươi bảy.

Đa số dân chúng, rất đông so với thiểu số ở thượng tầng xã hội, dĩ nhiên không biết gì đến kiếm đạo, thi ca, luận giảng đạo Phật. Trong bối cảnh những biến cố lịch sử của thời đại có những người nông dân vô danh cày bừa trên thửa ruộng bùn lầy, chuyên chở hàng hóa dọc theo đại lộ, tìm cách trốn né sưu cao thuế nặng, và còn phải dọn dẹp tẩy rửa sau những trận chiến đẫm máu. Những tai ách thiên nhiên định kỳ càng làm họ thêm khổ ải. Vào giữa thế kỷ 13 một loạt động đất và lụt lội gây ra đói kém và bệnh dịch lan tràn; nông dân bị đói ăn cả rễ cây và cỏ, thây chết chất nghẹt đường đi.

Người phụ nữ ở Nhật Bản từ lâu lệ thuộc vào đàn ông mặc dù vào đầu thời kỳ Liêm Thương giai cấp chiến sĩ đã cởi mở thời gian ngắn và dành nhiều cơ may cho nữ giới, họ có thể thừa kế và ngay cả quản lý tài sản ở thôn quê. Trên bình diện quốc gia, Bắc Điều Chánh Tử (1157-1225) mở đầu thể chế nhiếp chính đầu tiên qua đứa con của bà và sau đó đến đứa cháu họ.

However, the status of women declined as feudalism reshaped society; their subjugation was justified by a mix of indigenous beliefs, assimilated Chinese precedents, and Buddhist doctrines. Because blood was an ancient taboo in Japan, menstruation and child-birth were treated as pollutants. Confucianism contributed its male-dominated hierarchies and its traditional justifications for divorcing a wife: failure to produce a son, gossiping, lewdness, jealousy, stealing from one's husband, disrespect toward his parents, or disease. Many Buddhists believed that a woman had little chance for enlightenment unless she was reborn as a man. Kenko again expressed attitudes typical of Daito's era: "In fact, women are all perverse by nature. They are deeply self-centered, grasping in the extreme, devoid of all susceptibility to reason, quick to indulge in superstitious practices Only when a man enslaved by his infatuation is courting a woman does she seem charming and amusing."

The one realm besides the family in which women enjoyed some degree of autonomy was religion. In Buddhism they were active as lay parishioners, nuns, and patrons; for example, many of Daito's letters were addressed to female disciples. One woman who entered the lore of Japanese Zen was a Zen nun named Shotaku, widow of a prominent vassal slain in 1331.

Tuy như thế, địa vị người phụ nữ vẫn thấp kém vì chế độ phong kiến thống trị xã hội; sự khuất phục của họ được bào chữa bằng những đức tin bản xứ hòa hội với nhau, đồng hóa với tín ngưỡng Trung Hoa có từ trước và giáo lý đạo Phật. Vì máu huyết là điều kiêng kỵ ở Nhật nên kinh nguyệt và sanh đẻ được xem là ô uế. Đạo Khổng đặt phái nam làm cơ sở tôn ti trật tự và biện hộ cho việc ly dị vợ là tuân theo cổ truyền với lý do: không sanh con trai, ngồi lê đôi mách, dâm dật, ghen tuông, ăn trộm của chồng, bất hiếu với cha mẹ chồng hoặc bệnh hoạn. Nhiều Phật tử tin rằng nữ giới có ít cơ may giác ngộ trừ phi tái sanh làm nam tử. Kiêm Hảo một lần nữa bày tỏ thái độ đặc thù của thời Đại Đăng: "Thật vậy, người nữ hư hỏng tự bản chất. Họ ích kỷ rất nặng, đi tới cực đoan, rỗng tuếch mọi sự thuộc về lý trí, nhanh chóng chấp nhận những gì mê tín dị đoan... Chỉ khi nào một người đàn ông biến thành nô lệ vì mê đắm đeo đuổi một người đàn bà thì người phụ nữ mới được thấy là duyên dáng và dành cho họ giải trí".

Một lĩnh vực ở ngoài gia đình mà người phụ nữ ở mức độ nào đó được hưởng quyền tự do chính là lĩnh vực tôn giáo. Một phụ nữ đi vào Thiên sử nước Nhật là một vị Ni tên là Thanh Trạch, vợ của một lính hầu bị giết năm 1331.

She is said to have thwarted a rapist who was armed with a sword: “The nun took out a piece of paper and rolled it up, then thrust it like a sword at the man’s eyes. He became unable to strike and was completely overawed by her spiritual strength. He turned to run and the nun gave a ‘Katsu!’ shout, hitting him with the paper sword. He fell and then fled.” Whatever their individual accomplishments, nuns were not permitted to ordain disciples, hold high ecclesiastical posts, ‘or visit holy sites such as Mt. Hiei and Mt. Koya.

EMPEROR GO-DAIGO’S KENMU RESTORATION

Emperor Go-Daigo’s short-lived Kenmu Restoration, a major turning point of Japanese history, provided the backdrop for the final years of Daito’s life. Go-Daigo assumed the throne in 1318 as an adult (child emperors had been the custom), and his father, Go-Uda, soon dissolved the office of the cloistered emperor, unifying the authority of the throne for the first time in over two hundred years. In 1324 Go-Daigo was implicated in an abortive antishogunal plot, and in 1331 he was forced to flee to the hills west of Nara. The following year he went into exile on the Oki islands. Despite these reversals, the generals who had taken up the Emperor’s cause were victorious in the field:

Bà đã ngăn cản một tên cướp mang gươm: “Vị ni lấy một miếng giấy cuộn tròn lại rồi đâm vào mắt tên cướp như một nhát kiếm. Tên cướp không thể nào chống cự và hoàn toàn bị khuất phục trước sức mạnh tâm linh của bà. Hắn định bỏ chạy thì vị ni hét lên, đánh trúng hắn với lưỡi kiếm bằng giấy. Hắn ngã xuống và chạy mất”. Dù có những thành tựu cá nhân đến đâu, ni không được phép làm lễ xuất gia cho đệ tử, hoặc đảm nhận những trọng trách trong hàng giáo phẩm cũng như chiêm bái những thánh tích như núi Tỳ Duệ và Cao Dã.

NHẬT HOÀNG HẬU-ĐỀ-HỒ KHÔI PHỤC TRIỀU ĐẠI KIẾN VŨ

Triều đại Kiến Vũ khôi phục ngắn ngủi của Hậu-Đề-Hồ, một bước ngoặt quan trọng trong lịch sử Nhật Bản, là bối cảnh cho những năm cuối đời của Đại Đăng. Hậu-Đề-Hồ làm ra vẻ lên ngôi năm 1318 như một người lớn (cha truyền con nối theo xưa), phụ vương là Hậu-Vũ-Đa đã sớm giải thể văn phòng của vị hoàng đế đi tu, thống nhất vương quyền lần đầu tiên trong vòng hơn hai một trăm năm. Năm 1324 Hậu-Đề-Hồ bị dính líu vào một âm mưu chống lại chế độ tướng quân nhưng sớm thất bại, và năm 1331 ông bị buộc phải trốn lên đồi phía Tây Nại Lương. Năm sau, ông phải lưu vong trên đảo Oki. Bất chấp tình hình rối ren này, các tướng lãnh kế tục sự nghiệp của Nhật Hoàng lại chiến thắng ngoài trận mạc:

Ashikaga Takauji captured Kyoto, and Nitta Yoshisada seized Kamakura. Go-Daigo's triumphant reentry into Kyoto in 1333 signaled the end of the Kamakura shogunate that had ruled Japan for over a century.

For the next three years Go-Daigo sought to create a new government based on unconditional imperial hegemony. Some of his most dramatic policies involved the religious establishment, over which he had already established a measure of control. As part of his plan to shift the country's center of gravity from Kamakura to Kyoto, he reorganized the rankings in the official Gozan, or "Five Mountains," network of Zen monasteries. Go-Daigo singled out Daito's new monastery as "the nation's peerless Zen temple," ranking it at the top of the system and praising it as "a grand and auspicious site for the enhancement of the Emperor's destiny." Go-Daigo also patronized other Zen masters, including the Chinese emigre Ming-chi Ch'u-chun (1262-1336) and the politically agile Muso Soseki, who was summoned to Kyoto within months of the Emperor's return to power. Even though many of Go-Daigo's initiatives were later reversed, the Kenmu Restoration marks the entry of the Zen institution into the religious and political mainstream of medieval Japan, a development that Daito witnessed and facilitated.

Trúc Lợi Tôn Thị chiếm cứ Kyoto, và Tân Điền Nghĩa Trinh chiếm giữ Liêm Thương. Hậu-Đề-Hồ thắng lợi trở về Kyoto năm 1333 ký tên khai tử chế độ tướng quân ở Liêm Thương đã cai trị Nhật Bản trong hơn một thế kỷ.

Ba năm sau Hậu-Đề-Hồ tìm cách sáng lập một đế chế mới dựa trên quyền lãnh đạo vô điều kiện của hoàng tộc. Một số đường lối chính trị bi thảm nhất của ông là thiết lập cơ chế tôn giáo để từ đó áp đặt biện pháp kiểm soát. Trong kế hoạch của ông có việc dời thủ đô quốc gia từ Liêm Thương đến Kyoto, ông tổ chức lại thứ bậc trong hệ thống Ngũ Sơn chính thức, mạng lưới các thiền viện. Hậu-Đề-Hồ chọn thiền viện mới xây của Đại Đăng là "ngôi chùa độc nhất vô nhị của quốc gia", đặt lên hàng đầu của hệ thống thiền viện và xưng tán là "quang cảnh hùng vĩ và thuận lợi cho sự thăng tiến số mệnh hoàng gia". Hậu-Đề-Hồ cũng bảo trợ cho các thiền sư khác, kể cả Minh Cự Sở Tuấn (1262-1336) di dân từ Trung Hoa, và người lãnh lợi trong chính trường là Mộng Song Sơ Thạch đã được mời đến Kyoto trong vòng vài tháng sau khi Nhật hoàng trở lại quyền bính. Mặc dù sau này phần lớn những đề xướng của Hậu-Đề-Hồ bị đảo lộn, sự khôi phục triều đại Kiến Vũ đánh dấu ngày tổ chức Thiền tông bước vào chính mạch tôn giáo và chính trị của nước Nhật thời trung đại, một sự phát triển mà Đại Đăng đã chứng kiến và tạo thêm thuận lợi.

Political difficulties soon plagued Go-Daigo, who rewarded supporters capriciously and delegated authority clumsily. Prince Morinaga and Ashikaga Takauji began to feud, and turmoil persisted in the provinces. The case of Daito's uncle Akamatsu was indicative: though instrumental in Go-Daigo's success, he was rewarded with only one estate, and his appointment as governor of Harima was revoked. "It is said that it was because of this that Enshin [Akamatsu] quickly changed his heart and became an enemy of the court," the *Taiheiki* reported. The Kenmu Restoration was soon over. Takauji turned against Go-Daigo, captured Kyoto in 1336, and enthroned Komyo as the new emperor. In contrast to Go-Daigo, Takauji efficiently satisfied his warrior allies' hunger for land; this time Akamatsu was confirmed as lord of Harima. In the first month of 1337 Go-Daigo escaped to a lonely exile in the hills of Yoshino, south of Kyoto. That year Daito's strength was also waning, and during the winter he died sitting upright in the meditation posture. In 1338 Takauji was declared shogun, and Go-Daigo died the next year, at the age of fifty-two. After the failure of the Kenmu Restoration, the court was excluded from national leadership for five hundred years.

Những khó khăn chính trị chẳng bao lâu đã tác hại Hậu-Đề-Hồ, ông đã thưởng công những người ủng hộ mình một cách kỳ quặc và giao phó quyền hành một cách vụng về. Hoàng tử Hộ Lương và Trúc Lợi Tôn Thị bắt đầu mang mối hận thù, và sự rối loạn kéo dài ở các tỉnh địa phương. Trường hợp của Xích Tòng, cậu của Đại Đăng, là một điển hình: dù làm công cụ giúp cho Hậu-Đề-Hồ thành công, ông chỉ được thưởng có một khoảnh đất và đơn xin làm lãnh chúa Phiên Ma bị bác. Thái Bình Ký viết: "Chính vì thế mà Viên Tâm [Xích Tòng] thay dạ đổi lòng và biến thành thù địch của vương triều". Triều đại Kiến Vũ Phục Hưng chấm dứt nhanh chóng. Tôn Thị quay sang chống lại Hậu-Đề-Hồ, chiếm cứ Kyoto năm 1336, và tôn vinh Quang Minh lên ngôi vua. Khác hẳn Hậu-Đề-Hồ, Tôn Thị đã thỏa mãn lòng ham muốn đất đai của các chiến sĩ đồng minh của mình; lần này Xích Tòng được chấp nhận làm lãnh chúa Phiên Ma. Tháng giêng năm 1337 Hậu-Đề-Hồ đào thoát khỏi nơi lưu đày độc cư trong dãy núi Cát Dã phía bắc Kyoto. Năm đó sức khỏe của Đại Đăng suy yếu, và Sư ngồi kiết già thị tịch vào mùa đông. Năm 1338 Tôn Thị được tuyên bố là tướng quân, và Hậu-Đề-Hồ băng hà năm sau, vào tuổi năm mươi hai. Sau khi triều đại Kiến Vũ Phục Hưng sụp đổ, triều đình bị mất quyền cai trị quốc gia trong năm trăm năm.

Modern scholars acknowledge Go-Daigo's independent spirit and lively mind, yet most of them also fault his lack of political acumen and his callous treatment of his own supporters. In the view of historian Ivan Morris, "He was a proud, arrogant ruler who would let nothing stand in his way, yet who, for all his intelligence and learning, pursued his ambitions with a remarkable lack of realism." Because the Kenmu Restoration lasted only a few years, it is difficult to assess. More than a coercive redistribution of power, it arose in response to a complex mix of political, social, and intellectual forces. Though the Restoration is generally seen as a reactionary attempt to reverse the inexorable rise of the warrior class, some scholars now challenge the thesis of the inevitability of warrior domination. Rather, they credit Go-Daigo with a workable vision of feudal monarchy, comparable to the autocratic centralization achieved sixty years later by the shogun Ashikaga Yoshimitsu.

Contemporary observers, Daito among them, also struggled to interpret these dramatic events, which raised fundamental and unsettling questions of legitimacy.

Các học giả hiện đại đều công nhận tinh thần độc lập và tánh khí năng động của Hậu-Đề-Hồ, song phần nhiều họ cũng phê bình ông thiếu nhạy bén về chính trị và đối xử nhẫn tâm với những người ủng hộ mình. Trên quan điểm của sử gia, "Ông là một người lãnh đạo trang nghiêm và uy vũ, không để một điều gì cản bước đường lối của mình. Tuy nhiên, với tất cả trí tuệ và học thức uyên bác của mình, ông đã theo đuổi cao vọng của mình với một đức tính thiếu sót thực tế lớn lao". Bởi vì triều đại Kiến Vũ Phục Hưng chỉ kéo dài vồn vẹn vài năm, thật khó mà đánh giá. Thay vì một sự phân phối lại quyền hành với tính cách ép buộc, triều đại này đã phải ứng phó với tình hình hỗn tạp giữa các thế lực chính trị, xã hội và trí thức. Mặc dù triều đại Phục Hưng này một cách chung chung được xem là một xu hướng phản kháng để áp đảo sự vùng dậy khó lay chuyển của giai cấp chiến sĩ, một vài học giả hiện nay không thừa nhận luận đề về sự thống trị bắt buộc phải có của giai cấp chiến sĩ. Ngoài ra, họ công nhận Hậu-Đề-Hồ có cái nhìn thực dụng về nền quân chủ phong kiến, sánh ngang với sự tập trung quyền hành trong tay giới quý tộc đã thành tựu sáu mươi năm sau này do công của tướng quân Trúc Lợi Nghĩa Mãn.

Những quan sát viên đồng thời, trong số đó có Đại Đăng, cũng đã đấu tranh phê phán những biến cố bi thảm này, đã làm phát sinh những vấn đề cơ bản và rối rắm về tính chất hợp pháp.

Who was entitled to rule—emperor or shogun, nobles or warriors? Within the divided imperial family, which line represented the true succession—Go-Daigo’s defeated southern branch or the northern branch forcibly enthroned by Takauji? What criteria should be used to resolve these dilemmas? Out of this milieu came Kitabatake’s *Chronicle of Gods and Sovereigns*, a sustained investigation of imperial legitimacy. As we will see, parallel issues of religious authenticity occupied Daito and other pioneers of Japanese Zen.

For someone who deliberately remained in the background of public affairs, Daito was personally involved with a surprising number of the era’s leading figures. Three of his key patrons were the principal representatives of the imperial family: Emperor Go-Daigo, Emperor Hanazono, and Prince Morinaga. Another powerful patron (and a relative) was the influential general Akamatsu Norimura. Daito had a celebrated encounter with the highly respected Tendai abbot Gen’ei, who allegedly asked to become Daito’s disciple. One other name might be added to the list of the luminaries whose lives touched Daito’s—Yoshida Kenko, author of *Essays in Idleness*.

Ai là người chính danh để cai trị, hoàng đế hay tướng quân, quý tộc hay chiến sĩ? Trong nội bộ hoàng tộc đang phân hóa, dòng nào là đại diện chính thống—dòng phía nam của một Hậu-Đề-Hồ đã bại trận hay dòng phía bắc do Tôn Thị bắt ép lên ngôi? Sẽ áp dụng những tiêu chuẩn nào để giải quyết các song đề này? Trong khung cảnh này xuất hiện bộ *Thần Hoàng Chánh Thống Ký* của Bắc Thân Phòng, một cuốn sách điều tra về quyền hợp pháp của hoàng gia. Như chúng ta sẽ thấy, những chủ đề tương tự về sự chính thống trong tôn giáo đã là việc bận tâm cho Đại Đăng và những vị khai tổ trong Thiên tông Nhật Bản.

Đối với người nào vẫn còn chú trọng đến bối cảnh của những vấn đề thuộc về thời cuộc công chúng thì Đại Đăng, với tư cách cá nhân, đã dính líu vào các nhân vật lãnh đạo của thời đại với con số đáng ngạc nhiên. Ba người thí chủ nòng cốt của *Su* là ba đại diện chính của hoàng tộc: Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ, Nhật hoàng Hoa Viên và hoàng tử Hộ Lương. Một thí chủ có thể lực khác (và là thân quyến của *Su*) là viên tướng lãnh oai quyền Xích Tòng Tác Thân. Đại Đăng có một cuộc diện kiến nổi tiếng với vị trụ trì được kính trọng bậc nhất trong tông Thiên Thai là Huyền Huệ, vị này đã xin làm môn đệ của Đại Đăng. Một người khác có thể thêm vào danh sách những cao nhân có tiếp xúc với Đại Đăng là Cát Điền Kiên Hảo, tác giả *Đồ Nhiên Thảo*.

Born a year apart, both men were active in Kyoto at the same time, and both had been students of Zen master Nanpo Jomyo. Though Kenko does not mention his religious affiliations in his writings, his name appears in early Daitokuji documents. It is possible to imagine Kenko paying a visit to Daito in the abbot's quarters on a cold winter day—the courtier poet and the Zen master discussing a Chinese text or a recent battle as they warm their hands over a charcoal brazier.

*

Ra đời cách nhau một năm, cả hai đều tích cực ở Kyoto cùng một thời gian, và cả hai đều là môn đệ của Nam Phổ Thiệu Minh. Mặc dù Kiêm Hảo không có ý định đề cập đến những mối quan hệ tôn giáo trong tác phẩm của mình, tên tuổi của ông vẫn có ghi trong tư liệu đầu tiên của chùa Đại Đức. Ta có thể tưởng tượng rằng Kiêm Hảo bái kiến Đại Đăng tại phương trượng vào một ngày mùa đông lạnh lẽo—nhà thi sĩ cung đình và vị thiền sư vừa bàn luận cổ thư Trung Hoa hoặc những cuộc chiến mới xảy ra vừa sưởi ấm đôi tay trên lò than hồng.

*

3

DAITO'S EARLY ZEN TRAINING

THE EARLIEST accounts of Daito's life are a creative blend of history and hagiography. The biographers sought to express the character and spirit of their subject, exalt him as the founder of their religious lineage, and direct attention to a paradigm—a life committed to Zen practice. Whether or not they were conscious of their adherence to a genre, they structured their texts according to the conventions of Buddhist biography. Their task was facilitated to a considerable degree by Daito's own inclination to model himself after his eminent predecessors.

3

BUỔI ĐẦU TU TẬP CỦA ĐẠI ĐĂNG

Bản văn đầu tiên về cuộc đời của Đại Đăng là một tự truyện kết hợp với truyền thuyết và thánh sử. Người viết tìm cách lột tả đặc tính và tinh thần chủ đề, tán dương Sư là một vị tổ khai sơn trong tông môn, một gương sáng mẫu mực—một cuộc đời cống hiến cho sự tu thiền. Dù có hay không ý thức đến mối liên quan với một thể loại, họ vẫn kết cấu tác phẩm của mình theo đúng với qui định của một tự truyện Phật giáo. Công việc của họ được thuận lợi rất nhiều do chính vì Đại Đăng đã sống một đời gương mẫu tiếp nối những bậc tiền bối kiệt xuất.

Accordingly, an auspicious birth and a precocious response to Buddhism are followed by the highlights of the spiritual path: an initial encounter with a master, a deep enlightenment experience, a period of seclusion, and eventual success as a teacher. The master's final admonitions and his exceptional death complete the traditional pattern. Most of the writers and readers of these accounts were monks who regarded themselves as Daito's spiritual descendants, and they were not overly concerned about questions of historical accuracy. Those who may have recognized elements of hagiography would have contended nonetheless that Daito's life was infused with an extraordinary significance that transcended literal truth.

The sectarian sources are augmented and clarified by many documents that have survived from Daito's era. Remarkably, we can still inspect a considerable body of calligraphy in Daito's own hand: two satori verses, a final testament, a death poem, letters, and transcriptions of various religious and secular classics. Numerous imperial proclamations addressed to the master, written by the emperors themselves, have also been preserved. Other valuable materials include the diary of Emperor Hanazono and the records kept by Tetto Giko (1295-1369), a senior disciple.

Theo tự truyện, Sư ra đời có điềm tốt và phúc ân gọi theo đạo Phật rất sớm, tiếp theo là đỉnh cao sáng chói trên bước đường tu tập: khởi đầu được tham kiến với một thiền sư, được triệt ngộ, có một thời quy ẩn và cuối cùng thành đạt ở cương vị một bậc thầy. Bài Khuyên Văn Tối Hậu của Sư và giây phút thị tịch ngoại hạng của Sư đã thành tựu một khuôn mẫu theo đúng truyền thống đạo. Hầu hết người viết và đọc những giai thoại này là những tu sĩ tự xem mình là hậu duệ của Đại Đăng, và họ cũng chẳng quan tâm lắm đến vấn đề chính xác lịch sử. Dù có ai nhận ra những yếu tố thánh sử cũng sẽ hài lòng vì cuộc đời của Đại Đăng đã truyền ngấm với ý nghĩa siêu thoát vượt ra ngoài chân lý phạm tình.

Các tài liệu trong tông môn được gia tăng thêm và sáng tỏ thêm nhờ những tư liệu còn tồn tại từ thời Đại Đăng. Thật quý báu làm sao, chúng ta còn có thể khảo sát một công trình thư pháp lớn lao do chính tay Sư viết ra: hai bài kệ ngộ đạo, một bài phó chúc sau cùng, một bài kệ từ thế, thư đáp và bản chép tay nhiều cổ thư đạo học và thế học. Rất nhiều lời tuyên bố do chính tay Nhật hoàng viết gửi đến Sư cũng được lưu trữ. Nhiều sử liệu khác giá trị gồm Sổ tay của Nhật hoàng Hoa Viên và ngũ lục do Triệt Ông Nghĩa Hanh (1295-1369), đại đệ tử của Sư ghi giữ.

The first biography of Daito appeared in 1426, nearly a century after the master's death, written by a monk in Daito's lineage named Shunsaku Zenko. Little is known about Shunsaku except that he was a disciple of the seventeenth abbot of Daitokuji and served as head priest of Tokuzenji, the oldest Daitokuji subtemple. His text, the *Exploits of National Master Daito (Daito Kokushi gyojo)*, is brief and sporadically dated, yet it became the basis for all subsequent biographies of the master.

The second known biography of Daito, written in 1617, is called the *Chronicle of National Master Kozen Daito Kosho Shoto, Founder of Daitokuji (Daitoku Kaisan Kozen Daito Kosho Shoto Kokushi nenpu)*. The writer was Takuan Soho (1573-1645), an eminent Zen master in his own right. Takuan trained at Daitokuji and was the 154th abbot there briefly in 1608. He also founded temples in other parts of the country, instructed a retired emperor, and had many prominent samurai disciples. At the age of seventy-one he wrote the single character for "dream" and passed away. Takuan's writings include a well-known treatise on the unity of Zen and swordsmanship, and his name has been given to a pickled radish that remains part of the Japanese diet.

Tiểu sử đầu tiên của Đại Đăng xuất hiện năm 1426, gần một trăm năm sau khi Sư tịch, do một tăng nhân trong tông môn của Sư là Xuân Tác Thiên Hưng viết. Ít được biết về vị tăng này, ngoại trừ ông là một đệ tử của vị trụ trì đời thứ 17 chùa Đại Đức và là trưởng chúng chùa Đức Thiên, ngôi chùa chi nhánh cổ nhất của Đại Đức. Đó là quyển Đại Đăng Quốc Sư Hành Trạng, viết sơ lược và ngày tháng rời rạc, tuy nhiên là sách căn bản của mọi cuốn tự truyện sau này của Sư.

Tiểu sử thứ hai của Đại Đăng viết vào năm 1617, tên là Đại Đức Khai Sơn Hưng Thiên Đại Đăng Cao Chiếu Chánh Đăng Quốc Sư Niên Phổ. Người viết là Trạch Am Tông Bành (1573-1645), một vị thiền sư lỗi lạc có phong cách độc đáo. Trạch Am tu ở chùa Đại Đức và là vị trụ trì thứ 154 tại chùa một thời gian ngắn vào năm 1608. Trạch Am cũng dựng lập nhiều chùa ở những nơi khác trong nước, chỉ dạy cho một vị cựu Nhật hoàng và có nhiều đệ tử sáng chói trong hàng võ sĩ. Vào năm bảy mươi một tuổi Trạch Am viết một chữ "mộng" và tịch. Sách của Trạch Am gồm có bài tiểu luận nổi tiếng về sự đồng nhất giữa Thiền và kiếm đạo, và tên của Ngài được đặt cho một loại củ cải ngâm giấm là một món ăn của người Nhật.

In his *Chronicle* Takuan incorporated the bulk of Shunsaku's *Exploits* and added an equal amount of new material, some of it drawn from historical documents and the rest unverifiable. In order to create a "chronicle," he appended dates to every incident and alleged incident in Daito's life. Takuan's original manuscript remains in excellent condition, housed in the Daitokuji subtemple Daisen-in. One can catch glimpses of the writer energetically revising his own work: lines are crossed out, characters are squeezed into margins, and the calligraphy flows more freely as the story nears its end.

In the late seventeenth century a spate of brief Daito biographies appeared, most of them written for collections of the lives of famous Japanese monks. They are derivative of Shunsaku's *Exploits* and omit some material found in Takuan's account, suggesting that the latter had not circulated widely. In 1767 Takuan's *Chronicle* was edited and reissued by Kokai Sonyo (1695-1770), the 349th abbot of Daitokuji.

DAITO'S YOUTH

Daito was born sometime in 1282. Though the actual day was not recorded, one late biography claims that the birth occurred on the seventh day of the twelfth month, the eve of the traditional date of the Buddha's enlightenment.

Trong quyển *Niên Phổ*, Trạch Am cho vào phần lớn "Hành Trạng" của Xuân Tác và viết thêm tư liệu mới gần bằng như thế, trong đó Ngài có rút từ tài liệu lịch sử và phần còn lại không được xác chứng. Để viết thành một quyển *Niên Phổ*, Ngài ghi ngày tháng vào từng biến cố và dẫn chứng biến cố vào cuộc đời của Đại Đăng. Bản chính của Trạch Am còn bảo quản rất tốt, tàng trữ nơi Đại Tiên Viện trong chùa Đại Đức. Ta có thể thấy công khó của người viết: có những dòng bị gạch bỏ, những chữ viết thêm vào bên lề, và thư pháp càng lưu loát khi câu chuyện sắp kết thúc.

Vào cuối thế kỷ 17 nhiều đoản thiên tự truyện của Đại Đăng xuất hiện, đa số được viết ra để sung vào bộ sưu tập tiểu sử các vị cao tăng Nhật Bản. Những tự truyện này dẫn xuất từ Hành Trạng của Xuân Tác và bỏ qua vài tư liệu trong quyển *Niên Phổ* của Trạch Am viện dẫn lý do quyển này không được phổ biến rộng rãi. Năm 1767 *Niên Phổ* của Trạch Am được Cự Hải Tông Như (1695-1770) vị trụ trì thứ 349 chùa Đại Đức in ấn và phát hành.

ĐẠI ĐĂNG THỜI NIÊN THIẾU

Đại Đăng chào đời năm 1282. Mặc dù ngày sinh không được ghi chép nhưng bản tiểu sử sau này cho rằng Sư sinh vào ngày mùng 7 tháng chạp, buổi chiều trước ngày Phật thành đạo.

Daito's parents lived in the small farming village of Oyake, about seventy miles west of Kyoto. At the time the region, called Isei, was part of Harima province; today it is the town of Tatsuno, near the city of Himeji in Hyogo prefecture. In the Tenmon era (1532-1555) Daito's birthplace was honored by the construction of a modest temple, now called Horinji. An old well on the temple grounds is said to have been used by Daito's family.

Daito's father, Urakami Kamon, was a descendant of the ancient Ki clan, which had exercised influence in the Harima region for centuries. Though the Urakami family belonged to the warrior class, the specific occupation of Daito's father is not known. Daito's mother was of the Suga clan. His uncle on his mother's side was the leading general Akamatsu Norimura, later confirmed as the governor of Harima. Only five years older than Daito, Akamatsu entered the Zen sect as a youth, shaved his head, and took the Buddhist name Enshin. He is said to have trained for some time at Shorinji temple in Niwase.

Shunsaku's description of Daito's birth in the *Exploits* is unabashedly hagiographic:

The mother had a dream in which a monk held a white flower; it blossomed with five petals, and he gave it to her.

Song thân của Sư sống trong một ngôi làng theo nghề nông ở Oyake, khoảng bảy mươi dặm phía tây Kyoto. Vào thời đó, vùng này tên là Isei thuộc tỉnh Phiên Ma, ngày nay là thị trấn của Lô Dĩ, gần thành phố Himeji thuộc hạt Hymogo. Triều đại Thiên Văn (1532-1555) nơi chôn nhau cắt rốn của Sư được vinh dự xây một ngôi chùa nhỏ, ngày nay tên là Bảo Lâm tự. Có một cái giếng cũ trong đất chùa nơi gia đình của Sư thường hay lấy nước.

Thân phụ của Sư là Bồ Thượng Tảo Bộ, con cháu trong gia tộc họ Kỉ, có thế lực trong vùng Phiên Ma nhiều thế kỷ. Mặc dù gia đình Bồ Thượng thuộc giai cấp chiến sĩ, nghề chính của ông không biết là gì. Thân mẫu thuộc gia tộc họ Quán. Cậu của Sư là đại tướng thống lãnh Xích Tòng Tắc Thân, về sau làm lãnh chúa hạt Phiên Ma. Lớn hơn Đại Đăng năm tuổi, Xích Tòng xuất gia tu thiền hồi còn nhỏ, cạo tóc và được pháp danh là Viên Tâm. Ông tu một thời gian tại chùa Thiếu Lâm ở Đình Lại.

Xuân Tác tả chuyện Sư chào đời trong Hành Trạng như là một thánh sử:

Bà mẹ nằm mơ thấy một vị tăng đưa một cành hoa trắng; hoa nở năm cánh, và tặng cho Bà.

She became pregnant. After conception she remained in a sleeplike state without waking. When the time of birth arrived, she was sleeping deeply, unaware. Suddenly the midwife heard the single cry of a baby. She went and looked. The infant's skin had a lustrous glow even before he was bathed. He was remarkably precocious. The top of his head bulged upward, and there was a protuberance on his forehead. His eyes emitted a light that pierced other people, and he was able to turn his head to watch the movements of those around him.

The allusions in this passage boldly place Daito in the highest spiritual rank: according to tradition, Shakyamuni Buddha's mother also conceived through a dream, and the infant Shakyamuni exhibited similar attributes.

Shunsaku recounts just one incident from Daito's childhood, in which the sharp-tongued youth uses a paradoxical question to outwit an adult. Takuan's *Chronicle* adds three more tales and arbitrarily dates all four. Though these accounts are surely apocryphal, they introduce Zen teachings and convey the authors' sense of Daito's character. For example, Takuan tells the following story about the six-year-old Daito:

One day the Master [Daito] was playing around a Buddhist temple with a group of children.

Bà thọ thai. Khi thọ thai Bà sống trong tình trạng như ngủ mê, không thức dậy. Đến ngày mãn nguyệt khai hoa, Bà ngủ thật sâu, mê man. Bỗng chốc bà mẹ nghe một tiếng trẻ la lớn. Bà mẹ bước đến nhìn. Da của đứa bé đã sáng ngời ngay cả khi chưa tắm. Đứa bé sớm phát triển rất tốt. Đỉnh đầu phía trên trán phồng lên. Đôi mắt chiếu sáng như đâm vào người khác, và đứa trẻ đã biết xoay đầu nhìn những chuyển động chung quanh mình.

Những ám chỉ trong đoạn này rõ ràng đã tôn trí Đại Đăng vào những bậc đạo hạnh cao thượng: theo truyền thống đạo Phật, thân mẫu của đức Thích-ca Mâu-ni cũng thọ thai qua một giấc mơ, và đứa trẻ sau này là đức Phật cũng có những tướng tốt như thế.

Xuân Tác kể lại chỉ một câu chuyện trong tuổi thơ của Đại Đăng: đứa bé miệng lưỡi sắc bén đặt câu hỏi ngược đời để đánh lừa người lớn. Niên Phở của Trạch Am thêm vào ba câu chuyện, và tự đặt ngày tháng cho cả bốn. Mặc dù những câu chuyện này chắc chắn là không đáng tin, nhưng đã giới thiệu lý Thiền và tánh tình của Đại Đăng theo sự cảm nhận của tác giả. Ví dụ điển hình là một câu chuyện của Đại Đăng khi lên sáu tuổi:

Một hôm Sư đang nô đùa gần chùa với một đứa trẻ.

He pointed to the Buddha inside the hall and asked one of the children, “What’s this?” The child said, “Buddha.” The Master said, “No it’s not.” “If it’s not Buddha, then what is it?” the child said. The Master replied, “If it were Buddha, it would not have a human face like yours.” He then climbed onto the Buddha’s shoulders. All the other children ran off in fear, yet the Master’s expression did not change.

When Daito was about ten, his parents sent him to Enkyoji, the Tendai Buddhist temple less than twenty miles from their home. Commanding a magnificent view of the surrounding area from its perch on wooded Mt. Shosha, Enkyoji had a distinguished history that spanned three centuries, and it flourished in Daito’s day as a regional center for Buddhist studies and devotional activities. The *Taiheiki* describes Enkyoji’s principal image, the bodhisattva Kannon, as “carved from a tree that was a buddha,” and Shunsaku states that Daito’s parents had directed their prayers for a son to this figure.

For about nine years Daito lived and studied on Mt. Shosha. One of his teachers, Kaishin, specialized in the *Vinaya* texts that contained the ancient rules of conduct for the Buddhist priesthood. During this period Daito was initiated into the scriptures, monastic regulations, and meditation techniques of Tendai, which represented the Buddhist mainstream at the time.

Sư chỉ tượng Phật trong chánh điện và hỏi một đứa trong bọn: “Cái gì đó?” Đứa trẻ đáp: “Ông Phật.” Sư bảo: “Không phải.” “Nếu không phải thì là cái gì?” Sư bảo: “Nếu là ông Phật thì sẽ không có mặt người như mặt của mi đó.” Rồi Sư leo lên vai tượng Phật. Đám trẻ sợ hãi bỏ chạy hết, Sư vẫn điềm nhiên không chút lo sợ.

Khi Sư gần mười tuổi, song thân gửi đến chùa Viên Kính, một ngôi chùa Thiên Thai cách nhà khoảng hai mươi dặm. Tọa lạc trên cao trong rừng núi Shosha nhìn bao quát cả vùng chung quanh thật ngoạn mục, chùa Viên Kính có một lịch sử kỳ đặc trải qua ba thế kỷ, và hưng thịnh vào thời Đại Đăng, là trung tâm của địa phương này về Phật học và sinh hoạt tín ngưỡng. Thái Bình Ký mô tả bức tượng chính trong chùa Viên Kính là Bồ-tát Quan Thế Âm “được tạc từ một cội cây vốn là một vị Phật”, và Xuân Tác nói rằng song thân Đại Đăng đã cầu tự nơi bức tượng này.

Đại Đăng sống và tu học gần chín năm trên núi Shosha. Một vị giáo thọ của Sư là Giới Tín chuyên về luật tạng tức giới luật của tăng đoàn đạo Phật. Trong thời gian này Đại Đăng bắt đầu học kinh điển, thanh qui tu viện và pháp tu thiền của tông Thiên Thai, tiêu biểu cho trào lưu chính của đạo Phật thời bấy giờ.

Most of the major religious figures of the Kamakura period received their initial Buddhist training from the Tendai sect, yet the Zen monks who followed Daito typically spent their entire careers within the Zen institution. Daito thus stands at a point of transition between two eras. The Tendai training that he acquired on Mt. Shosha continued to nourish him throughout his subsequent involvement in Zen. Years later, one of his regulations for Daitokuji stated: “Novices, postulants, and young trainees ... should devote themselves to study.”

In his own writings Daito offers no information about his youth or his early religious experiences. Though the circumstances surrounding his departure from Enkyoji are not known, Takuan depicts the sixteen-year-old Daito turning away from Tendai in favor of Zen. He allegedly reflected:

Even if I were to study exhaustively the *Tripitaka* [Buddhist canon], I would only be a person whose learning is based on the words of others. Though such people may be called wise, there must be another way to live [spiritually]. If I construe famous phrases to be the Buddha-Dharma, I will never be able to resolve the great matter. It would be far better to enter the [Zen] sect that “does not depend on words, points straight [at a person’s mind], and is singly transmitted.”

Hầu hết những nhân vật tôn giáo thời Liêm Thương đều tiếp nhận bài học Phật pháp vỡ lòng từ tông Thiên Thai, tuy nhiên những vị tăng môn sinh của Đại Đăng đặc biệt dành cả đạo nghiệp đời mình theo Thiên tông. Đại Đăng ở ngay điểm chuyển tiếp giữa hai thời đại. Sự tu tập theo tông Thiên Thai sở đắc trên núi Shosha tiếp tục nuôi dưỡng Sư, mặc dù về sau Sư đã hiến mình cho Thiên tông. Những năm sau, một trong những điều lệ của chùa Đại Đức có ghi: “Hàng sa-di, tân tu... phải dốc hết thân tâm vào sự học Phật”.

Trong tác phẩm của mình, Sư không cho biết gì về tuổi thơ hoặc những kinh nghiệm tu hành lúc đầu. Dù hoàn cảnh chung quanh việc Sư rời chùa Viên Kính không được rõ, Trạch Am đã tả khi Sư mười sáu tuổi từ Thiên Thai chuyển sang tu Thiên như sau:

Cho dù tôi có học hết Tam Tạng kinh điển, tôi chỉ là một người học trên ngôn ngữ của người khác. Dù cho người đó được gọi là trí giả, cũng cần phải có một thái độ sống [đạo] khác. Nếu tôi lý giải những câu kinh hay cho đó là Phật pháp, tôi sẽ không bao giờ có thể giải quyết đại sự của mình. Tốt nhất là gia nhập Thiên tông vì “bất lập văn tự, trực chỉ nhân tâm, và chỉ truyền riêng như thế”.

These words are a standard Zen criticism of Tendai and the other Buddhist schools labeled by Zen as “doctrinal.” The final sentence alludes to a well-known stanza ascribed to the Ch’an/Zen patriarch Bodhidharma. Whatever Daito’s actual sentiments, the above account echoes the biography of the Ch’an master Lin-chi (d. 866), who alluded to another line of Bodhidharma’s verse: “Suddenly Lin-chi said with a sigh: ‘These are prescriptions for the salvation of the world, not the principle of “a separate transmission outside the teachings.”’ Then he changed his robe and traveled on a pilgrimage.”

ZEN TRAINING UNDER MASTERS KOHO AND NANPO

After leaving Enkyoji, Daito went first to Kyoto and then farther east to Kamakura. The centers of Japanese Zen at the time were Kyushu (Hakata) and Kamakura, with Kyoto a distant third. According to Shunsaku, Daito had a dialogical encounter (*mondo*) with an unnamed abbot of Kenchoji temple in Kamakura. Takuan dates the meeting 1301, when Soden Dokai (d. 1309) was serving as abbot; two years later the famous Chinese master I-shan I-ning (1247-1317) assumed the post. Daito reportedly challenged the abbot with a koan: “When you encounter a dying snake in the road, don’t beat it to death. Carry it home in a bottomless basket.”¹

1 A koan based on the words of Chia-shan Shan-hui (805-991).

Những câu này là tiêu chuẩn để Thiền phê phán tông Thiên Thai và các tông phái đạo Phật khác mang nhãn hiệu Thiền mà là “giáo” tông. Câu cuối ý muốn nói đến bài kệ của Thiền Tổ Bồ-đề-đạt-ma.

Dù cảm nhận thực sự của Đại Đăng có như thế nào, câu chuyện trên nhắc đến tiểu sử của Thiền sư Lâm Tế (?-866), chỗ Lâm Tế đề cập một câu khác trong bài kệ của Tổ Bồ-đề-đạt-ma: “Bỗng nhiên Lâm Tế vừa nói vừa than: ‘Đây là phương thuốc cứu nguy cho thế gian, không phải nguyên lý giáo ngoại biệt truyền’, rồi Sư thay y phục lên đường hành khước”.

TU TẬP VỚI CAO PHONG VÀ NAM PHỔ

Rời chùa Viên Kính, đầu tiên Đại Đăng đến Kyoto, rồi đi xa hơn về phía đông đến Liêm Thương. Trung tâm Thiền của nước Nhật thời bấy giờ là Cửu Châu (Hakata) và Liêm Thương, Kyoto kém hơn ở hàng thứ ba. Theo Xuân Tác, Đại Đăng đã có dịp dự buổi vấn đáp với vị trụ trì không biết tên của chùa Kiến Trường ở Liêm Thương. Trạch Am ghi năm tham kiến đó là 1301, trong thời gian Tang Điền Đạo Hải (?-1309) làm trụ trì; hai năm sau thiền sư Trung Hoa lỗi lạc là Nhất Sơn Nhất Ninh (1247-1317) lên làm trụ trì. Đại Đăng đã thử vị trụ trì với công án: “Gặp một con rắn sắp chết giữa đường, đừng đánh nó chết. Hãy đem nó về trong một chiếc giỏ thủng đáy”².

2 Công án theo câu nói của Giáp Sơn Thiệu Hội (805-991).

At the end of their brief dialogue the senior figure hesitated, and Daito gave a shout. The nineteen-year-old Daito is thus portrayed by his biographers as already conversant with Zen texts and adept at *mondo*, though he had not yet trained under a Zen master or even been ordained as a monk.

Soon thereafter, in 1303 or 1304, Daito presented himself to his first Zen teacher, Koho Kennichi (1241-1316), also known by his title Bukkoku Kokushi. An emperor's son who studied in Japan under two emigre Ch'an masters, Koho was one of the leading Zen figures of the day. At the time he was abbot of Manjuji temple in Kamakura. The first interview between Daito and Koho stretches over three days, according to the version offered by Shunsaku. For a dialogue of this nature there was no one present to make a careful transcription; either participant might have reported the exchange to his students, and there may also have been a period of oral transmission within the lineage before an account was recorded. Some encounters were undoubtedly recreated at a later date by those who composed and compiled texts. That such dialogues have long been given credence within Zen is reason enough to take them seriously, even if we choose to regard them more as literature than as history.

Cuối mẩu đối thoại ngắn ngủi, vị trụ trì ngắc ngư và Đại Đăng hét. Năm Đại Đăng lên mười chín, các tác giả viết tiểu sử tả là Sư đã đối đáp thiền ngữ với học nhân trong vấn đáp, dù chưa được tu tập với một thiền sư và cũng chưa thọ giới làm đại tăng.

Chẳng bao lâu sau đó, năm 1303 hoặc 1304, Đại Đăng đến gặp vị thầy đầu tiên của mình là Cao Phong Hiển Nhật (1241-1316) hiệu là Phật Quốc Quốc Sư. Một người con của Nhật hoàng đã từng học tại Nhật với hai thiền sư di dân, và Cao Phong là một trong các nhân vật lãnh đạo Thiền tông thời đó. Lúc đó Cao Phong còn trụ trì chùa Vạn Thọ ở Liêm Thương. Cuộc diện kiến đầu tiên giữa Đại Đăng và Cao Phong kéo dài hơn ba ngày, theo tài liệu của Xuân Tác. Kiểu tham vấn như thế không ai có mặt để có thể ghi chép tỉ mỉ; mỗi bên có thể kể lại việc đối đáp cho môn đệ của mình, và đây cũng là giai đoạn truyền trao bằng miệng trong tông môn trước khi được chép lại thành ngữ lục. Có vài cuộc tham kiến chắc được tạo ra sau này do những người biên soạn hay sưu tập tài liệu. Những đối thoại như trên từ xưa gây tin tưởng trong nhà Thiền nên đủ lý do để đánh giá là nghiêm túc, thậm chí nếu được xem xét theo văn học hơn là lịch sử.

The language of the first Daito-Koho encounter is terse, difficult to follow, and full of references to Buddhist and Zen writings. Daito demonstrated a mastery of the Ch'an corpus, alluding to such classics as the *Record of Lin-chi* (*Lin-chi lu*), the *Transmission of the Lamp* (*Ching-te ch'uan-teng lu*), and the *Blue Cliff Record* (*Pi-yen lu*). His later style of teaching and writing—direct, self-assured, almost brusque—is already apparent. For example, he gave replies such as “With each step I trample on Vairocana’s head” or “I alone am holy throughout heaven and earth” (Vairocana is the cosmic Buddha of the Shingon sect; “I alone am holy ..” is attributed to the infant Shakyamuni). Following the second day of dialogue, Koho accompanied the newcomer to the temple gate and said to him: “I have seen many Zen practitioners, but none have been as brilliant as you. I invite you to shave your head and become a monk here. You will be a pillar upholding my Way.”

The decisive moment of the *mondo* reportedly occurred on the third day, as follows:

The Master [Daito] visited Bukkoku [Koho] again the next day. When Bukkoku saw him coming, he quoted an ancient master and asked, “When the Great Function manifests, unbound by restrictions, what then?”

Ngôn ngữ trong lần tham kiến đầu tiên Đại Đăng-Cao Phong rất súc tích, khó hiểu, và đầy các qui chiếu về Phật học và Thiền học. Đại Đăng chứng minh một sự hiểu biết toàn triệt Thiền thư, tức là những áng văn cổ điển như Lâm Tế Lục, Cảnh Đức Truyền Đăng Lục và Bích Nham Lục. Văn phong của Sư về sau, nói cũng như viết: trực chỉ, tự tin, hầu như mạnh bạo. Ví dụ, Sư trả lời: “Mỗi bước đều đạp trên đánh Tỳ-lô-giá-na” hoặc “Trên trời dưới trời chỉ có Ta độc tôn”. Sau ngày thứ hai tham vấn, Cao Phong dẫn vị khách tăng đến cổng chùa và bảo: “Ta đã gặp nhiều thiền giả, nhưng không ai mãnh lợi như ngươi. Hãy ở lại đây cạo tóc, xuất gia làm tăng. Ngươi sẽ là cột trụ chống đỡ tông môn ta”.

Thời điểm quyết định trong vấn đáp được ghi là xảy ra vào ngày thứ ba như sau:

Sư [Đại Đăng] viếng Phật Quốc [Cao Phong] lần nữa hôm sau. Khi Phật Quốc thấy Sư đến, liền dẫn chứng một Thiền sư thuở xưa và hỏi: “Khi đại dụng hiện tiền, không bị triền phược trói buộc, là sao?”

The Master replied, “It is already manifest, long before you asked the question.” “Where?” Bukkoku countered. “Last night a wild wind broke a pine tree in front of the gate,” the Master answered. Bukkoku said, “What is this wild wind?” The Master fanned himself with his fan. Bukkoku paused. The Master demanded, “Isn’t the wild wind coming from this fan?” Bukkoku laughed and said, “You nearly saw it but went right past.”

In encounters of this kind, the participants are striving to use language in a manner that undercuts and transcends the recognized limits of language. The most valued responses make their point through demonstration rather than argument, and the ideal is to sustain a lively pace that does not tolerate self-conscious reflection or calculation. Too long a hesitation signifies some kind of shortcoming and can result in “defeat” (though in other cases a deliberate pause is a proper response). Even in Daito’s initial exposure to Zen, the importance of words is already evident. Far from rejecting verbal discourse, *mondo* acknowledge language’s potential ability to express insight, stimulate awareness, and transform a given situation.

Sư đáp: “Đã hiện tiền lâu rồi, trước khi Thầy hỏi.”

Phật Quốc hỏi vặn: “Ở đâu?”

Sư đáp: “Đêm qua ngọn gió lớn đánh ngã cây bách trước cổng.”

Phật Quốc: “Cái gì là gió lớn?”

Sư liền quạt với cây quạt đang cầm. Phật Quốc im lặng.

Sư hỏi: “Không phải gió lớn đến từ cây quạt sao?”

Phật Quốc cười lớn, nói: “Người gần thấy được, nhưng lại qua mắt rồi.”

Trong những buổi tham kiến như thế, người tham dự phần đầu trong việc sử dụng ngôn ngữ sao cho cắt ngang hoặc ra khỏi phạm vi mà ngôn ngữ có thể nhận ra được. Câu đáp có giá trị nhất sẽ tạo được điểm thắng bằng sự minh chứng hơn là cãi lý, và lý tưởng là vẫn duy trì một nhịp độ sinh động nhưng không cho phép suy nghĩ hay tính toán theo nhận thức riêng của mình. Ngập ngừng kéo dài quá lâu có nghĩa là một nhược điểm và hậu quả sẽ là “bại trận” (tuy nhiên trong trường hợp khác im lặng có chủ ý lại là câu đáp đúng). Cho dù sự bày tỏ đầu tiên của Đại Đăng hướng về Thiền, tầm quan trọng của ngôn ngữ hẳn đã rõ ràng. Vấn đề không bác bỏ ngôn ngữ, nhưng thừa nhận tiềm năng tài tình của ngôn ngữ trong sự diễn tả chứng ngộ, phấn khích tỉnh giác, và chuyển hóa một hoàn cảnh đã an bài.

These encounter dialogues tend to resist customary forms of interpretation; even the simplest gloss raises a number of challenging hermeneutical issues. Perilous as the enterprise may be, we must nonetheless make some attempt to unpack the cryptic language handed down by Zen tradition. A master may ask a Zen monk to demonstrate the essence (*tai*) and the function (*yu*) of a particular koan or of Buddhanature itself. In the dialogue quoted above, not only does wind manifest the wondrous functioning of Buddhanature, but a wind wild enough to topple a tree also expresses the primordial, “unbound” quality of Buddhanature, beyond the grasp of the discursive mind. Daito’s final response is to fan himself. While the “Great Function” manifests spontaneously, at the same time each person is also its creator; though it is here already, one still has to prove or demonstrate it. The wind cited by Daito, besides illustrating the Great Function, may also allude to his interaction with the master—in that case, the pine tree in front of the temple gate symbolizes Koho, who has been “blown away” by the bold young Daito. Koho catches on and asks, “All right, show me this wild wind,” and Daito silently indicates himself through the use of his fan.

Những đối đáp trong cuộc tham kiến như thế có khuynh hướng chống lại những hình thức diễn giải theo thói quen, ngay cả một chú thích đơn giản nhất cũng phát sinh một số vấn đề đòi hỏi thuật lý giải tôn giáo. Có thể nguy hiểm giống như một việc làm liễu lĩnh, nhưng chúng ta dù sao đi nữa cũng cố tháo mở cái uyên nguyên uẩn áo của ngôn ngữ truyền trao trong nhà Thiền. Một thiền sư có thể đòi hỏi một thiền tăng chứng minh thể và dụng của một công án nào đó hay của Phật tánh. Trong đối đáp kể trên không những gió lớn chỉ hiển hiện diệu dụng của Phật tánh, mà gió lớn còn đủ sức xô ngã một cội cây, và cũng hiển thị tính chất cơ bản “không trói buộc” của Phật tánh ra ngoài tầm với của đầu óc lý luận phân tích. Câu đáp chót của Đại Đăng là quạt cho mình. Khi “đại dụng” hiện hành tự nhiên đồng thời mỗi người cũng là sáng tác giả; dù vốn sẵn ở đây ta vẫn phải xác minh hoặc chứng tỏ. Con gió mà Đại Đăng nêu lên, ngoài việc minh họa cho đại dụng, có thể cũng ám chỉ mối tương quan với vị thầy—trong trường hợp này, cây bách trước cổng chùa tượng trưng cho Cao Phong, người bị “gió thổi ngã” bởi vị tăng trẻ táo tợn là Đại Đăng. Cao Phong hiểu ý liền hỏi: “Được rồi, hãy chỉ gió lớn cho ta?” Đại Đăng không nói và tự bày tỏ bằng cách quạt cho mình.

Koho's pause is a further test, and this time he apparently catches Daito, whose attempt to verbalize his meaning betrays a lack of certainty. Daito was close, but not close enough: "You nearly saw it but went right past."

Soon after his arrival at Koho's temple, Daito was ordained as a monk. The biographers pass over the meaning of this event for Daito or for his role in the Zen community. At the least, "taking the tonsure" involves a ritual shaving of the head, a formal declaration of monastic vows, and the acceptance of a new Buddhist name. Daito's full monastic name was Shuho Myocho, though the records do not indicate how or when it was acquired. Myocho ("Wondrous Transcendence") is Daito's *imina*, usually the first name that a monk receives from his teacher, and it is likely that he was given this name when he became a monk under Koho. Shuho ("Peak of the [Zen] School") is Daito's *go*, sometimes chosen by the monk himself; he was using it by 1326. The name Daito ("Great Lamp") is part of an honorary title bestowed by Emperor Hanazono late in the master's career.

Cao Phong im lặng là một sự trắc nghiệm tiếp theo, và lần này rõ ràng Ngài nắm bắt được Đại Đăng đang cố ngôn ngữ hóa chủ ý của mình nhưng lại lộ ra còn thiếu một điều chắc chắn. Đại Đăng đã gần đạt nhưng chưa đạt: "Người gần thấy được nhưng lại qua mắt rồi".

Đền chùa của Cao Phong chẳng bao lâu, Đại Đăng thọ giới làm tăng. Tác giả tự truyện bỏ qua ý nghĩa sự kiện này vì chính Đại Đăng hoặc vì vai trò của Sư trong giáo hội Thiền tông. "Thế phát" gồm có nghi thức cạo tóc, phát nguyện đi tu và nhận pháp hiệu. Pháp hiệu đầy đủ của Đại Đăng là Tông Phong Diệu Siêu, tuy trong ngữ lục không nói rõ làm thế nào và vào lúc nào tên này được đặt cho Sư. Diệu Siêu (sự siêu vượt vi diệu) là tên húy của Đại Đăng, là tên lần đầu tiên thầy đặt cho, có lẽ Sư nhận tên này khi thọ giới với Cao Phong. Tông Phong (đỉnh cao trong Thiền tông) là hiệu của Sư, đôi khi do chính mình lựa chọn; Sư thường dùng pháp hiệu này vào khoảng 1326. Tên Đại Đăng là tước hiệu do Nhật hoàng Hoa Viên phong tặng sau này qua sự nghiệp tu hành của Sư.

During this same period, Koho was also visited by the person who went on to become Daito's most illustrious contemporary, Muso Soseki. The comparison between Koho's initial meetings with the two young practitioners is revealing. Unlike Daito, Muso had already experienced several years of formal Zen training in a major metropolitan monastery, but he was frustrated by his teacher I-shan I-ning, and he had been trying for some time to meet Koho. According to the earliest *Chronicle* of Muso's life, Koho greeted the new arrival with a challenge: "Show me what Master I-shan has taught you." In reply, Muso quoted his teacher: "In my school there are no words, no Dharma, to give people." Koho raised his voice and demanded, "Why didn't you answer that such a teaching already reveals a lot?" Upon hearing this response, Muso immediately had an insight. He vowed to himself, "I won't come to see the Master again until I have attained deep enlightenment!" and thereupon left. Whereas Daito's *mondo* with Koho lasted for three days, Muso's ended in five minutes. Daito gave many creative replies, but Muso offered only one quote from his former teacher. Yet Muso had some kind of insight and Daito did not. The outcomes of these encounters also varied: Muso departed promptly, whereas Daito stayed for a year or two as one of Koho's monks.

Vào thời gian này, một vị nổi tiếng nhất đồng thời với Đại Đăng là Mộng Song Sơ Thạch cũng đến tham kiến Cao Phong. Buổi tham kiến đầu tiên với Cao Phong của hai thiền sinh trẻ cũng được đề cập và so sánh. Khác với Đại Đăng, Mộng Song đã có kinh nghiệm tu thiền chính thức nhiều năm trong một tu viện lớn ở trung tâm thành phố, nhưng Mộng Song làm thầy của mình là Nhất Sơn Nhất Ninh thất vọng, và đang cố thử đến tham kiến Cao Phong. Theo quyển *Niên Phở* đầu tiên về cuộc đời của Mộng Song, Cao Phong chào đón vị thiền khách mới đến với câu hỏi thử thách: "Nhất Sơn Nhất Ninh dạy cho người điều gì?" Mộng Song đáp, viện dẫn thầy mình: "Tông môn của tôi không ngôn cú, không pháp để dạy người." Cao Phong: "Sao người trả lời nhiều giáo ngôn thế?" Vừa nghe xong Mộng Song hoát nhiên có tỉnh. Ngài phát nguyện trong lòng sẽ đến gặp thầy nữa cho đến khi nào triệt ngộ. Rồi Ngài lui đi. Trong khi vấn đáp giữa Cao Phong với Đại Đăng kéo dài ba ngày, với Mộng Song chỉ trong vòng năm phút. Đại Đăng trả lời với nhiều tính sáng tạo trong khi Mộng Song chỉ biết viện dẫn thầy cũ của mình. Tuy nhiên Mộng Song có tỉnh một phần nào đó, còn Đại Đăng thì không. Hậu quả sau đó cũng khác nhau: Mộng Song ra đi tức khắc, còn Đại Đăng ở lại một hoặc hai năm làm chúng đệ tử của Cao Phong.

In the end, however, it was Muso, not Daito, who became Koho's Dharma heir. One further comparison is of interest—the *Chronicle* of Koho confirms this exchange between Koho and Muso, but there is no mention in Koho's biographies of any meeting with Daito.

One night Daito was practicing zazen meditation in the Manjuji monks' hall when he overheard someone in another room reciting a verse by the Chinese master Pai-chang Huai-hai (720-814):

Truth's naked radiance,
cut off from the senses and the world,
shines by itself—
no words for it.

When Daito heard this stanza, he had a sudden insight, and that same night he went to Koho to present his understanding. No *mondo* is recorded, and no satori poem emerged from the incident, but Koho was unstinting in his praise. He allegedly told Daito: "This is true insight. You must raise aloft the banner of the Dharma and fortify the teachings of our sect."

Tuy như thế rốt cuộc chính Mộng Song, chứ không phải Đại Đăng, là đệ tử nổi pháp của Cao Phong. Một sự so sánh sau này cũng đáng chú ý—Niên Phở của Cao Phong xác nhận có đối đáp giữa Cao Phong và Mộng Song, nhưng không đá động gì việc gặp gỡ Đại Đăng trong tự truyện của Cao Phong.

Một đêm Đại Đăng đang tọa thiền trong tầng đường chùa Vạn Thọ thì nghe một người ở phòng khác đọc một bài kệ của Thiền sư Trung Hoa là Bá Trượng Hoài Hải (720-814):

*Linh quang chói sáng
Vượt khỏi căn trần
Thể bày chân thường—
Không cuộc văn tự.*³

(Truyền Đăng Lục, quyển 9)

Khi Đại Đăng nghe bài kệ này, hoát nhiên tỉnh ngộ, và cũng trong đêm đó Sư đến gặp Cao Phong để trình kiến giải. Không thấy ghi lại vấn đáp này và cũng không có kệ chứng ngộ, nhưng Cao Phong không tiếc lời khen ngợi. Ngài bảo Đại Đăng: "Đây là kiến giải chân chánh. Người phải giương cao ngọn cờ Phật pháp và làm vững mạnh giáo pháp trong tông môn ta".

3 Bài kệ đủ có thêm 4 câu: Tâm tánh không nhiễm – Vốn tự nhiên thành – Chỉ lìa vọng duyên – Tức như như Phật. (D.G.)

Though enlightenment is sometimes depicted as an all-or-nothing experience, insights may vary considerably in depth, clarity, and intensity. The biographers' phrase for Daito's (and Muso's) first insight under Koho is *sei ari*, which usually indicates an initial glimpse or taste of self-realization. Koho's more emphatic expression "true insight" (*shinsho no kenge*) echoes a famous phrase in the *Record of Lin-chi*, and his reference to the banner of Dharma is a Zen response to high attainment, an idiom that often signifies recognition of a Dharma heir.

Pai-chang's deft poem and Daito's electric response to it demonstrate one of the ways in which Zen language and Zen practice can converge. The stimulus that precipitated Daito's first awakening experience was not only verbal; it also happened to be a sixteen-character verse. For Daito, the entire stanza or one of its phrases apparently functioned as a "turning word" (*ittengo*): a word or expression, delivered at just the right moment, that powerfully transforms the experience of the listener or reader. In this case, the pivotal utterance was not even aimed specifically at Daito. Later, as a mature master, Daito freely used poetry and poetic capping phrases to create his own turning words.

Mặc dù giác ngộ đôi khi được diễn tả là một kinh nghiệm tất cả-hoặc-không là gì hết, những lần chứng ngộ có thể khác xa rất lớn về mức độ sâu cạn, bừng sáng và mãnh liệt. Tác giả tự truyện nói về lần thức tỉnh đầu tiên của Đại Đăng (và Mộng Song) dưới hội Cao Phong là "có tỉnh" hoặc "tỉnh ngộ" thường để chỉ một sự thoáng thấy hoặc chợt nếm qua lần đầu tiên hương vị của tự ngộ. Câu nói mạnh và rõ của Cao Phong "kiến giải chân chánh" nhắc lại một câu trong Lâm Tế Lục, và nói đến ngọn cờ Phật pháp là câu trả lời trong nhà Thiền đối với sự đạt ngộ cao tột, một thành ngữ thường có nghĩa công nhận là đệ tử nối pháp.

Bài kệ tài tình của Bá Trượng và sự tương ứng với bài kệ nhanh như chớp của Đại Đăng chứng minh chỗ mà ngôn ngữ thiền và thực nghiệm thiền có thể hội tụ. Tác nhân thúc đẩy Đại Đăng lần đầu chứng ngộ không chỉ lời nói mà còn có bài kệ mười sáu chữ. Đối với Đại Đăng nguyên bài kệ hoặc một câu trong đó có tác dụng như một "chuyển ngữ": một chữ hay một câu, phát ra đúng lúc và kịp thời, sẽ chuyển hóa mạnh mẽ kinh nghiệm tu hành của người nghe hay người đọc. Trong trường hợp này, câu then chốt không hẳn nhắm riêng biệt vào Đại Đăng. Sau này, là một bậc thầy lão luyện, Đại Đăng dùng thi kệ và bình chú trước ngữ đầy chất thơ một cách tự tại lưu loát, tạo riêng cho mình những chuyển ngữ đặc thù.

It is in a sense ironic that Pai-chang's highly regarded poem concludes with a statement about the ultimate ineffability of truth. And yet for practitioners of eloquent Zen, declarations like "there are no words for it" paradoxically function as an effective type of religious language.

As Koho and Daito seemed to be developing a fruitful rapport, another distinguished master attracted Daito's attention: Nanpo Jomyo, known also by his title Daio Kokushi. Nanpo had trained in China for eight years under a leading Ch'an master, Hsu-t'ang Chih-yu (1185-1269). Upon his return to Japan, Nanpo settled in Hakata, Kyushu, where he taught for thirty years. In his seventies he was invited to assume the abbacy of monasteries in Kyoto and Kamakura. Shunsaku credibly states that Daito was motivated by Nanpo's excellent reputation, and Takuan even depicts Koho as encouraging the move to another teacher, in response to a question by Daito about a koan:

The Master [Daito] had previously asked Bukkoku [Koho] about the koan "An Ox Passes Through the Window." Bukkoku said, "Old Nanpo has intimately inherited Hsu-t'ang's teaching. Someday go to Nanpo and question him."

Chính trong ý nghĩa trở trêu mà bài kệ của Bá Trượng rất được tôn trọng với câu kết thúc đề cập đến chân lý tối thượng không nói được bằng lời. Nhưng đối với hành giả có khuynh hướng Thiên biện tài, những câu như "không cuộc văn tự" có tác dụng nghịch lý và là một cách nói rất hiệu quả trong ngôn ngữ của đạo.

Trong khi Cao Phong và Đại Đăng vừa triển khai một mối quan hệ đầy lợi lạc, một vị thầy kiệt xuất khác làm cho Đại Đăng quan tâm: Nam Phổ Thiệu Minh, tước hiệu là Đại Ứng Quốc Sư. Nam Phổ tu ở Trung Hoa trong tám năm dưới hội thiền sư Hư Đường Trí Ngu (1185-1269) vừa trở về Nhật. Nam Phổ trụ ở Hakata thuộc đảo Cữu Châu, nơi đây Ngài giảng dạy suốt ba mươi năm. Vào tuổi bảy mươi Ngài được thỉnh làm trụ trì các thiền viện ở Kyoto và Liêm Thương. Xuân Tác nói một cách chắc chắn rằng Đại Đăng bị tiếng tăm lừng lẫy của Nam Phổ lôi cuốn, và Trạch Am cho biết chính Cao Phong đã khuyến khích Đại Đăng nên đến một vị thầy khác, khi trả lời câu hỏi của Đại Đăng về một công án:

Sư [Đại Đăng] trước đó đã hỏi Phật Quốc [Cao Phong] về công án "Con trâu chui qua cửa sổ". Phật Quốc bảo: "Lão Nam Phổ được Hư Đường truyền pháp. Một ngày kia hãy đến Nam Phổ mà hỏi".

The practice of working with more than one Zen master was well established in China, where students traveled on pilgrimages in order to seek their true teacher or test their understanding through “Dharma combat.” Some of the Chinese monks chronicled in such texts as the *Transmission of the Lamp* seemed to be continuously en route from one temple to another, traversing vast distances mostly on foot. During the early phases of Japanese Zen, similar patterns were followed. Nanpo trained for ten years in Japan under the emigre Ch’an master Lan-ch’i Tao-lung (1213-1278), for eight years in China under Hsu-t’ang of the same line, and then again under Lan-ch’i for three years after returning to Japan. Muso began his career under I-shan I-ning, left for a while to seek another master, returned, and then left again to work under Koho Kennichi. Kanzan Egen, one of Daito’s two principal disciples, was fifty years old and an experienced monk when he first met Daito; he received Daito’s sanction as a Dharma heir after only three years. At the same time, the independence of students was limited by propriety and lineage affiliations. In one extreme case, Chugan Engetsu (1300-1375) suffered ostracism and even threats on his life because he changed Zen masters in a manner that was considered improper.

Tu tập với nhiều vị thầy là một phương thức thiết lập rất hay ở Trung Hoa, thiền sinh hành khước cốt tìm cho được vị chân sư cho mình hoặc để trải nghiệm kiến giải của mình qua cuộc “Pháp chiến”. Một số thiền tăng Trung Hoa có ghi chép hành trạng trong Truyền Đăng Lục chẳng hạn, thường xuyên lên đường từ chùa này đến chùa nọ, băng qua những đoạn đường dài hầu như bằng chân. Thiền tông Nhật Bản trong những giai đoạn đầu cũng áp dụng cách thức tương tự. Nam Phổ tu học mười năm ở Nhật với một thiền sư Trung Hoa di dân là Lan Khê Đạo Long (1213-1278), và tám năm ở Trung Hoa với Hư Đường trong cùng một hệ phái, rồi học tiếp với Lan Khê ba năm sau khi hồi hương. Mộng Song khởi đầu đạo nghiệp dưới hội Nhất Sơn Nhất Ninh, rồi thầy một thời gian đi tìm một thầy khác, trở lại thầy cũ, rồi lại đi đến Cao Phong Hiên Nhật. Quan Sơn Huệ Huyền, một trong hai trưởng tử của Đại Đăng, đã năm mươi tuổi và đi tu khá lâu trước khi gặp Đại Đăng, Ngài được Đại Đăng ấn chứng là đệ tử nối pháp chỉ sau ba năm. Đồng thời tính chất độc lập của người học bị giới hạn bởi đặc tính và tông phái đã nhập môn. Một trường hợp cực đoan là Trung Nham Viên Nguyệt (1300-1375) đã bị khai trừ và thậm chí cuộc đời bị bóp nghẹt vì việc Ngài đi đến hết vị thầy này đến vị thầy khác bị xem là bất hợp pháp.

In 1304 Daito left Koho's temple in Kamakura and traveled west to Kyoto, where he found Nanpo at Toko-an temple. The first Nanpo-Daito interview, which was relatively brief, began as follows:

The Master [Daito] said, "I have come a long way to receive your guidance—please grant me a brief interview." Nanpo replied, "I am getting old, and my strength has waned. Sit down for a while and have some tea." The Master said, "If that is how you deal with this, I'm afraid I cannot accept it." Nanpo said, "You are just a new arrival. How can you know about this matter?" The Master responded, "For gentlemen, isn't the wind the same over a thousand-mile distance?"

This exchange follows a classic pattern of Zen *mondo*. When Nanpo humbly parries the newcomer's request for guidance, he expresses the Zen tenet that fundamentally there is nothing to teach and nothing a student can acquire that he does not already have. His reply also functions as a kind of test, a way of probing Daito's understanding. Daito's reaction is bold: "Don't kid me!" Then Nanpo challenges him more directly. Again Daito demands to be taken seriously, by alluding to a Confucian maxim about the essential equality of "gentlemen."

Năm 1304 Đại Đăng rời chùa của Cao Phong ở Liêm Thương và đi về phía tây Kyoto, nơi Sư gặp Nam Phổ ở Thao Quang Am. Cuộc tham kiến đầu tiên giữa Nam Phổ và Đại Đăng tương đối ngắn, bắt đầu như sau:

Sư [Đại Đăng] nói: "Con đến từ xa, xin được thụ giáo, xin Thầy cho con tham kiến." Nam Phổ: "Ta đã già, sức yếu. Ngồi xuống một chốc và uống trà." Sư: "Nếu Thầy đối xử như vậy, con e không thể tiếp nhận được." Nam Phổ: "Người chỉ là khách mới đến. Làm sao biết được chuyện này." Sư: "Đối với bậc trượng phu, phải chăng đâu cũng là một thứ gió dù ở xa ngàn dặm?"

Cuộc trao đổi này y theo kiểu vấn đáp trong nhà Thiền. Khi Nam Phổ khiêm cung đã tránh né một cách khéo léo việc dạy bảo theo yêu cầu của vị khách tăng mới đến, Ngài đã biểu lộ lý thiền là căn bản không có gì để chỉ dạy và không có gì để người học sở đắc, một khi họ vốn có sẵn. Câu trả lời của Nam Phổ là một loại trắc nghiệm, một cách thăm dò kiến giải của Đại Đăng. Đại Đăng phản ứng rất táo bạo: "Thầy chớ gạt con!" Rồi Nam Phổ thử nghiệm một cách trực tiếp hơn. Một lần nữa Đại Đăng yêu cầu được xử sự nghiêm túc, ý muốn nói đến câu châm ngôn của Khổng giáo về bản tính bình đẳng của một "trượng phu".

His response also recalls a famous answer given by the Sixth Patriarch of Ch'an, Hui-neng, upon meeting his teacher: "Although my barbarian's body and your body are not the same, what difference is there in our Buddha-nature?" The newly ordained Daito is characteristically fearless and quick-witted even in the presence of a venerable Zen master like Nanpo.

Sometime after this encounter Nanpo assigned Daito the koan "An Ox Passes Through the Window," perhaps at Daito's request. The koan appears in a number of Ch'an texts, including the thirteenth-century koan collection called the *Gateless Barrier (Wu-men-kuan)*:

Wu-tsu Fa-yen said, "An ox passes through the window. His head, horns, and four legs all go through. But why can't the tail pass too?"

This koan is considered to be one of the most difficult in Zen. According to a standard interpretation, it deals with the traces of delusion or pride (the tail) that remain after enlightenment (the ox going through), though sometimes the tail itself is taken as a symbol of enlightenment or Buddha-nature. Others insist that the koan does not involve symbols at all. We do not know how long Daito worked on this koan or how much interaction he had with Nanpo during this phase of his training.

Câu trả lời của Sư cũng nhắc lại một câu trả lời của Lục Tổ Huệ Năng khi gặp Thầy là Ngũ Tổ: "Thân man rợ của con và thân của Thầy tuy không đồng, nhưng Phật tánh khác nhau chỗ nào?" Vị tân tu Đại Đăng quả là kỳ đặc, không biết sợ và rất mãnh lợi ngay cả khi đứng trước mặt một bậc thầy tôn quý trong nhà Thiền là Nam Phổ.

Có một lần sau buổi tham kiến, Nam Phổ giao cho Đại Đăng công án "Con trâu chui qua cửa sổ", có lẽ theo yêu cầu của Đại Đăng. Công án này có trong nhiều sách Thiền, kể cả Vô Môn Quan ở thế kỷ 13:

Ngũ Tổ Pháp Diễn hỏi: Có con trâu chui qua cửa sổ. Đầu, sừng và bốn chân đều qua lọt. Thế tại sao đuôi qua không lọt?

Công án này được cho là khó nhất (nan thâu) trong nhà Thiền. Nếu lý giải theo giáo môn thì ở đây muốn nói đến dấu vết ảo tưởng hoặc kiêu căng (cái đuôi) còn sót lại sau khi chứng ngộ (con trâu chui lọt), tuy nhiên đôi khi cái đuôi được hiểu là tượng trưng cho giác ngộ hay Phật tánh. Còn theo cách khác thì nhấn mạnh rằng công án không có tượng trưng điều gì cả. Chúng ta không biết Đại Đăng tham công án này bao lâu, và mối tương quan của Sư với Nam Phổ ra sao trong thời gian tham công án.

The records merely state that Daito eventually expressed his understanding of the koan to his teacher in two capping phrases, those cryptic comments that later characterized his Zen style. According to Shunsaku, Daito first replied, “Crooked mind is apparent.” He may have been saying to Nanpo, “I see your intention to entrap me with that question, but the tail has already passed for me.” The comment could also be directed at Wu-tsu Fa-yen, who originally formulated the koan. This response did not satisfy Nanpo, who urged Daito to probe more deeply. Three days later Daito gave his second reply: “To listen to the empty words of the fortune-teller.” Here the words of a soothsayer suggest something illusory or delusional, so Daito may be asserting that those who are still troubled by the tail are deluded by something nonexistent, by a self-created problem. Nanpo still was not satisfied, but he spurred Daito on with a single comment, “You have gotten close.” His language recalls Koho’s remark to Daito at the end of their *mondo* about the wild wind and the fan: “You nearly saw it but went right past.”

The specific nature of Daito’s koan practice remains obscure, because the material provided by his biographers is so fragmentary.

Ngũ lục chỉ nói rằng Đại Đăng trình lên thầy mình chỗ nhận ra trong công án bằng hai trước ngữ, và hai câu bình chú uẩn áo này về sau là đặc trưng Thiên phong của Sư. Theo Xuân Tác, lần đầu Đại Đăng đáp: “Tâm cong vẹo thì dễ thấy”. Có thể Sư muốn nói với Nam Phó: “Con thấy ý định của Thầy gài bẫy con với câu hỏi này, nhưng đối với con cái đuôi trâu đã qua lọt rồi”. Lời bình này cũng có thể nhắm đến Ngũ Tổ Pháp Diễn, người lập ra công án này. Câu đáp này chưa làm Nam Phó hài lòng, và Ngài bắt Đại Đăng phải dò sâu hơn nữa. Ba ngày sau Đại Đăng trả lời lần thứ hai: “Nghe lời rỗng của thầy bói”. Ở đây lời của thầy bói là một điều gì mơ màng hoặc ảo tưởng, như vậy Đại Đăng đang khẳng định rằng ai vẫn còn thắc mắc cái đuôi trâu là còn mê mờ vì một cái gì không thực hữu, vì một vấn đề do chính mình tạo ra. Nam Phó vẫn chưa hài lòng, nhưng Ngài chỉ nói với Đại Đăng một câu duy nhất: “Ngươi gần đạt”. Lời này của Nam Phó đã nhắc lại câu nhận xét của Cao Phong về Đại Đăng cuối buổi tham kiến về gió và quạt: “Ngươi gần thấy được, nhưng lại qua mất rồi”.

Bản chất đặc thù trong pháp tu công án của Đại Đăng vẫn còn chưa rõ, bởi vì tư liệu do tác giả tự truyện cung cấp quá rời rạc.

Capping phrases appear to have played a key role in his early training, though it never becomes clear whether he succeeded in answering the “Ox Passes Through the Window” koan. The eighteenth-century biographer Kokai, perhaps sensing this gap, asserts that Daito “investigated and solved nearly two hundred koans” during the next year. In any case, the bond between master and disciple intensified and deepened. Nanpo reportedly told Daito: “You are a natural monk. Surely you are someone who has been practicing the Way for longer than one or two lifetimes.” When Nanpo fell ill for ten days, he closed his door to all of his students except Daito. In 1305, when Nanpo moved from Toko-an to another Kyoto temple, Manjuji, he took Daito with him as his personal attendant.

Sometime during the two-year period at Manjuji, Daito was given the koan “Barrier,” the full version of which is called “Ts’ui-yen’s Eye-brows” or “Ts’ui-yen Instructs the Assembly at Summer’s End.” A seminal rendering of this koan is found in the *Blue Cliff Record*:

At the end of the summer retreat, Ts’ui-yen said to the assembly, “All summer long I’ve been talking to you. Look and see if my eyebrows are still there.” Pao-fu said, “In his heart the thief is afraid.”

Trước ngữ đã đóng vai trò then chốt trong buổi đầu tu tập, tuy không bao giờ rõ nghĩa dù cho Sư có trả lời thành công trong công án “Con trâu chui qua cửa sổ”. Tác giả tự truyện thuộc thế kỷ 18 là Cự Hải Tông Như, có lẽ cảm nhận được kẽ hở này, quả quyết rằng Đại Đăng “tham cứu và giải mã gần hai trăm công án” vào năm kế tiếp. Dù sao đi nữa, nhịp cầu giữa thầy và trò càng đậm đà và sâu sắc. Nam Phổ bảo Đại Đăng: “Ngươi là một ông tăng chân chất. Chắc hẳn ngươi đã tu hơn một hoặc hai đời”. Khi Nam Phổ lâm bệnh mười ngày, Ngài cấm cửa tất cả các đệ tử trừ Đại Đăng. Năm 1305, khi Nam Phổ rời Thao Quang Am về một ngôi chùa khác ở Kyoto là Vạn Thọ tự, Ngài mang Đại Đăng theo làm thị giả.

Một lần trong thời gian hai năm ở chùa Vạn Thọ, Đại Đăng được giao công án chữ “Quan”, toàn bộ tắc công án là “Thúy Nham lông mày” trong Bích Nham Lục:

Cuối hạ, Thúy Nham nói với hội chúng: “Suốt mùa hạ dài, Thúy Nham này đã thuyết thoại. Hãy nhìn và xem lông mày của Thúy Nham có còn không”. Bảo Phước nói: “Làm cướp tâm bất an (tác tặc nhân tâm hư)”⁴.

4 Tục ngữ nghĩa là “Có tật giật mình.” (D.G.)

Ch'ang-ch'ing said, "They've grown." Yun-men said, "Barrier."

Ts'ui-yen Ling-ts'an, an influential tenth-century Ch'an master, alludes to an adage that one's eyebrows will fallout if one talks too much or teaches erroneously. Having just finished a series of sermons during the summer training session, he seems to be asking, "Did I violate the ineffable Dharma when I spoke about it?" In the traditional Zen interpretation, Ts'ui-yen was not particularly concerned about having erred; his primary intention was to set up a test for his disciples. Using something as concrete and familiar as "eyebrows," he frames the problem in terms of existence and nonexistence. The first disciple suggests (indirectly) that the eyebrows are not there, the second says that they are; but either answer, by itself, is one-sided. Then Yun-men Wen-yen (862?-949) says, "Barrier" (Ch. *kuan*, Jp. *kan*), as in a tollgate or a frontier pass. Yun-men's one word also has the force of a command: "Stop!" or "Shut up!" In Zen practice this "Barrier" is regarded as an expression of the realm that transcends duality-by refusing to get caught in an either/or formulation, Yun-men escapes Ts'ui-yen's trap.

Trương Khánh nói: "Vẫn mọc".

Vân Môn nói: "Quan".

Thúy Nham Lệnh Tham, một thiền sư thuộc thế kỷ 10 rất có uy tín, ý muốn nói đến một cách ngôn cho rằng lông mày sẽ rụng, nếu ai nói quá nhiều hoặc chỉ dạy sai lầm. Đã dạy chúng suốt mùa an cư kiết hạ, Ngài như muốn hỏi: "Tôi có hủy phạm Phật pháp khi đã giảng dạy như thế không?" Ý nghĩa Thiền ở đây không phải là Thúy Nham đặc biệt quan tâm đến việc có sai lạc trong khi thuyết pháp hay không; ý định thực sự căn bản của Ngài là nêu ra để trắc nghiệm đệ tử. Dùng một vật rất cụ thể và quen thuộc là "lông mày", Ngài đã bỏ cục vấn đề về hiện hữu và phi hiện hữu. Vị đệ tử thứ nhất gợi ý (một cách gián tiếp) là lông mày không còn nữa, vị thứ hai đáp là vẫn có lông mày; nhưng câu nào cũng chỉ nghiêng một bên. Đến Vân Môn Văn Yển (862?-949) đáp: "Quan", nghĩa là cửa ải để đi qua. Một lời của Vân Môn (Vân Môn nhất tự) là sức mạnh mệnh lệnh: "Dừng lại!" hoặc "Câm mồm!" Trong sự tu thiền chữ "Quan" này được xem như diễn bày cảnh giới siêu vượt nhị nguyên bằng cách gạt bỏ không nắm giữ một câu nào cả. Vân Môn thoát khỏi lòng bẫy của Thúy Nham.

According to Shunsaku, Daito first answered the koan with the capping phrase “To add error to error.” This response implies that Ts’ui-yen’s question erred, but so did Yun-men’s reply, which somehow made matters worse. Zen language, because of its multifaceted nature, can express censure and praise simultaneously; in that case, Yun-men’s “error” (deft response) also rectified Ts’ui-yen’s “error” (penetrating question), thereby resolving the whole situation. Nanpo told Daito that he must go even deeper into the koan: “That is all right, but you still must grasp the essence of ‘Barrier.’ Then one day your whole life will be different.”

SATORI AT KENCHOJI

At the end of 1307, Daito and Nanpo left Manjuji in Kyoto and went to Kamakura. Daito was twenty-five, Nanpo seventy-two. Nanpo became abbot of Kamakura’s prestigious Kenchoji temple on the twenty-ninth day of the twelfth month. Two or three years had passed since Daito was first assigned the koan “Barrier,” and he still had not resolved it. Biographer Shunsaku does not attempt to describe Daito’s practice or suggest the vicissitudes of Daito’s inner life; he simply reports on the climax of the process:

Theo Xuân Tác, lần đầu Đại Đăng trả lời công án với trước ngữ: “Đã lầm còn thêm lầm (tương thố tựu thố)”. Câu đáp này ngụ ý câu hỏi của Thúy Nham đã sai, nhưng câu đáp của Vân Môn cũng thế, và một cách nào đó đã làm tình hình xấu thêm. Ngôn ngữ Thiền, vì đặc tính muôn màu muôn vẻ của nó, có thể biểu lộ cả chê lẫn khen; trong trường hợp này cái “lầm” của Vân Môn cũng là đỉnh chính cái “lầm” của Thúy Nham, qua đó giải quyết toàn bộ tình thế. Nam Phổ bảo Đại Đăng phải tham cứu thâm sâu hơn nữa: “Được đó, nhưng ngươi còn phải nắm cho được cốt lõi của chữ Quan. Rồi một ngày kia toàn thể sinh mạng của ngươi sẽ đổi khác”.

CHỨNG NGỘ TẠI CHÙA KIẾN TRƯỜNG

Cuối năm 1307, Đại Đăng và Nam Phổ rời chùa Vạn Thọ ở Kyoto và đến Liêm Thương. Đại Đăng 25 tuổi, Nam Phổ 72 tuổi. Nam Phổ làm trụ trì ngôi chùa danh vọng nhất Liêm Thương là Kiến Trường tự vào ngày 29 tháng chạp. Hai hoặc ba năm trôi qua kể từ ngày được giao công án “Quan”, và Sư cũng chưa xong việc. Tác giả Xuân Tác không tả lại sự tu tập của Đại Đăng hoặc gợi nhắc đến sự thăng trầm trong đời sống nội tâm của Đại Đăng; ông chỉ kể lại đỉnh cao của một diễn trình công phu:

Less than ten days had passed [at Kenchoji] when the Master [Daito] tossed a key onto a desk. In that instant he broke through “Barrier.” He attained a boundless satori of complete interpenetration in which the great Dharma was fully manifest. Sweat covered his body.

A profound awakening experience resists verbal expression, though Shunsaku attempts to convey its impact by resorting to conventional phrases. The one time Daito spoke directly of the event, at the inauguration of Daitokuji, he used metaphoric language. Offering incense, he said:

This incense is within Master Yun-men’s “Barrier,” an inexplicable koan that I could not resolve for the longest time. When I was at Kenchoji near Kamakura, I grasped this incense, and since that time its fragrance has filled the air.

Once a practitioner has reached the requisite state of ripeness, usually after years of intense inner questioning, a seemingly insignificant event can trigger awakening. Given this state of readiness, enlightenment can also be generated from within, independent of any noticeable external stimulus.

Gần mười ngày trôi qua [tại Kiến Trường] khi Sư [Đại Đăng] làm rớt chìa khóa lên bàn. Ngay đó Sư thấu phá chữ “Quan”. Sư đạt được giác ngộ, toàn mãn vô lượng vô biên, chỗ Phật pháp hiển lộ tròn đầy. Mồ hôi ướt đẫm châu thân.

Một sự chứng nghiệm toàn triệt ra ngoài ngôn ngữ văn tự, cho dù Xuân Tác cố truyền đạt tác động này khi cầu viện đến câu cú theo lệ thường. Có một lần Đại Đăng đã nói thẳng đến chuyện này khi làm lễ khánh thành chùa Đại Đức, dùng ẩn dụ để diễn tả. Khi niêm hương, Sư bảo:

Nén hương này nằm trong chữ “Quan” của thầy Vân Môn, một công án bí hiểm mà ta đã không giải nổi một thời gian rất lâu. Khi ta ở chùa Kiến Trường gần Liêm Thương, ta nắm được nén hương này, và từ đó hương thơm của nó tỏa khắp bầu trời.

Một khi hành giả đạt đến trạng thái chín muồi đòi hỏi, thường là sau nhiều năm tham cứu nội tâm mãnh liệt, một biến động gần như chẳng chút ý nghĩa có thể gây ra giác ngộ. Đạt đến tâm thái chín muồi này, giác ngộ cũng có thể phát sinh từ nội tâm, không lệ thuộc vào tác động ngoại cảnh báo trước.

In Daito's case, there may have been something about the tossing of the key that precipitated the experience: the sharp sound of metal striking wood, the sight of an object falling, or simply the act of releasing something--he had been holding tightly to "Barrier" for years without resolving it. The numerous associations between a "key" and a "barrier" are suggestive: perhaps Daito had just finished unlocking a gate or a door, and something about the act suddenly showed him the way through his own barrier. It is also possible that there was no inherent connection between the two events (beyond their simultaneity). In that case, the breakthrough could just as easily have come when Daito was washing his face the next morning.

Even within the Zen tradition, accounts of enlightenment experiences vary widely in setting, narrative detail, and emotional intensity. Chronologically, the closest point of comparison to Daito is Muso, who came to awakening about three years earlier, at the age of thirty-one. Though Muso had trained formally in major monasteries, he was living alone in a secluded hermitage in the town of Usuba, Hitachi province (present Ibaraki prefecture). One evening at the end of the fifth month, Muso did zazen outdoors until after midnight and then went inside to go to bed.

Trong trường hợp Đại Đăng có thể có một điều gì trong chiếc chìa khóa rơi trên bàn đã thúc đẩy đến chứng ngộ: tiếng động chát chúa của kim khí khi chạm mặt gỗ, hình dáng một vật đang rơi xuống, hoặc chỉ giản dị một hành động buông rơi một món đồ--việc Sư đã ôm ấp miệt mài chữ "Quan" suốt bao nhiêu năm không giải quyết được. Rất nhiều mối liên kết giữa chiếc "chìa khóa" và "quan ải" được gợi ý: có lẽ Đại Đăng vừa khóa cổng hay cửa ra vào, và có một điều gì trong hành động này bỗng nhiên chỉ cho Sư con đường xuyên phá quan ải của chính mình. Cũng có thể, không có mối liên kết cố hữu nào giữa hai biến động (siêu vượt tính đồng thời). Trong trường hợp này ngộ cũng có thể dễ dàng xảy đến khi Đại Đăng đang rửa mặt buổi sáng.

Tuy nằm trong truyền thống Thiền tông, những giai thoại về chứng nghiệm ngộ khác nhau rất nhiều từ sự hình thành, tình tiết diễn biến và cường độ cảm nghiệm. Về thời gian tính, người gần Đại Đăng nhất có thể so sánh là Mộng Song, đã đạt ngộ khoảng ba năm trước đó, vào tuổi ba mươi một. Mặc dù Mộng Song đã tu tập chính thức trong các thiền viện lớn, Ngài sống độc cư trong thất ở thành phố Usuba, tỉnh Hitachi (bây giờ là hạt Ibaraki). Một buổi chiều vào cuối tháng 5, Mộng Song tọa thiền ngoài cửa cho đến giữa đêm rồi vào nhà nghỉ.

In the darkness he reached out to support himself against a wall, but he misjudged its location and stumbled to the floor. In that instant of surprise he experienced enlightenment. Muso's *Chronicle* does not explicitly state that Muso awakened, nor does it attempt to describe the experience; it merely reports that Muso composed his satori poems.

Daito, certain that he had penetrated Yun-men's "Barrier," rushed to his teacher and exclaimed, "Almost the same path!" He thereby affirmed the essential oneness of his own spiritual path with the path of Yun-men and, by extension, the entire lineage of Ch'an/Zen masters. It must have been as evident to Nanpo as it was to his disciple that the koan had been resolved, because this time Nanpo did not test Daito or evaluate his verbal response. Instead he related an experience of his own:

Nanpo was greatly surprised. "Last night," he exclaimed, "I dreamt that Master Yun-men entered my room. Today you penetrated 'Barrier.' You must be a second Yun-men!" The Master [Daito] covered his ears and left.

Nanpo's intuition that Daito was spiritually bonded to Yun-men (prompting Daito to cover his ears in a gesture of humility) eventually gained wide acceptance in Rinzaï Zen.

Trong bóng tối Ngài vói tới để dựa vào bức tường, nhưng không trúng chỗ nên vấp ngã trên sàn nhà. Ngay lúc chột té đó Ngài chứng ngộ. Niên phở của Mộng Song không nói rõ là Mộng Song ngộ đạo, cũng chẳng mô tả như thế nào; chỉ kể là Mộng Song có làm kệ chứng ngộ.

Đại Đăng, chắc chắn là đã thâm nhập chữ "Quan" của Vân Môn, chạy vội đến thầy và la lên: "Hầu như cũng một con đường ấy!" Qua đó Sư thực chứng sự đồng nhất về cơ bản giữa đường đạo của Sư và đường đạo của Vân Môn, nói rộng ra của cả tông môn các thiền sư. Đối với Nam Phổ cũng như đối với đệ tử của Ngài, hẳn là công án đã được giải đáp, bởi vì lần này Nam Phổ không thắc nghiệm Đại Đăng cũng không đánh giá câu đáp của Sư. Thay vào đó Nam Phổ chỉ đề cập đến kinh nghiệm riêng của mình:

Nam Phổ rất đỗi ngạc nhiên. Ngài bảo: "Đêm qua, ta nằm mộng thấy Vân Môn bước vào phòng. Hôm nay người thấu phá chữ Quan. Người là Vân Môn tái lai!"

Đại Đăng bịt lỗ tai quay gót.

Trực giác của Nam Phổ cho rằng Đại Đăng có liên hệ về tâm linh với Vân Môn (khiến Đại Đăng bịt lỗ tai, một cử chỉ khiêm cung) đương nhiên là mở rộng sự đón nhận Sư vào dòng thiền Lâm Tế.

Yun-men Wen-yen, one of the leading lights of T'ang dynasty Ch'an, founded a lineage that flourished under his name for three hundred years before it was absorbed into the Lin-chi school. Renowned for his incisive one-word answers, Yun-men is credited with the creation of hundreds of koans, including eight in the *Blue Cliff Record* and five in the *Gateless Barrier*. Whether or not Nanpo actually had such a timely dream, it appears that Daito himself felt a close affinity with Yun-men after struggling for years with Yun-men's "Barrier." Daito greatly admired the masterful use of language by Yun-men and his religious heirs; he was especially drawn to the writings of Hsueh-tou Ch'ung-hsien (980-1052), a third-generation descendant in Yun-men's line. Yun-men did not allow his disciples to build the customary memorial hall, and Daito gave a similar order at the time of his death. One further connection may be coincidental. Because of the manner in which Yun-men attained satori (tradition claims that a gate was slammed on his leg), his leg was injured. Daito also had an injured leg by the end of his life, yet both men nonetheless insisted on dying in the full-lotus posture. The apparent link between Yun-men and Daito was made into a felicitous koan that is still used by the monks of Daitokuji:

Vân Môn Văn Yên, một trong những cao tăng lãnh đạo Thiền tông đời Đường, khai sáng dòng thiền mang tên Ngài là Vân Môn, hưng thịnh ba trăm năm trước khi sáp nhập vào tông Lâm Tế. Nổi danh với câu đáp "nhất tự" sắc bén, Vân Môn được công nhận sáng tác hàng trăm công án, gồm tám tác trong Bích Nham Lục và năm tác trong Vô Môn Quan. Dù Nam Phổ có thấy hay không điềm chiêm bao ngăn ngủi, ta vẫn thấy rõ Đại Đăng đã cảm nhận một ái lực mật thiết với Vân Môn sau khi vật lộn nhiều năm với chữ "Quan" của Vân Môn. Đại Đăng rất ngưỡng mộ việc sử dụng ngôn ngữ thật là quán triệt của Vân Môn và các đệ tử nổi pháp; Ngài đặc biệt được đưa vào tác phẩm của Tuyết Đậu Trùng Hiên (980-1052), đệ tử đời thứ ba phái Vân Môn. Ngài không cho phép xây điện thờ theo truyền thống trong đạo, và Đại Đăng cũng truyền lệnh tương tự như thế lúc lâm chung. Một sự liên hệ xa hơn giữa hai người có thể là trùng hợp. Khung cảnh chứng ngộ của Vân Môn (cửa đóng đập bàn chân) khiến Ngài bị thương nơi chân. Đại Đăng cũng bị thương nơi chân lúc sắp tịch, tuy thế cả hai vẫn ngồi kiết-già khi thị tịch. Một liên hệ rõ ràng giữa Vân Môn và Đại Đăng được lồng vào một công án rất hay vẫn còn được tăng nhân chùa Đại Đức tham học:

Daito Kokushi is called the reincarnation of Yunmen, but they were separated by several hundred years. What was he doing all that time?

Daito was the first native Japanese Zen master to be identified in this way with a seminal Ch'an master, a pairing that symbolizes his exceptional mastery of Ch'an. One hundred years after Daito, the Japanese Zen master Ikkyu Sojun (1394-1481) identified himself with the Chinese master Hsu-t'ang (Nanpo's teacher). As James Sanford has noted,

[Ikkyu] came to consider himself not simply a spiritual descendant of the Chinese monk [Hsu-t'ang] but his veritable reincarnation. This more than half-seriously held conviction found repeated expression not only in Ikkyu's poems, but even more interestingly in two paintings done by members of his circle. Though nominally likenesses of Ikkyu, these pieces each have the beard and moustache of a famous depiction of Hsu-t'ang added over Ikkyu's features so as to bring both men into a single portrait.

Such developments show how ardently the Japanese Zen monks sought to embrace and internalize Ch'an.

On the day following his enlightenment, Daito presented two written verses to his teacher.

Quốc sư Đại Đăng được gọi là Vân Môn tái lai, nhưng cả hai sống cách nhau nhiều trăm năm. Trong khoảng thời gian đó họ làm gì?

Đại Đăng là vị thiền sư đầu tiên sinh trưởng ở Nhật được đồng hóa cùng một dòng giống với một thiền sư Trung Hoa, một cặp bài trùng tượng trưng cho sự tinh thông quán triệt ngoại hạng về Thiền. Một trăm năm sau Đại Đăng, một thiền sư Nhật là Nhất Hưu Tông Thuần (1394-1481) cho mình là hậu thân của Hư Đường (thầy của Nam Phổ). James Sanford đã ghi:

[Nhất Hưu] không chỉ cho mình là hậu duệ mà còn tự nhận là hậu thân thực sự của vị tăng Trung Hoa [Hư Đường]. Sự tin tưởng nửa đùa nửa thật này thường thấy lặp đi lặp lại, không những trong thi kệ của Nhất Hưu mà còn thấy trong hai bức họa rất thú vị của nghệ nhân trong pháp hội Nhất Hưu. Mặc dù đề tên Nhất Hưu, hai bức tranh này đều vẽ thêm râu quai nón và râu mép của Hư Đường chồng lên chủ đề Nhất Hưu để lồng hai nhân vật vào chung một chân dung.

Những sự trình bày như thế cho thấy lòng nhiệt tình của thiền tăng Nhật muốn nắm giữ và chủ quan hóa Thiền tông.

Một ngày sau khi chứng ngộ, Đại Đăng trình hai bài kệ lên thầy.

The rare document duplicated in Figure 1 is the earliest extant record in Daito's own hand:

I've broken through Cloud Barrier—
the living way is north south east and west.
Evenings I rest, mornings I play,
no other no self.
With each step a pure breeze rises.

Cloud Barrier pierced, the old path's gone—
clear sky bright sun my true home.
Activity's wheel turns freely beyond men.
Golden Kasyapa departs,
hands clasped on his chest.

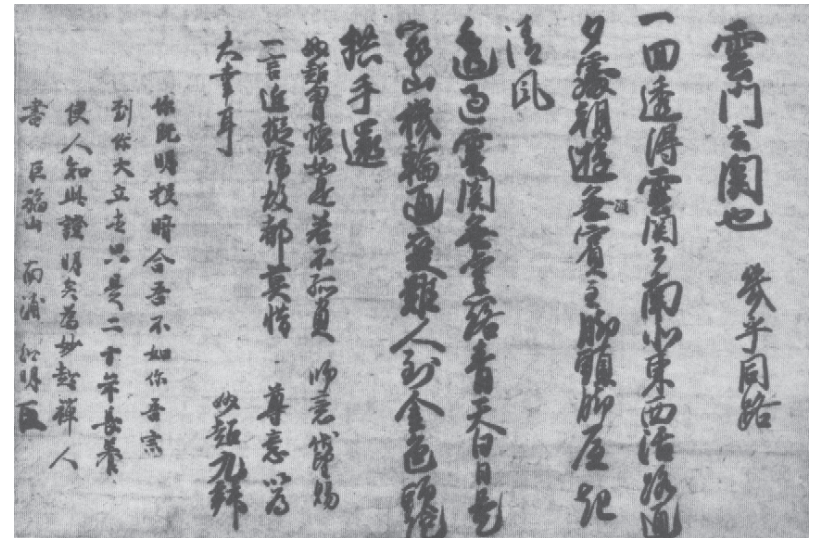
Following the poems, Daito wrote to Nanpo:

Bản sao một tài liệu quý hiếm ở hình 1 là ngữ lục phổ biến đầu tiên do chính tay Đại Đăng viết:

Tôi đã thấu phá Cửa Mây—
con đường sống ở bắc nam đông tây.
Chiều tôi nghỉ, sáng tôi chơi,
không người không ta.
Ở mỗi bước chân, ngọn gió trong lành thổi đến.

Cửa Mây đã xuyên thấu, con đường cũ đã đi qua—
bầu trời trong vàng dương sáng ngôi nhà thực sự của tôi.
Bánh xe cơ duyên quay tự do bên trên con người.
Ngài Ca-diếp thân vàng ra đi,
tay chấp trước ngực.

Theo sau hai bài kệ, Đại Đăng viết cho Nam Phổ:



Hình 1

This is my inner state. If it is acceptable to you, Master, I bow down and humbly request a word from you. I am planning to return soon to the old capital [Kyoto]; your kind permission would please me greatly.

In the two poems Daito expresses his profound joy and his sense of freedom through a variety of colorful metaphors and allusions. Cloud Barrier is a contracted form of Yun-men (literally, “Cloud-gate”) and “Barrier,” the koan that precipitated Daito’s awakening.

Đây là tâm trạng của con. Nếu thầy nhận, con xin đánh lễ dưới chân thầy và thỉnh cầu thầy cho một lời. Con định sẽ sớm trở về đế đô cũ (Kyoto), con sẽ rất hoan hỷ và phấn khởi nếu thầy cho phép.

Trong hai bài kệ Đại Đăng diễn tả niềm vui sâu xa và cảm thức tự tại qua những ẩn dụ và biểu tượng đầy màu sắc phong nhiêu. Cửa Mây tức Vân Quan là tên ghép của “Vân Môn” và chữ “Quan”, công án đã đẩy Đại Đăng đến chứng ngộ.

Penetrating the Cloud Barrier, Daito simultaneously plumbed the koan, the former master, and the deluded aspect of his own mind; the vanishing of clouds to reveal a clear sky (or a full moon) is a well-known Buddhist metaphor for enlightenment. Other images in the poems reinforce the sensation that all obstructions have disappeared. The absence of self and other (more literally, “host” and “guest”) points to a transcendental awareness beyond ordinary subjectivity. In the first line of the second verse, “the old path’s gone” indicates the radical nature of Daito’s experience—his old self is gone, and he even forgets what brought him to his present wonderful state. At the same time he has forged his own new path, no longer relying on buddhas or patriarchs. Activity’s wheel is the mysterious functioning of his own satori, incomprehensible to others. Kasyapa, the Buddha’s disciple who is said to have received a wordless transmission of Dharma, came to be honored as the second Indian patriarch of Zen. In Daito’s verse Kasyapa departs deferentially because he is no longer needed—such is Daito’s confidence that *he* is now an authentic recipient of the Buddha’s Dharma.

These two verses attest to the central role of poetry in Ch’an/Zen and in Daito’s own development.

Thâm nhập được “Vân Quan” đồng thời dò tìm được công án, vị thầy thuở xưa, và bóng dáng mê mờ của tâm thức chính mình; mây tan để hiển lộ bầu trời trong sáng (hoặc mặt trăng rằm) là ẩn dụ nổi tiếng trong đạo Phật chỉ cho sự giác ngộ. Những hình ảnh khác trong bài kệ tăng cường một cảm thức rằng tất cả chướng ngại đã biến mất. Sự vắng mặt cái ta và người (nguyên văn là “chủ” và “khách”) chỉ ra sự tỉnh giác siêu vượt tính chủ quan phạm tính. Giòng thứ nhất trong bài kệ thứ hai “con đường cũ đã đi qua” cho thấy bản chất căn để trong sự chứng ngộ của Đại Đăng—cái ta xưa cũ đã biến mất, và Sư cũng quên bằng điều gì đã thúc đẩy Sư đến tâm thái kỳ diệu hiện thời này. Đồng thời Sư đào luyện con đường mới của mình, không còn nương cậy vào chư Phật chư Tổ nữa. Bánh xe cơ duyên chính là diệu dụng của tự ngộ, người khác không thể nào hiểu được. Ca-diếp là đại đệ tử của Phật, được truyền trao chánh pháp một cách vô ngôn⁵ và trở thành Nhị Tổ Thiền tông Ấn Độ⁶. Trong bài kệ của Đại Đăng, Tổ Ca-diếp ra đi một cách trịnh trọng và cả quyết vì Tổ không còn cần gì nữa—cũng như niềm tin chắc thật của Đại Đăng rằng bây giờ mình là pháp khí chánh truyền.

Hai bài kệ này chứng thực vai trò trọng tâm của thi kệ trong nhà thiền và trong sự diễn bày của Đại Đăng.

5 Phật niêm hoa trên hội Linh Sơn, Ca-diếp mỉm cười. (D.G.)

6 Theo tác giả, đức Phật Thích-ca là sơ tổ Thiền tông. (D.G.)

Upon attaining enlightenment, a Zen monk was not expected to preach a sermon, write a treatise, observe silence, or do as he pleased; he was supposed to write a poem that expressed his Zen understanding. Simply on the basis of an enlightenment poem or two, masters were thought to be able to assess the depth of the writer's realization, even across considerable gaps of time or culture. Originally, enlightenment poems were also presented as calligraphy, a practice that intensified the link between religious experience and aesthetic expression.

Nanpo wrote his response to the poems directly on the scroll submitted by Daito, so his words have also been preserved:

You have already cast away brightness and united with darkness. I am not equal to you. Because of you, my school will become firmly established. Before making this sanction public, you must continue your spiritual cultivation for twenty years.

Nanpo's prediction that Daito would assure the survival of his lineage echoes traditional language, yet it was confirmed by later developments. The early biographies, having established Daito's spiritual credentials, provide no further information on the interaction between Daito and his teacher.

Ngay khi đạt ngộ một thiền tăng không bắt buộc nói pháp, bình chú, im lặng, hoặc phải làm một việc gì ưa thích; mà cần phải viết bài kệ trình bày chỗ mình lĩnh hội. Chỉ đơn giản trên nền tảng một hoặc hai bài kệ ngộ đạo, vị thầy có khả năng đo lường được mức độ giác ngộ của tác giả, ngay cả phải vượt qua khoảng cách lớn lao về thời gian lẫn văn hóa. Về cơ bản, những bài kệ ngộ đạo cũng được trình bày như một bức thư họa, một sự luyện tập làm tăng cường mối liên hệ giữa kinh nghiệm tu hành và sự diễn đạt mỹ học.

Nam Phổ viết đáp từ bài kệ trực tiếp trên tờ thư của Đại Đăng đệ trình, lời của Ngài như thế vẫn được lưu giữ:

Người đã ném bỏ cái sáng và hiệp nhất với cái tối.
Ta không bằng người. Nhờ người, tông phái của ta sẽ được dựng lập vững bền. Trước khi ấn chứng chính thức công khai, người phải tiếp tục tu tập hai mươi năm.

Lời tiên đoán của Nam Phổ rằng Đại Đăng bảo đảm duy trì tông phái đã nhắc lại lời xưa trong đạo, và điều này được chứng thực qua những diễn biến sau này. Những tiểu sử đầu tiên đã chứng minh sự tín nhiệm của Đại Đăng, nhưng không cho biết mối tương quan giữa Đại Đăng và thầy mình.

Kokai's edition of the *Chronicle* merely notes that Nanpo gave Daito a purple robe as an emblem of Dharma transmission.

THE MAKING OF A ZEN MASTER

When Nanpo told Daito, "Before making this sanction public, you must continue your spiritual cultivation for twenty years," he was standing within an ancient Buddhist tradition. The canonical term for the spiritual practice that comes *after* enlightenment is *shotaichoyo*: "sustained nurturing of the sacred embryo [of insight or truth]." One of the earliest uses of this expression is found in a fifth-century Chinese translation of the *Prajnaparamita Sutra on Benevolent Kings Protecting Their Countries*. In Chan texts the phrase first appears in the writings of the Chinese master Ma-tsu Tao-i (709-788), and in the Sung period the Japanese pilgrim Dogen Kigen learned it from his teacher T'ien-t'ung Ju-ching (1163-1228).

During the Tang era in China, the notion of postenlightenment cultivation became closely associated with another ideal, that of the recluse. Chan master Fen-chou Wu-yeh (762-823), for example, claimed that the ancient sages "erased their traces and completely forgot the world" for twenty or thirty years. The figure of twenty years itself acquired special status in conjunction with notions of cultivation and seclusion.

Ấn bản Niên Phô của Cụ Hải chỉ ghi là Nam Phô ban cho Đại Đăng một tử y xem như biểu tìn của sự nối pháp.

SỰ TÁC THÀNH MỘT THIỀN SƯ

Khi Nam Phô nói với Đại Đăng: "Trước khi ấn chứng chính thức công khai, người phải tiếp tục tu tập hai mươi năm", Ngài đứng trong truyền thống cổ xưa của đạo Phật. Thuật ngữ kinh điển chỉ cho sự tu tập sau khi ngộ đạo là "thánh thai trưởng dưỡng". Câu này được dùng đầu tiên trong bản dịch chữ Hán kinh Bát-nhã Ba-la-mật-đa vào thế kỷ 5. Trong Thiền tạng câu này xuất hiện đầu tiên trong ngữ lục của Mã Tổ Đạo Nhất (709-788), và vào đời Tống vị tăng hành khước Nhật Bản là Đạo Nguyên Hi Huyền⁷ học chữ này từ thầy của mình là Thiên Đồng Như Tịnh (1163-1228).

Đời Đường Trung Hoa, khái niệm về việc tu tập sau khi ngộ đạo (kiến tánh khởi tu) rất gần với một khái niệm khác, đó là sự ẩn tu. Ví dụ, thiền sư Phần Châu Vô Nghiệp (762-823) than phiền là cố đức "xóa sạch vết tích và quên mất thế gian" trong hai mươi năm hoặc ba mươi năm. Chỉ riêng hình ảnh hai mươi năm cũng nói lên được ý niệm tu hành trùng hợp với quy ẩn.

7 Tổ tông Tào Động Nhật sau này. (D.G.)

For most Buddhists, “twenty years” evoked the *Lotus Sutra* parable of the prodigal son, who wandered in poverty for two decades before returning home. Other references are found in Ch’an: Lin-chi reportedly trained under Huang-po for twenty years, and a verse by Hsueh-tou laments, “For twenty years I have suffered bitterly.”

In most religions one finds figures of speech that are later interpreted literally (often with serious repercussions). Daito, his biographers, and his religious heirs all took pride in what they considered to be Daito’s scrupulous fulfillment of his teacher’s injunction. When Daito became the founding abbot of Daitokuji in 1326, he compared his enlightenment at Kenchoji to the fragrance of incense and then stated, “Though I stored this fragrance in a bag for twenty years, the more it was hidden, the more it became manifest.” Kokai emphatically makes the same point:

From the time the Master received Nanpo’s sanction in the second year of Tokujū [1307] until the time of this ceremony, exactly twenty years had elapsed. Earlier, in the Shochū era [1324-1326], the abbot’s seat at Nanzenji had become vacant, and Emperor Go-Daigo had invited the Master three times to take the position, but he had declined.

Đối với hầu hết Phật tử, “hai mươi năm” nhắc đến kinh Pháp Hoa với ẩn dụ người cùng tử lang thang nghèo khổ khoảng hai mươi năm mới trở về nhà. Những quy chiếu khác được thấy trong Thiền: Lâm Tế tu dưới hội Hoàng Bá hai mươi năm và một bài kệ của Tuyết Đậu than rằng: “*Ta hai mươi năm cay đắng*”.

Trong hầu hết các tôn giáo, hình ảnh và lời nói xuất hiện rồi sau đó được diễn dịch thành văn tự (thường có ảnh hưởng nghiêm trọng). Đại Đăng, những tác giả tự truyện của Sư, và những đệ tử nổi pháp, tất cả đều cảm thấy tự hào về công việc mà họ cho là đã hoàn thành một cách thận trọng huấn thị của thầy mình. Khi Đại Đăng làm trụ trì khai sơn chùa Đại Đức năm 1326, Sư đã so sánh sự chứng ngộ của mình ở chùa Kiến Trường với nén nhang ngát hương và nói: “Dù ta cất giữ hương thơm này trong đũa ngót hai mươi năm, càng giấu kín thì càng thơm lừng”. Cụ Hải cũng nhấn mạnh điểm này:

Kể từ khi Sư được Nam Phổ ấn chứng vào năm thứ hai thời Đức Trị [1307] cho đến khi làm lễ khai tự thực sự, hai mươi năm đã trôi qua. Trước đó, vào thời Chánh Trung [1324-1326], chức vị trụ trì chùa Nam Thiền khuyết chỗ, và Nhật hoàng Hậu-Đề-Hồ cung thỉnh Sư đảm nhận ba lần, nhưng không thành.

The Master's period of spiritual cultivation accorded with his master's instructions exactly, like the two matching pieces of a tally.

Daito's period of postenlightenment cultivation spawned a number of legendary and semilegendary accounts that significantly affected his image and his Zen legacy. For those who have a passing familiarity with the leading figures of Japanese Zen, the first picture of Daito that may come to mind is a beggar under a bridge, based on the traditional account of the master's years of seclusion:

It is said that he really spent them living among the beggars under the Gogo Bridge in Kyoto, quite indistinguishable from his ragged associates. Eventually, so the story has it, Emperor Hanazono heard of him, and wished to invite him to preach at his palace. Having also heard that this unusual beggar was fond of a certain melon known as *makuwa-uri*, the Emperor went to the Gogo Bridge in disguise carrying a large basket of the fruit. There he handed the melons to the beggars one by one, carefully scanning each face as he did so. Noticing one with unusually brilliant eyes, the Emperor said, as he offered the melon, "Take this without using your hands." The immediate response was, "Give it to me without using your hands."

Sư đã giữ đúng thời hạn tu tập theo lời dạy của thầy mình, theo đúng như một cặp nhãn hiệu chẳng khác mấy may.

Thời gian tu sau khi chứng ngộ của Đại Đăng đã phát sinh một số huyền thoại và bán huyền thoại, và ý nghĩa đã ảnh hưởng đến hình tượng và di sản của Sư trong nhà Thiền. Những ai đã quen thuộc những khuôn mặt lãnh đạo Thiền tông Nhật Bản, hình ảnh đầu tiên của Đại Đăng xuất hiện trong đầu là một người ăn mày dưới gầm cầu, căn cứ trên giai thoại về những năm Sư quy ẩn:

Người ta nói Sư đã sống qua những năm với đám ăn mày dưới cầu Ngũ Điều ở Kyoto, khó phân biệt Sư với những đồng sự rách rưới. Nhật hoàng Hoa Viên nghe tiếng Sư và mong muốn thỉnh Sư về thuyết pháp trong nội cung. Cũng được biết vị ăn mày lạ thường này thích ăn một thứ dưa tên là chon tang qua. Nhật hoàng bèn cải trang đến cầu Ngũ Điều mang theo một giỏ dưa thật to. Ngài phát dưa cho đám ăn xin từng người một, nhận dạng tỉ mỉ nét mặt mỗi người. Thấy một người có đôi mắt sáng quắc, Nhật hoàng vừa đưa dưa vừa bảo: "Cầm lấy mà không được đưa tay ra." Lập tức có câu trả lời: "Hãy đưa cho tôi mà không đưa tay ra!"

One of the earliest references to Daito's alleged twenty years of begging near the Gogo Bridge is a poem by Ikkyu, composed on an anniversary of Daito's death. Ikkyu had just read Shunsaku's *Exploits*, and he felt that the biographer had glossed over the hardships endured by Daito during these years. The first line of Ikkyu's poem plays on the literal meaning of Daito's name, "Great Lamp":

After Reading the *Exploits of National Master Daito*
Holding aloft this Great Lamp would illuminate heaven.
Imperial carriages jostled before the Dharma hall
but no one recorded his life of wind and water
for twenty years at the Gogo Bridge.

Another influential proponent of this depiction of Daito was Zen master Hakuin. A Hakuin text of 1750 may be the first published version of the melon story, and Hakuin painted many expressive portraits of Daito as a bearded and barefoot beggar, alms bowl in hand, his tattered robe covered by a straw cloak. On one of these portraits (figure 2), Hakuin wrote the following poem:

Wearing a straw mat among the beggars,
through his greed for sweet melons
he's been taken alive.
"If you give me the fruit without using your hands.
I'll enter your presence without using my feet."

Một quy chiếu đầu tiên thừa nhận Đại Đăng ăn xin hai mươi năm gần cầu Ngũ Điều là một bài thơ của Nhất Hưu, viết vào ngày giỗ của Đại Đăng. Nhất Hưu vừa đọc Hành Trạng của Xuân Tác, Ngài nhận thấy tác giả giấu đi nỗi gian khổ Đại Đăng đã chịu đựng nhiều năm dài. Dòng đầu tiên trong bài thơ Nhất Hưu chơi chữ trên tước hiệu của Sư, Đại Đăng là ngọn đèn lớn:

Sau khi đọc Hành Trạng của Quốc Sư Đại Đăng
Đưa cao ngọn Đại Đăng chiếu sáng thấu trời.
Ngựa xe hoàng gia đưa chen trước Pháp đường
nhưng không cai ghi lại đời ngài trong mưa gió
hai mươi năm tại Cầu Ngũ Điều.

Việc tả Đại Đăng như thế có một người khác đã đề xướng và rất có ảnh hưởng là thiền sư Bạch Ẩn. Tác phẩm của Bạch Ẩn vào năm 1750, có thể là ấn bản đầu tiên, có tả câu chuyện quả dưa, và Bạch Ẩn đã vẽ nhiều chân dung của Đại Đăng rất truyền cảm, một người ăn xin râu ria, tay cầm bát, y phục rách rưới, khoác lên mình một chiếc áo rơm. Trên một bức chân dung (hình 2) Bạch Ẩn viết bài kệ:

Khoác chiếc áo rơm giữa đám ăn mày,
vì thích ăn dưa ngọt
nên bị bắt sống.
"Nếu dưa dưa cho tôi không cầm tay.
Tôi sẽ bước vào sự hiện hữu của ông cũng không
bằng chân".

Ikkyu and Hakuin both turned to poetry when they sought to appraise or mold Daito's story. Ikkyu was commenting on a text, and Hakuin was inscribing a portrait, yet poetry satisfied their needs in both cases. Hakuin's colorful stanza may even be seen as an answer to Ikkyu's call for a more intimate depiction of Daito's life as a beggar. Nearly three centuries after Ikkyu composed his versified memo, it received a suitably poetic reply.

Casting Daito in the role of a mendicant has rich mythic nuances. In many cultures, gods or sages have disguised themselves as beggars when they entered the world to test or assist ordinary mortals. Mendicancy carries additional meaning in Buddhism: Shakyamuni himself lived on the alms collected daily in his bowl, and a ritualized form of begging was retained in most schools of Asian Buddhism. Chinese pilgrims who encountered an old beggar in the vicinity of the sacred Mt. Wu-t'ai wondered if they had seen the bodhisattva Manjusri in one of his favorite guises. A twelfth-century Japanese text, *Tales of Times Now Past (Konjaku monogatari)*, reaffirmed: "Among beggars, in the present as well as the past, there are incarnations of buddhas and bodhisattvas."

Nhất Huru và Bạch Ẩn cả hai đều quay về thi ca khi họ muốn tán dương hoặc tạo mẫu cho giai thoại về Đại Đăng. Nhất Huru bình với chữ nghĩa còn Bạch Ẩn ghi khắc thành chân dung, song thi ca đều đáp ứng yêu cầu của họ trong cả hai trường hợp. Bài kệ phong phú sắc màu của Bạch Ẩn có thể xem như đáp lời gọi của Nhất Huru để miêu tả mật thiết hơn cuộc đời ăn xin của Đại Đăng. Gần ba trăm năm sau khi Nhất Huru làm bài kệ tưởng nhớ, nay đã nhận được một bài thơ đáp từ khế hợp.

Đại Đăng trong vai trò ăn xin mang nhiều sắc thái huyền thoại. Trong nhiều nền văn hóa, thần thánh và hiền nhân cải trang thành ăn mày khi đi vào nhân gian để trải nghiệm hoặc giúp đỡ loài người. Ăn xin còn có ý nghĩa khác trong đạo Phật: đức Thích-ca Mâu-ni sống khát thực hằng ngày với bình bát cầm tay, nghi thức khát thực này còn duy trì trong đa số tông phái đạo Phật ở châu Á. Những người đi hành hương ở Trung Hoa nếu có gặp được một lão già ăn xin trong vùng ngọn núi thiêng Ngũ Đài sẽ thắc mắc hoài nghi không biết có phải là Bồ-tát Văn Thù dưới lót cải trang. Một tác phẩm Nhật Bản ở thế kỷ 12 "Kim Tích Vật Ngữ" đã xác nhận: "Trong đám ăn mày, ngày nay cũng như thuở xưa, đều có hiện thân của chư Phật và chư Bồ-tát".



Hình 2

Although Daito did not refer specifically to begging in his written works, he did exalt poverty as a reflection of spiritual integrity.

If we move from hagiography to history, it is possible to reconstruct several of Daito's activities during the years preceding the inauguration of Daitokuji. On the twenty-ninth day of the twelfth month, 1308, Nanpo Jomyo died at the age of seventy-three. Daito had resolved the koan "Barrier" at the beginning of that year and had remained at Kenchoji to continue his training. After Nanpo's funeral service and an appropriate period of mourning, Daito left Kamakura and returned to Kyoto in 1309. Rather than seek another teacher or attempt a pilgrimage to China, he moved into a small temple called Ungo-an in eastern Kyoto. Though none of Ungo-an's buildings remain, it was located in the area where the Yasaka pagoda and Kodaiji temple stand today. Only a few blocks away is the prominent Rinzai Zen temple Kenninji, founded in 1202 by Myoan Eisai (1141-1215). A few more short blocks to the west is the Kamo River, which runs north-to-south through Kyoto. Of the many bridges that cross this river, the one closest to the probable site of Ungo-an, is the Gogo Bridge, where the local beggars are said to have congregated.

Tuy Đại Đăng không nói đến việc ăn xin của mình trong tác phẩm, Sư cũng không đề cao sự nghèo khổ xem như một đức tính liêm khiết trong đạo.

Nếu chúng ta chuyển từ truyền thuyết đến lịch sử thì có thể tạo dựng lại nhiều nếp sinh hoạt của Đại Đăng trong những năm trước khi khánh thành chùa Đại Đức. Vào ngày 29 tháng chạp năm 1308, Nam Phổ Thiệu Minh tịch, thọ bảy mươi ba tuổi. Đại Đăng đã giải được công án "Quan" vào đầu năm đó, và đã ở lại chùa Kiến Trường tiếp tục tu tập. Sau lễ tang của Nam Phổ và thời kỳ cư tang, Đại Đăng rời Liêm Thương và trở về Kyoto năm 1309. Thay vì tìm một vị thầy khác hoặc hành hương sang Trung Hoa, Sư dời đến một ngôi chùa nhỏ tên là Vân Cư am ở đông Kyoto. Tuy không còn một tòa nhà nào còn sót lại, Vân Cư am đã tọa lạc tại vị trí nay là chùa Yasaka và Cao Thai tự. Chỉ có một ít lô đất ở xa là chùa Kiến Nhân danh tiếng của tông Lâm Tế do Minh Am Vinh Tây (1141-1215) dựng lập năm 1202. Cách vài lô đất nhỏ ở phía tây là sông Gia Mậu chảy từ bắc đến nam qua Kyoto. Trong nhiều chiếc cầu bắc qua sông Gia Mậu, cầu Ngũ Điều có lẽ gần Vân Cư am nhất, chỗ mà đám ăn mày địa phương thường tụ tập.

This entire section of Kyoto had the qualities of a sacred space in the religious minds of the medieval age. Mt. Hiei, the dominant peak in the Higashiyama hills, was considered a sacred mountain, responsible for protecting the city from any malevolent influences emanating from the northeast. When Eisai built Kenninji, he compared the Kamo River to the Ganges, India's holy river. And he likened his new temple to India's Jetavana Grove (*vihara*), where Shakyamuni taught his assembled disciples. The present name of this area, Gion, is a contraction of *Giju Gikko-doku-on*, the Japanese transliteration for Jetavana Vihara.

So little is known about Daito's activities during the Ungo-an period that we cannot even assess the begging stories with any degree of confidence. Some modern commentators accept them at face value; others dismiss them entirely. D. T. Suzuki writes, "Daito Kokushi lived the life of a beggar for more than twenty years and tasted the lowest levels of human life." Jon Covell claims that "Daito actually spent only about five years begging at the Gogo Bridge," though Covell offers no evidence to support this estimate. Several Japanese scholars believe that Daito joined the beggars under the Gogo Bridge by day and returned to Ungo-an in the evening. Shunsaku merely states (in the passage that disappointed Ikkyu):

Nguyên phần đất này của Kyoto là vùng đất thiêng liêng trong tâm tư những người mộ đạo thời trung đại. Núi Tỳ Duệ, đỉnh cao trong dãy Đông Sơn được xem là ngọn núi thiêng có nhiệm vụ bảo vệ thành phố khỏi những thế lực ác ý xuất phát từ tây bắc. Khi Vinh Tây xây chùa Kiến Nhân, Ngài so sánh sông Gia Mậu với sông Hằng, con sông thiêng ở Ấn Độ. Và Ngài xem ngôi chùa mới của mình giống như tinh xá Kỳ Viên ở Ấn Độ, nơi đức Phật thuyết giảng cho tăng chúng. Tên hiện nay của vùng này là Kỳ Viên, chữ tắt của Kỳ thọ Cấp Cô Độc viên.

Được biết rất ít về sinh hoạt của Đại Đăng trong thời gian ở Vân Cư am nên ta không thể ngay cả ước định chuyện khát thực với một mức độ tin cậy nào đó. Vài luận giải thời nay chấp nhận câu chuyện ở giá trị bề ngoài; còn những người khác thì phủ nhận toàn bộ câu chuyện. Ông D. T. Suzuki viết: "Đại Đăng Quốc Sư sống đời ăn xin hơn hai mươi năm và nếm qua cuộc sống thấp hèn nhất của kiếp người". John Covell thừa nhận: "Đại Đăng thực sự chỉ đi ăn xin khoảng năm năm dưới cầu Ngũ Điều", dù ông không đưa ra chứng cứ hiển nhiên nào bảo vệ dự đoán của mình. Nhiều học giả Nhật Bản tin rằng Đại Đăng đến với đám ăn mày dưới cầu Ngũ Điều ban ngày và về Vân Cư am ban đêm. Xuân Tác chỉ nói (trong đoạn văn đã làm Nhất Hưu thất vọng):

“The Master returned to the capital and resided east of the river. Only six or seven monks joined him. He threw himself so completely into the hard work that he was oblivious to cold and hunger.”

Had Daito actually spent twenty years as a beggar near the Gogo Bridge, it is highly unlikely that he could have achieved the mastery of Ch’an literature that he later exhibits in his Dharma lectures, his poems, and his commentaries. Only one dated manuscript survives from Un-go-an, yet it suggests that Daito became more of a scholar than a beggar during his years of *shotaichoyo*. The extant document is a complete transcription of the *Transmission of Lamp (Ching-te Chu’an-teng-lu)* in Daito’s own hand, with a postscript. Originally compiled by Tao-yuan in the tenth century and later edited by Yang I (968-1024), the *Transmission of the Lamp* presents biographies of nearly a thousand Ch’an monks and lists the names of another seven hundred. In Japanese Zen of the Muromachi period it was the most revered of the Ch’an classics. By his own testimony, Daito made his copy in forty days, a short time for such a painstaking task and a clear indication of the intensity of his exertion. His postscript states:

“Su trở về để đồ và ngụ ở phía tây bờ sông. Chỉ có sáu hoặc bảy vị tăng đến với Su. Su tự quên mình trong cực khổ đến nỗi không còn biết đến cái lạnh cái đói”.

Nếu Đại Đăng có thực sự trải qua hai mươi năm ăn xin dưới cầu Ngũ Điều thì thật không chắc rằng Su có được một sự tinh thông quán triệt văn học thiền mà về sau Su đã bộc lộ trong những bài thuyết pháp, thi kệ và bình chú. Chỉ tồn tại một tài liệu duy nhất có đề năm tháng từ Vân Cư am cho thấy Đại Đăng là một học giả hơn là người ăn xin trong những năm trưởng dưỡng thánh thai. Đó là bản chép tay toàn bộ Cảnh Đức Truyền Đăng Lục có hậu đề. Bộ Truyền Đăng Lục này gốc do Đạo Nguyên ở Trung Hoa sưu tập vào thế kỷ 10, sau này Dương Úc (968-1024) ấn hành, trình bày tiểu sử của gần một ngàn thiền tăng, và vào danh sách thêm bảy trăm vị khác. Trong nhà Thiền thời Thất Đinh ở Nhật đây là bộ thiền thư được sùng mộ nhất. Đại Đăng đã chép tay hết bốn mươi ngày, một thời gian ngắn đối với một công việc tỉ mỉ, và cho thấy sức tinh tấn bền bỉ của Su:

This is indeed the spiritual activity of a thousand sages, the life-artery of the heroic patriarchs. It goes beyond even the “elusive” and the “rarefied” [of Lao-tzu]. It exceeds by far the land of ultimate truths and principles. Broad and vast, deep and profound, it cannot be fathomed, it cannot ever be known. Much less could anyone hope to be capable of tracing its vestiges in ink. It would be like gouging out wounds on a healthy body. And yet for forty days my brush never left my hand. There are thirty chapters, filled with great and varied circumstances. It would take a craftsmanship altogether beyond my small ability even to begin to do justice to them.

Copied in the second year of Showa [1313], on the twenty-third day of the fifth month, by the rustic monk Myocho.

Two other transcriptions by Daito, both undated, are also thought to come from his Ungo-an period. In one, he recorded some verses from the *White Cloud Collection (Po-yun Chi)*, a compilation of about 150 poems by the celebrated Yuan dynasty poet Shih-ying Shih-ts'un. The fact that one of the first texts in Daito's hand is a copybook of poems implies an early absorption in the genre, and it is worth noting that the poetry he chose to reproduce came from outside the Ch'an/Zen tradition.

Đây chính là nếp sống đạo của hàng ngàn thánh hiền, là mạch sống của chư tổ anh kiệt. Nó siêu vượt cái “uẩn áo” và cái “thánh thiện” [của Lão Tử] Nó vượt xa chân lý và nguyên lý tối thượng. Khấp và sâu, khó lường khó biết. Ít có ai hy vọng vẽ được những dấu vết này bằng chữ bằng mực. Chẳng khác nào phô bày vết thương trên một thân thể tráng kiện. Nhưng trong bốn mươi ngày cây bút lông của tôi chưa bao giờ rời khỏi bàn tay. Có ba mươi chương đầy ắp những cuộc đời đã sống rất phong phú và cao vợi. Cần phải có một thiên tài hoàn toàn vượt trên cái khéo léo nhỏ nhoi của tôi ngay cả chỉ mới bắt đầu thưởng thức.

Chép vào năm thứ 2 Chánh Hòa [1313] ngày 23 tháng 5 do sơn tăng Diệu Siêu.

Hai bản văn chép tay khác của Đại Đăng, không thấy ghi năm tháng, đều cho là xuất phát từ thời kỳ Vân Cư am. Một bản Sư chép lại vài bài thơ trong Bạch Vân Tập gồm một trăm năm mươi bài thơ do nhà thơ đời Nguyên là Thích Anh Thực Tồn sưu tập. Sự kiện một trong những bản văn đầu tiên do chính tay Đại Đăng viết, là quyển chép các bài thơ, cho thấy ngay từ đầu thể loại này đã thu hút Sư, và đúng là Sư đã chọn chép lại thi kệ từ một nguồn bên ngoài thiền môn.

In the second document, Daito copied the discourse record of Ta-ch'uan P'u-chi (1179-1253), author of a comprehensive history of Ch'an called *A Compendium of the Five Lamps (Wu-teng hui-yuan)*. As Daito transcribed this respected Ch'an text, he parenthetically added his own glosses, beginning a lifelong activity that came to fruition in his capping-phrase commentaries.

During this period Daito probably immersed himself in a wide variety of texts: the discourse records of eminent Ch'an masters such as Lin-chi, Chao-chou, and Hsu-t'ang; koan collections such as the *Blue Cliff Record* and perhaps the *Gateless Barrier*; biographies of Ch'an monks; Confucian classics; and secular works of prose and poetry. It is safe to assume that his practice of zazen also continued without remission. When Nanpo died, Daito ended his formal training under a living master, yet he used texts such as the *Transmission of the Lamp* as a means of continuing his training under the greatest masters of Ch'an, testing himself with their koans and *mondo*. At this level of *shotaichoyo*, the scholarly "study" of Zen and the discipline "practice" of Zen are no longer discrete. As Daito quietly prepared himself for the more public phase to follow, Zen was also on the verge of a new and influential role in Japanese society, culminating nearly a century and a half of steady growth.

*

Bản thứ hai Sư chép ngữ lục của Đại Xuyên Phổ Tế (1179-1253) là tác giả bộ thiền sử Ngũ Đăng Hội Nguyên. Khi Đại Đăng chép lại quyển thiền sử quý báu này Sư đã chen vào những biệt chú của mình, mở đầu một hoạt động trọn đời đưa đến kết quả là những bình chú trước ngữ.

Suốt thời gian này có lẽ Đại Đăng đắm mình trong kinh tạng mênh mông: những ngữ lục của danh sư trong nhà thiền như Lâm Tế, Triệu Châu và Hư Đường; tuyển tập công án như Bích Nham Lục và có thể Vô Môn Quan; tự truyện các thiền tăng, Khổng thư, những tác phẩm muôn thuở bằng văn xuôi lẫn thi ca. Chắc chắn là Sư vẫn tiếp tục công phu tọa thiền không lời lỏng. Khi Nam Phổ tịch, Đại Đăng chấm dứt thời kỳ tu tập chính thức với một vị thầy sinh tiền, và ứng dụng kinh điển như Truyền Đăng Lục làm phương tiện tu tập tiếp tục với những bậc tôn đức cao tăng trong nhà thiền, tự trách nghiệm mình với công án và vấn đáp. Trưởng dưỡng thánh thai ở mức độ như thế, sự "học" của một học giả và sự "hành" của một hành giả không còn đứng riêng rẽ. Cũng như Đại Đăng đang thâm lặng tự mình chuẩn bị cho giai đoạn sau này sẽ xuất hiện trước quần chúng, Thiền cũng nghiêng về một trào lưu ảnh hưởng mới trong xã hội Nhật Bản, đạt đến cực điểm trưởng thành vững vàng gần một trăm năm mươi năm.

*

THE FOUNDATIONS OF JAPANESE ZEN

WHEN Daito spent forty days copying the *Transmission of the Lamp* at Unko-an, he must have been aware that he was not only transcribing the history of Zen but participating in it as well. Recently sanctioned by an eminent Japanese master who had trained in China, he found himself in a position to affect the tradition at a decisive juncture in its history. It was becoming apparent to the monks of Daito's generation that Zen would be successful in its new home. Amidst this personal and historical transition, he turned to the past for bearings, for inspiration, and for confirmation of the authenticity of his spiritual heritage. A brief review of Zen's development in Japan will illuminate the Zen milieu that nurtured Daito and that Daito was about to influence in turn.

EARLY PHASES

The first phase of Japanese Zen began in the late twelfth century. Tendai monks traveled to China, found that Ch'an was the dominant school of Sung Buddhism, and brought its teachings back to Japan.

NỀN TẢNG CỦA THIỀN TÔNG NHẬT BẢN

Khi Đại Đăng trải qua bốn mươi ngày chép lại bộ Truyền Đăng Lục ở Vân Cư am, Sư nhận ra rằng không phải Sư chỉ có ghi chép lịch sử Thiền tông mà còn được tham gia vào. Vừa được một thiền sư Nhật lỗi lạc đã tu học ở Trung Hoa ấn chứng, Sư tự cảm thấy mình ở vào vị thế tác động đến truyền thống nhà Thiền, chỗ giao điểm quyết định lịch sử. Đối với tầng sĩ thuộc thế hệ Đại Đăng sự kiện Thiền tông sẽ thành công trong ngôi nhà mới thật đã rõ ràng. Giữa sự chuyển tiếp nơi bản thân mình và sự chuyển tiếp của lịch sử, Sư quay về thời xưa làm vòng đệm, chỗ gọi hứng và xác minh đặc tính chân truyền trong di sản tinh thần của mình. Xem lại sơ lược sự phát triển Thiền tông Nhật Bản sẽ soi sáng bối cảnh Thiền đã nuôi dưỡng Đại Đăng và đến lượt Đại Đăng sẽ ảnh hưởng lại bối cảnh này.

NHỮNG GIAI ĐOẠN ĐẦU TIÊN

Giai đoạn đầu của Thiền tông Nhật Bản bắt đầu vào cuối thế kỷ 12. Tầng nhân tông Thiên Thai hành khước đến Trung Hoa, thấy rằng Thiền tông là môn phái chủ trì đạo Phật đời Tống, và họ mang lý thiền về Nhật.

Such pilgrimages were made possible by the resumption of contact between China and Japan after a lapse of nearly three hundred years. For both countries the lure of trade could no longer be resisted: the Chinese sought swords, fans, and screens from their island neighbor; the Japanese valued brocades, incense, and tea found only on the mainland. With the renewal of official relations, the Japanese struggled to master the advanced techniques used by the Chinese to build and sail seaworthy ships.

Japan was as eager to import Chinese culture as it was to sample Chinese goods. The monks who accompanied the trading voyages also served as the leading transmitters of the latest developments in Chinese government, technology, art, and religion. Interest in China's religious resources was heightened by discontent with the domestic Buddhist establishment of twelfth-century Japan. Critics accused the entrenched Tendai and Shingon sects of worldliness, elitism, and laxity in monastic life. One response to these perceived flaws was the spread of radical new doctrines that claimed that salvation was open to all, especially through the grace of Amida or the potency of the *Lotus Sutra*.

Những cuộc hành khước như thế được thuận lợi do việc nối lại mối giao hảo giữa Trung và Nhật sau khi gián đoạn gần ba trăm năm. Đối với cả hai nước miếng mồi thương mại không thể nào cưỡng lại lâu hơn nữa: người Hoa tìm kiếm, quạt và bình phong từ quần đảo láng giềng; người Nhật ưa chuộng đồ thêu, nhang và trà chỉ có ở lục địa. Với nền bang giao chính thức được đổi mới, người Nhật phấn đấu để tinh thông kỹ thuật tân tiến của người Hoa trong công nghệ đóng tàu và đi biển.

Nhật Bản khao khát du nhập văn hóa Trung Hoa bằng cách lấy mẫu hàng hóa Trung Hoa. Tăng nhân đi theo những chuyến hàng buôn được xem như truyền nhân hướng dẫn những phát triển hiện đại nhất trong chánh quyền, kỹ thuật, mỹ thuật và tôn giáo Trung Hoa. Lợi thế trong những nguồn tôn giáo Trung Hoa càng được tăng cường vì mối bất hòa với tổ chức Phật giáo trong nước Nhật ở thế kỷ 12. Nhiều lời phê phán buộc tội tông Thiên Thai và Chân Ngôn bị lún trong các pháp thế gian, sống trưởng giả và giải đãi trong sự tu hành. Một phản ứng đối với khuyết điểm rõ ràng này là sự phổ biến những chủ thuyết cấp tiến cho rằng sự giải thoát mở rộng cho tất cả mọi người, đặc biệt qua ân phước của Đức Phật A Di Đà hoặc sự linh ứng của kinh Pháp Hoa.

A second response, demanding a return to monastic purity, reaffirmed the more traditional stance that salvation was achieved through one's own spiritual exertions, however arduous. The pioneers of Japanese Zen belonged to this second movement, which attempted to recover its Buddhist roots in China or even in India.

The first Japanese figure to go to China in quest of Ch'an teachings was Kakua, the Tendai monk from Mt. Hiei. Hearing from a merchant that Ch'an was ascendant on the mainland, Kakua and a fellow monk left Japan in 1171. At Ling-yin-ssu temple in Hangchow, Kakua encountered Hsia-t'ang Hui-yuan, a disciple of the famous Ch'an master Yuan-wu K'o-ch'in (1063-1135). Unable to speak Chinese, Kakua was forced to converse with Hsia-t'ang through an exchange of written notes. Before his return in 1175 he achieved enlightenment and received his master's formal certification. The *Genko [Era] Record of Buddhism (Genko Shakusho)*, composed in 1322, describes Kakua's reception in Japan: "In the Kao era [1169-1175] the Emperor heard of Kakua's Ch'an practice. He invited the monk to court and asked him about the essentials of Ch'an. In reply Kakua played a flute The Emperor and his retainers did not understand."

Phản ứng thứ hai là đòi hỏi phải trở về sự thanh tịnh của nếp sống tu viện, xác nhận lại lập trường nghiêm về truyền thống hơn, đó là giải thoát thành tựu qua nỗ lực tu tập của mỗi người, dù cam go gian khổ. Những vị khai tổ Thiền tông Nhật Bản thuộc phong trào thứ hai, đã cố gắng khôi phục đạo Phật gốc ở Trung Hoa hoặc thậm chí ở Ấn Độ.

Người Nhật đầu tiên qua Trung Hoa học Thiền là Giác A, một tăng nhân tông Thiên Thai xuất thân từ núi Tỳ Duệ. Nghe một thương nhân nói rằng Thiền chiếm ưu thế ở Hoa lục, Giác A và một người bạn đồng tu rời Nhật năm 1171. Ở chùa Linh Ẩn Hàng Châu, Giác A gặp Hạt Đường Huệ Viễn, đệ tử của thiền sư lỗi lạc Viên Ngộ Khắc Càn (1063-1135). Không nói được tiếng Hoa, Giác A bắt buộc nói chuyện với Hạt Đường bằng chữ. Trước khi hồi hương năm 1175, Giác A được thầy ấn chứng. Nguyên Hanh Thích Thư, viết vào năm 1322, tả sự đón tiếp Giác A ở Nhật: Triều đại Gia Ứng [1169-1175] Nhật hoàng nghe tin Giác A tu thiền, mời đến triều đình và hỏi yếu chỉ Thiền tông. Đáp từ Giác A đã thối sáo... Nhật hoàng và những người hầu cận đều chẳng hiểu."

Even if this story is apocryphal, it illustrates how strange Ch'an must initially have appeared to most Japanese. Kakua had little impact on the Buddhist world of his day, and he failed to produce any religious heirs. Yet he was the first Japanese monk to be included in Chinese histories of Ch'an, recognized as the earliest transmitter of Sung dynasty Ch'an to his native country.

The early phase of Japanese Zen has been labeled "syncretic" because Ch'an teachings and practices were initially combined with familiar Tendai and Shingon forms. For example, monks at a given temple might become ordained and study sutras in the Tendai manner, yet follow a Zen style of meditation. This tendency was in part a response to political realities—Zen provoked considerable opposition from the established sects and the emerging popular faiths. At the same time, just as Chinese Ch'an embraced elements common to Sung Buddhism, areas of fundamental congruence between Zen and older schools of Japanese Buddhism were recognized in Japan. Tendai especially had incorporated certain *Ch'an/Zen* elements earlier in its development, because its Japanese founder, Saicho, had brought Ch'an texts from China in the early ninth century.

Tuy câu chuyện này không chính xác, nhưng đã phác họa Thiền lần đầu tiên xuất hiện ở Nhật lạ lùng ra sao đối với hầu hết người Nhật. Giác A ảnh hưởng không nhiều đến thế giới Phật giáo thời bấy giờ, và không có đệ tử nào nổi pháp. Song Giác A là tăng sĩ Nhật đầu tiên được xếp vào truyện tích Thiền Trung Hoa, được công nhận là truyền nhân đầu tiên của Thiền đời Tống du nhập vào đất nước mình.

Giai đoạn đầu của Thiền tông Nhật Bản mang nhãn hiệu "hỗn tạp" bởi vì giáo lý và pháp tu thiền lúc đầu pha trộn với nghi thức Chân Ngôn và Thiên Thai đã quen thuộc từ lâu. Ví dụ, tăng sĩ của một ngôi chùa nào đó có thể thọ giới và học kinh theo Thiên Thai, song vẫn tọa thiền theo Thiền tông. Khuynh hướng này một phần đáp ứng với tình hình thực tế chính trị—Thiền đã gây phản đối mạnh mẽ từ phía các tông phái đã hình thành trước và phía tín ngưỡng dân gian nổi bật. Đồng thời, cũng như Thiền Trung Hoa đã từng có những yếu tố chung với đạo Phật đời Tống, những lãnh vực có tương đồng căn bản giữa Thiền tông và các tông phái đạo Phật đã hình thành trước ở Nhật đều được công nhận. Đặc biệt là tông Thiên Thai đã sớm đưa vào một số yếu tố của Thiền tông trong sự phát triển tông phái mình, bởi vì tổ khai sơn Thiên Thai ở Nhật là Tối Trùng đã mang Thiền thư từ Trung Hoa về vào thế kỷ 9.

Zen's coexistence with the established sects was centered on Kyoto and lasted about half a century, roughly from 1200 to 1250.

An anomaly during this early period was the short-lived Daruma school, established by the monk Dainichi Nonin (d. 1196?). A self-proclaimed Zen master who never went to China, Nonin taught a brand of Zen that challenged the value of many customary Buddhist practices. He claimed that his teachings were based on the Ch'an texts that had been in Japan since Saicho's era, such as three treatises attributed to Bodhidharma. The considerable impact of Nonin's Zen in the Kyoto area is known from the intensity of the opposition it aroused at the time. One early account, by an author partial to Myoan Eisai's lineage, asserted that Eisai "debated several times with Nonin on doctrinal matters and eventually defeated him." After Nonin's death, a number of his heirs joined the community of monks led by Dogen. Scholars have recently concluded that the Daruma school had discernible influence on Dogen's teachings and the subsequent development of Soto Zen.

Zen itself might have been absorbed into Tendai or Shingon, without achieving an independent identity, had it not been for two factors: powerful patrons began to support the fledgling sect, and several distinguished Ch'an masters arrived from China.

Thiền tông tồn tại chung với các tông phái đã hình thành từ trước tập trung ở Kyoto và kéo dài khoảng nửa thế kỷ, phỏng chừng từ 1200 đến 1250.

Một sự kiện bất thường trong giai đoạn đầu này là sự tồn tại ngắn ngủi của phái Đạt-ma tông do một vị tăng là Đại Nhật Năng Nhãn (?-1196) thành lập. Tự xưng là thiền sư chưa hề đến Trung Hoa, Năng Nhãn dạy một kiểu thiền không thừa nhận giá trị của các pháp tu theo đạo Phật đã quen thuộc từ lâu. Ngài bảo rằng giáo lý của Ngài dựa trên sách thiền du nhập vào Nhật từ thời Tối Trùng như ba quyển luận của Tổ Bồ-đề-đạt-ma. Tác động lớn lao của thiền Năng Nhãn trong vùng Kyoto được biết đến qua sự chống đối dữ dội nổi lên thời bấy giờ. Một giai thoại đầu tiên, của một tác giả trong dòng thiền Minh Am Vinh Tây, quả quyết rằng Vinh Tây "tranh luận nhiều lần với Năng Nhãn về giáo lý và đã đánh bại Năng Nhãn". Sau khi Năng Nhãn tịch, một số đệ tử của Ngài gia nhập hội chúng của Đạo Nguyên Hi Huyền. Các học giả gần đây kết luận rằng Đạt-ma tông có ảnh hưởng thấy rõ trên giáo lý của Đạo Nguyên và sự phát triển về sau này của tông Tào Động.

Thiền có thể tự thu hút vào Thiên Thai hoặc Chân Ngôn, không cần phải có một thực thể độc lập, nhưng Thiền không bị thu hút vì hai yếu tố: những thí chủ có thể lực bắt đầu ủng hộ tông phái mới non trẻ này và có nhiều vị thiền sư tên tuổi từ Trung Hoa đến.

These developments engendered a period of growth and consolidation that lasted nearly a century, from about 1250 to 1340, during which Kamakura displaced Kyoto as the hub of the Zen world. The patrons attracted to Zen included nobles, provincial governors, members of the imperial family, and—most critically—the Hojo regents of the Kamakura shogunate. Following a pattern set by the fifth regent, Hojo Tokiyori (1227-1263), several of the Hojo leaders became disciples of emigre Chinese masters, built and endowed Zen monasteries, and enforced monastic regulations. The Hojo were sincerely impressed by the Zen masters they met, and they saw that association with Zen bolstered their cultural credentials. Alert to new ways of exercising influence over the country's religious institutions, they inaugurated the system of officially ranked Zen monasteries known as the Five Mountains (*Gozan*). In 1299 Jochiji was designated the first Gozan temple, and three other Kamakura temples were added in 1310. Within the next half-century (under the Ashikaga) three hundred Zen monasteries would eventually be brought into the Gozan network.

In Zen circles it was a source of pride that the Hojo rulers who repulsed the Mongols were among the first Zen students in Japan.

Những sự phát triển này đưa đến một thời kỳ lớn mạnh và vững chắc kéo dài gần một thế kỷ, từ khoảng 1250 đến 1340, suốt thời kỳ này Liêm Thương thế chỗ cho Kyoto làm trung tâm của Phật giáo. Những thí chủ đến với Thiền gồm quý tộc, lãnh chúa địa phương, người trong hoàng tộc, và—được phê bình nhiều nhất—các quan nhiếp chính họ Bắc Điều của giai cấp tướng quân ở Liêm Thương. Theo mô hình của vị nhiếp chính thứ năm là Bắc Điều Thời Lại (1227-1263), nhiều nhà lãnh đạo họ Bắc Điều trở thành đệ tử các thiền sư di dân Trung Hoa, xây dựng và cúng vốn cho các thiền viện và củng cố thanh qui thiền viện. Họ Bắc Điều thật lòng rất cảm kích đối với các thiền sư đã được gặp, và họ thấy rằng liên hiệp với Thiền họ sẽ được ủng hộ giúp đỡ về mặt tín nhiệm văn hóa. Bền nhạy với đường lối mới trong việc tạo ảnh hưởng trên các cơ sở tôn giáo khắp nước, họ khai trương hệ thống các thiền viện được chính thức xếp loại tên là Ngũ Sơn. Năm 1229 Thường Trí tự được chọn là đệ nhất trong Ngũ Sơn, và ba chùa khác ở Liêm Thương được thêm vào năm 1310. Trong vòng nửa thế kỷ tiếp theo (dưới quyền cai trị của họ Trúc Lợi) ba trăm thiền viện đều trực thuộc mạng lưới Ngũ Sơn.

Trong giới học thiền đây là chỗ tự hào vì các nhà cai trị họ Bắc Điều, người đã đẩy lui quân Mông Cổ, nằm trong số những người học thiền đầu tiên ở Nhật.

Muso lauded Hojo Tokiyori and his son Hojo Tokimune in the following manner:

In the Kamakura period the Zen disciple Hojo Tokiyori revered the Zen Dharma and built Kenchoji In the Koan period [1278-1287] the world was in an uproar because the Mongols were invading. The lay disciple Hojo Tokimune, however, remained composed, and every day he summoned Zen master Wu-Hsueh Tsu-yuan, then head of Kenchoji, or various experienced Zen monks, and they would speak about matters of Dharma. This attitude was so praiseworthy that it was noted in Wu-Hsueh's *Record*. Later, Tokimune built Engakuji, continuing to foster the prosperity of the Zen school. Isn't this the reason why the Mongols did not destroy our country? The world was kept secure during the two generations of father and son, and both men are reported to have died in an exemplary manner.

During this period of growth and consolidation, interaction between the worlds of Chinese Ch'an and Japanese Zen increased. Japanese monks went to China hoping to return with Chinese masters, and Chinese masters urged Japanese students to carry Ch'an teachings back to Japan.

Mộng Song đã khen ngợi Bắc Điều Thời Lại và con của ông là Bắc Điều Thời Tông như sau:

Thời Liêm Thương, đệ tử Thiền là Bắc Điều Thời Lại tôn kính thiền pháp và xây cất chùa Kiến Trường... Thời Hoàng An (1278-1287) cả thế giới đảo lộn vì quân Mông Cổ xâm lược. Môn đệ cư sĩ Bắc Điều Thời Tông dù sao vẫn bình tĩnh, và mỗi ngày đều mời thỉnh thiền sư Vô Học Tổ Nguyên, lúc đó trụ trì chùa Kiến Trường, hoặc nhiều thiền tăng kinh nghiệm, và các vị đã thuyết pháp. Thái độ này rất đáng ca tụng và được ghi vào Vô Học Ngữ Lục. Sau này, Thời Tông xây dựng chùa Viên Giác, tiếp tục nuôi lớn sự hưng thịnh của Thiền tông. Không phải đó là lý do tại sao quân Mông Cổ không hủy diệt được nước ta sao? Thế giới được an bình trong hai thế hệ cha đến con, và cả hai được biết là đã qua đời trong tư thế mẫu mực.

Trong thời kỳ lớn mạnh và vững chắc, tác động hỗ tương giữa Thiền Trung Hoa và Thiền Nhật Bản càng tăng gia. Tăng nhân Nhật đến Trung Hoa hy vọng rằng sẽ trở về cùng với thiền sư Trung Hoa, và thiền sư Trung Hoa thúc giục học tăng Nhật mang lý thiền trở về Nhật.

Some Chinese masters in Japan arranged for promising Japanese disciples to acquire further training on the continent, as in the case of Nanpo. A number of Japanese pilgrims remained in China for decades, and several ended their lives there. Of course, the relationship was not always harmonious—a few of the emigre Ch’an monks were accused of spying for the Mongols, and at least one Ch’an master, unhappy with what he found in Japan, abruptly went back to China.

Though Japan and China were again in contact, they were still separated by enormous cultural gaps, nowhere more evident than in the world of Zen. The first Zen monasteries in Japan, constructed and administered in accord with Chinese precedents, seemed strangely foreign in their new setting. The design and placement of their buildings differed from the architecture of existing Buddhist temples. Zen monks used unfamiliar forms of dress, etiquette, and speech; in some temples Chinese could still be heard. Martin Collcutt has described these new Zen monasteries as “outposts of Chinese religion and culture in medieval Japanese society,” an assessment that is apt for the first Kamakura monasteries though perhaps less appropriate for the monasteries of Daito’s time.

Một vài vị thầy Trung Hoa ở Nhật hứa hẹn với đệ tử ở Nhật sẽ cho xuất dương đến lục địa tu học, như trường hợp Nam Phổ. Một số tăng sĩ hành khước Nhật đã ở lại Trung Hoa cả chục năm, và nhiều vị qua đời tại đó. Đương nhiên mỗi quan hệ không phải lúc nào cũng tốt đẹp—một số ít tăng nhân Trung Hoa di dân bị kết tội làm gián điệp cho Mông Cổ, và cuối cùng một vị thiền sư, bất hạnh thay đã thấy một điều gì đó ở Nhật, đột ngột trở về Trung Hoa.

Mặc dù Nhật và Hoa lại bang giao tiếp, hai bên vẫn còn ngăn ngại bởi những khoảng cách lớn về văn hóa, và điều này không đâu rõ rệt bằng trong thế giới nhà Thiền. Những thiền viện đầu tiên ở Nhật, xây dựng và quản lý theo tiền lệ Trung Hoa, mang sắc thái ngoại lai một cách kỳ lạ trong sự xây dựng mới này. Đường nét trang trí và vị thế bố trí các tòa nhà khác với kiến trúc các ngôi chùa hiện có. Thiền tăng mặc kiểu y phục không quen mắt, tiến hành nghi thức và kiểu cách nói chuyện lạ lùng; trong vài ngôi chùa còn nghe nói tiếng Hoa. Martin Collcutt tả rằng những ngôi thiền viện mới này như thể “tiền đồn của tôn giáo và văn hóa Trung Hoa trong xã hội Nhật Bản trung đại”, một sự nhận định đúng với những thiền viện đầu tiên thời Liêm Thương, song có lẽ không phù hợp lắm với các ngôi chùa thời Đại Đăng.

Language was one of the most serious obstacles faced by the Japanese who aspired to understand Zen. The classics of Ch'an were of course written in Chinese, and the peculiar style of Ch'an texts differed from the vernacular Chinese then in use. Moreover, the Japanese did not read or pronounce this Chinese as Chinese. Instead they marked the Chinese text so that it could be read in Japanese, a complex process that involved inversions of word order and additional verb conjugations. At the outset there were no dictionaries of Zen terms, and most texts were copied by hand (with varying degrees of accuracy). Woodblock printing did not begin in Japan until the late Kamakura period, and its diffusion was gradual. Consequently, many individuals who expended great energy to master the language of Zen never achieved satisfying results. It was ironic that those wishing to enter the sect "not dependent on words" first had to grapple with a foreign language; yet the process may also have served positive functions consistent with Zen principles (for example, reducing attachment to the most literal dimensions of language). In spite of these difficulties, Japanese monks were expected to use Chinese (*kanbun*) for their serious written works, and *kanbun* remained prominent in Japanese Zen for over five hundred years.

Ngôn ngữ là một trong những chướng ngại nghiêm trọng nhất mà người Nhật khao khát hiểu biết Thiền phải đương đầu. Thiền thư dĩ nhiên là viết bằng chữ Hán, và văn phong chuyên biệt trong thiền thư khác với tiếng Hoa phổ thông thường dùng. Hơn nữa người Nhật không đọc hoặc nói tiếng Hoa như người Hoa. Thay vào đó họ biểu thị chữ Hán sao cho có thể đọc theo lối Nhật, một tiến trình phức tạp gồm có sự đảo ngược trật tự chữ và chia động từ thêm vào. Vì từ đầu không có tự điển thiền ngữ và hầu hết sách vở đều chép tay (với mức độ trung thực cũng thay đổi). Việc khắc bản in bằng gỗ chưa có ở Nhật cho đến cuối thời Liêm Thương, và sự phổ biến lan dần. Hậu quả là nhiều người đã hao phí nhiều năng lực để tìm hiểu ngôn ngữ thiền mà vẫn không đạt được sở nguyện. Trớ trêu thay những người mong muốn đi vào tông phái "bất lập văn tự" bước đầu phải nương nhờ một ngôn ngữ nước ngoài; song tiến trình này cũng mang lại nhiều công dụng tích cực phù hợp với nguyên tắc của Thiền (ví dụ, giảm bớt sự dính mắc vào phạm trù chữ nghĩa của ngôn ngữ). Bất chấp những khó khăn đó, tăng nhân Nhật vẫn thích dùng Hán văn để trước tác những công trình nghiêm túc, và Hán văn được trọng dụng trong Thiền tông Nhật Bản hơn năm trăm năm.

The arrival in Japan of Ch'an masters who could not speak Japanese presented challenges to hosts and guests alike. Ming-chi Ch'u-chun reached Japan in 1330 and informed his Japanese patron in verse:

I came ten thousand leagues over the seas to these shores,
knowing nothing of the language that people here spoke:
all I could make out was a babble of "ba ba ba,"
couldn't catch more than something like "li li li."

If no interpreter was present, Japanese scribes attempted to record the Chinese master's words phonetically in the Japanese *kana* syllabary, though they often did not understand what they were hearing. When possible, these transcriptions were later translated into Japanese. It is recorded that Lan-ch'i, in an interview with Toyama, lord of Tango, said, "Maku-maa-sun, maku-maa-sun, nyuzu kunrii fuya." A native of Szechuan, Lan-ch'i spoke a dialect that was not the standard Chinese of the time, and his utterance was then put into Chinese characters by another Szechuan native living in Kamakura. The characters were then translated into Japanese as "No delusive thoughts, no delusive thoughts! It is you who are from the very beginning Buddha."

Thiền tăng Trung Hoa vào đất Nhật nhưng không nói được tiếng Nhật là cả một sự thử thách cho cả chủ lẫn khách. Minh Cực Sở Tuấn đến Nhật năm 1330, báo tin cho thí chủ người Nhật của mình bằng một bài kệ:

Ta vượt biển hằng ngàn hải lý đến bến bờ này,
không hề biết một tiếng nói của dân cư:
Ta chỉ biết một việc bập bẹ nói lên "ba ba ba",
và nghe được một điều gì như "li li li".

Không có người thông ngôn hiện diện, người Nhật ghi lại ngữ âm của thiền sư Trung Hoa bằng mẫu tự ký âm Katakana (giả danh Hán tự), mặc dù chưa hiểu được những lời đã nghe. Khi nào thuận tiện, những ký âm kana này về sau sẽ được chuyển sang chữ Hán-Nhật. Tài liệu có ghi rằng Lan Khê, khi tiếp chuyện với Viễn Sơn là lãnh chúa vùng Đan Hậu đã nói: "Maku-maa-sun, maku-maa-sun, nyuzu kunrii fuya". Sinh trưởng ở Tứ Xuyên, Lan Khê dùng tiếng địa phương không phải là tiếng Trung Hoa chuẩn thời bấy giờ, lời của Ngài sau đó được một người Tứ Xuyên đang sống ở Liêm Thương viết ra chữ Hán, sau này được dịch ra chữ Nhật có nghĩa là "Chớ vọng tưởng, chớ vọng tưởng! Chính ông xưa nay vốn là Phật".

A remark by master Wu-Hsueh, transcribed in a similar fashion, was long assumed to be a koan, but it could not be deciphered. Centuries after Wu-Hsueh's death, a later master realized that what Wu-Hsueh had said was "Come in, come in! I have something to say to you."

Inevitably, the language barrier also hampered the Japanese monks who went to China. Eisai still could not speak Chinese on his second pilgrimage to the mainland, nineteen years after his first trip. Wellfinanced pilgrims customarily hired interpreters, many of whom were merchants. The Japanese monks seemed to be less adept linguistically than students from other nations, and few among them achieved genuine competence. One of the more able Japanese students was Betsugen Enshi (1295-1364), whose fluent Chinese earned him the distinction of being "often mistaken for a Korean."

The biographies of monks such as Betsugen reveal a tendency in both Japan and China to regard skill in the composition of Chinese prose and poetry as an indication of an advanced state of Zen understanding. A well-known example in Japan is the examination administered by the emigre master I-shan I-ning after his arrival in Kamakura.

Một nhận xét của Vô Học Tổ Nguyên, cũng ghi chép lại theo kiểu như trên, được chấp nhận như là công án, nhưng không thể giải đoán được. Cả trăm năm sau khi Vô Học tịch, một vị Sư sau này nhận ra rằng Vô Học chỉ muốn nói: "Vào đi, vào đi! Ta có một việc muốn nói với ngươi!"

Hàng rào ngôn ngữ không thể nào tránh khỏi làm chướng ngại cho việc tăng sĩ Nhật đến Trung Hoa. Vinh Tây vẫn không nói được tiếng Hoa trong lần thứ hai hành hương đến lục địa, mười chín năm sau chuyến đi thứ nhất. Các nhà du hành có tiền thường thuê thông ngôn, đa số là thương buôn. Tăng sĩ Nhật hình như học vấn về ngôn ngữ kém hơn du học sinh các quốc gia khác, chỉ một số ít có được năng lực đúng mức. Một học tăng có khả năng nhất là Biệt Nguyên Viên Chi (1295-1364) nói tiếng Hoa lưu loát đến nỗi "thường bị hiểu lầm là người Triều Tiên."

Tiểu sử của những tăng nhân như Biệt Nguyên nói lên xu hướng trong cả hai nước Hoa và Nhật về tài viết văn và làm thơ bằng tiếng Hoa như dấu hiệu của sự tiến bộ trong việc học Thiền. Một điển hình nổi tiếng ở Nhật Bản là việc thiền sư Trung Hoa di dân Nhất Sơn Nhất Ninh mở cuộc thi sau khi đến Liêm Thương.

To select disciples from those petitioning him for instruction, I-shan tested their ability to compose Zen-style verse in Chinese. The young Muso Soseki was one of the monks ranked in the highest category. It would not be long before Japanese monks began to make explicit assertions about the connection between Zen and poetry, as will be seen below.

The language barrier gave rise to a practice called *hitsudan*, literally, “brush-conversation.” Though the Japanese and the Chinese could not understand each other’s spoken language, they could all *write* Chinese characters. This common base enabled the Ch’an masters to instruct their Japanese disciples through an exchange of written questions and answers. The Japanese monks in China who relied on interpreters for most daily transactions preferred to conduct their private interviews with Zen masters in this manner, and the same format was also used in Japan, for example between Lan-ch’i Tao-lung and Koho Kennichi. Though these conversations in *hitsudan* could be awkward, Ming-chi Ch’u-chun viewed the situation poetically:

I express my mind
using a brush instead of my tongue,
and you seize my meaning
hearing my words with your eyes.

Đề tuyển chọn đệ tử trong đám học tăng xin thụ giáo với Ngài, Nhật Sơn trắc nghiệm tài năng của họ bằng cách cho làm thơ thiền chữ Hán. Vị tăng trẻ Mộng Song Sơ Thạch là một trong những người đầu hạng cao. Chẳng bao lâu tăng sĩ Nhật khẳng định sự liên kết giữa Thiền và thi ca, như sẽ thấy dưới đây.

Trong việc thực tập bút đàm, chương ngại ngôn ngữ phát sinh. Tuy người Nhật và người Hoa không thể hiểu lẫn nhau khi nói, nhưng họ đều có thể viết chữ Hán. Nền tảng chung này cho phép thiền sư Trung Hoa dạy đệ tử Nhật Bản bằng cách viết ra câu hỏi và đáp. Tăng nhân Nhật ở Trung Hoa tin vào thông ngôn trong hầu hết những công việc hằng ngày, nhưng lại thích tham vấn riêng với các thiền sư bằng bút đàm, cách thức này cũng được áp dụng ở Nhật, như Lan Khê Đạo Long với Cao Phong Hiển Nhật. Tuy những cuộc nói chuyện bằng bút đàm có vẻ lúng túng, Minh Cự Sở Tuấn vẫn thấy vẻ nên thơ trong đó:

Tôi diễn tả tâm tư
bằng bút thay lưỡi
và thầy nắm được ý nghĩa
khi nghe lời tôi bằng mắt của thầy.

This practice survived even when both participants were Japanese, as in a written dialogue between Daito and Emperor Hanazono.

Besides the exchange of monks and masters, the rapid circulation of texts was another indication of the close association between the worlds of Chinese Buddhism and Japanese Zen between 1175 and 1358. Though the transmission of written works did not take precedence over the introduction of teachings and practices, one of the aims of pilgrimage was the procurement of texts. From the outset, the study and transcription of important Ch'an works was central to Zen training in Japan. The latest Chinese koan collections, biographies of eminent monks, and monastic codes were known in Japan within a few years of their distribution on the continent. Works of Japanese masters, sent to China by admiring disciples, sometimes earned appreciatory postscripts by Chinese masters. It was a high honor for a Japanese monk to have his biography written by a Chinese monk and even more prestigious if the account was included in a Chinese history of Ch'an.

The major Ch'an biographical compilations, such as the *Transmission of the Lamp* that Daito transcribed, are found in a mid-thirteenth century catalogue of books held by Tofukuji temple in Kyoto.

Cách thức này vẫn duy trì cả khi hai bên tham dự đều là người Nhật, như trong đối thoại bằng chữ viết giữa Đại Đăng và Nhật hoàng Hoa Viên.

Ngoài việc trao đổi giữa tăng sinh và thiền sư, sự lưu chuyển nhanh chóng sách vở là một dấu hiệu khác về sự liên kết mật thiết giữa hai thế giới đạo Phật Trung Hoa và Thiền tông Nhật Bản giữa 1175 và 1358. Tuy sự truyền đạt bằng chữ không chiếm ưu thế so với việc khai triển giáo lý và tu tập, một trong những mục tiêu hành hương là có được tài liệu. Ban đầu ở Nhật việc học và sao chép kinh điển quan trọng trong nhà Thiền đều tập trung vào phương thức thiền tập. Các tuyển tập công án Trung Hoa mới nhất, cao tăng truyện và luật nghi được phổ biến trên đất Nhật chỉ trong vòng vài năm sau khi phát hành ở lục địa. Tác phẩm các thiền sư Nhật, gửi sang Trung Hoa qua các môn đệ ưu tú, đôi khi được các thiền sư Trung Hoa đánh giá cao ở phần hậu đề. Thật là một vinh hạnh lớn lao đối với một tăng sĩ Nhật được một vị tăng Trung Hoa viết tiểu sử của mình, và càng vinh dự hơn nữa khi tiểu sử được vào Thiền tạng Trung Hoa.

Bộ sưu tập lớn về tự truyện trong nhà Thiền, như bộ Truyền Đăng Lục mà Đại Đăng sao chép, được tìm thấy trong thư mục thuộc giữa thế kỷ 13 tàng trữ tại chùa Đông Phước ở Kyoto.

By the time of Daito's death in 1337, the *Blue Cliff Record* and the *Gateless Barrier*, two classic koan collections, had also reached Japan. The exact date of the *Blue Cliff Record's* transmission is not known, though a traditional account claims that Dogen made a copy of it in 1227, on his last night in China before returning to Japan. Although it is unimaginable that this lengthy work could have been transcribed so quickly, the text attributed to Dogen, known as the *One-Night Blue Cliff Record*, is housed in Daijōji temple in Kanazawa. In the early fourteenth century the *Blue Cliff Record* was republished in China by Chang Ming-yuan. Chang's edition, which was based on two previously published woodblock texts and surviving handwritten copies, reached Japan shortly thereafter, and it is the version still in use today. Daito was among the first in Japan to focus on the *Blue Cliff Record*, commenting line by line on the entire text with capping phrases.

The introduction of the *Gateless Barrier* to Japan can be dated precisely. The Japanese monk Shinchi Kakushin (1207-1298) practiced Ch'an in China under the text's compiler, Wu-men Hui-k'ai (1183-1260). When Kakushin returned to Japan in 1254, he brought his master's koan collection with him.

Vào lúc Đại Đăng tịch năm 1337, hai tập công án cổ điển Bích Nham Lục và Vô Môn Quan vào đến nước Nhật. Ngày chính xác Bích Nham Lục truyền vào đất Nhật không biết rõ, dù có một giai thoại xưa cho rằng Đạo Nguyên Hi Huyền đã chép lại năm 1227 trong đêm cuối cùng ở Trung Hoa trước khi về Nhật. Khó mà tưởng tượng được một công trình lớn lao như thế mà sao chép quá nhanh, bản của Đạo Nguyên tên là Nhất Dạ Bích Nham Lục được cất giữ trong chùa Đại Thừa ở Kanazawa. Vào đầu thế kỷ 14 Bích Nham Lục được in ấn lại ở Trung Hoa do công của Trương Minh Viễn. Ấn bản của Trương, dựa trên hai mộc bản đã in trước đây và những bản viết tay còn sót lại, đã vào Nhật sau đó không lâu, và là bản còn được sử dụng đến ngày nay. Đại Đăng là một trong những người đầu tiên ở Nhật quan tâm đến Bích Nham Lục. Sư đã bình chú từng dòng chữ một suốt cả quyển sách bằng trước ngữ.

Ngày Vô Môn Quan vào Nhật có thể định được chính xác. Tăng sĩ Nhật là Tâm Địa Giác Tâm (1207-1298) tu học thiền ở Trung Hoa với soạn giả của Vô Môn Quan là Vô Môn Huệ Khai (1183-1260). Khi Giác Tâm trở về Nhật năm 1254, Ngài mang theo tập công án của thầy mình.

The emigre Chinese master Ch'ing-cho Cheng-ch'eng (Ta-chien, 1274-1339), a contemporary of Daito, is said to have written the first commentary on this text in Japan, yet this work apparently has been lost. The *Gateless Barrier* currently in use in Japan is based on a Japanese edition of 1405.

Though the two major koan collections were transmitted to Japan by the beginning of the Muromachi era, their impact on Japanese Zen differed considerably. During the medieval period the *Blue Cliff Record*, more complex and more literary, was widely used and admired. It provided an important stimulus to the cultural movement known as "the literature of the Five Mountains" (*Gozan bungaku*), which spread beyond the confines of the Zen monasteries. The *Gateless Barrier* did not achieve comparable stature until the seventeenth century. By that time the monks' ability to read Chinese (as *kanbun*) had declined, and they found Wu-men's text to be structurally simpler and linguistically more accessible than the *Blue Cliff Record*.

GENEALOGIES OF THE FIRST TRANSMITTERS

Lines of descent are of great importance in many realms of East Asian society, and they are especially emphasized in Japan.

Thiền tăng Trung Hoa di dân Thanh Chuyết Chánh Trùng (Đại Kinh, 1274-1339), đồng thời với Đại Đăng, đã viết luận giải Vô Môn Quan đầu tiên ở Nhật, song tác phẩm này hình như đã thất lạc. Bản Vô Môn Quan đang sử dụng ở Nhật căn cứ trên ấn bản của Nhật năm 1405.

Tuy hai tuyển tập công án lớn truyền nhập vào Nhật đầu triều đại Thất Đinh, nhưng tác động trên Thiền tông Nhật Bản khác nhau rất nhiều. Thời trung đại, Bích Nham Lục khúc chiết hơn và văn chương hơn, được sử dụng rộng rãi và nhiều người tán phục. Tuyển tập này tạo phần khích quan trọng trong phong trào văn hóa tên là "Ngũ Sơn Văn Học", đã lan xa ra khỏi phạm vi thiền viện. Còn Vô Môn Quan thì không đạt được mức hưng thịnh bằng, chỉ đến thế kỷ 17. Vào thời này khả năng đọc được chữ Hán cổ (giống như Hán văn: Kanbun) trong chư tăng kém hơn, và các vị thầy Vô Môn Quan có cấu trúc giản dị hơn, chữ nghĩa dễ tiếp thu hơn Bích Nham Lục.

TÔNG CHI CÁC TRUYỀN NHÂN ĐẦU TIÊN

Tông chi phổ hệ rất quan trọng trong nhiều lãnh vực ở xã hội Đông Á, và rất được chú trọng ở Nhật.

Zen is regarded by its adherents as a spiritual lineage that can be traced back through the patriarchs of China and India to Shakyamuni Buddha himself. The numerous divisions and subdivisions of the Zen school are sometimes diagramed in the manner of a family tree, and they have been compared to “cousins who accept each other’s claims to membership in the extended clan, but who prefer to think of themselves as representing the most direct line of descent.”

During the two centuries following Kakua’s return from China in 1175, various lines of Ch’an were transmitted to Japan. A 1677 exposition of this transmission, still accepted within Japanese Rinzai Zen, identified forty-six such transmissions (*den*). Among these, twenty-four were singled out as streams (*ryu*) or branches (*ha*) that took hold through a succession of disciples. The first monk in each of these streams is called a *so*, a term with a number of possible English renderings: ancestor, patriarch, founder, pioneer. The men recognized in this way were almost equally divided between Japanese pilgrims and Chinese emigres. Twenty-one of the streams were of the Lin-chi (Rinzai) school, and three belonged to the Ts’ao-tung (Soto) school. The first *so* in this scheme was not Kakua but Eisai, who returned to Japan in 1191.

Thiền được các môn sinh xem như một pháp hệ tâm linh có thể truy nguyên qua chư Tổ Trung Hoa và Ấn Độ đến Đức Phật Thích-ca Mâu-ni. Vô số tông phái và chi phái trong Thiền tông đôi khi được đồ họa thành một cội cây với nhiều nhánh họ tộc, và đều là “họ hàng công nhận lẫn nhau là thành viên trong đại tông môn, và tự cho mình là dòng dõi trực tiếp nhất”.

Trong vòng hai trăm năm, sau khi Giác A từ Trung Hoa về Nhật năm 1175, nhiều dòng thiền Trung Hoa được truyền sang Nhật. Sự trình bày năm 1677 về việc truyền nhập này, vẫn được thừa nhận trong tông Lâm Tế, xác định có bốn mươi sáu dòng truyền nhập. Trong đó hai mươi bốn dòng gọi là lưu hoặc phái xuất phát từ các đệ tử nối pháp. Vị đứng đầu mỗi dòng gọi là Tổ. Những vị được công nhận là Tổ như thế được phân bố đều giữa các du tăng Nhật và tăng nhân Trung Hoa di dân. Hai mươi một dòng thuộc tông Lâm Tế và ba thuộc tông Tào Động. Vị sư tổ trong phổ hệ này không phải là Giác A, mà là Vinh Tây đã trở về Nhật năm 1191.

The last master of the group was Daisetsu Sono, the pilgrim who returned in 1358. Among the Chinese emigre masters, the first to establish a Japanese stream was Lan-ch'i Tao-lung, who arrived in 1246. And the last Chinese master to leave his mark in Japan during this period was Tung-ling Yung-yu (d. 1365), who debarked in 1351. After 1358 the intercourse between Chinese Buddhism and Japanese Zen declined, and no new teaching lines were established in Japan for another three hundred years.

Another important term used to express genealogical continuity in Zen is *shu* (Ch. *tsung*). It can be translated in English as “lineage,” “school,” or “sect,” depending on the historical context. In China the various divisions of Ch'an were primarily a means of identifying master-disciple lineages. At times these divisions may also have signified doctrinal or institutional differences, but our knowledge of these traits is less certain. Nor is the boundary between Ch'an and other Buddhist schools always clear-cut. When speaking of early Ch'an, “lineage(s)” is perhaps the best translation; after 960 (the beginning of the Sung period), the designation “Ch'an school” becomes more meaningful. In Japan the boundaries between Buddhist schools—and the divisions within them—were more distinct than in China, so the term “sect” can be used for Japanese Zen and also for the primary divisions within it.

Vị sư cuối cùng trong dòng này là Đại Chuyết Tổ Năng, vị du tăng hồi hương năm 1358. Trong số các tăng sĩ di dân, người đầu tiên sáng lập dòng thiền Nhật là Lan Khê Đạo Long đã đến Nhật năm 1246. Và thiền sư Trung Hoa cuối cùng in dấu trên đất Nhật trong thời kỳ này là Đông Lăng Vĩnh Dự (?-1365) đã đến năm 1351. Sau năm 1358, sự giao lưu giữa Phật giáo Trung Hoa và Thiền tông Nhật Bản giảm xuống, và không có những pháp hệ mới nào được thành lập ở Nhật trong ba trăm năm kế tiếp.

Một danh từ khác rất quan trọng diễn đạt phổ hệ truyền thừa trong nhà Thiền là chữ tông, có thể dịch sang tiếng Anh là “lineage”, “school” hoặc “sect” tùy theo nội dung lịch sử. Ở Trung Hoa những sự phân chia trong nhà Thiền lúc ban đầu là phương tiện để mình định dòng họ thầy-trò. Đôi khi sự phân chia có thể mang ý nghĩa về chủ thuyết hoặc cơ chế khác nhau, nhưng sự hiểu biết của chúng ta về những sắc thái này ít chắc chắn. Cũng không hẳn ranh giới giữa Thiền tông và các tông phái khác của đạo Phật lúc nào cũng rõ rệt. Khi nói về thiền lúc khởi thủy, chữ tông phái (lineage) có lẽ thích hợp nhất. Sau năm 960 (bắt đầu đời Tống) chữ “Thiền tông” có ý nghĩa nhiều hơn. Ở Nhật ranh giới giữa các tông phái đạo Phật—và những chi phái trong đó—rõ rệt hơn ở Trung Hoa, như vậy chữ “môn phái” (sect) có thể dùng cho Thiền tông Nhật Bản và cũng dùng cho những sự phân chia sơ khởi trong đó.

Recently, Bernard Faure has challenged scholars to reexamine many of the assumptions associated with the concept of lineage or sect as used in Zen and Zen studies. Giving little credence to the ideal of a spiritual bond between masters and their disciples, Faure argues that lineages are formed more from without than from within:

In other words, orthodoxy takes its shape not from its kernel—a lineage—but from its margins, the other trends against which it reacts by rejecting or encompassing them By this dissolving the contours of the “sect,” a concept definitely too “substantialist,” we may be able to provide a more nuanced analysis and to emphasize the various kinds of regrouping—sociological, political, strategical, doctrinal, or geographical.

Recognizing the limitations of certain widely used terms, we may nonetheless identify the key figures of the transmission process and note their traditional placement in the various subdivisions of Ch’an and Zen. From the outset the streams of Japanese Zen formed a configuration that differed from the Chinese antecedents, and these differences increased with time.

Mới đây, Bernard Faure yêu cầu các học giả xem lại những sự thừa nhận liên quan với khái niệm về tông phái hoặc môn phái thường dùng trong Thiền và Thiền học. Xem nhẹ yếu tố tín nhiệm nằm trong ý niệm về mối quan hệ tinh thần giữa thầy-trò, Faure lập luận rằng các tông phái được thành lập từ bên ngoài hơn là bên trong:

Nói cách khác, yếu tố chính thống hình thành một tông phái không phải từ cốt lõi của nó—một dòng phái—nhưng từ những cái bên lề, những xu hướng khác nhau chống lại điều phản ứng ngược lại bằng cách loại bỏ hoặc bao vây... Bằng cách làm tan hòa những phạm trù của một “môn phái” như thế, một quan điểm rõ ràng có tính chất quá “thực thể”, chúng ta có khả năng đưa ra một sự phân tích hơi khác một chút và chú trọng đến nhiều cách tụ nhóm—theo xã hội, chính trị, chiến lược, chủ thuyết hoặc địa dư.

Biết rằng có giới hạn trong vài danh từ thường dùng rộng rãi, tuy thế chúng ta vẫn minh định được những nhân vật then chốt trong tiến trình truyền thừa và ghi nhận chỗ đứng truyền thống của họ trong nhiều chi phái Thiền Trung Hoa và Thiền Nhật Bản. Ngay từ đầu những dòng Thiền Nhật Bản đã tạo một hình thể khác với hình thể Trung Hoa đã có trước, và những sự khác biệt này gia tăng theo thời gian.

Dominant branches of Ch'an perished in Japan, while lines of lesser prominence eventually triumphed there. One result of this process was that masters of relative obscurity in China came to be regarded as great Chinese patriarchs by the Japanese.

Naturally, many Japanese and Chinese monks brought to Japan the stream of Ch'an that was dominant at the time. In the Southern Sung period the religious mainstream was occupied by the P'o-an line of the Yang-ch'i branch, a division of the Lin-chi school. The leading figure among the Japanese pilgrims who transmitted this P'o-an line of Ch'an was Enni Ben'en (1201-1280). Enni's teacher was Wu-chun Shih-fan (1177-1249), abbot of the preeminent Ch'an temple in China, Ching-shan. Praised by a medieval Japanese text as "the number one Ch'an master in the world," Wu-chun actively encouraged the propagation of Zen in Japan. His disciple Enni aspired to be faithful to his master's teachings, but conditions in Japan did not yet permit the establishment of an independent Zen sect. Instead Enni promoted a type of Zen that incorporated elements from other schools of Chinese and Japanese Buddhism, a response characteristic of the early conciliatory phase. The most influential Chinese monk to bring the P'o-an line to Japan was Wu-Hsueh Tsu-yuan (1226-1286), another disciple of Wu-chun Shih-fan.

Những chi phái Thiên Trung Hoa có ưu thế lại tàn lụn ở Nhật, trong khi những dòng phái ít nổi bật hơn lại thắng lợi ở đây. Một hậu quả của việc này là những vị thầy còn trong bóng tối ở Trung Hoa lại được người Nhật trọng vọng như là Tổ sư Trung Hoa.

Đương nhiên là các tăng nhân Nhật và Hoa đã du nhập vào Nhật dòng thiền chiếm ưu thế thời bấy giờ. Đời Nam Tống dòng thiền chính là dòng Phá Am Tổ Tiên thuộc phái Dương Kỳ trong tông Lâm Tế. Nhân vật lãnh đạo trong số các du tăng Nhật Bản đã truyền dòng Phá Am này là Viên Nhĩ Biện Viên (1201-1280). Thầy của Viên Nhĩ là Vô Chuẩn Sư Phạm (1177-1249), trụ trì ngôi chùa tiếng tăm là Kính Sơn. Vô Chuẩn tích cực khuyến khích truyền bá Thiên ở Nhật, Ngài được sách vở thời nước Nhật trung đại khen tặng là "đệ nhất thiền sư của thế gian". Đệ tử là Viên Nhĩ rất trung thành với giáo lý của thầy mình, nhưng hoàn cảnh nước Nhật không cho phép dựng lập một phái thiền độc lập. Thay vào đó, Viên Nhĩ đề xướng một mô thức thiền phối hợp với những thành tố từ tông phái khác của đạo Phật ở Trung Hoa và Nhật Bản, một đặc trưng đáp ứng cho giai đoạn hòa giải lúc ban đầu. Vị thiền sư Trung Hoa gây ảnh hưởng nhiều nhất đã truyền dòng Phá Am là Vô Học Tổ Nguyên (1226-1286), một đệ tử khác của Vô Chuẩn Sư Phạm.

When Wu-Hsueh arrived in 1279 he was already fifty-three years old, a senior monk who had held important positions in major Chinese monasteries. Hojo Tokimune accordingly made him the founder-abbot of Engakuji monastery in Kamakura.

Many of the pioneers of Japanese Zen were heirs to streams of secondary influence on the continent. The earliest master in this category was Eisai, who was exposed to Ch'an in 1187 on his second pilgrimage to China. At that time an undivided Yang-ch'i branch of Ch'an was ascendant, eclipsing Huang-lung Ch'an, yet Eisai brought back second-rank Huang-lung. Untroubled by the complexities of Chinese lineage rivalries and perhaps unable to identify the special features of the Huang-lung line, Eisai equated it with all Ch'an. He also treated Ch'an as the whole of Sung Buddhism, using designations like "Buddha Ch'an (Zen)," "Pure Ch'an," or "Tathagata Ch'an." Whereas Eisai's identification of Ch'an and Sung Buddhism has typically been seen as an oversimplification or an expedient polemical device, recent research suggests that Eisai's assessment was not without basis. That is, Ch'an permeated Sung Buddhism to such an extent that the purported distinctions between the various Buddhist schools were comparatively insignificant.

Khi Vô Học đến Nhật năm 1279 Ngài đã năm mươi ba tuổi và là một lão tăng đã giữ nhiều chức vụ quan trọng trong các thiền viện lớn Trung Hoa. Bắc Điều Thời Tông đã cung thỉnh Ngài làm trụ trì khai sơn chùa Viên Giác ở Liêm Thương.

Nhiều vị khai tổ trong Thiền tông Nhật là đệ tử của những dòng thiền có ảnh hưởng bậc nhì ở lục địa Trung Hoa. Vị thầy đầu tiên trong loại này là Vinh Tây, đã quay sang tu thiền vào năm 1187 trong lần du hành thứ hai sang Trung Hoa. Thời điểm này phái thiền Dương Kỳ không phân chia đang chiếm ưu thế và làm lu mờ phái thiền Hoàng Long, song Vinh Tây mang về Nhật phái thiền Hoàng Long. Yên lòng với những phức tạp trong các dòng phái Trung Hoa kinh địch lẫn nhau, và có lẽ không đủ khả năng để xác định những sắc thái đặc thù của phái Hoàng Long, Vinh Tây đặt phái này ngang hàng với mọi thiền phái khác. Ngài cũng xem Thiền là toàn bộ Phật giáo đời Tống, dùng những danh xưng như "Thiền của Phật", "Như Lai Thiền". Trong khi sự đồng nhất Thiền với Phật giáo đời Tống của Vinh Tây được xem như là một sự đơn giản hóa thái quá hoặc một phương sách có tính cách thủ đoạn và luận chiến, cuộc khảo cứu gần đây cho rằng sự nhận định của Vinh Tây không phải là không căn cứ. Đó là Thiền đã lan thấm khắp Phật giáo đời Tống đến nỗi những sự dị biệt có tầm quan trọng giữa nhiều tông phái đạo Phật trở thành tương đối vô nghĩa.

Upon returning to Japan in 1191, Eisai continued to regard himself as a Tendai monk, and he willingly incorporated his version of Ch'an into a Tendai framework. The established schools felt threatened nonetheless, and their resistance prompted Eisai to reply that he was reviving the "T'ang dynasty Ch'an" introduced centuries earlier by the founder of Japanese Tendai, Saicho.

Daito's teacher Nanpo was another important early figure who introduced a less influential Ch'an line. Nanpo trained in China under Hsu-t'ang Chih-yu, a master of the Sung-yuan branch of Yang-ch'i Ch'an. Hsu-t'ang served as abbot of more than ten different temples, among them the prestigious Ching-shan, yet he never achieved the stature of Wu-chun. When Nanpo was about to return to Japan, Hsu-t'ang encouraged him with a confident prediction: "East of the sea, my heirs will increase daily." Those who view themselves as part of a spiritual lineage transmitted from Hsu-t'ang to Nanpo to Daito (a group that includes most present-day Rinzai Zen followers) believe that Hsu-t'ang's vision was in fact confirmed by subsequent developments.

Besides Nanpo, many Chinese emigre monks also represented the Sung-yuan line in Japan.

Vừa trở về Nhật năm 1191, Vinh Tây vẫn tự cho mình là một tăng sĩ Thiên Thai, và Ngài tự ý sát nhập sự biện giải Thiên của Ngài vào mô thức Thiên Thai. Những tông phái đã dựng lập từ trước tuy thế lại cảm thấy bị đe dọa, và sự phản kháng của họ khiến Vinh Tây phải trả lời rằng Ngài đang khôi phục "Thiền đời Đường" đã được du nhập nhiều thế kỷ trước đây bởi vị sáng lập tông Thiên Thai là đại sư Tối Trùng.

Nam Phổ, thầy của Đại Đăng, là một nhân vật quan trọng hàng đầu đã du nhập dòng thiền có ảnh hưởng kém hơn. Nam Phổ tu học ở Trung Hoa với Hư Đường Trí Ngu, thuộc nhánh Tùng Nguyên Sùng Nhạc phái Dương Kỳ. Hư Đường làm trụ trì hơn mười ngôi chùa khác nhau, trong đó có ngôi danh lam Kính Sơn, song Ngài chưa bao giờ đạt đến mức phát triển như Vô Chuẩn. Khi Nam Phổ sắp về Nhật, Hư Đường khích lệ Ngài với lời sấm ký: "Con cháu biển Đông ngày thêm nhiều". Ai tham dự vào dòng mạch truyền thiền từ Hư Đường đến Nam Phổ đến Đại Đăng (bao gồm gần hết các học nhân Thiền Lâm Tế ngày nay) đều nhìn nhận rằng cái thấy của Hư Đường đã thực sự được xác minh qua những sự phát triển về sau này.

Ngoài Nam Phổ, nhiều thiền tăng di dân Trung Hoa đại diện cho dòng Tùng Nguyên ở Nhật.

The most significant figure in this category was Lan-ch'i Tao-lung, noted above, who arrived in Japan two decades before Nanpo's return. Through the patronage of Hojo Tokiyori, Lan-ch'i became founder-abbot of Kenchoji in Kamakura, and his appointment was a harbinger of Zen's shift from syncretic coexistence to independence.

During these years of cultural and religious transmission, relatively obscure branches of Ch'an were also brought to Japan. The most notable transmitter of a lesser branch was Dogen Kigen, an heir of T'ien-t'ung Ju-ching. Ju-ching belonged to the Ts'ao-tung (Soto) school, one of the classic "Seven Schools" of Ch'an. But as Dogen himself acknowledged, by the thirteenth century Ts'ao-tung was numerically overwhelmed by the many branches of the Lin-chi school. Upon Dogen's return to Japan in 1227, he first attempted to promulgate Zen in Fukakusa on the southern perimeter of Kyoto. Disappointed by his reception or impelled by other reasons that remain unclear, he then moved north to Echizen province and built Eihei-ji monastery. There he completed the *Treasury of the True Dharma Eye (Shobogenzo)*, the work that has since earned him a reputation as a thinker of international importance.

Khuôn mặt tiêu biểu nhất là Lan Khê Đạo Long, đã kể ở trên, đến Nhật hai mươi năm trước khi Nam Phổ hồi hương. Do Bắc Điều Thời Lại bảo trợ, Lan Khê làm trụ trì khai sơn chùa Kiến Trường ở Liêm Thương, và sự bổ nhiệm Ngài là điềm báo trước sẽ có chuyển biến trong Thiền tông từ sự kiện hiện hữu hỗn hợp đến độc lập.

Trong những năm truyền nhập tôn giáo và văn hóa, những tông phái ít nổi tiếng cũng được du nhập vào Nhật. Truyền nhân quan trọng bậc nhất trong tông phái ít tiếng tăm này là Đạo Nguyên Hi Huyền, đệ tử của Thiên Đồng Như Tịnh. Thiên Đồng Như Tịnh thuộc tông Tào Động, một trong bảy tông phái thiền. Nhưng như Đạo Nguyên tự công nhận, gần thế kỷ 13 tông Tào Động bị lấn lướt về con số bởi nhiều chi phái thuộc tông Lâm Tế ra đời. Ngay khi về đến Nhật năm 1227, Đạo Nguyên đầu tiên định truyền bá Thiền ở Fukakusa, ngoại vi phía nam Kyoto. Thất vọng khi được đón tiếp hoặc bị thúc ép bởi những lý do khác khó hiểu, Ngài dời về bắc đến tỉnh Echizen và xây chùa Vĩnh Bình. Tại đây Đạo Nguyên hoàn thành bộ Chánh Pháp Nhãn Tạng, một tác phẩm đưa Ngài nổi danh là một nhà tư tưởng lớn tầm cỡ quốc tế.

Whereas rivalries between the various streams of Zen did not disturb Dogen in his early teachings, after the move to Echizen he sharply attacked the Lin-chi/Rinzai school and some of its leading masters, claiming that Lin-chi “never said anything original even in his dreams.” The Japanese Soto school, which has long regarded Dogen as its first Japanese patriarch, weathered the vicissitudes of history to become one of the two major sects of Japanese Zen.

THE DEVELOPMENT OF KOANS

Koan is a Japanese pronunciation of the Chinese word *kung-an*, which literally means “public case.” A koan is a spiritual puzzle that cannot be solved by the intellect alone. Though conundrums and paradoxes are found in the secular and sacred literature of many cultures, only in Zen have such formulations developed into an intensive method of religious training. What gives most koans their bite, their intellect-baiting hook, is some detail that defies conventional logic, such as the tail that cannot follow the ox through the window. Initially, a koan may be used as the focus of concentration in seated zazen. But once the practitioner is gripped by the koan, he or she becomes involved with it beyond the scheduled periods of meditation. Some practitioners report that they can continue to work on koans even during sleep.

Trong tình thế kinh chống giữa nhiều phái thiền, Đạo Nguyên vẫn bình thân khởi đầu giảng dạy, sau khi dời về Echizen Ngài công kích thật sắc bén tông Lâm Tế và vài vị lãnh đạo, cho rằng Lâm Tế “chưa hề nói lên điều gì độc đáo ngay cả trong mộng”. Tông Tào Động Nhật Bản, bấy lâu nay vẫn xem Đạo Nguyên là Sơ Tổ, đã vượt qua những thăng trầm lịch sử để trở thành một trong hai phái thiền Nhật Bản chánh yếu.

SỰ PHÁT TRIỂN PHÁP TU CÔNG ÁN

Công án nghĩa đen là “án lệnh nơi công đường”. Một công án là một câu đố về tâm linh không thể nào giải đáp bằng tri thức được. Tuy những câu hỏi hắc búa và nghịch lý vẫn tìm thấy trong văn chương thế gian và xuất thế gian của nhiều nền văn hóa, nhưng chỉ riêng Thiền tông mới có những châm ngôn triển khai thành phương pháp tu hành tinh chuyên miên mật. Điều làm cho những công án thành miếng ngon để cắn, miếng mồi mắc vào lưỡi câu, là một chi tiết nào đó sẽ thách đố lý luận thường tình theo công ước, giống như chiếc đuôi không theo con trâu để chui qua cửa. Lúc đầu, một công án có thể dùng để tập trung chuyên chú trong thời tọa thiền. Nhưng một khi hành giả bị công án kẹp chặt thì sẽ bị thu hút vào đó vượt quá thời hạn tọa thiền. Vài hành giả kể lại rằng họ có thể tiếp tục khán công án ngay cả trong giấc ngủ.

When absorption in the koan is so intense that it leads to self-forgetfulness, awakening is said to be possible.

The actual development of koan practice is difficult to trace. The word *kung-an* first appears in the discourse record of Ch'an master Huang-po Hsi-yun (d. 850?); in another early text one of Huang-po's heirs tells an approaching monk, "As a ready-made koan, I spare you from thirty blows." The *Blue Cliff Record* merely states: "The koan arose in the T'ang and flourished in the Sung."

Anecdotes and dialogues from the lives of notable Ch'an figures, whether recorded in early biographical collections or passed around orally by itinerant monks, provided abundant source material for the earliest Chinese koans. In these accounts, masters framed questions in paradoxical language to test their disciples, often drawing upon incidents and objects close at hand. For example, many dialogues in the *Record of Lin-chi* have a koan-like quality:

The Master [Lin-chi] said to the steward of the temple, "Where have you come from?" "I've been to the provincial capital to sell the millet," answered the steward. "Did you sell all of it?" asked the Master. "Yes, I sold all of it," replied the steward. The Master drew a line in front of him with his staff and said, "But can you sell this?"

Khi sự tập trung vào công án mãnh liệt đến mức hành giả không còn thấy mình nữa, lúc đó giác ngộ có thể xảy đến.

Sự phát triển thực sự pháp tu công án khó thể tả ra. Chữ "công án" đầu tiên xuất hiện trong pháp ngữ của thiền sư Hoàng Bá Hi Vận (?-850?); trong một bản văn đầu tiên của một đệ tử của Hoàng Bá nói với vị tăng đến tham kiến: "Xem đây như một công án, ta tha ông ba mươi gậy". Bích Nham Lục chỉ nói: "Công án phát sinh từ đời Đường và hưng thịnh vào đời Tống".

Giai thoại và đối đáp từ cuộc sống của những khuôn mặt thiền ưu tú dù có ghi chép trong bộ sưu tập tự truyện đầu tiên hoặc được truyền qua miệng những du tăng hành khước, đều là nguồn tư liệu phong phú cho các công án Trung Hoa đầu tiên. Trong những giai thoại này các vị thầy bố cục những câu hỏi trong khung ngôn ngữ nghịch lý để thử thách môn đệ, thường rút ra từ những việc tình cờ xảy ra hoặc đồ vật ngay tầm tay. Ví dụ, nhiều mẫu đối thoại trong Lâm Tế Lục mang tính chất gần như công án:

Sư [Lâm Tế] hỏi một vị tăng: "Ông từ đâu đến?" Tăng: "Con đi kinh thành bán hạt kê." "Bán hết chăng?" "Vâng, bán xong hết." Sư đưa gậy lên vẽ một đường thẳng trước mặt tăng hỏi: "Ông bán được vật này chăng?"

Lin-chi did not identify any of his training methods as a *kung-an* (the word does not even appear in his *Record*), though later in Japan “Rinzai [Lin-chi] Zen” became almost synonymous with “koan Zen.” By the early tenth century, practitioners were being instructed to meditate upon their predecessors’ enigmatic words or deeds. Nan-yuan Hui-yung (d. 930) adapted some of Lin-chi’s expressions to test his students, and Yun-men Wen-yen (d. 949) may have been the first master to assign koans in the manner that came to characterize the Lin-chi school.

By the time that koan collections appeared in the eleventh and twelfth centuries, koans were well-defined as a form of Ch’an practice and a genre of Ch’an literature. The earliest and largest collection was the *Blue Cliff Record*, compiled in two stages. Initially, Hsueh-tou Ch’ung-hsien (980-1052) assembled one hundred koans from the records of former masters, composed an appreciatory verse for each koan, and commented on fifteen of the koans with capping phrases. About sixty years after his death, Yuan-wu K’o-ch’in (1063-1135) added an introduction to most of the koans, a prose commentary to all of them, capping phrases on individual lines of koan text, more capping phrases on each line of Hsueh-tou’s verses, and a final commentary on Hsueh-tou’s verses.

Lâm Tế không xác định bất kỳ pháp tu nào của Ngài là tu công án (ngay như chữ công án cũng không thấy xuất hiện trong Ngũ lục), tuy nhiên về sau ở Nhật “Thiền Lâm Tế” trở thành đồng nghĩa với “Thiền công án”. Vào đầu thế kỷ 10 hành giả được chỉ dạy tham thiền trên lời nói hoặc hành động bí ẩn của các vị tiên đức. Nam Viện Huệ Ngung (?-930) sử dụng nhiều câu của Lâm Tế để trắc nghiệm đệ tử, và Vân Môn (?-949) có lẽ là vị thầy đầu tiên đã giao công án cho tham cứu từ đó trở thành biểu thị đặc trưng của tông Lâm Tế.

Vào lúc các tập công án xuất hiện vào thế kỷ 11 và 12, công án được định nghĩa là một phương pháp tu thiền và là một thể loại văn học thiền. Bộ sưu tập đầu tiên và qui mô hơn hết là Bích Nham Lục, biên tập qua hai giai đoạn. Ban đầu, Tuyết Đậu Trùng Hiên (980-1052) tập hợp một trăm tắc công án từ ngũ lục chư cổ đức, bình tụng mỗi bài cho mỗi công án, và luận giải mười lăm công án với trước ngữ. Khoảng sáu mươi năm sau khi Tuyết Đậu tịch, Viên Ngộ Khắc Cần (1063-1135) thêm vào lời thùy thị cho hầu hết các công án, trước ngữ từng hàng một trong bản tắc công án, cộng thêm trước ngữ từng câu một trong bài tụng của Tuyết Đậu, và lời bình kết cục cho toàn bài tụng của Tuyết Đậu.

The resulting book, published in 1128, was named after Yuan-wu's "Blue Cliff" residence on Mt. Chia in Hunan. It has served for centuries as a rich compendium of Ch'an teachings, lore, poetry, and wit. The *Blue Cliff Record* also reflects the confluence of Ch'an and the literati class during the Sung period. As Robert Buswell has noted, such koan collections "helped to bring Ch'an into the mainstream of Chinese cultural life and also led to a fertile interchange between Ch'an and secular belles lettres."

Yuan-wu's disciple Ta-hui Tsung-kao (1089-1163) marks a peak in the development of Chinese koan practice. Ta-hui advocated introspection of the koan's kernel, a meditation technique called *k'an-hua*, "observing the [critical] phrase." Rather than pondering the koan as a whole, practitioners try to focus their attention on its most crucial word or phrase (Ch. *hua-t'ou*; Jp. *wato*). Continuously holding this phrase in the mind, one attempts to penetrate its meaning. Ta-hui claimed that this method was an effective "short-cut" to practice and a path to sudden enlightenment:

If you want to understand the principle of the short-cut, you must in one fell swoop break through this one thought—then and only then will you comprehend birth and death. Then and only then will it be called accessing awakening

Quyển sách đúc kết đầy đủ ấn hành năm 1128, được Viên Ngộ đặt là "Bích Nham", theo tên thiền thất của Ngài trên núi Giáp Sơn ở Hồ Nam. Bích Nham Tập trải qua nhiều thế kỷ được dùng như một bản trích yếu phong phú trong nhà Thiền về giáo lý, kiến giải, thi kệ và trí tuệ. Bích Nham Tập cũng phản ánh chỗ hội giao giữa Thiền với tầng lớp trí thức đời Tống. Như Robert Buswell đã ghi nhận, sưu tập công án như thế "giúp đưa Thiền vào trào lưu chính của đời sống văn hóa Trung Hoa, và cũng dẫn đến sự giao lưu phong nhiêu giữa Thiền và giới văn chương thế tục".

Đệ tử của Viên Ngộ là Đại Huệ Tông Cảo (1089-1163) nâng cao sự phát huy pháp tu công án Trung Hoa đến tuyệt đỉnh. Đại Huệ chủ trương tham cứu cốt lõi của công án, một kỹ thuật tu thiền gọi là "khán thoại". Thay vì tham cứu toàn bộ công án, hành giả cố tập trung chuyên chú vào một chữ hoặc một câu cốt yếu, có tính chất quyết định (thoại đầu). Liên tục bám chặt câu này trong tâm, ta cố thâm nhập ý nghĩa. Đại Huệ nhận định pháp tu này là con đường thẳng tắt hữu hiệu trong sự tu tập, và là con đường đưa đến giác ngộ:

Nếu ông muốn hiểu được nguyên lý con đường thẳng tắt, ông phải trong một cú đột kích phá tan một niệm này—lúc đó và chỉ lúc đó ông mới hiểu được sanh tử. Lúc đó và chỉ lúc đó mới gọi là đạt ngộ...

You need only lay down, all at once, the mind full of deluded thoughts and inverted thinking, the mind of logical discrimination, the mind that loves life and hates death, the mind of knowledge and views, interpretation and comprehension, and the mind that rejoices in stillness and turns from disturbance.

The type of koan practice advocated by Ta-hui was transmitted to Japan before Daito's era (and it still characterizes present-day Rinzai Zen). Thus when Daito investigated the koan "Ts'ui-yen's Eyebrows," he focused on the single word that had been designated as the koan's *wato*: "barrier."

In 1229 Wu-men Hui-k'ai published his *Gateless Barrier*, adding brief prose comments and verses to forty-eight selected koans. As noted above, Wu-men's text was easier to approach than the *Blue Cliff Record*: it was about one-tenth the length of its predecessor; it had one compiler instead of two; it lacked capping phrases; and its style was more straightforward and less literary. The first koan in the *Gateless Barrier* came to be one of the most widely used koans in Zen:

A monk asked Chao-chou, "Does a dog have Buddha-nature or not?"

Chao-chou said, "*Mu*."

Ông chỉ cần buông xuống, một lần dứt khoát buông hết, cái tâm chứa đầy vọng tưởng điên đảo, cái tâm phân biệt lý luận, cái tâm ham sống sợ chết, cái tâm tri kiến và biện giải, cái tâm ưa thích tịch lặng chán ghét ồn náo.

Pháp tu công án do Đại Huệ chủ xướng đã truyền vào Nhật trước thời Đại Đăng (và vẫn còn biểu thị đặc trưng của Thiền Lâm Tế ngày nay). Khi Đại Đăng khán công án "Thúy Vi lông mày" Sư chuyên chú vào một chữ duy nhất được gọi là "thoại đầu" của công án: chữ "Quan".

Năm 1229 Vô Môn Huệ Khai ấn hành Vô Môn Quan, có lời bình bằng văn xuôi và thi kệ cho bốn mươi tám công án tuyển chọn. Như đã nói ở trên, Vô Môn Quan dễ tiếp cận hơn Bích Nham Tập: ngắn hơn một phần mười; chỉ một người biên tập; không có trước ngữ; văn phong thẳng tắt hơn và ít văn chương hơn. Công án đầu tiên trong Vô Môn Quan là một trong những công án được dùng rộng rãi nhất trong nhà Thiền:

Tăng hỏi Triệu Châu:

Con chó có Phật tánh hay không?

Triệu Châu đáp: Không.

Throughout the Sung and Yuan periods, masters assigned koans regularly and commented on them in lectures, in prose, and in verse. Many details of the practice, however, remain hazy. Did students have the freedom to choose koans themselves, or did masters assign them, perhaps in a standard sequence? When students needed guidance, did they see their masters individually or in groups? Was koan practice a formal or an informal part of the monastic routine? How were the literary dimensions of koan practice handled? These and other questions are not resolved by the fragmentary materials that survive from these eras.

Koans can be answered verbally or nonverbally. Naturally, verbal responses dominate the written records, though a variety of nonverbal responses were also noted—monks and masters would slap each other, prostrate, roll up a mat, lie down, wave their sleeves, and so on. Some nonverbal responses were specific to a particular situation, as in case 40 of the *Gateless Barrier*:

Pai-chang took a pitcher, placed it on the ground, and asked, “This must not be called a pitcher. What do you call it?” ... Kuei-shan walked up, kicked over the pitcher, and left.

In the *Record of Lin-chi* there is one encounter that is completely silent:

Suốt đời Tống và Nguyên, các vị thiền sư thường giao công án cho tham khán và bình tụng khi thuyết giảng bằng văn xuôi và thi kệ. Tuy nhiên chi tiết trong sự ứng dụng tu tập vẫn còn lờ mờ. Thiền sinh được tự do lựa chọn công án theo ý mình, hoặc do vị thầy giao, có lẽ có một chuẩn đích liên tục? Khi thiền sinh cần được hướng dẫn, họ sẽ gặp vị thầy riêng từng người hay cả nhóm được gặp? Tu công án là phần việc chính thức hay không chính thức trong quy chế thiền viện? Làm thế nào nắm được phạm vi chữ nghĩa của pháp tu công án? Những câu hỏi này và những câu hỏi khác không thể giải đáp bằng những tư liệu rời rạc tồn tại từ thời đại đó.

Công án có thể được giải đáp bằng lời hay không bằng lời. Dĩ nhiên, những câu đáp bằng lời chiếm ưu thế hơn bài viết, dù cho đủ kiểu trả lời không bằng lời nói đã được ghi chép lại—tăng tát sư và sư tát tăng, cúi lạy, cuốn chiếu, buông thân nằm xuống, phát tay áo, và v.v... Vài câu đáp không bằng lời nói, đặc biệt cho một tình huống riêng biệt nào đó, như trong tác 40 Vô Môn Quan:

Bá Trượng lấy một tịnh bình, đặt xuống đất và hỏi: “Không được gọi là tịnh bình. Phải gọi là gì?” ... Qui Sơn bước đến, đá tịnh bình và lui ra.

Trong Lâm Tế Lục có một cuộc tham kiến hoàn toàn im lặng:

Ta-chueh came to see Lin-chi. The Master [Lin-chi] raised his whisk. Ta-chueh spread his mat. The Master threw down the whisk. Ta-chueh folded up the mat and went into the monks' hall.

Such responses still have a place in contemporary Zen: certain koans are answered by demonstrations in which the practitioner acts out his or her understanding in a spontaneous and uninhibited manner. In order to express the spirit of a koan involving an animal, for example, a student might get down on all fours and “become” that animal. Whatever the content of a verbal or nonverbal answer, a master is primarily concerned with the practitioner’s understanding; if a master sees that a “correct” response does not spring from the requisite mind-state, he is not supposed to accept it. The degree to which acted-out demonstrations were used in Ch’an or in early Japanese Zen is not known. It is not safe to assume that the answers that entered the written records were the only answers given, yet it would also be a mistake to read contemporary answers or methods of koan training back into the early texts. In the *Record of Lin-chi*, Lin-chi asked Hsing-shan, “What is the white ox on the bare ground?” Hsing-shan answered, “Moo, moo!”

Đại Giác đến gặp Lâm Tế. Sư [Lâm Tế] đưa phát tử lên. Đại Giác trải chiếu. Sư hạ phát tử xuống. Đại Giác cuộn chiếu và đi về tăng đường.

Những câu đáp như trên vẫn còn giữ địa vị quan trọng trong nhà Thiền hiện đại: vài công án được trả lời bằng những sự chứng tỏ trong đó hành giả hành động ra ngoài sự hiểu biết theo một cung cách rất là hồn nhiên và tự tại. Để diễn tả tinh thần một công án liên quan đến một con vật, để ví dụ, thiền sinh liền cúi mình bò bốn chân và “biến thành” con vật. Dầu nội dung câu đáp bằng lời hay không bằng lời có như thế nào, vị thầy trước tiên chú ý đến sự lý hội của hành giả; nếu vị thầy thấy rằng câu đáp “đúng” không phát xuất từ tâm thái tất nhiên, kể như là hành giả không được chấm đậu. Ta không thể biết được với mức độ nào một sự chứng tỏ bằng hành động bộc lộ ra ngoài đã được sử dụng trong Thiền Trung Hoa hoặc thời sơ kỳ Thiền tông Nhật Bản. Không có gì bảo đảm khi cho rằng những câu trả lời đi vào ngữ lục là những câu duy nhất đã được đưa ra, song cũng sẽ lầm lẫn khi đọc những câu trả lời hiện nay hoặc các pháp tu công án nằm trong những bản văn đầu tiên. Trong Lâm Tế Lục, Lâm Tế hỏi Hạnh Sơn: “Cái gì là con trâu trắng đứng trên bãi đất trọc?” Hạnh Sơn trả lời: “Mu...u, mu...u!”

In cases such as this, we do not know what kinds of nonverbal responses might have accompanied the recorded verbal answers.

KOAN PRACTICE IN EARLY JAPANESE ZEN

The introduction of Ch'an to Japan stimulated fresh developments in the koan tradition. While the effectiveness of koans was recognized by all the early masters, they also saw that their Japanese students had difficulty relating to the classic Ch'an koans, which often seemed too foreign, too complex, and too literary. So they added new koans to the traditional corpus. Some were created spontaneously in response to particular situations; others were based on passages from Buddhist texts already known in Japan. For example, the pithy *Heart Sutra* included several phrases that made effective koans, and students were further challenged to condense this sutra into just "one word." A verse from the *Diamond Sutra*, spoken by the Buddha, became another koan:

If you try to see me through form
or hear me through sound,
nothing you see or hear
is where I am.

Trong những trường hợp như thế, chúng ta không thể nào biết được những kiểu đáp nào không bằng lời nói có thể đi kèm những câu đáp bằng lời.

TU CÔNG ÁN THỜI KỲ ĐẦU THIỀN TÔNG NHẬT BẢN

Sự du nhập Thiền tông vào Nhật đã phần kích sự phát triển tươi mới pháp tu công án cổ truyền. Khi sự hiệu nghiệm của công án được tất cả các vị thiền sư thời kỳ đầu nhìn nhận, các vị cũng nhận thấy rằng các thiền sinh Nhật Bản gặp khó khăn đối với văn bản công án cổ điển, thường có vẻ như quá xa lạ, quá phức tạp, và quá văn chương bóng bẩy. Do đó các vị thêm những công án mới vào nguyên văn xưa. Vài vị sáng tạo một cách tự nhiên ứng đối các tình huống đặc biệt; các vị khác dựa trên những đoạn kinh trong kinh Phật đã được biết đến ở Nhật. Ví dụ, Tâm kinh Bát-nhã có nhiều câu tạo nên những công án rất hữu hiệu, và thiền sinh sau đó được thử thách cô đọng Tâm kinh còn "một chữ" duy nhất. Một câu nói của Đức Phật trong kinh Kim Cang trở thành một công án:

*Nếu lấy sắc thấy Ta
Lấy âm thanh cầu Ta
Không thể thấy Như Lai.*

In order to pass this koan, a student had to be able to demonstrate how—if not through form—one *does* see Buddha.

The earliest phase of Japanese Zen was centered in Kamakura, the site of the shogun's headquarters, and many of the koans from this era were adapted for warrior disciples. A master might ask, "If you were surrounded by a hundred enemies, how would you manage to win without fighting or surrendering?" Other koans were based on incidents (or alleged incidents) from the lives of warriors. The following tale suggests the intensity with which some warriors practiced Zen:

Tadamasa, a senior retainer of Regent Hojo Takatoki, had the Buddhist name Anzan. He was an ardent Zen follower and for twenty-three years came and went to the meditation hall for laymen at Kenchoji. When the fighting broke out in 1331, he was wounded in an engagement, but in spite of the pain he galloped to Kenchoji to see Sozan, the twenty-seventh teacher there.

A tea ceremony was in progress at Kenchoji. When Anzan arrived in full armor, Sozan quickly put a teacup in front of the warrior and asked, "How is this?" Anzan at once crushed it under his foot and said, "Heaven and earth broken up altogether."

Đề qua được công án này, thiền sinh phải chứng minh làm thế nào—if không qua sắc tướng—mà "thấy" được Phật.

Giai đoạn đầu tiên của Thiền tông Nhật Bản tập trung ở Liêm Thương, chỗ bản doanh của tướng quân, và nhiều công án trong thời này được các môn sinh chiến sĩ thụ nhận. Một vị thầy có thể hỏi: "Nếu ông bị trăm quân thù bao vây, ông làm sao thắng trận mà không phải chiến đấu hay bao vây họ?" Những công án khác căn cứ trên các biến cố (hoặc được cho là biến cố) trong đời sống các chiến sĩ. Câu chuyện sau đây nêu lên cường độ tu Thiền của vài chiến sĩ:

Trung Chánh, quan hầu cận lâu năm của Nhiếp chính Bắc Điều Thời Trinh có Pháp danh là An Sơn. Ông là một thiền sinh rất ham tu và suốt hai mươi ba năm thường đi lại thiền đường dành cho cư sĩ ở chùa Kiến Trường. Khi cuộc chiến xảy ra vào năm 1331, ông bị thương trong một trận đánh. Bất chấp vết thương đau đớn ông phi ngựa đến chùa Kiến Trường để gặp Tổ Sơn, vị giáo thọ thứ hai mươi bảy ở đó. Một tiệc trà theo nghi thức đang tiến hành tại chùa Kiến Trường. An Sơn đến còn nguyên áo giáp trận, Tổ Sơn nhanh tay đưa tách trà trước mặt người chiến sĩ và hỏi: "Thế nào đây?" An Sơn lập tức đập nát tách trà dưới chân và bảo: "Trời và đất đều nát vụn".

The teacher asked, “When heaven and earth are broken up, how is it with you?” The warrior stood with his hands crossed over his breast. Sozan hit him, and Anzan involuntarily cried out from the pain of his wounds. Sozan said, “Heaven and earth are not quite broken up yet.”

The drum sounded from the camp across the mountain, and Anzan galloped quickly back. The next evening he came again, covered with blood, to see the teacher. Sozan came out and asked again, “When heaven and earth are broken up, how is it with you?” Anzan, supporting himself on his blood-stained sword, shouted a great “Katsu!” and died standing in front of the teacher.

A student working on this koan was sometimes tested with a follow-up question: “When the elements of the body are dispersed, where are you?”

Some of the koans from the Kamakura period retain the flavor of the popular literature (*setsuwa bungaku*) of early medieval Japan, a narrative genre in which Buddhism and folk religion, entertainment and moral instruction, were richly intertwined. In these Kamakura koans pilgrims have visionary dreams, supernatural beings appear and disappear, and animals assemble to hear sermons on the Dharma, their “eyes glistening with tears.”

Vị thầy hỏi tiếp: “Khi trời và đất nát vụn thì ông ra sao?” Người chiến sĩ đứng thẳng, chấp tréo tay trên ngực. Tổ Sơn đánh ông, và An Sơn bắt chột hét lên vì vết thương gây cơn đau. Tổ Sơn bảo: “Trời và đất chưa bể nát”.

Tiếng trống từ quân ngũ bay qua núi vang lên, và An Sơn phi ngựa trở về. Chiều hôm sau ông lại đến chùa, mình đầy máu, để gặp thầy. Tổ Sơn bước ra và hỏi lần nữa: “Khi trời và đất nát vụn thì ông ra sao?” An Sơn, mình tựa trên thanh kiếm còn đầm máu, hét lên thật to: “Quát!” và đứng yên tắp thờ trước mặt vị thầy.

Một thiền sinh tham công án này đôi khi được trắc nghiệm với câu hỏi: “Khi tứ đại của thân tan rã, ông ở đâu?”

Vài công án từ thời Liêm Thương vẫn còn hương vị của văn chương bình dân (thuyết thoại văn học) của nước Nhật thời kỳ đầu trung đại, một thể loại tự sự trong đó đạo Phật và tín ngưỡng dân gian, có tính cách giải trí và luân lý, được hòa lẫn vào nhau một cách phong phú. Trong những công án thời Liêm Thương này du tăng hành khước có những giấc mơ nhiều ảo tưởng, có thánh thần đến rồi đi, và loài vật tụ tập để nghe pháp, “mắt chúng đầm lệ”.

For example, a Zen priest claims that the divine snake that guards his temple is also coiled day and night around his own body, visible to those with the “true eye.” In another koan, a Zen monk is asked to conduct a rain-making ritual during a great drought, and he responds by urinating on the altar. The outraged officials promptly arrest him, but on the way to police headquarters the travelers are drenched by a downpour, and the monk is set free amidst warm apologies.

The leading masters of Japanese Zen were involved with koan practice in various ways. Though Eisai’s name is not ordinarily associated with koans, there is evidence that he was among those who created them from sutra passages. Jufukuji, Eisai’s temple in Kamakura, is referred to in one early text as the “temple of the eighteen diamond koans.” Dogen was exposed to the koan-centered practice of several Lin-chi lines during his five-year stay in China, and he later produced his own compilation of three hundred classic koans. When this text was rediscovered in 1766, it was rejected as spurious by Soto sect adherents who insisted that Dogen had never used koans (the work was authenticated in 1935). Dogen’s familiarity with koans can also be seen in his *Treasury of the True Dharma Eye*.

Ví dụ, một thiền tăng than rằng con rắn thần canh gác chùa cuộn mình ngày đêm, ai có “chánh nhãn” đều thấy. Trong một công án khác, một thiền tăng được thỉnh cầu làm lễ cầu mưa sau một cơn đại hạn, và tăng trả lời bằng cách đi tiểu nơi bệ thờ. Các viên chức bị xúc phạm liền bắt giữ vị tăng, nhưng trên đường đi đến bót cảnh sát đoàn người bị một trận mưa lớn ướt sũng, và vị tăng được trả tự do giữa những lời tạ lỗi thành tâm.

Những vị thầy lãnh đạo Thiền tông Nhật Bản dần thân vào pháp tu công án bằng nhiều phương thức khác nhau. Mặc dù tên của Vinh Tây thường không liên hệ đến công án, hiển nhiên Ngài là một trong những vị sáng tạo công án từ các đoạn kinh. Ngôi chùa của Vinh Tây ở Liêm Thương là Thọ Phước tự được một bản văn xưa gọi là “ngôi chùa của mười tám công án Kim Cương”. Đạo Nguyên quay sang chuyên tu công án của nhiều dòng Thiền Lâm Tế trong năm năm ở Trung Hoa, và về sau tự tay sưu tập ba trăm tác công án cổ điển. Khi bộ sưu tập này được tìm thấy trở lại vào năm 1766 thì bị loại bỏ vì các môn đồ Tào Động cho là giả mạo, họ nhấn mạnh rằng Đạo Nguyên không bao giờ sử dụng công án (năm 1935 được xác minh là đúng). Sự kiện Đạo Nguyên thân thuộc với công án được thấy rõ trong bộ Chánh Pháp Nhãn Tạng.

In the later chapters of this book, however, he distanced himself from Ch'an advocates of koan practice, mocking Ta-hui's understanding as "nothing but a few memorized passages from the ... sutras." (Such comments also reflected the lineage rivalries and political setbacks that bedeviled Dogen after his return from China.) Among the emigre Chinese masters, Lan-ch'i took the lead in adapting his teaching to his listeners, using uncomplicated koans like "The One-Word Sutra" and issuing koan-like injunctions such as "See where life comes from!" Wu-Hsueh Tsu-yuan, who reached Kamakura the year after Lan-ch'i's death, had achieved enlightenment through a koan, and he urged his Japanese students to tackle classic koans as well as new ones:

At the beginning you have to take up a koan. The koan is some deep saying of a patriarch; its effect in this world of distinctions is to make a man's gaze straight, and to give him strength as he stands on the brink of the river bank. For the past two or three years I have been giving in my interviews three koans: "The Original Face before Your Parents' Birth," "The Mind, the Buddha," and "No Mind, No Buddha."

Tuy thế trong những chương cuối bộ sách này, Ngài tự nhận là khác xa với những người chủ trương tu thiền với công án, xem thường kiến giải của Đại Huệ là "chẳng có gì ngoài một ít đoạn nhớ thuộc từ kinh..." (Những lời phê bình như thế cũng phản ánh sự kình địch giữa các dòng thiền và sự thất bại về chính trị đã làm điêu đứng Đạo Nguyên khi Ngài vừa hồi hương từ Trung Hoa). Trong số các vị thiền sư di dân, Lan Khê dẫn đầu trong việc chấp nhận dạy cho người học những công án giản dị như "kinh Nhất tự" và đưa ra những huấn thị giống công án như thể "Hãy nhìn từ đâu cuộc sống bắt đầu!" Vô Học Tổ Nguyên, đến Liêm Thương một năm sau ngày Lan Khê tịch, người đã chứng ngộ nhờ công án, đã thúc giục môn sinh Nhật của mình hãy tham những công án cổ điển và mới tạo ra:

Ngay từ đầu các ông hãy tham một công án. Công án là một lời nói uẩn áo của Tổ sư; tác dụng của công án trong thế gian phân biệt này là khiến cho cái nhìn của con người được ngay thẳng, và cho họ sức lực để họ đứng vững trên bến nước bờ sông. Xưa kia, trong hai hoặc ba năm tôi được giao ba công án trong những buổi tham kiến: "Gương mặt xưa nay trước khi cha mẹ sinh", "Tức tâm, tức Phật", và "Không tâm, không Phật".

For one facing the turbulence of life-and-death, these koans clear away the sandy soil of worldly concerns and open up the golden treasure which was there from the beginning, the ageless root of all things.

Like Lan-ch'i before him, Wu-Hsueh received students formally in *sanzen*, the private master-disciple encounter that became an indispensable part of koan training in Japan. His most prominent disciple was the Hojo regent Tokimune, who successfully defended Japan against the Mongols. Because Wu-Hsueh did not speak Japanese, he had to deal with Tokimune through an interpreter. Besides the language barrier, Tokimune's exalted status imposed certain constraints on the master-disciple relationship—when Wu-Hsueh wished to strike his distinguished student, he administered his blows to the hapless interpreter.

*

Đối với một người đứng trước cái điên đảo của sanh và tử, những công án này quét sạch cát bụi thế gian và mở ra kho tàng trân bảo vốn đã ở đó xưa nay, là căn nguyên phi thời gian của mọi vật.

Giống như Lan Khê trước đó, Vô Học chính thức tiếp kiến thiền sinh trong thời tham thiền, đó là buổi tham vấn riêng thầy-trò, và sau này trở thành bắt buộc trong pháp tu công án ở Nhật. Vị đệ tử xuất cách nhất của Vô Học là quan nhiếp chính Bắc Điều Thời Tông, người đã thắng lợi trong công cuộc bảo vệ nước Nhật chống Mông Cổ. Vì Vô Học không nói được tiếng Nhật, Ngài tiếp xúc với Thời Tông qua thông ngôn. Ngoài chướng ngại về ngôn ngữ, mối quan hệ với người ở địa vị cao là Thời Tông đã khiến tương quan thầy-trò không được tự nhiên—khi Vô Học muốn đánh người đệ tử đặc biệt này, Ngài giáng gậy xuống vị thông ngôn không may.

*

MỤC LỤC



LỜI GIỚI THIỆU	5
1. DẪN NHẬP THIÊN GIỚI CỦA ĐẠI ĐẢNG.....	7
2. NƯỚC NHẬT VÀO ĐẦU THẾ KỶ XIV	45
3. BUỔI ĐẦU TƯ TẬP CỦA ĐẠI ĐẢNG.....	115
4. NỀN TẢNG CỦA THIÊN TÔNG NHẬT BẢN	205

